

ЦЕНТР ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ
И АНТРОПОЛОГИИ

**СОВРЕМЕННАЯ ХРИСТИАНСКАЯ
ПСИХОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ:
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ**

**МАТЕРИАЛЫ
ПЯТОЙ ВСЕРОССИЙСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
26 октября 2024 г.**

Санкт-Петербург
2024

УДК 082+572+159.9+27
ББК 94.3-88.37-86.37
С56

С56 Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. / Под ред. Ю. М. Зенько. — СПб.: Центр христианской психологии и антропологии, ООО «Контраст», 2024. — 144 с.

ISBN 978-5-4380-0313-7

В сборнике представлены материалы пятой всероссийской конференции «Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы», прошедшей 26 октября 2024 г. в Санкт-Петербурге и собравшей докладчиков и слушателей из 14 городов России, Белоруссии и Европы. В 16 докладах был затронут широкий спектр проблем, как практически психологических, так и антропологических, и методологических.

Материалы будут интересны и полезны всем интересующимся проблемами христианской антропологии и психологии.

Рецензенты: *Брылева Лариса Георгиевна*, докт. культурол. наук,
Манеров Валерий Хайдарович, докт. психол. наук.

© Авторы статей, 2024
© Ю. М. Зенько: составление, редакция, 2024
© ЦХПА, 2024

Предисловие редактора

В данный сборник вошли материалы пятой всероссийской конференции «Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы», прошедшей 26 октября 2024 г. в Санкт-Петербурге. Были заявлены участники из 14 городов России, Белоруссии и Европы. Организатором конференции стал «Центр христианской психологии и антропологии» (ЦХПА) — автономная некоммерческая организация, основанная в Санкт-Петербурге в июне 2017 г.

В сборнике представлены материалы 14 докладов, в которых был затронут широкий спектр проблем. Тематика первой секции конференции:

- «Св. отцы о составе человеческого существа по книге архим. Киприана (Керна) “Антропология св. Григория Паламы”»;
- «Великий в малом. Православная антропология в контексте современного естественнонаучного знания»;
- «Православный священник и его деятельность»;
- «Категория “созерцание” в психологии и святоотеческом наследии»;
- «Антропология Николая Бердяева как отражение его личности»;
- «Христианская антропология в иринологическом дискурсе»;
- «Внутрисловная антонимия некоторых церковнославянизмов. Аксиологический аспект».

Во 2-ю секцию конференции вошли доклады практической направленности:

- «Аналитическая психология К. Юнга, как псевдонаучное, оккультное, антихристианское учение»;
- «К вопросу о работе с гневом у клиентов в контексте христианской психологии»;

- «Терапевтический потенциал рефлексивного дневника как практики откровения помыслов в современных условиях»;
- «Православная модель самопознания в решении супружеских конфликтов»;
- «Открыть читателю духовные стихи через визуальную поэзию»;
- «Отношение православных христиан и сотрудников социальных учреждений России и стран Европы к людям с ОВЗ»;
- «Священник и психолог в семейных клубах трезвости при храмах».

Таким образом, должное внимание было уделено и теории, и практике. Надеемся, что подобный подход получит поддержку и дальнейшее развитие.

Большая благодарность батюшкам, которые участвовали в работе Центра (очно и заочно).

Зенько Юрий Михайлович
7 ноября 2024 г.

Секция 1. ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 2–18+233.5+271.2

Зенько Юрий Михайлович
(Санкт-Петербург)

СВ. ОТЦЫ О СОСТАВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА ПО КНИГЕ АРХИМ. КИПРИАНА (КЕРНА) «АНТРОПОЛОГИЯ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ»

Аннотация: Согласно фундаментальному труду архим. Киприана (Керна) «Антропология св. Григория Паламы» большинство св. отцов и древнехристианских авторов были дихомистами, т. е. придерживались той антропологической концепции, что человеческая природа состоит из тела и души. Утверждение же о том, что трихотомизм был широко распространен у св. отцов, не имеет под собой основания, как и то, что трихотомистом был ап. Павел.

Ключевые слова: архимандрит Киприан Керн, христианская антропология, христианская психология, святые отцы, свято-отеческая традиция, дихотомизм, трихотомизм, критика трихотомизма, апостол Павел, Библия.

Без всякого преувеличения можно утверждать, что книга архим. Киприана (Жерна) «**Антропология св. Григория Паламы**» (Париж, 1950) была новым этапом в изучении христианской антропологии. До нее просто не существовало работ с такой широтой охвата материала и глубиной его анализа. Она писалась архим. Киприаном на протяжении нескольких лет, на нее было потрачено много сил и времени, так что в конечном итоге она и получилась настоящим докторским диссертационным исследованием, в качестве которого и была защищена.

Проанализируем данную работу только по одной, но очень важной проблеме: что св. отцы писали о *составе человеческого существа*. В работах современных авторов, пишущих на темы христианской антропологии и психологии, этой теме, к сожалению, уделяется непропорционально мало внимания. К тому же при этом наблюдается следующая асимметричная тенденция: трихотомическая точка зрения широко используется и пропагандируется, но практически без какого-либо ее подтверждения и обоснования, и наоборот, дихотомическая точка зрения часто умалчивается и замалчивается.

Приведем по возможности *все*, относящиеся к этой теме, места из работы архим. Киприана, указывая при этом только номера страниц — по ее современному переизданию (М.: Паломник, 1996).

Начнем с авторов, которые архим. Киприаном определяют как **и трихомисты, и дихотомисты** (таких оказалось всего трое):

– о Клименте Александрийском: «Бесспорно, что он отличает в человеке тело, душу и дух, хотя в тех же “Строматах” он определяет человека дихотомически, как “составленного из разумного начала и неразумного, т. е. из души и тела”» (с. 108);

– Ориген не является последовательным трихотомистом: «Иногда, наоборот, он является определенным дихотомистом, разделял человека только на тело и душу» (с. 118);

– у Исаака Сирина «то человек двучастен, то он состоит из тела, души и духа» (с. 226).

Что касается описания ясных и последовательных **трихотомистов**, то здесь нас ждет большая неожиданность: в качества такого приводится только один *единственный* автор — и при этом, ни больше, ни меньше, как Аполлинарий Лаодикийский

(с. 185), то есть известный ересиарх, основатель еретического учения, однозначно отвергаемого Церковью.

Когда же речь заходит о **дихотомической** точке зрения, картина принципиально меняется: придерживающихся такой точки зрения авторов много, и все они являются известными и признанными христианскими богословами (и большинство из них причислены церковью к лику святых). Приведем их в той последовательности, как они встречаются в самой книге.

Иустин Философ был дихотомистом и нет основания зачислять его в трихотомисты (с. 89).

Христианский апологет II века **Татиан** был дихотомист (с. 92).

По **Афинагору** «человек состоит из тела с бессмертной душой» (с. 94).

По св. **Мефодию Олимпийскому** «человек создан из души и тела» (с. 128).

Афанасий Великий († 373 г.) «относительно строения человека... определенно придерживался дихотомии» (с. 140).

«Ясной дихотомии» на состав человека придерживался **Василий Великий** († 379 г.) (с. 146).

Дихотомизм во взгляде на человека — одно из самых частых построений в антропологии **Григория Богослова** († 389 г.), по которому человек состоит из души и тела (с. 150).

Иоанн Златоуст († 407 г.) «решительно встал на точку зрения двухчастного строения человека» (с. 167).

Еп. Немезий Емесский, автор важнейшего антропологического трактата «О природе человека», являлся дихотомистом (с. 178).

Диодор Тарсийский «является в учении о природе человека дихотомистом» (с. 186).

Кирилл Александрийский († 444 г.) — дихотомист (с. 187).

По **Леонтию Византийскому** «душа и тело составляют одну природу человека» (с. 201).

Анастасия Синаита († 686 г.), несмотря на богатый терминологический аппарат в подходе к человеку, можно отнести скорее к дихотомистам (с. 203).

О **Макарии Великом**: «Можно с большой долей уверенности говорить о дихотомизме св. Макария. Во многих местах своих творений, как в беседах, так и в поучениях, он настаивает на двухчастном строении человека» (с. 221).

О Симеоне Новом Богослове: «Много раз в своих творениях преп. Симеон подчеркивает двучастное строение человека» (с. 236).

«Св. **Иоанн Дамаскин** часто и совершенно определенно подчеркивает свой дихотомический взгляд на человека. Душа и тело — вот составные части нашей природы» (с. 239).

По **Фотию патр. Константинопольскому** († 891 г.) в человеческой ипостаси (личности) соединяются душа и тело (с. 247).

И, наконец, и по **Григорию Паламе** «человек двойствен по природе: один внешний, т. е. тело, и другой внутренний, т. е. душа» (с. 324).

Таким образом, сделаем **обобщение** приведенного материала, большинство св. отцов и древнехристианских писателей являлись «твердыми» дихотомистами — в отличие от 3-х «смешанных» авторов и одного единственного «твердого» трихотомиста, который оказался ересиархом.

И наоборот, во многих современных работах широко распространено мнение о трихотомичности подхода к человеку в христианстве вообще, и в святоотеческой традиции, в частности. Приведем несколько таких примеров: «Трихотомическое учение наиболее часто встречается в трудах отцов Церкви»; «Хотя существует две точки зрения на состав человека, наиболее адекватной и распространенной (в древней аскетике) является тримерия»; «Святоотеческая антропология принимает за основу трехсоставность человека, состоящего из духа, души и тела»; «Трехчастное учение наиболее общее в православной антропологии. Им пользуются наибольшее число отцов и учителей Церкви»; «Большинство отцов Церкви говорят о трехсоставности человеческой природы...» (приводятся точные цитаты, но без указания конкретных авторов, ибо не в персоналиях дело). При этом в подавляющем большинстве случаев никакого подтверждения данной точке зрения не приводится, а несколько приводимых общих примеров, частью верных, или неверных, кочуют от одного автора к другому.

Мы продолжили и расширили данный материал архим. Киприана, исследовав работы св. отцов и древнехристианских писателей и именно на предмет их точки зрения о составе человека (Зенько. 2019, 2021) и пришли к точно такой же картине. Найденные нами 198 тематических высказываний распределились следующим образом:

- строгий трихотомизм: **6 (3%)**; из них св. отцов **3 (1,5%)**;
- смешанный тип; **5 (2,5%)**: из них дихотомизм — **2 (1,0%)**;
- трихотомизм — **3 (1,5%)**;
- строгий дихотомизм: **187 (94,4%)**;
- из них — критика трихотомизма **17 (8,6%)**.

То есть, опять же, в подавляющем количестве случаев (94,4% против 3%) св. отцы и древнехристианские авторы придерживались именно *дихотомической* точки зрения (при наличии принципиальной *критики* трихотомизма — 8,6%).

С этой точки зрения необходимо сделать некоторые критические замечания и по отношению к позиции, которую занимал сам архим. Киприан. Так, например, он писал: «Спора дихо- и трихо-томистов история патристической литературы не знает. Если же одни писатели предпочитали говорить о двухчастности человека, то это не мешало им допускать в других случаях и трихотомию. Такой спор является гораздо больше достоянием школьного богословия и исторический глазомер требует не переносить более поздних научных категорий в эпохи раннейшие» (с. 323). Подобный аргумент, если бы это было так, был бы очень убедительным, потому что христианство строится на традиции и исторической преемственности. Но вот какие догматические проблемы по мнению самого же архим. Киприана волновали умы византийских средневековых богословов: «о сущности и энергиях, о двухчастном или трехчастном строении человека, постижимом и непостижимом в Божестве, о “славе Христовой” или нетленности Евхаристии» (с. 37). Таким образом, разбираемая нами проблема также *имеется* в этом списке и, более того, находится на втором месте, а значит имеет и свою достаточную степень важности и исторической необходимости.

Что же касается того, что история ранней патристической литературы и в самом деле не знает спора ди- и трихотомистов, то здесь нужна не простая констатация этого факта, а анализ его причин и условий. Что же может следовать из того, что спора по этому вопросу *между собой* у отцов церкви не было, но при этом данная проблема возникала практически каждый раз, когда им приходилось *критиковать* еретиков, сектантов и разных «внешних»: аполинариев, манихеев, гностиков, неоплатоников? Если эту ситуацию оценить непредвзято, то она свидетельствует как раз в пользу дихотомии. А именно, в нехристианских кругах

использовалась именно трихотомия, а в христианских — преимущественно дихотомия (с такими незначительными вкраплениями трихотомии, которые не стоили и споров).

Кроме того, надо иметь в виду еще одно негативное свойство трихотомии: она может служить предпосылкой к *дальнейшему дроблению человека* на еще большее количество составных частей и, как следствие этого, к включению в себя, в лучшем случае, спорных, а в худшем — абсолютно не христианских (и антихристианских) антропологических идей. Так, например, архим. Киприан писал: «Второе, что следует подчеркнуть, это одинаковая неудовлетворительность обеих схем. Бесспорно: трихотомизм открывает в антропологии более широкие горизонты, но исчерпать антропологическую проблематику он, конечно, не в состоянии. Остается ряд вопросов, которые никак не укладываются в рамки трихотомии. Если писатели древности обычно пользовались этими понятиями, то сквозь ткань их богословских понятий и натурфилософских, антропологических выводов или предположений очень часто просвечивает нечто иное, что дано им было в их, скажем, мистических прозрениях, для которых узка и недостаточна даже и трихотомия... Она всегда допускает нечто большее и требует своего раскрытия» (с. 323). В качестве *единственного* примера такого раскрытия автор приводит семичленную антропологическую схему, по которой человек есть: 1) физико-химическая энергия, 2) энергия «живая», живая клетка, 3) психическая энергия, образующая коллективное бессознательное, 4) лично-бессознательное, 5) сознание, сознательная душа, 6) духовное сознание, дух, духовная личность, 7) самость (с. 323–324). Авторство этой схемы архим. Киприан приписывает Б. П. Вышеславцеву. Но обратившись к работам последнего, можно без труда установить (Вышеславцев. 1994, с. 284–285), что тот, в свою очередь, ссылается на известного западного психолога-эзотерика Карла Юнга, занимавшего, как это широко известно (Нолл. 1998), антихристианскую позицию и «раскрывавшего» христианство с точки зрения гностицизма, алхимии и оккультизма. Поэтому, как нам кажется, данная семичленная схема ни по своему происхождению, ни, главное, по своему содержанию не имеет никакого отношения к христианским «мистическим прозрениям» и, конечно же, не является их «раскрытием».

Прямое отношение к разбираемой нами теме (церковному взгляду на состав человека) имеет не менее важная проблема,

о которой архим. Киприан также писал: *библейское* основание трихотомизма. Дело в том, что в первом послании ап. Павла к Фессалоникийцам (Солунянам) находится такое его высказывание, которое многие современные авторы считают именно трихотомическим: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5, 23). Архим. Киприан писал об этом месте как о тексте «с бесспорно трехчастным пониманием человека» (с. 75). Правда, точности ради надо отметить, что о самом ап. Павле он писал не столь категорично: «Дихотомист ли Апостол или трихотомист остается для науки спорным» (с. 75).

Но, как известно, к раскрытию библейских смыслов необходимо приходиться через обращение к богословскому святоотеческому опыту, в котором эти смыслы как раз раскрываются и поясняются. Для разбора этой проблемы обратимся к святоотеческим текстам, используя и тот самый материал, который уже приведен в самой книге архим. Киприана.

По поводу толкования мысли ап. Павла приведем мнение свт. Григория Нисского, который сам писал, что христианин обязан «во всецелом теле, душе и духе соблюдать совершенную святость, похваляемую Павлом» (Григорий Нисский. 1826, с. 56). Но ни из этого, ни из других подобных мест не следует, чтобы Григорий Нисский принимал сам и трактовал мысль ап. Павла в трихотомическом смысле. Наоборот, он прямо утверждал: «По нашему мнению Павел не делит человека на три части, когда пишет Фессалоникийцам оные слова, моля Господа всецело освятить их по телу, душе и духу (1 Сол. 5, 23). Но здесь заключается некое высшее любомудрие в рассуждении нравственного устроения сей жизни» (Григорий Нисский. Ч. 7. 1865, с. 167–168).

Подобного, не трихотомического подхода к этому евангельскому месту, придерживались и многие другие св. отцы:

– по прп. Иоанну Дамаскину в известном тексте ап. Павла (1 Сол. 5, 23) дух понимается не как составная часть человеческой природы, отличающая ее от природы иных существ, а как *дар Духа Святого*, как благодатная харизма (In ep. ad Thessalon, V, 23; см.: Киприан (Керн), 1996, с. 239–240);

– Ириней Лионский: «Апостол, поясняя себя самого, объяснил человека спасенного, как совершенного и духовного, так, говоря в первом послании к Фессалоникийцам: “Бог же мира да освятит

вас совершенных и весь ваш дух и душа и тело да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа"... Итак совершенны те, которые имеют и Духа Божия в себе пребывающего и души и тела свои сохраняют беспорочными..." (Ириней Лионский. 1996, с. 456–457); и в другом месте: «существо наше, т. е. соединение души и плоти, принимая Духа Божия, составляет духовного человека» (там же, с. 460), т. е. собственно сам человек есть только двуединство души и тела;

– свт. Иоанн Златоуст, комментируя высказывание ап. Павла, писал: «Да освятит вас, говорит, всесовершенных, и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится. Что обозначает он здесь словом — дух? Дар (Святого Духа). Если мы выйдем с горящими светильниками, то войдем в брачный чертог; а если с погасшими, то — нет. Поэтому-то говорит: всесовершен ваш дух» (Иоанн Златоуст. Т. 11. Кн. 1. 1905, с. 566);

– аналогичной точки зрения придерживался и прп. Феодорит Киррский: «*Сам же Бог мира да освятит вас всесовершенных, то есть совершенно: и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится. Духом* назвал Апостол дарование, и желает, чтобы оно сохранялось в них до Владычного пришествия; хранение же сие следует за чистотою души и тела» (Феодорит Киррский. Ч. 7. 1861, с. 539); он же писал: «Ибо божественное Писание не на трое делит человека, но говорит, что живое сие существо состоит из души и тела» (Феодорит Кирский. Т. 6. 1859, с. 46).

К подобной же форме трактовки апостольских слов пришел и сам архим. Киприан. Он писал: «надо помнить и о чисто этическом значении, которое Апостол вкладывает в понятие прилагательного "духовный", что именно и означает "новый", искупленный, возрожденный человек. "Дух", в таком случае, есть особое состояние внутренней жизни человека, а не часть его внутренней структуры» (с. 81). С другой стороны, архим. Киприан по необходимости пришел и к объективной оценке трихотомии: «трихотомия чужда ветхозаветной антропологии; она гораздо более философский, чем библейский взгляд на человека» (с. 75).

И в самое заключение приведем **основные выводы** нашей работы и вытекающие из них рекомендации:

1) согласно фундаментальному труду архим. Киприана (Керна) подавляющее *большинство* св. отцов придерживалось именно

дихотомической точки зрения на состав человеческой природы; и по проведенным нами специальным исследованиям именно этого вопроса данная мысль еще больше подтвердилась и упрочилась;

2) поэтому широко распространенная в настоящее время точка зрения о преобладании у св. отцов трихотомизма не имеет под собой никаких оснований; авторам подобной точки зрения можно посоветовать либо предоставить убедительные подтверждения этому (что пока еще сделано не было), либо удержаться от распространения этой идеи;

3) мы полностью присоединяемся к точке зрения архим. Киприана о том, что нельзя «стилизовать» св. отцов под более привычные нам современные понятия: «Нельзя, ища привычных методологических приемов навязывать отцам наши выводы, и ограничивать их нашими предпосылками. Отцы, если и не знали многого, что стало известно нам, все же были глубже в своих прозрениях» (с. 322); это в полной мере относится и к христианской антропологии и психологии, которые надо не изобретать заново, ссылаясь на их «неразработанность», а изучать их такими, какими они есть у св. отцов;

4) в настоящее время стремление к «новым идеям» в христианской антропологии и психологии нередко приводит либо к переоткрытию уже отвергнутых церковью идей, либо к конструированию различных «оригинальных» концепций, все больше выходящих за рамки христианского ортодоксального богословия (Зенько. 2022); в этих условиях хорошо было бы, если бы православные психологи проявили особую осторожность, поправляя друг друга в ошибках и недочетах, наставляя друг друга, как об этом и сказано в апостольском послании (Рим. 15, 14).

Литература

Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. 367 с.

Григорий Нисский свт. О совершенстве христианина // Христианское чтение. 1826. Ч. 22. С. 9–57.

Григорий Нисский свт. Творения. В 8 ч. М., 1861–1872 (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 37–45).

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

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

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

Иоанн Златоуст св. Полное собрание творений. В 12 т. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1895–1906.

Иринеи Лионский прп. Творения. М.: Паломник, Благовест, 1996. 622 с.

Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 449 с.

Макарий Египетский прп. Духовные беседы, послания и слова. М.: Правило веры, 1998. 467 с.

Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Юнга / Пер. с англ. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1998. 429 с.

Феодорит Кирский прп. Творения. Т. 1–7. М., 1855–1861.

Зенько Юрий Михайлович (Санкт-Петербург), психолог, директор Центра христианской психологии и антропологии; zenko_y@mail.ru.

Ссылка на публикацию:

Зенько Ю. М. Св. отцы о составе человеческого существа по книге архим. Киприана (Керна) «Антропология св. Григория Паламы» // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 5–14.

Прот. Николай Ким
(г. Хевиз, Венгрия)

ВЕЛИКИЙ В МАЛОМ. ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Аннотация: Гениальное духовное прозрение православного аскета и мыслителя прп. Никиты Стифата о человеке, как великом мире, по сравнению с миром малым, его окружающей Вселенной, способно освободить человеческий разум от пленения пустой бесконечностью и помочь обретению им смысла бытия мира и человека. И подтверждение этому мы найдем не только в святоотеческом наследии, но и в достижениях современного научного естествознания.

Ключевые слова: Никита Стифат, человек, Вселенная, микрокосм, макрокосм, малый мир, великий мир, человек как макрокосм, дурная бесконечность, пленение ума, мнимые числа, математика, физика, квантовая механика.

Известны главные психологические проблемы современного человека, это депрессия и уныние, которые происходят от потери смысла жизни в глобальном масштабе. Смыслотерапия, вот что нужно современному человеку, вот что исцелит его большую грехом и страстями психику. Подробное обоснование этого положения изложено в замечательной работе «Смысл жизни» Семена Франка [7].

В начале был Смысл! Именно на такое понимание начала Евангелия от Иоанна обращал внимание приснопоминаемый сербский еп. Даниил (Крстич), современный подвижник и мыслитель [1]: «*В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог — ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*» (Ин. 1:1). Термин «λόγος — логос» широко использовалось

в древнегреческой философии, где оно выражало абстрактную идею «разума» или «логики». Для древнегреческих философов, например, Гераклита, Логос был силой, вносившей во вселенную порядок и гармонию.

Многовековое развитие античной философской традиции прочно утвердило в самосознании человека простую мысль, что человек это отражение мира. Есть космос — внешний мир, и есть его малая, но довольно точная и полная копия — это человек. Здесь исходным пунктом для размышлений служил тезис о стихиях мира. Из этих же стихий состоит и человек. Итак, есть великий мир — этот мир, и есть малый мир — это человек. Такая позиция сразу же определяет и соподчиненность в рассматриваемой паре. Великий — понимается исходный, главный, первый. Малый — подчиненный, производный, второй.

Однако, этот привычный и кажущийся бесспорным тезис «малый в великом» обесценивает и конечном итоге обесмысливает человеческую жизнь. А ведь именно смысл определяет бытие, «в начале был смысл, логос»!

Для нас Смысл с большой буквы — Христос. Только в нем человек имеет основание своей личности. Своим образом и подобием Творец наделил только человека, поэтому ничто тварное не может быть более великим, чем человек. Если «великий» относится к человеку, то смысл бытия Вселенной именно здесь — в жизни человека и человечества.

Интереснейшее решение извечного вопроса о месте человека в мире подробно изложил в XI веке православный аскет и богослов прп. Никита Стифат, ученик прп. Симеона Нового Богослова. Подробнейшим образом это положение прп. Никита развил в своем трактате «О Рае» [6].

Как можно определить место человека во Вселенной: «великий в малом» или «малый в великом»? На первый взгляд это отвлеченный философский вопрос, чуть ли ни игра слов. Но если присмотреться, то обнаружим, что это краеугольный вопрос современного мировоззрения. Точнее, та развилка, с которой развитие мировоззрения, как самоопределения человека и человечества, пошло не тем путем.

«Малый в великом» — видимая очевидность, трюизм, грубо говоря, глубокомысленная пошлость. Попробуем показать, что это ни что иное, как психологическая ловушка линейного, декартового, взгляда на мир.

Вспомним, как еще совсем недавно по историческим меркам, умами безраздельно владел наивный энтузиазм покорителей космоса: «Мы верим, друзья, караваны ракет...». Ключевое слово здесь: «верим»! То есть этот энтузиазм был основан не на твердом знании и анализе, а на вере. Разумеется, ложной вере, ибо истинная вера основана на неоспоримых Богооткровенных истинах. По сути, в середине и второй половине XX века мы наблюдали последний всплеск прогрессизма, как фактически религиозной веры.

Но сейчас уже мало кто верит в возможность освоения Галактики, на смену «Космоса как предчувствия» пришло осознание подавляющего волю огромного и пустого пространства и бесконечности времени.

Осознание человеком себя как «малого в великом» обесценивает и обесмысливает человеческую жизнь. В трехмерных декартовых координатах наша планета Земля это пылинка в огромной Вселенной, а уж тем более — человек. Вся история человечества не более чем случайный миг во многих миллиардах лет. Поиски другого разума не дают результатов. Перед подавляющей волю бесконечностью космоса теряет смысл вся история и тем более — жизнь отдельного человека.

Но, если посмотреть на мир современным научным, нелинейным взглядом, то окажется, что именно здесь, в человеке и его жизни, находится смысл бытия всего Богом созданного мира. Иной взгляд, парадоксальный поворот мысли, это то, чем пронизано Евангелие. Христос в притчах и поучениях все время ломает стереотипы, разрушает банальные шаблоны мысли и поведения, вырывает человека из закоснелой обыденности. *Многие же будут первыми последними, и последние первыми* (Мк. 10:31). В этом же парадигме: великие станут малыми, а по формулировке прп. Никиты Стифата — человек был створен «великим миром в малом мире» [6, с. 91].

Весь пафос трактата прп. Никиты Стифата «О Рае» — в удивлении и утверждении замечательной мысли: человек — это великий мир. А окружающий мир — малый мир. Не наоборот, как привычно звучит, человек — микромир, модель Вселенной, а именно так: человек — великий мир, а Вселенная — малый мир.

Это замечательное положение православной антропологии основывается в первую очередь на христологии, на Личности Христа и никак иначе! Любое другое обоснование величия

человека приводит к богобогочеству, невообразимой гордыне человеческого самосознания.

Что интересно, подтверждения этому неожиданному взгляду на мир и человека, мы можем обнаружить в современном естественнонаучном знании, если непредвзято подойти к анализу его достижений последних десятилетий.

Здесь стоит сделать небольшое замечание общего характера о том, что, к сожалению, важнейшие открытия физики и математики XX и XXI века до сих пор не осмыслены философски. Вообще, философия, можно сказать, изменила своему изначальному призванию, в том смысле, что занялась другими вопросами, нежели задавалась в древности. Имею ввиду — понимание философии как, в первую очередь, онтологии. Так, Платон считал, что «чистая геометрия» (мысль философа) должна оставаться возвышенной и иметь дело с вечными и нематериальными образцами, «пребывающий в коих Бог есть вечный Бог» [2, с. 42]. То есть, в том, что философски не отрефлексированы в полной мере научные достижения последнего столетия, есть и вина самих философов, как сменивших приоритеты своих размышлений с онтологии на более приземленные, прикладные общественные задачи.

Но вернемся к естественным наукам. Посмотрим на последние математические теории. Здесь мы увидим обилие совершенно непривычных для обычного человеческого сознания подходов.

Уже в XVIII веке ученые ввели понятие мнимых чисел, которые даже математически не существуют. Вся высшая математика построена на свободном оперировании бесконечностями. Обычное, обыденное сознание бесконечность пугает. Но математик легко оперирует бесконечностями, множествами, сравнивает их объективными математическими способами. Вообще в теории множеств количество не имеет значения, множество или есть, или его нет.

На предыдущей конференции ЦХПА в докладе «Цифровизация и свобода» [4] я говорил о принципиальной невозможности цифровому миру заменить или хотя бы точно копировать реальный. Потому что математическая природа цифрового мира — это множество рациональных чисел, в то время как любой феномен реальности количественно характеризуется иррациональным числом. Как следствие — принципиальная невозможность верного, т. е. истинного, отражения реальности в цифровом виде, неустранимая не истинность (ложность) цифрового мира.

Есть теорема о том, что между двумя сколько угодно близкими рациональными числами находится бесконечно превышающее их множество чисел иррациональных. Бесконечность в бесконечности. Эта аналогия того, как малое с первого взгляда может оказаться бесконечно больше великого, в котором это малое находится. В малом раскрывается великое. Этот принцип, выраженный прп. Никитой Стифатом, для современной математики стал скорее правилом, нежели исключением.

Обратимся к физике, как науке об основах материи, важнейшей составляющей бытия. В философском плане можно говорить об особо выраженной онтологичности физики по сравнению с другими областями научного знания. В XX веке произошел переворот в физике. Стала достоянием истории так называемая классическая физика XIX века, были введены понятие пространство-время (с фактором его нелинейности). Кстати, о тварности пространства-времени повествует и апостол Павел: *Ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией...* (Рим. 8:38–39).

Разработана квантовая механика, описывающая процессы микромира, то есть того, что лежит в основе материи. Интересно, что один из главных математических законов микромира сформулировал Э. Шредингер в своем знаменитом уравнении. При этом мало кто обращает внимание на тот интересный факт, что основным параметром в уравнении Шредингера выступает волновая функция ψ (пси) — по своей природе мнимая величина. Т. е. простыми словами, в основе материи лежит ничто, величина, которая не реальна даже в математическом смысле! Здесь стоит вспомнить об одном из фундаментальнейших догматов христианства — догмата «творения из ничего» (*creatio ex nihilo*), утверждающего, что первоосновы мира, «небо и земля», сотворены из ничего по воле Бога: *Он распростер север над пустотою, повесил землю ни на чем* (Иов. 26, 7). *Верю познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое* (Евр. 11:3). Также и свт. Григорий Нисский говорит вслед за многими отцами Церкви о сотворении из ничего (небытия): «Все сотворенное... приведено в бытие из небытия» [5, с. 338].

Поразительно, что Библия сообщает нам даже о том научном факте, что вся окружающая нас материя состоит из элементарных частиц, так от лица Премудрости говорится: *Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он*

не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок Вселенной (Притчи 8:25–26).

Но последние достижения физики элементарных частиц говорят, что даже эти частицы не предел проникновения в глубины материи. Существуют суб-элементарные частицы, бозоны, кварки, в которых энергии заключено больше, чем в протонах и нейтронах, их содержащих. То есть, чем меньше элементарная и суб-элементарная частица, тем большую энергию она содержит. Тем самым, здесь опять встречается та же тенденция, которой посвящен наш доклад, когда малое оказывается более великим, нежели то, в чем малое существует. Подчеркнем, что этот закон реализуется на уровне глубинных основ материи.

Стоит также упомянуть и экспериментально подтвержденный принцип неопределенности Гейзенберга и связанный с ним эффект наблюдателя, который начинает сказываться на сверхмалых масштабах частиц. Он указывает взаимосвязь между объектом наблюдения и наблюдателем, показывая, что физическая реальность в микромире зависит от нашего восприятия и взаимодействия с ней.

Здесь следует напомнить, что многие физики говорят об аналогии микро- и макро- миров, иначе говоря, законов элементарных частиц и картины Вселенной. То есть если наблюдатель оказывает влияние на протекание процессов в микромире, то следует ожидать такого или похожего влияния и в масштабе Вселенной. Что вполне ложится в библейскую картину мира, ибо без человека не имеет смысла и весь космос, или иначе говоря, без наблюдателя (человека) не только невозможно измерить, но и вообще подвергаются сомнению как существующие, основные характеристики наблюдаемой Вселенной. В чем смысл Вселенной, если в ней нет человека? Что самое интересное, это уже не только философский, но и чисто научный, физический вопрос.

В заключении хочется еще раз подчеркнуть научную несостоятельность вульгарного материализма, его примитивную линейность, которая приводит лишь к пленению разума пустой бесконечностью, называемой дурной. Мир, не столь примитивен, как кажется атеисту, потому что в глубине материи, как и в глубине Вселенной, заключена вечная тайна.

Гениальное духовное прозрение православного аскета и мыслителя прп. Никиты Стифата о человеке, как великом мире, по сравнению с миром малым, его окружающей Вселенной, способ-

но освободить человеческий разум от этого пленения и помочь обретению им смысла бытия мира и человека. И подтверждение этому мы найдем не только в святоотеческом наследии, но и в достижениях современного научного естествознания.

Литература

1. *Даниил (Крстич), еп.* В начале был смысл. Статьи и проповеди. СПб.: Алетейя, 2010. 200 с.

2. *Зеннхаузер В.* Платон и математика. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. 614 с.

3. *Ким Николай, свящ.* Рай и человек. Наследие преподобного Никиты Стифата. СПб.: Алетейя, 2003. 304 с.

4. *Ким Николай, прот.* Цифровизация и свобода. Западное и православное понимание человека в условиях мировоззренческого кризиса XXI века // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 27 октября 2021 г. / Под ред. Ю. М. Зенько. СПб.: ЦХПА, 2021. С. 28–41.

5. *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия свящ. Павла Флоренского, 2000. 635 с.

6. *Никита Стифат, прп.* Трактат о рае // *Ким Николай свящ.* Рай и человек: Наследие преподобного Никиты Стифата. СПб., 2003. С. 87–176.

7. *Франк С.* Смысл жизни. М.: АСТ, 2004. 157 с.

Ким Николай прот., доктор теологии Прешовского университета (Словакия), настоятель храма в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в г. Хевиз (Венгрия), пресс-секретарь Будапештско-Венгерской епархии Московского Патриархата, г. Будапешт; prot.nikolaj@gmail.com.

Ссылка на публикацию:

Ким Николай прот. Великий в малом. Православная антропология в контексте современного естественнонаучного знания // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 15–21.

Иерей Александр Голубинский
(Москва)

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯЩЕННИК И ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Аннотация. Современный священник РПЦ исполняет три специфические обязанности, присущие его деятельности. Во-первых, это то, что непосредственно связано с совершением богослужений как общественных, так и частных (индивидуальных). Во-вторых, священник несет проповедь Евангелия. В-третьих, священник работает с людьми на уровне их духовной жизни. К этим видам деятельности у священника, являющегося настоятелем храма, добавляются следующие: хозяйственная, организационно-богослужебная, просветительская, социальная, юридическая.

Ключевые слова: священник, настоятель храма, Русская Православная Церковь, таинство рукоположения, богослужение, проповедь Евангелия, духовное окормление, формирование личности.

Кто такой священник и какова его деятельность? На этот вопрос дадим ответ в данной статье. В фокусе внимания находятся священники Русской Православной Церкви, те люди, которые априори являются православными христианами. Поэтому отметим, что само служение священника будет пониматься и описываться в данной работе, исходя из мысли и традиции **православного вероучения**.

Священник — это человек, который **служит Богу и людям**. По православному вероучению, человек **становится священником** через **таинство рукоположения**. Православные верят, что через данное священнодействие **подается благодать** (божественная энергия), **для помощи в пастырской деятельности**.

Современный священник исполняет три специфические обязанности, присущие его деятельности. Во-первых, это то, что непосредственно связано с **совершением богослужений** как

общественных, так и частных (индивидуальных). Во-вторых, священник несет **проповедь Евангелия** (весть о воскресшем Христе как Боге Спасителе). В-третьих, священник работает с людьми на уровне их духовной жизни. **Духовное окормление** — это третья обязанность присущая деятельности современного священства.

Основным богослужением, которое может совершать священник, является **Божественная Литургия**. Христиане верят, что во время Литургии хлеб и вино становятся пречистым Телом и честной Кровью Иисуса Христа, Которого они исповедуют Господом и Богом. Еще раз отметим, что совершение данной службы является **основной** деятельностью для священника, так как проповедовать Евангелие и проводить душеполезные беседы может человек и не будучи в сане священника. Архим. Киприан (Керн) пишет, что священнику может быть прощено отсутствие других талантов, если только он обладает «чувством *евхаристичности*, если он не перестает считать своим главным делом “строительство таин” и служение Божественной Литургии для мистического причащения себя, и пасомых Телу Христову, ради их обожения и приобщения Божескому естеству, по слову Апостола Петра (см.: 2 Пет. 1, 4)» (Киприан (Керн). 2022, с. 53). И дальше он добавляет: «Большей власти и большего мистического средства не дано священнику, чем это служение святых Тела и Крови. Это и должно быть делом жизни священника» (там же). Богослужения такие как «литургия», «таинство крещения», «таинство миропомазание», «таинство венчание» и др. является прерогативой священника (право совершать данные богослужения дает «правлящий архиерей»).

По православному вероучению священник принимает благодать (Божественную помощь) через **возложение рук** епископа. Иисус Христос избрал двенадцать учеников и по прошествии пятидесяти дней после своего воскресения ниспослал Святого Духа на апостолов. Этот день получил название Пятидесятница или сошествие Святого Духа на апостолов и получил статус двенадцатого праздника. Православные христиане считают этот день **рождением** христианской новозаветной Церкви. То есть с этого момента есть Церковь, которая представляет из себя общество верующих людей, и в ней есть благодать. Апостолы стали с этого момента не только учениками Христа, но и **совершителями богослужений**. Право совершать богослужения с благодатью для этой деятельности человек получает через рукоположение.

Апостолы стали возлагать руки на достойных людей и тем самым возводить их в священный сан. Данная практика передачи священного сана идет до настоящего времени.

В православной среде есть следующая мудрое изречение преподобного Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен, и вокруг тебя тысячи спасутся». **Формирование своей личности — это особое дело священника.**

Мысль изложенная выше применима и к семье священника из белого духовенства. Первая паства и первые прихожане, которых он призван привести к Богу — это его семья, близкие люди, которые его окружают. Для них он в первую очередь призван проповедовать Христа, и словом, и делом, жизнью своею показать настоящую нелицемерную веру.

Верить самому и зажечь веру в других — вот основная деятельность духовенства. Священник призван привести человека ко Христу, через богослужение, через проповедь, через личное духовное окормление.

Есть три степени служения у Престола: епископы, священники, дьяконы. Два последних также делятся на белое духовенство (женатое) и черное (монашествующее). Деятельность священника происходит в условиях приходского храма или храмового комплекса, который может быть монастырем. Чаще всего встречается отдельный храм, в котором служит один священник-настоятель. В городских храмах, в которых служба проходит каждый день, помимо настоятеля могут служить несколько священников.

Цель деятельности священника — содействовать **спасению** человека. Цель, частично разделяемая с прихожанином, — **спасение** человека, **стяжание** Царства Небесного. **Задача** — **помочь исполнять** «заповеди Божии».

Если у **психолога** в первую очередь стоит задача уравновесить психические силы человека, вывести его на некий **баланс**. Образно говоря, приложить пластырь или повязку к ране. То у священника, с одной стороны может быть подобная задача, а с другой — может быть и иная, а именно растормошить духовно спящего человека. Зацепить его. Разбудить для духовной жизни. Облить холодной водой. Открыть глаза. Напомнить о смерти и будущей загробной вечной жизни. Напомнить о Боге. Иногда такая работа может сопровождаться психологическим **дисбалансом** и **кризисом**. Но зачастую только подобный кризис может дать плодотворные плоды осмысления и осознания своего «я», своего

предназначения, своего места в мире. Священника можно сравнить с духовным врачом-хирургом, который призван обнаружить гнойник души (грех), вскрыть его, очистить и приложить лекарство. Для этого требуется духовный профессионализм, который проявляется не только во внешних навыках и компетенциях, но и во **внутренней чистоте** души. В пастырском богословии считается, что душу человека может лечить только тот, кто сам чист душою. Поэтому духовный врач должен не только иметь внешне и присущие его деятельности компетенции, но и иметь частичку душевного здоровья, частичку «благодати Божией», частичку «святости», для того чтобы на духовном уровне лечить человеческую душу.

Очень важно, чтобы священник знал основы психологии и тем более — основы психиатрии. Чтобы, отличить ювелирную работу с добродетелями и грехами от бредовых или навязчивых мыслей человека с психическим расстройством. Чтобы отличить духовное делание от религиозного бреда.

Психолог в современном мире не работает с понятиями добро и зло, не навязывает систему ценностей. То есть к психологу может прийти человек, который по религиозным понятиям совершает грех. При этом у психолога не стоит первостепенной задачей проработать душевное состояние так, чтобы не было греха и деструктивного поведения, а были только социально одобряемые поступки и доброе расположение сердца. У психолога первостепенной задачей является уравновесить человека. Подставить недостающую опору. Поставить заплатку к тонущему кораблю. Чтобы человек мог дальше стоять на ногах на психологическом уровне, чтобы мог дальше плыть по течению жизни.

Деятельность **настоятеля** отличается от деятельности помогающих священников. Он ответственен за такой объект, как храм и церковную жизнь прихода (общину верующих людей при храме). Основные направления деятельности настоятеля на приходе следующие.

Хозяйственная часть деятельности настоятеля. В нее входят как **строительство** храма, так и **поддержание** его и других храмовых построек в должном состоянии. Поддержание территории в опрятном виде и ее благоустройство также должно оставаться в поле зрения настоятеля. Сюда также входит забота о коммуникациях (свет, система обогрева помещений, вода, газ и т. д.).

Чтобы люди, пришедшие в храм помолиться на службе, стояли храме в комфортных условиях.

Богослужебная часть деятельности настоятеля заключается в том, чтобы организовать богослужения, соответствующие потребностям и возможностям прихожан. Там, где большое население, в храмах делают ежедневные службы. Организация клира и дальнейшего череды богослужений — ответственность настоятеля.

Духовная работа и просветительская деятельность также немаловажна на приходе. Организация бесед с взрослыми и отдельно с детьми, воскресная школа, кружки — организация всего этого находится под ответственностью настоятеля. Социальная работа является органической частью деятельности прихода. Настоятель призван стремиться к тому, чтобы прихожане (приход) имели возможность помогать нуждающимся.

Приход является «местной религиозной организацией» и имеет статус юридического лица. Поэтому настоятель несет ответственность за все бумажные дела прихода, это и отчеты как в церковные, так и в государственные структуры, это и бухгалтерия, и множество других документов по храму и деятельности прихода как юридического лица, так и церковной единицы.

Также стоит отметить один немаловажный момент. Человек имея профессию и совершая деятельность, соответствующую ей, получает опыт и стаж. Например, врач, архитектор, инженер и т. д. Если врача уволили из одной организации, он может пойти в другую. Его навыки и компетенции остаются с ним. Человек как был врачом так им и остается. Священник же при нравственной ошибке может лишиться сана. Это означает, что он перестает быть священником. Его специфические навыки и компетенции вне сана не могут подойти к другой профессии. То есть совершив нравственную ошибку, лишаясь сана, священник лишается не только работы, и средств для существования, но и возвращается на уровень студента, которому нужно получить светское образование для дальнейшей профессиональной деятельности. Поэтому только горячее желание послужить Богу и людям может быть единственной причиной, по которой человек хочет стать священником.

Исходя из вышесказанного, сделаем **вывод. Священник** — это человек, который верит в Бога и молится Ему. Священник служит Богу и людям. Тремя направления деятельности пастыря, кото-

рые являются сущностью священства, являются: совершение богослужения, проповедь Евангелия («благой вести» о воскресшем Иисусе Христе как Боге-Спасителе) и духовное окормление паствы. Деятельность же **настоятеля** связана с множеством моментов по хозяйственной части, организации богослужений, просветительской и социальной деятельности храма, а также контролю по документообороту прихода как юридического лица и др.

Литература

Киприан (Керн) архим. Православное пастырское служение. Клин: Христианская жизнь, 2002. 334 с.

Голубинский Александр иерей (Москва), настоятель Покровского храма (г. Пушкино); бакалавр теологии; alexsandrous777@gmail.com.

Ссылка на публикацию:

Голубинский Александр иерей. Православный священник и его деятельность // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 22–27.

Монахиня Евстратия (Подоровская)
(Самара)

КАТЕГОРИЯ «СОЗЕРЦАНИЕ» В ПСИХОЛОГИИ И СВЯТООТЕЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ

Аннотация. Тема созерцания являлась совершенно неизученной, непроработанной в психологической литературе по причине ее сложности и «неуловимости» для научного, особенно экспериментального исследования. Большим подспорьем для понимания созерцания явился обширный корпус богословской литературы, где тема созерцания рассматривалась на протяжении почти двух тысяч лет.

Ключевые слова: созерцание, деятельность, Самарская психологическая школа, методики, Тест преобладающего типа сознания, ТПТС, христианство, святоотеческая традиция, Марфа и Мария, деятельный и созерцательный путь, божественное откровение.

С 2011 по 2014 г. между кафедрой православной педагогики Самарской духовной семинарии, под руководством архим. Георгия (Шестуна), и научной школой под руководством декана факультета психологии СГСПУ профессора Г. В. Акопова осуществлялось тесное сотрудничество в описании феномена созерцания.

Самарская психологическая школа в XXI в. прошла интересный научный путь от изучения ментальности до сознания. На каком-то этапе, в 2011–2014 гг., возник интерес к феномену созерцания. Как писал в те годы Г. В. Акопов, созерцание — довольно редко используемое в современной психологии понятие, не наделенное категориальным статусом. Тогда как в святоотеческой литературе феномен созерцания был описан достаточно подробно (Акопов. 2014, с. 16).

Г. В. Акопов надеялся, что значительный рост научного интереса к проблеме сознания в XXI веке, а также в значительной мере увеличение доверия к этой категории дают надежду на то, что понятие созерцания займет свое достойное место в категориальной системе теоретической и прикладной психологии. Он настаивал на том, что в определенном контексте не дихотомия деятельность и сознание, к которой привыкла теоретическая психология, а деятельность и созерцание задают одну из базовых оппозиций современной психологии сознания и аргументировал такую позицию.

Приступая к изучению созерцания, современные психологи обратились к его трактовке в отечественной гуманитарной мысли. Так, в словаре В. И. Даля: созерцать — «внимательно или продолжительно рассматривать, наблюдать, смотреть со смыслом, вникая, углубляясь в предмет, изучая его, любуясь им; вникать во что-то мысленно, разумом, духом. Созерцая природу, созерцаем и величие Создателя» (Даль. 1882, с. 261).

По мнению, например, А. А. Ухтомского, созерцание приобретает доминантную роль в периоды возрастных и иных кризисов, и наиболее явно обнаруживаясь в младенчестве, в юности и в преклонном возрасте.

С. Л. Рубинштейн: созерцание выступает оппозицией (антиномией) деятельности. Созерцание противостоит также прагматизму (утилитаризму, корысти, ангажированности и т. д.). В своей «неподвижной» противоположности любому вектору движения (действия) созерцание подобно светоносному (озаряющему) состоянию. Вместе с тем оно не тождественно состояниям озарения или инсайта, так как то и другое выступают итоговыми фазами целенаправленного поиска, ожидаемого решения заранее поставленной задачи. Созерцание абсолютно свободно, так как неподвластно регуляции. Его нельзя вызвать.

В Самарской психологической школе в десятых годах XXI века был поставлен вопрос о том, можно ли изучать созерцание эмпирическим путем — как процесс, состояние и свойство личности-индивидуальности (созерцательность). На этом пути Самарская психологическая школа разработала несколько методик, позволяющих изучать созерцание как свойство личности (или индивидуальности): «Тест преобладающего типа сознания (ТПТС)» (Акопов, Семенова, 2014), где была в основу положена идея о существовании дихотомии «созерцание-деятельность» в типах

индивидуального сознания. А отсюда можно говорить и о типах личности, так как особенности сознания определяют и особенности поведения, жизненного пути, не в содержательном, а в инструментальном смысле. Известное изречение сербского старца архим. Фаддея (Штрабуловича): «Каковы твои мысли, такова и жизнь твоя» дало название книге его поучений (2013), где подробно рассматривается данная тема.

Г. В. Акопов и Т. В. Семенова выделяют несколько типов индивидуального сознания: «созерцательный» (с преобладанием созерцания), деятельный (с преобладанием деятельности), «критический» (и то, и то в равной степени выражено) и неопределенный (не выраженный). Эта идея, интуитивно нащупанная авторами, в христианском мире имеет древнейшие корни и уходит к Евангельскому тексту о Марфе и Марии (Лк. 10). С первых веков христианства праведные Марфа и Мария олицетворяют собой два пути христианского спасения: путь деятельного служения Богу и ближним — путь Марфы, и путь созерцательной, молитвенной жизни — путь Марии.

Современный российский богослов архим. Платон (Игумнов) в книге «Православное нравственное богословие» посвящает целый раздел («Благочестие как путь деятельной и созерцательной жизни») теме двух видов служения. Интересно то, что автор связывает тип жизни созерцательной или деятельной с интровертированной или экстравертированной установками личности. «Религиозному переживанию славы и святости Бога соответствуют два аспекта христианского православного благочестия: это деятельность и созерцание. Святые отцы Церкви видели пример деятельной и созерцательной жизни в евангельском образе двух сестер — Марфы и Марии» (Платон (Игумнов). 1994, с. 201). Следующая мысль принадлежит ему самому (мы ее нигде не встретили у святых Отцов): «Деятельная жизнь определяется преимущественно экстравертивной установкой личности, созерцательная жизнь определяется преимущественно интровертивной установкой. В области религиозного благочестия экстравертивная и интровертивная установки являются глубоко взаимосвязанными и определяют собой путь, ведущий личность на высоту духовного совершенства и нравственного достоинства» (там же, с. 201).

Далее архим. Платоном описывается *деятельная жизнь* последователей Христа, которые должны являться «светом миру». Она включает «добрые дела», видя которые люди бы прославляли

Отца нашего Небесного (Мф. 5:14–16). Путь деятельной жизни, по архим. Платону, означает такой аспект благочестия, в основе которого лежит религиозная *праведность*. «Добрые дела» — это «дела правды» по преимуществу: личность, ориентированная на воплощение в своей деятельности правды Божией, стремящаяся к тому, чтобы во всех сферах ее жизни торжествовали истина, порядок и высший смысл, начиная от следования нормам нравственного закона и нравственной победы над злом в своей собственной душе и кончая исполнением евангельской заповеди о любви к Богу и к ближним (там же, с. 201–202).

Два пути жизни христианина описывали многие православные подвижники. Так подвижник XIX в. прп. Серафим Саровский («О жизни деятельной и умозрительной») считал, что поскольку человек состоит из души и тела, потому и путь жизни его должен состоять из действий телесных и душевных — из деяния и умозерцания. «Всякому, желающему проходить жизнь духовную, должно начинать от деятельной жизни, а потом уже приходить и в умозерцательную: ибо без деятельной жизни в умозерцательную прийти невозможно» (Преподобный Серафим Саровский. 1993, с. 214). Прп. Серафим не считал типы жизни заданными, а описывал их последовательность в пути каждого человека, желающего спасения. Конечно, здесь говорить не о типе сознания, а о типе жизни.

Также и прп. Максим Исповедник пишет о двух путях: *деятельном* и *созерцательном*, как проходящим параллельно. «Тому, кто деятельно проходит жизнь, Господь присущ посредством добродетелей, а от того, кто ни во что ставит добродетель, Он отсутствует. И опять, мужу созерцательному Он присущ чрез истинное ведение вещей; от того же, кто в какой-либо мере в сем погрешает, отсутствует» (Максим Исповедник. 1900, с. 242).

В данном контексте было бы интересно и важно провести кросскультурные исследования для выявления ведущего типа сознания не только среди городского и сельского населения (городское должно быть более созерцательным, деревенское — деятельным), но и посмотреть межцивилизационные отличия. Даже внутри христианского мира православная цивилизация должна отличаться от католических, а еще больше от протестантских стран доминирующим типом сознания. Протестантский тип сознания должен быть в силу конфессиональных особенностей (отсутствием монастырей, практики внутреннего делания,

богословской неразработанностью темы созерцания) более деятельным. Православный тип сознания — более созерцательным. Для православной цивилизации характерно новозаветное отношение к жизни, изложенное Господом (Мф. 6).

Прп. Исаак Сирийский писал, давая своего рода определение созерцанию, что «созерцание есть ощущение Божественных тайн, сокровенных в вещах и в их причинах» (Исаак Сирийский. 1993, с. 14). «Иногда же от молитвы рождается некое созерцание, и прерывает оно устную молитву, и молящийся в созерцании становится бездыханным, придя в восторг. Такое состояние называем мы молитвенным созерцанием, а не видом чего-то и образом, или мечтательным призраком, как говорят несмысленные. И опять в сем молитвенном созерцании есть мера и различие дарований...» (там же, с. 60).

Всякое дело, совершаемое созерцательно и исполняемое по заповеди, данной для него, вовсе *невидимо телесными очами*. По Исааку Сирийскому, человек входит в созерцание только после исцеления души, после победы над своими страстями (там же, с. 13).

Прп. Исаак Сирийский также высказывает очень интересную мысль: «Рассуждаю так, что ум наш имеет естественную силу стремиться к Божественному созерцанию...» (там же, с. 74).

Созерцание неразрывно связано с божественным откровением человеку, с деятельностью благодати Духа Святого. Сам человек созерцать ничего не может, не имея объекта созерцания, коим является божественное откровение. В святоотеческой традиции утверждается, что невозможно вызвать состояния созерцания. Мы должны понимать, что истинное созерцание является способом видения божественного откровения и является результатом встречи человека с Богом. Если этой встречи нет, то созерцание невозможно.

Созерцание состоит в тонкой деятельности ума и в божественном размышлении, равно как и в пребывании в молитве. Оно просветляет разумную часть души. Духовная жизнь — это деятельность без участия внешних чувств.

Свт. Григорий Палама, как и все отцы-аскеты, обращает внимание на то, что содержание созерцания, того дара, который Бог открыл тебе, и ты его принял, невозможно описать словами. Отцы говорят об этом на примерах и подобиях, потому что иначе описать их невозможно. Нет таких понятий в нашем языке.

Свт. Григорий Палама достаточно подробно описывает то, чем подвижник созерцает. «Недаром позднее Дионисия отцы называли единение духовным чувством, что тоже отвечает таинственному и неизреченному созерцанию, в каком-то смысле даже еще лучше его выражая: поистине человек видит тогда духом, а не умом и не телом; каким-то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света, но чем его видит, он тогда не знает, да и дознаться до природы своего видения не может по неисследимости духа, которым видит» (Григорий Палама. 1995, с. 81). Свт. Григорий Палама считал созерцание высшим и самым надежным способом познания.

Прп. Исаак Сириянин писал о созерцании: «Говорят: “что от Бога, то приходит само собою, а ты и не почувствуешь”. Это правда, но только если место чисто, а не осквернено» (Исаак Сириянин. 1993, с. 13–14).

Прп. Симеон Новый Богослов († 1032 г.) также писал о том, как нужно жить, чтобы быть достойным Божественных созерцаний. В Гимне 60, который так и называется «Путь к созерцанию Божественного Света», он пишет: «Кто хочет узреть оный свет, тот должен следующее в сердце хранить: [блудись от] телесных страстей и непотребных скверн, божбы и всякого гнева и возмущения, и рассеяния и памятозлобия, и совершенно людей не судить; а быть в самом помысле и сердце чистейшим от плотских скверн, кротким, смиренным, спокойным, откровенным и чадом мира, воздержанным в пище и питии и неослабно заниматься молитвой; началом же и концом во всем этом иметь главц добродетелей — любовь» (Симеон Новый Богослов. Т. 3. 1993, с. 279–280). Симеон Новый Богослов неоднократно обращался к этой теме, о чем свидетельствуют и другие его гимны.

Есть три состояния души: природное (естественное), противоестественное и сверхъестественное. Естественное состояние души — это познание Божьего творения видимого и духовного. Сверхъестественное состояние — это созерцание надсущностного Божества. Противоестественное состояние — это пребывание души в страстях, ибо страсти не принадлежат природе души. Страсть — неестественное состояние, а добродетель — естественное. Когда ум питается добродетелями, особенно милосердием, тогда в душе отражается та святая красота, посредством которой человек уподобляется Богу. В чистом сердце открывается «святая красота» человеческого существа; насколько человек развивает

в себе эту святую красоту, настолько он открывает красоту творения Божьего.

Созерцание — это духовное созерцание ума. Оно состоит в том, что ум впадает в восхищение и постигает то, что было, и то, что будет. Созерцание является видением ума; при этом обновляется сердце, становясь незлобивым, без зла, оно свыкается с тайнами Духа и откровениями познания, развиваясь от знания к знанию, и от созерцания к созерцанию, и от разумения к разумению, и оно учится и укрепляется тайно, пока не будет вознесено до любви, соединено с надеждой, и пока не поселится в нем радость и не будет оно вознесено к Богу и увенчано природной славой, с которой было создано. Так ум очищается, и с ним происходит милость, и он удостаивается созерцания Св. Троицы. Ибо существует три созерцания природы, в которых ум возвышается, действует и упражняется: два созерцания сотворенной природы, разумной и неразумной, духовной и телесной, а еще — созерцание Св. Троицы.

Прп. Иустин (Попович), изучая мысль прп. Исаака Сирина о следствиях созерцательной жизни, пишет, что подвижник веры, обогащенный несказанными сокровищами созерцания, если обратится к твари, всю свою личность выражает в любви и милости. Он любит грешника, говорит святой Исаак, но ненавидит его дела. Он весь соткан из смиренности и милости, из покаяния и любви. Он имеет сердце милостивое для каждой твари. А что такое сердце милостивое? Это, отвечает святой Исаак, сторание сердца над всей тварью: над людьми, над птицами, над животными, над демонами и над всяким созданием. И от памяти о них, и от взгляда на них глаза его проливают слезы. От большой и сильной жалости, которая охватывает сердце, и от большого страдания сердце его сжимается и не может выносить, ни слышать, ни видеть какого бы то ни было ущерба и даже малой обиды, которые наносятся твари. И потому, он и за неразумных существ, и за врагов истины, и за тех, которые наносят ущерб, постоянно со слезами молится, чтобы они были сохранены и очищены; точно так же он и за пресмыкающихся молится с большой печалью, которая неизмерима в его сердце, так что в этом он подобен Богу (Иустин (Попович). 2003, с. 43–44).

Свт. Феофан Затворник также обращает внимание на то, что отличительная черта созерцательной молитвы — выпадение из сознания всего окружающего. Так он пишет: «Созерцание есть

пленение ума и всего сознания каким-либо духовным предметом столь сильное, что все внешнее забывается, выходит из сознания: ум и сознание уходят в предмет созерцаемый, так что их уже будто нет в нас... Отличительной чертой созерцательной молитвы святой Исаак Сирианин поставляет именно выпадение из сознания всего окружающего и пленение в горний мир. По свидетельству его, ум до сего времени владеет собою, а когда вступит в созерцание или в созерцательную молитву, тогда уже никакой власти над собою не имеет» (Феофан Затворник. 2008, с. 303–304).

По Феофану Затворнику, созерцание — удел немногих, тех, кто потрудились и очистил душу свою от страстей, молитва чистая дастся одному из тысячи, а созерцательная — в родах и родах едва одному: «Что касается до созерцания, то ни у одного из отцов не находим, чтобы в него можно было вступать самим и, следовательно, делать что-либо и с своей стороны для вступления в него. Созерцание, по словам их, давалось именно тем, которые успевали уже очистить сердце свое совершенно и глубоко соединились с Господом» (там же, с. 436–437).

Таким образом, в Православии созерцание — это духовное состояние (явление), возникающее в процессе молитвы, которое невозможно вызвать самому, характеризующееся оставлением всякого умственного действия и выпадением из сознания всего окружающего. Подвижник созерцает не умом, но духом. Основное условие возникновения созерцания: очищенная покаянием душа молящегося. В созерцании Бог открывает (показывает, говорит) некоторое духовное содержание (сущность вещей, то, что было, и то, что будет). При этом обновляется сердце, становясь незлобивым, радостным и любящим, т. е. созерцания изменяют личность подвижника.

Тема созерцания являлась совершенно неизученной, непроработанной в психологической литературе по причине ее сложности и «неуловимости» для научного, особенно экспериментального исследования. Большим подспорьем для понимания созерцания явился обширный корпус богословской литературы, где тема созерцания рассматривалась на протяжении почти двух тысяч лет. Поражает факт практически дословного совпадения описания состояния созерцания, оставленное нам святыми отцами полторы тысячи лет назад и современного описания созерцания, сделанное в наше время. Что говорит о точной очерченности,

локализации данного явления в психической и духовной жизни человека, проделанной в Самарской научной школе.

Итак, подводя итоги, можно сделать вывод о том, что категория созерцания оказалась необыкновенно важной и востребованной в психологии при описании, прежде всего, процесса познания, так как созерцание — познание сути вещей и явлений (высший способ познания).

Существует, по крайней мере, два состояния, называемых термином «созерцание». В первом случае созерцание — это остановка мышления, некоторое «зависание», бессмысленное «выпадение», когда ни о чем не думаешь, оно возникает спонтанно. Субъективно приятно для человека, успокаивает, расслабляет, умиротворяет. Возникает часто на природе. Приносит пользу в виде отдыха, расслабления, «отвлечения» от дел.

Во втором случае при созерцании открывается суть вещей, оно носит название откровения. В православном богословии оно именуется высшим способом познания, связано с общением (богообщением). Кроме знаний всегда нужных и необходимых для человека (небесмысленные созерцания), приносит ощущения радости, счастья, мира, блаженства и т. д. Того, что может дать Бог. О боговидцах: «Их видение не есть ощущение, поскольку они воспринимают свет (благодатный — *м. Е.*) не через органы ощущения, и оно не есть мышление, поскольку они находят его не путем рассуждений и рассудочного знания, а через оставление всякого умственного действия; следовательно, оно никоим образом не мечтательный образ, не мысль, не представление и не вывод из умозаключения» (Григорий Палама. 1995, с. 78).

Явление созерцания, безусловно, нуждается в дальнейших исследованиях, как теоретических, так и экспериментальных. По Г. В. Акопову избыточное внимание к деятельности как основному (но не единственному) виду активностям человека может привести к негативным последствиям, связанным с личностным развитием и формированием отклонений от нормы, и с этой точки зрения наибольший интерес представляют трудоголизм, перфекционизм, прокрастинация и лень. Однако отличие нашего подхода заключается в том, что мы рассматриваем эти явления не только с точки зрения оппозиции «польза-вред», но и с точки зрения баланса между двумя видами активности человека: деятельность (труд) и созерцание (Подоровская. 2015). Созерца-

ние в данном контексте рассматривается не только как отдых от труда, хотя и это важно, но как возможность (и необходимость) современного человека расширить свои личностные границы, дополнить свою жизнь до целостного ее понимания, сосредоточиться на способах постижения истин, овладеть новыми способами принятия трудных решений, освоить новые формы и виды досуга, научиться «ощущать мир» изнутри (Акопов, Семенова. 2014, с. 32–33).

Литература

Акопов Г. В., Семенова Т. В. Созерцание как дополнительная к деятельности категория психологии. Самара, 2014. 52 с.

Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995. 343 с.

Даль В. Толковый словарь живаго великорусского языка. В 4 т. Т. 4. СПб., М., 1882.

Исаак Сирин, авва. Слова подвижнические. М.: Православное изд-во, 1993 (репр. переизд.: Сергиев Посад, 1911). 435 с.

Иустин (Попович), прп. Путь Богопознания. Гносеология святого Исаака Сирина / Пер. и комм. И. А. Чароты. Минск: Свято-Елисаветинский мон., 2003. 64 с.

Максим Исповедник, прп. Умозрительные и деятельные главы // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900. С. 229–288.

Платон (Игумнов) архим. Православное нравственное богословие. М.: СТСЛ, 1994. 240 с.

Подоровская И. А. Эмпирические исследования понимания созерцания // Вера. Иллюстрированный журнал Самарской Православной Духовной Семинарии. 2015. № 1 (19). С. 90–95.

Преподобный Серафим Саровский. Житие и поучения. М.: Воскресенье, 1993. 240 с.

Симеон Новый Богослов, прп. Творения. В 3 т. Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1993.

Фаддей Витовницкий, архим. «Каковы твои мысли, такова и жизнь твоя». Поучения / Пер. с серб. Минск: Изд-во Дмитрия Харченко, 2013. 160 с.

Феофан Затворник, свт. Письма о молитве и духовной жизни. М.: Правило веры, 2008. 480 с.

Евстратия (Подоровская) монахиня (Самара), канд. психол. наук, доцент, завкафедрой православной педагогики Самарской духовной семинарии; kafpravped@yandex.ru.

Ссылка на публикацию:

Евстратия (Подоровская) монахиня. Категория «созерцание» в психологии и святоотеческом наследии // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 28–38.

Антоневич Александр Васильевич
(Санкт-Петербург)

АНТРОПОЛОГИЯ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА КАК ОТРАЖЕНИЕ ЕГО ЛИЧНОСТИ

Аннотация. Известный русский философ Николай Бердяев, обладавший ярким публицистическим талантом, до сих пор для многих людей, как в России, так и в Зарубежье, остается выразителем православной мысли, православной антропологии. Его высказывания, звучные и яркие, зачастую цитируют без достаточной критической оценки. Но критическое рассмотрение некоторых его антропологических положений показывает, что антропология Бердяева может показаться по виду христианской для неискушенного читателя, но когда он «творчески пересматривает» святых отцов, то становится понятным, что под христианским платьем сокрыта не святоотеческая антропология.

Ключевые слова: Николай Бердяев, антропология, учение о человеке, новое религиозное сознание, неохристианство, христианский неоромантизм, объективация, свобода, творческий акт, персоналистическая метафизика.

Кому как не В. В. Зеньковскому знать какого рода христианскую антропологию проповедовал Н. Бердяев? В своей «Истории русской философии» он поместил его имя под заголовком «Религиозный неоромантизм».

На антропологические концепции Н. Бердяева сильно повлияли его увлечения многими другими отраслями знаний. Во-первых, нужно отметить влияние идей Вл. Соловьева (1853–1900), главным образом, его философии и поэзии. Вл. Соловьев, по мнению В. В. Зеньковского, заложил начало нового периода в развитии русской поэзии — неоромантизма, в частности — символизма. Рядом с именами Александра Блока, Вячеслава Иванова можно поставить имена Дмитрия Мережковского и Николая Бердяева, которых объединяет идея «нового религиозного сознания».

«Люди нового религиозного сознания... относятся с отвращением к позитивному строительству жизни, и именно потому, что это “позитивное строительство жизни” слишком связано с забвением тайны жизни, с обмирщенным сосредоточением внимания на земной веси» (цит. по: Зеньковский. 1991. Т. 2. Ч. 2, с. 56).

По своему духовному складу Н. Бердяев был романтиком, а это качество плохо сочетается с духовной жизнью, ибо романтику невозможно удержать себя в рамках религиозных догматов.

В. Зеньковский отмечает: «Когда он пришел к религии, то сейчас же прежде всего отделился от религиозной традиции и укрылся под сень “нового” религиозного сознания» (там же, с. 63).

Когда Н. Бердяева посетила мысль о «примате свободы над бытием», то ему стало совсем легко уходить в вольные парения мысли.

По мнению В. Зеньковского, у Н. Бердяева можно наблюдать дуализм философии и антропологии: с одной стороны, он утверждает, что мир есть зло, от которого нужно уйти, с другой — основоположное значение моральной сферы.

Кроме того по Бердяеву: «Цель человека не спасение, а творческое восхождение» (Бердяев. 1989, с. 336–337). И еще: «Творческий акт есть самооткровение и самоценность, не знающая над собой внешнего суда» (там же, с. 386); «Культ святости должен быть дополнен культом гениальности» (там же, с. 395).

Н. Бердяев хороший публицист, но скверный христианин и богослов. А еще он хороший эгоцентрист: «Христианство, как религия искупления, не раскрыло морального творчества» (там же, с. 465).

И вот он нам сообщает: «Творческое откровение о человеке есть единственный путь возрождения и развития омертвевшей жизни Церкви» (там же, с. 528).

В его работе «О назначении человека» панморализм буквально зашкаливает, причем мораль у Бердяева носит символический характер, потому что «этика шире той сферы, которую ей обычно отводят» (Бердяев. 1931, с. 18). А также: «Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не “добрая” и не “злая”, она лишь символизируется так» (там же, с. 21).

Бердяев различает три уровня этики: этику Закона (Ветхий Завет), этику искупления (Новый Завет) и этику творчества (третий завет Бердяева). Он не чувствует меры, равновесия, гармонии и его заносит то в сторону идей творчества, то в сторону идей сво-

боды. Очень трепетно относясь к своей идее творчества, он ставит ее выше всего того, что было осознано до него.

Хотя он и пишет, что в нем всегда была «влюбленность в высший мир» (Бердяев. 1995, с. 3), но невооруженным глазом видно, что в нем всегда была влюбленность в самого себя, в свои мысли, а к «низинному миру — только жалость» (там же). Ведь мир для него не есть подлинный, а только «объективация духа»: «Быть в мире есть уже падение» (Бердяев. 1934, с. 48). Он находит рабство и в самом богословии, которое учит о Боге как Господе. Как говорится, — комментарии излишни.

Бердяев сам себя заводит в тупик: «Всякое выражение творческого акта вовне попадает во власть этого мира» (Бердяев. 1995, с. 73). Он договаривается до того, что объективация ведет к «падшести» (там же, с. 22). Встает вопрос: так стоит ли стремиться к творчеству в мире? А каково творчество вне мира? У Бердяева внятного ответа нет. Его романтизм обесценивает не только саму реальность, но и слова, которые он в изобилии бросает на ветер бытия.

Когда Бердяев обратился к Церкви, он сразу отверг «историческое христианство», как не соответствующее новому времени («Самопознание» и др.). Как и Д. Мережковский, он воспринимал историческое христианство как аскетическое и считал, что теперь нужен не аскетизм, а язычество («Sub specie aeternitatis»). Впрочем, уже в «Философии свободы» он забывает об этом и хочет освободить христианство от языческого быта. Получается так, что чем больше он возвышает человека, тем больше умаляет Бога.

Антропология Бердяева очень близка к воззрению на человека Якова Бема (1575–1624): Бердяев признает первичность духа над бытием, что и приводит его к нетварности свободы и неподвластности ее Богу и к утверждению, что именно через человека происходит просветление темного начала, через «опыт зла»: «Опыт зла, избличающий его пустоту, может привести к величайшему добру» (Бердяев. 1994, с. 127). Но по его идее действительный мир невозможно освятить, ибо он есть объективация духа, поэтому нужно искать новой духовности.

Итак, ради превозношения человека Бердяев изобретает некое неохристианство, а существующее христианство его не устраивает.

Учение о личности выражено в персоналистической метафизике Бердяева, которая тоже весьма противоречива и полна тайн.

Во-первых, по Бердяеву: «Тайна человеческой личности выражена лишь на языке духовного опыта, а не на языке отвлеченной метафизики» (там же, с. 43). К тому же: «Творческая тайна сокрывается человеку и открывается человеком. Это эзотерическая тайна божественного откровения и священного писания» (Бердяев. 1989, с. 130).

Во-вторых, «человек есть дитя Божие, и дитя свободы» (Бердяев. 1931, с. 29). Да, он так и заявляет, повторяя М. Бакунина: «Человек не свободен, если он наделен свободой Богом-Творцом и ничего божественного не заключает» (там же, с. 38). Это он называет «антииерархическим персонализмом», что по сути есть плюрализм. Ведь в его понимании личности получаются очень разобщенными, «закрытыми», как до него выражался Г. Лейбниц. Чтобы затушевать эту бросающуюся в глаза разобщенность личностей, Бердяев вводит понятие «коммунитарности», т. е. общности, очень похожее на католическое «коммьюнити». Навязчивая мысль об объективации всего и вся заставляет Бердяева считать, что «монастырь есть форма социальной объективации» (Бердяев. 1934, с. 171).

В конце концов, персонализм Бердяева оказывается самозамкнутым солипсизмом. Как уже отмечалось, Бердяева мало интересовала реальность и главный его интерес сосредотачивался в сфере метафизики, в эстетических исканиях. Но и здесь романтическая установка рассеивала его дарования на разнообразные движения души.

К сожалению, он остался чужд ко всему богатству святоотеческой мысли и воспринял лишь некоторые черты Православия. В целом же, с традицией Церкви он не считался, будь то вопросы антропологии, богословия, историософии, метафизики или гносеологии.

В антропологии же идея объективации оказалась особенно деструктивной: персонализм превратился в солипсизм, идея свободы — в анархизм, моральный пафос — в «этику творчества».

Внимательный взгляд обнаружит много различий с христианством в книгах Бердяева. Например, в книге «Самопознание. Опыт философской автобиографии» он писал: «Тайна христианства не может исчерпываться тайной искупления. Искушение лишь один из актов мистерии... В опыте творчества преодолевается подавленность, раздвоенность, порабощенность внешнеположенностью» (Бердяев. 1999, с. 459). Но, во-первых, вовсе нет ника-

кой тайны христианства, а есть таинства. Во-вторых, ощущение творческого подъема в грехопадшем состоянии может наломать много дров в любой сфере деятельности. Поэтому надо не преодолевать подавленность, не заглушать голос души, напоминающей о неблагополучии в ней, а направлять энергию творчества на искоренение греховности.

Исследователь А. Е. Кудаев с восхищением описывает возникновение у Бердяева идеи творчества. Приведу лишь цитату из этого пространного текста: «Но благодать, как особо подчеркивает Бердяев, обычно мыслится исходящей только сверху, от Бога, тогда как на долю человека остается лишь пассивное переживание своей греховности и собственного ничтожества. Однако, такое отношение к человеку, уничтожающее его достоинство (а по сути — недостойнство — А. А.) и явилось, по мнению Бердяева, основным недостатком старого религиозного сознания. Поэтому вопрос, с его точки зрения, должен быть поставлен совершенно иначе: может ли исходить благодатная сила, преодолевающая подавленность грехом, не только от Бога, но и от человека, и может ли человек оправдать себя перед Богом не только своей покорностью, но и своей активностью, своим творческим дерзновением» (Кудаев. 2013).

Автор явно сочувствует Бердяеву, когда описывает его переживания: «Для того, чтобы произошло “возрождение жизни”, оно должно перейти в другое переживание, способное вывести человека на новый уровень. “Я понял, что сознание греховности должно переходить в со-знание творческого подъема, иначе человек опускается вниз. Это разные полюсы человеческого сознания” (Бердяев. 1999, с. 459)» (там же).

На Западе Бердяева до сих пор считают выразителем Православия, но это далеко не так. Даже в статье «Истина Православия» (Бердяев. 1952), написанной уже в конце жизни, не чувствуется, что автор глубоко понимает то, что излагает. Вроде бы и правильно пишет, но звучит это как-то вымученно и заученно.

Что же касается антропологии, то она у Бердяева выражена в книгах довоенного периода: «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «Судьба человека в современном мире» (1934), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «О рабстве и свободе человека» (1939).

В свое время архиеп. Иоанн (Шаховской) не замедлил откликнуться на одну из них в журнале «Путь» № 31 за 1931 г., кстати,

редактируемым самим Бердяевым. Статья эта называется «О назначении человека и о путях философа» (с. 53–69). Она начинается словами: «Если бы в этой книге было меньше парадоксов, ее можно было бы назвать опытом парадоксальной этики» (с. 53). Для начала — вот такой легкий каламбур. Зная самолюбивый и вспыльчивый характер главного редактора, владыка Иоанн осторожничает, удовлетворяя для начала нарцисстические склонности философа несколькими похвалами. И дальше мы читаем: «Н. А. Бердяев — апологет свободы, и потому и мы будем свободно говорить о его книге» (с. 54) (обратите внимание на это «мы» — А. А.). И далее по поводу эпиграфа к книге: «Грусть от того, что не видишь добра в добре» (Гоголь) он замечает: «Гоголь глубоко постиг качество грусти христианина в мире сем. Конечно от этого он сжег результаты своего человечески понимаемого творчества. Бердяев проходит мимо этой трагедии творчества в мире сем, а обнаружение ее помогло бы уяснить многое в основной проблеме его парадоксальной книги» (там же). Владыка Иоанн очень деликатен, в то время как Бердяев, по сути, призывает к тому, чтобы отвлечься от осознания своей греховности, оставить все как есть и заняться другими, более «возвышенными» делами.

И еще владыка Иоанн пишет: «Поставив проблему творчества, как человеческого назначения, Н. А. Бердяеву надо было бы (соответственно-значительно) выявить ложную онтологию творчества. Это проблема как раз его этики, но она далеко не достаточно раскрыта в книге, и читатель может быть близок к впечатлению, что в понимании творчества человека автор лишь косвенно отражает апостольский опыт — опыт двухтысячелетнего христианства» (с. 55).

Не буду далее излагать эту ценнейшую статью владыки Иоанна, а посоветую самим прочитать ее внимательно: очень полезна для философствующих поклонников Бердяева.

И что же вы думаете ответил Бердяев? Он ответил статьей под заглавием «О гордости смиренных». Вот отрывок из нее: «Читая статью, я думал... о гордости смиренных, об ужасной гордости, возникающей на почве православно-аскетической, на почве монашества, ушедшего из мира...» (там же, с. 70). И еще многое другое. В этом — весь Бердяев: он хочет оставаться светским философом, и в то же время — быть христианином.

Антропология Бердяева может показаться по виду христианской для неискушенного читателя, но когда он «творчески пересматривает» святых отцов, то становится понятным, что под христианским платьем сокрыта не святоотеческая антропология.

Литература

Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: YMCA-PRESS, 1931. 317 с.

Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Философия одиночества и общения. Париж: YMCA-PRESS, 1934. 178 с.

Бердяев Н. А. Истина Православия // Вестник русского западноевропейского экзархата. № 11. Париж, 1952. С. 4–11.

Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Наука, 1989. 607 с.

Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Ч. 1. М.: Республика, 1994.

Бердяев Н. А. Царство духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995. 382 с.

Бердяев Н. А. Самопознание: Опыт философской автобиографии // Его же. Сочинения. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 251–604.

Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л.: Эко, 1991.

Иоанн (Шаховской) архиеп. О назначении человека и о путях философа // Путь. № 31. Париж, 1931. С. 53–69.

Кудаев А. Е. Метафизические и антропологические основы философии творчества Николая Бердяева // Litera. 2013. № 1. С. 1–95. [Электронный ресурс]. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=572 (дата обращения: 20.10.2024).

Антоневич Александр Васильевич (Санкт-Петербург), канд. филос. наук, руководитель направления ЦХПА «Православная антропология Русского Зарубежья»; ale-334-2@yandex.ru.

Ссылка на публикацию:

Антоневич А. В. Антропология Николая Бердяева как отражение его личности // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 39–45.

Прот. Владимир Федоров, Петр Юрьевич Белов
(Санкт-Петербург)

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В ИРИНОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Аннотация. Наука иринология (иринология или паксологией), это наука о мирном, бесконфликтном существовании человечества. В противоположность современной тенденции к дегуманизации, необходимо «очеловечение», которое можно понимать как развитие духовного интеллекта. Тщательная экзегеза текстов апостола Павла и позднейших греческих отцов поможет определиться с пониманием концепции духовного интеллекта в психологии.

Ключевые слова: миротворчество, иринология, иринология, паксология, бесконфликтное существование человечества, религиозная конфликтология, расчеловечение, дегуманизация, человечность, духовный интеллект, самоактуализация.

Во второй половине XX века в пространстве политологических и полемологических дискуссий на фоне «холодной войны» сформировалась наука иринология. Иногда ее называют иринологией или паксологией. Это наука о мирном, бесконфликтном существовании человечества. Принято выделять три основных направления иринологии: 1) история и теория миротворчества; 2) педагогика и воспитание в духе мира; 3) практическая деятельность по достижению мира.

Отдельным направлением иринологии, как светской науки, является религиозная иринология. Авторами данной статьи неоднократно предлагалось развивать это отдельное научное направление в рамках учебной дисциплины «религиозная конфликтология» как в духовном, так и в светском образовании (Федоров, 2020; Федоров, Белов. 2023, 2023, 2024).

Проблемы профилактики межрелигиозных конфликтов и примирения конфликтующих актуальны как для всего челове-

чества, так и для России. Основные российские религиозные организации совместно декларируют приверженность к мирному сосуществованию. Например, цель деятельности Межрелигиозного совета России, в котором представлены основные религии нашего государства, это «укрепление межрелигиозного и международного мира, противодействие использованию религиозных чувств для разжигания межэтнических конфликтов...» (Межрелигиозный совет России. 2024).

Светские ученые в области религиозной иринологии также призваны исследовать проблемы, связанные с поддержанием межрелигиозного мира на Земле, вырабатывать соответствующие рекомендации. Конфессиональные иринологи, руководствуются своим конфессиональным мировоззрением, а также достижениями научной психологии и антропологии, в случае если эти достижения не противоречат конфессиональным доктринам. В православных молитвословиях нередко встречаются «стандартные» обращения к святым с просьбой молить Христа «умирить мир и спасти души наша». В связи с этим можно предложить следующее определение: «Христианская иринология это направление мысли и воли в поисках Христа как Умирителя и Спасителя мира».

Антропологический нерв иринологии бросается в глаза сегодня, в частности, в словоупотреблении оппозиции «расчеловечение — очеловечение». Последние годы все чаще встречается как в научной литературе, так и в разговорной речи слово расчеловечивание или обесчеловечение (обесчеловечивание). Прежде, чаще пользовались синонимом «дегуманизация», а, порой, не совсем синонимом — «озверение». Так, доклад доктора психологических наук А. Г. Асмолова озаглавлен «Ценностный диссонанс между Личностью и Этничностью: как нам с вами не расчеловечиться в бесчеловечное время?» (Асмолов. 2022). Доклад упомянут здесь из-за употребления термина «расчеловечение», вынесенного в заглавие.

На первый взгляд естественно свести проблему к задаче воспитания в личности человечности. Однако определить, что такое человечность — не просто. Конкретное значение слова «человечность» во многом зависит от контекста его употребления. Однако, можно выделить несколько основных аспектов: гуманность, человеколюбие, доброта, отзывчивость, сочувствие, справедливость, честность и порядочность, уважение достоинства и прав человека. В словарях термин «человечность» часто определяется,

как «совокупность лучших моральных качеств, присущих человеку». В широком смысле человечность это проявление всего самого гуманного, что заложено в природе человека. Но чего стоит такое определение «проявление всего человеческого, что заложено в природе человека»?!

На наш взгляд опора на концепцию духовного интеллекта и концепцию самоактуализации А. Маслоу (т. е. необходимости наиболее полного выявления и развития своих личностных возможностей) решают эту проблему и могут быть полезны в деле воспитания личности. Они близки тем личностям, кто углублялся в православную антропологию. Очеловечение можно понимать как развитие духовного интеллекта.

Размышления об интеллекте личности, более века назад побуждали психологов определить меру интеллекта, под которым они понимали различные аспекты мыслительной деятельности. Такой интеллект они называли ментальным или когнитивным. В результате был предложен ряд тестов, помогающих дать количественную оценку соответствующих способностей, измерять IQ (коэффициент интеллекта, *intelligence quotient*). Среди них тестовые задания на логическое и пространственное мышление, а также задания других типов — в тесты обычно входят логические и арифметические задания, ориентировка в практических ситуациях — умение самостоятельно сопоставлять, обобщать известные факты, проверка оперативной памяти и т. п. По результатам теста подсчитывается IQ. В те времена интеллект рассматривался как чисто познавательная функция. В 1920 г. Эдвард Торндайк впервые ввел понятие «социальный интеллект» (Thorndike. 1920. С. 227–235). Понятие эмоционального интеллекта постепенно складывалось в 60–70-е годы XX века. Определила современное понимание эмоционального интеллекта статья Джона Майера, Питера Саловея и Девида Карусо, в заглавии которой присутствует термин «эмоциональный интеллект» (Mayer, Salovey, Caruso. 2000. С. 396–420).

Следует упомянуть труд Дэниела Гоулмана «Эмоциональный интеллект», в котором автор описал историю развития теории эмоционального интеллекта, дал обзор современных научных представлений об эмоциональном интеллекте и даже представил собственную модель эмоционального интеллекта, получившую впоследствии название смешанной модели (Goleman. 1995). Когда Дана Зохар, занимавшаяся квантовой физикой и философи-

ей, прочитала эту книгу, она решила ввести понятие «духовный интеллект» (SQ) (Zohar. 1997). В своих дальнейших трудах Зохар продолжала исследовать эту тему (Zohar, Marshall. 2000, 2001).

Духовный интеллект, по мысли Зохар, является нашим основным интеллектом. Если человек обладает им, то значит, у него присутствует и рациональный, и эмоциональный интеллект. Духовный интеллект подразумевает осознание своих ценностей, целей и потребностей, понимание того, что человеку нужно и как это осуществить. Не все, идентифицирующие себя с какой-либо религией, обладают достаточно высоким уровнем духовного интеллекта. Можно быть атеистом, и иметь высокий уровень SQ, а можно ходить в церковь, мечеть, дацан или синагогу, и не обладать духовным интеллектом. Дана Зохар считает, что духовный интеллект можно развивать и предлагает 12 принципов, которые позволят человеку сделать это. По мысли Зохар нужно: 1) самоосознать себя, увидеть в себе нечто большее чем собственное эго; 2) понять, что все в мире взаимосвязано (вселенная, общество, семья) и строить отношения исходя из этого; 3) руководствоваться в жизни ценностями и принципами, в которые веришь; 4) человеку необходима «спонтанность», то есть способность ощущать, что происходит в данный момент, и адекватно реагировать на происходящее; 5) приветствуй разнообразие, так как оно способствует творчеству и развивает ум; 6) используй свои неприятности, боль, страдание во благо себе, учись на ошибках; 7) выходи из зоны комфорта, не бойся рисковать и не стыдись ошибок, делающих тебя сильнее; 8) задавай основополагающие, фундаментальные вопросы, начинающиеся со слова «почему?», «докапывайся» до сути; 9) будь способен пойти против большинства, но только в случае утвердительного ответа на вопрос самому себе «а правильно ли я делаю?», чтобы не уподобиться фанатику или диктатору; 10) учись умиению видеть иначе, изменять формат, находить нестандартные решения задач; 11) умеи сопереживать, чувствовать вместе с другим человеком; 12) ощущай призвание, то есть ощущай, что ты делаешь дело, потому что призван это делать, потому что любишь это, и не важно занимаешься ты бизнесом или проводишь время с семьей.

Иногда под «духовным интеллектом» понимают «эмоциональный интеллект», и наоборот. Концепция отдельных, но пересекающихся видов интеллекта изложена в книге Говарда

Гарднера «Структуры разума», посвященной теории множественности интеллекта (Гарднер. 2007).

Некоторые исследователи эмоционального интеллекта анализируют его влияние на успешность бизнеса. Например, работа Роберта Купера и Аймана Савафа о значении эмоционального интеллекта для руководителей компаний (Cooper, Sawaf. 1997).

В некоторых работах авторы особо выделяют визуальный, вербальный, аналитический, художественный, логический, творческий, экономический и другие виды интеллектов. Но, пожалуй, все предлагаемые виды интеллекта лучше сгруппировать в соответствии с четырьмя составляющими, или измерениями жизни — телом, разумом, сердцем и духом.

Для понимания концепции SQ сошлемся также на важное замечание Даны Зохар и Яна Маршалла: «В отличие от IQ, которым обладают компьютеры, и EQ, который есть у высших млекопитающих, SQ присущ только человеку и является наиболее существенным из трех видов интеллекта»; «Он связан с потребностью человечества в смысле — вопросом, занимающим важнейшее место в умах людей... Именно SQ мы используем, развивая наше стремление и способности к осмыслению, видению и обретению ценности. Он позволяет нам мечтать и бороться. Он лежит в основе того, во что мы верим, и определяет влияние наших убеждений и ценностей на совершаемые нами действия. По сути, это то, что делает нас людьми» (Zohar, Marshall. 2000. С. 17).

Концепцию духовного интеллекта, соотношенную с вероучительной, литургической, канонической и другими аспектами традиции соответствующей религии, имеет смысл понимать как концепцию религиозного интеллекта. Способность целостного видения своей религиозной традиции обеспечивает гармонию мистических озарений, системы духовно-нравственных ценностей, доверия и верности своей традиции во всей ее полноте включая осознание свободы совести и веротерпимости как базовой ценности.

Для понимания концепции духовного интеллекта необходимо погрузиться в святоотеческое наследие. Для того чтобы осознать глубину антропологической мысли в православном наследии, можно воспользоваться монографией архим. Киприана (Керна) «Антропология св. Григория Паламы» (Киприан (Керн). 1996), а также работами Ю. М. Зенько «Основы христианской антропологии и психологии» (Зенько. 2007) и «Православная антрополо-

гия и психология в практическом изложении», раздел «Ум, разум, рассудок, слово» (Зенько. 2019, с. 108–132).

В заключении приведем несколько цитат архим. Киприана (Керна). Категория ум у ап. Павла «означает не только интеллект и разум, но и манеру думать, мнение, чувство, приближаясь в этом отношении к совести»; «Наряду с понятием ума Апостол ввел в свои рассуждения о человеке и “совесть”. Оно заимствуется из греческой психологии»; «Совесть есть мерило моральных ценностей, нравственный законодатель, внутренний свет, путеводящий человека, судья его поступков, инстанция индивидуальная»; понятие ум «приближается к понятию “дух”. Что это: два различных начала, или неодинаковые ступени религиозного ведения?»; «Апостол в своей трихотомической схеме (1 Сол. 5, 23) выбрал именно слово “дух”, а не “ум”» (Киприан (Керн). 1996, с. 77). «Дух» здесь «есть особое состояние внутренней жизни человека, а не часть его внутренней структуры» (там же, с. 81).

Полагаем, что тщательная экзегеза апостольских текстов и позднейших греческих отцов поможет определиться с пониманием концепции духовного интеллекта в психологии.

Литература

Асмолов А. Г. Ценностный диссонанс между Личностью и Этничностью: как нам с вами не расчеловечиться в бесчеловечное время? // Доклад на 16 Санкт-Петербургском Саммите психологов 5–8 июня 2022. [Электронный ресурс]. URL: <https://psy.su/feed/10070/> (дата обращения: 20.09.2024).

Гарднер Говард. Структура разума: теория множественного интеллекта = Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligence. М.: Вильямс, 2007. 512 с.

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

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

Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 449 с.

Межрелигиозный совет России. О совете. [Электронный ресурс]. URL: <https://interreligious.ru/about/> (дата обращения: 20.09.2024).

Федоров Владимир прот. Религиозные конфликтология и ирениология — социально-психологический ресурс богословского образования // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 2 октября 2020 г. СПб.: ЦХПА, 2020. С. 28–38.

Федоров В. Ф., Белов П. Ю. Религиозная конфликтология в системе духовного и светского гуманитарного образования // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2023. № 2 (19). С. 83–98.

Федоров В. Ф., Белов П. Ю. Религиозная конфликтология и ирениология как инновационный процесс в психологии этно-религиозных конфликтов // Ананьевские чтения 2023. Человек в современном мире: потенциалы и перспективы психологии развития: Материалы международной научной конференции, Санкт-Петербург, 17–20 октября 2023 г. М.: Союзкнига, Кириллица, 2023. С. 468.

Федоров В. Ф., Белов П. Ю. «Свобода совести» в курсе новой образовательной гуманитарной дисциплины «Религиозная конфликтология» // О свободе совести и о религиозных объединениях (Религия и тело): Коллективная монография. СПб.: РХГА, 2024. С. 293–309.

Cooper R. K., Sawaf A. Executive EQ: Emotional intelligence in leaders and organizations. New York: Grosset/Putnam, 1997

Goleman D. Emotional intelligence. New York: Bantam Books, Inc., 1995.

Mayer J. D., Salovey P., Caruso D. R. Models of emotional intelligence // Handbook of human intelligence (2nd ed.) / R. J. Sternberg (ed.). New York: Cambridge University Press, 2000.

Thorndike Edward L. Intelligence and its uses // The Harpers Monthly. 1920. № 1. P. 227–235.

Zohar D. ReWiring the Corporate Brain: Using the New Science to Rethink How We Structure and Lead Organizations. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, Inc., 1997. 172 p.

Zohar D., Marshall I. Spiritual Intelligence. The ultimate intelligence. London, Berlin, New York: Bloomsbury, 2000. 336 p.

Zohar D., Marshall I. SQ: Connecting with Our Spiritual Intelligence. London: Bloomsbury, 2001. 288 p.

Федоров Владимир прот. (Санкт-Петербург), канд. филос. наук, канд. богословия, заслуженный проф. РХГА; vffedorov@gmail.com.

Белов Петр Юрьевич (Санкт-Петербург), канд. филос. наук, юрист, секретарь объединенной Комиссии по тюремному служению Санкт-Петербургской митрополии, директор АНО «ПИМЭН»; belovpy05@mail.ru.

Ссылка на публикацию:

Федоров Владимир прот., Белов П. Ю. Христианская антропология в иринологическом дискурсе // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 46–53.

Непраш Олеся Владимировна
(Новосибирск)

ВНУТРИСЛОВНАЯ АНТОНИМИЯ НЕКОТОРЫХ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНИЗМОВ. АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. Рассмотрен феномен «внутрисловной антонимии» или «энантиосемии» на примере слов, обозначающих духовные понятия, личностные качества человека. С течением времени они поменяли значение, свой оценочный компонент. Связано это с секуляризацией общественного сознания, сместившего акцент с духовных ценностей на душевные. Приведены примеры таких слов: прелесть, прозябать, ревновать, лихой.

Ключевые слова: внутрисловная антонимия, энантиосемия, церковнославянский язык, секуляризация, примеры антонимии, прелесть, прозябать, ревновать, лихой.

Человек проявляет себя в контексте культуры, в которой живет. А более всего проявляет себя в языке, отражающим как в зеркале духовные, исторические процессы, а также процессы в жизни языковой личности и социума в целом. Богатую пищу для исследования и размышления дают некоторые церковнославянизмы, встречающиеся в современном русском языке. Если внимательно читать сочинения святых отцов, то можно заметить, что определенные слова используются в современном языке в другом значении. Феномен, когда внутри одного слова «живут» разные значения, называется «внутрисловной антонимией» или «энантиосемией». Пример: «Студент прослушал лекцию». В каком значении здесь используется слово «прослушал» — «ознакомился, посетил лекцию» или «не усвоил, слушал невнимательно»?

Это интересное явление можно встретить и в историческом контексте. Речь пойдет о диахронической или исторической внутрисловной антонимии. И рассмотрим это явление на примере

слова «прелесть». Первое послание апостола Павла к Тимофею: «Не Адам же прельстившись, жена же прельстившись в преступлении бысть» (1 Тим. 2, 14). В «Великом каноне» прп. Андрея Критского читаем: «Воззрех на садовную красоту, и прельстився умом; оттуда лежу наг и срамлюся» (Андрей Критский. 2005, с. 10). В этих примерах слова однокоренные слову «прѣльсть» обозначают впадение в обман, заблуждение, обольщение (от греч. *πλάγη*) — в соответствии с православной верой, «обманчивая святость», сопровождающаяся высшей и очень тонкой формой лести самому себе, самообманом, мечтательностью, гордыней, мнением о своем достоинстве и совершенстве.

В словаре В. Даля находим такое значение слову «прелесть»: «Прелесть — что обольщает в высшей мере; обольщение, обаяние; мана, морока, обман, соблазн, совращение от злого духа» (Даль. 1907, ст. 1025). Сегодня в обыденной речи слово «прелесть» обозначает что-то весьма красивое и утонченное. Однако в святоотеческом учении под прелестью имеется в виду одна из главных духовных опасностей или бед. И касается она как обычных людей, так и подвижников, совершающих аскетические подвиги. Как писал свт. Игнатий (Брянчанинов): «прелесть есть повреждение естества человеческого ложью. Прелесть есть состояние всех человеков, без исключения, произведенное падением праотцов наших. Все мы — в прелести» (Игнатий (Брянчанинов). 2001, с. 212). Причем, «величайшая прелесть — признавать себя свободным от прелести» (там же).

Прелесть — это зачарованность собой и своими якобы особыми духовными способностями. Прелесть может, например, выражаться в стремлении к благодатным ощущениям при молитве, в мечтательности и воображении священных картин, видениях и встречах с ангелами. Но к видениям отцы Церкви настоятельно советовали относиться крайне осторожно и не доверять им.

Как говорил свт. Игнатий Брянчанинов: «самый опасный, неправильный образ молитвы заключается в том, когда молящийся сочиняет силою воображения своего мечты или картины, заимствуя их, по-видимому, из Священного Писания, в сущности же — из своего собственного состояния, из своего падения, из своей греховности, из своего самообольщения, этими картинами льстит своему самомнению, своему тщеславию, своему высокоумию, своей гордости, обманывает себя. Очевидно, что все,

сочиняемое мечтательностью нашей падшей природы, извращенной падением природы, не существует на самом деле, — есть вымысел и ложь, столько свойственные, столько возлюбленные падшему ангелу» (там же, с. 216).

Прелесть может выражаться в излишней душевной ревности, когда кто-то поучает других в том, что им может быть полезно для их спасения. Снаружи это может выглядеть очень благочестивым, ревностью по Богу и Церкви, но изнутри оно опять-таки исполнено самомнения и гордости. Снова процитируем Игнатий (Брянчанинова). Прелестная ревность «заключается в более или менее жестком осуждении и обличении ближних в их нравственных погрешностях и в погрешностях против церковного благочиния и чиноположения. Обманутые ложным понятием о ревности, неблагоприятные ревнители думают, предаваясь ей, подражать святым Отцам и святым мученикам, забыв о себе, что они, ревнители, — не святые, а грешники. Если святые обличали согрешающих и нечестивых, то обличали по велению Божию, по обязанности своей, по внушению Святаго Духа, а не по внушению страстей своих и демонов. Кто ж решится самопроизвольно обличать брата или сделать ему замечание, тот ясно обнаруживает и доказывает, что он счел себя благоразумнее и добродетельнее обличаемого им, что он действует по увлечению страсти и по обольщению демонскими помыслами» (Игнатий (Брянчанинов). 2003, с. 244).

В русском языке слово «прелесть» заимствовано из старославянского языка, в котором к слову «льсть» прибавилась приставка «пре-». Первичное значение этого слова — обман, соращение с помощью лести. То есть, «прелесть» — высшая степень обмана самого себя.

В древнегреческом же языке слово «прелесть» это «ἡ πλάνη» (planē), что переводится как «блуждание», «странствование», «заблуждение», «ошибка», «шаткость», «обман». Однокоренной глагол πλάνω (planō) также означает «блуждать», «скитаться», «вводить в заблуждение».

Если исходить из исходного смысла древнегреческого слова «прелесть», то состояние прелести — следствие незнания и непонимания самого себя, своей греховности и падшести. Человек блуждает в разных мечтаниях, которые льстят его тщеславию и самомнению. Примечательно краткое определение прелести,

которое дал тот же Игнатий (Брянчанинов): «Прелесть есть усвоение человеком лжи, принятой им за истину» (Игнатий (Брянчанинов). 2001, с. 213).

В таком значении это слово находилось и продолжает находиться в святоотеческой литературе. Но, параллельно происходят и другие процессы в языке. Положительный оценочный знак фиксируется примерно с 1764–1765 гг., тогда как отрицательная оценка возникает на протяжении всего десятилетия, но после 1765 г. исключительно в специальных контекстах. Следовательно, мы можем уточнить предположение о том, что «слово прелесть, за исключением религиозных контекстов, по-видимому, уже в пушкинскую эпоху происходит смена значения, а точнее — отрицательная коннотация меняется на положительную» (Зализняк. 2008, с. 666). Уже с 1764–1765 гг. отрицательное и положительное значения слова «прелесть» оказываются в дополнительной дистрибуции: в негативном значении ‘соблазн’ свойственно текстам нравоучительной и религиозной тематики, написанным в высоком стиле.

В статье, посвященной анализу стихотворения А. С. Пушкина «Мадонна», Н. В. Перцов полемизирует с А. Н. Архангельским о стилистической правильности и уместности строки «чистойшей прелести чистейший образец» (Перцов. 2000). Хотя указанные работы и затрагивают отдельные аспекты функционирования слова прелесть, они не дают целостной и последовательной картины семантической и оценочной динамики лексической единицы.

Почему же стало возможным использование слова в несвойственном ему значении? Одной из причин стала секуляризация общественного сознания в середине восемнадцатого века. Отношение к духовной жизни становится все более прохладным и то, что воцерковленное сознание воспринимало как опасность для души, становится менее значимым, не так актуально для внутренней жизни. Но само слово «прелесть» не уходит на периферию, а приобретает положительный оценочный компонент. Следующая причина — увлеченность французской переводной литературой высшего общества. Французское слово «charmant» в переводе на русский выглядит как «прелестный». И в переводной литературе слово становится частотным.

Еще одно слово «**прозябать**», которое, наоборот, сменило значение с положительной оценкой на значение с крайне негативным

оценочным компонентом. Первоначальное значение «расти, произрастать, тянуться к свету». В акафисте Пресвятой Богородице читаем «Радуйся, преукрашенная лепотами всех добродетелей, Дево; радуйся, Невесто невестная. Радуйся, возрастившая цвет неувядаемый, Христа; радуйся, раю словесный, Древо жизни нам прозябшая. Радуйся, сене небесная, от зноя страстей нас сохраняющая; радуйся, покрове миру, ширший облака». В первой половине XIX в. в художественной литературе слово встречается уже с отрицательной коннотацией. «вести малосодержательную, унылую, безрадостную жизнь, бесцельное, пустое существование». «Чувствую, что я живу, а не прозябаю, что я человек, а не животное» (Белинский Г. Письмо М. А. Бакунину. 1 ноября 1837). «Эти женщины не жили никогда, а прозябали только, кормились и хозяйничали» (Н. Г. Помяловский. «Молотов»). Или у Л. Н. Толстого: «Но стоило только приехать и пожить в Петербурге, в том кругу... где жили, именно жили, а не прозябали, как в Москве, и тотчас все мысли эти исчезали и таяли, как воск от лица огня» (Л. Н. Толстой. «Анна Каренина»).

Но, также можно встретить в художественной литературе и положительный оценочный компонент этого слова. «Царь естества, — отвечал монах. — Различные породы животных от чело века до неприметного глазу насекомого, все растения от кедра ливанского до мелкой плесени, все ископаемые от алмаза до простой глины живут, прозябают или образуются в недрах земли теплотою солнца, душою вселенной» (Ф. В. Булгарин. «Димитрий Самозванец»). «Это я мог чувствовать, затем что и на последнюю былинку проливается свет Божией денницы и пригревает и нежит ее так же, как и роскошный цветок, возле которого смиренно прозябает она» (Ф. М. Достоевский. «Неточка Незванова»).

В святоотеческой литературе то же слово употребляется в первоначальном своем значении: «прорастать, пускать ростки». «Растения прозябают из семени и цветут от действия на них благорастворенного воздуха, и разум человека возрастает и процветает от исполнения и хранения заповедей» (Игнатий (Брянчанинов). 2004, с. 169).

Еще одно слово, изменившее свое значение это слово **«ревновать»** — испытывать мучительные сомнения в любви кого-либо. Слово может означать также чувство зависти к кому-либо, чему-либо. «Не ревновал тоже и к тому, что он [Версильов] говорил

с ним как бы серьезнее, чем со мной» (Ф. М. Достоевский. «Под-росток»). «Василий Шорин был первым из московских торговых людей, который смел ревновать к славе Строгановых и считать себя с ними ровней» (С. Злобин. «Степан Разин»).

В то время как устаревшее значение этого слова: «иметь горячее рвение, усердие к чему-либо». «Но кто ж, усердьем пламенея, Ревнуя к общему добру, Донос на мощного злодея Предубежденному Петру К ногам положит не робея?» (А. С. Пушкин. «Полтава»). «Когда святой отец ревнует к вере, Да согласит владык он христианских Идти собща на турецкого султана» (А. К. Толстой. «Царь Борис»). Положительная оценка слова сохраняется в значении «заботиться о ком-чем-либо». «Лиса — тетеревей и всякую птицу истребляет, волк — барашков, телят, и приносят нам убыток. Ну, тогда человек, ревнуя о себе, обязан волков истреблять, — так я понимаю» (М. Горький. «Жизнь Климса Самгина»).

Еще одно слово, которое может служить примером энантио-семии — «**лихой**». Первоначальное значение «опасный, разбойный, плохой, худой» восходит к однокоренному слову «лихо». Лихой человек — разбойник, которого надо опасаться. Позже слово стало означать «смелый, храбрый, удалой». У М. Ю. Лермонтова именно в этом значении встречаем в поэме «Бородино»: «Да, были люди в наше время, Могучее, лихое племя». Особую популярность слово с новым, положительным значением получило во время гражданской войны. «Шли лихие эскадроны приамурских партизан» (С. Алымов. «По долинам и по взгорьям»). «Лихие налеты давыдовских партизан вносили панику и смятение в ряды врага и чаще всего кончались полной победой» (П. Вершигора. «Люди с чистой совестью»).

В положительном значении «ловкий, искусный» встречаем это слово в литературе советского времени, у А. Твардовского: «Прапорщик армейский. И соберись, и уложись, И в час беды такой Еще хозяйкой окажись Проворной и лихой» (А. Твардовский. «Дом у дороги»). То есть актуализируется положительное значение слова «умеющий работать хорошо и быстро, проворный в работе».

Таким образом, видно, что слова, обозначающие духовные понятия, личностные качества человека с течением времени поменяли значение, а точнее сказать, свой оценочный компонент. Связано это с секуляризацией общественного сознания,

сместившего акцент с духовных ценностей на душевные. Слово, обозначающее понятие в области сокращенного, перешло в сферу разговорного языка в новом значении.

Сам термин «**секуляризация**» — продукт западной мысли XIX века. Ранее это понятие употреблялось лишь в историко-правовом контексте для описания процессов перехода лица или вещи из духовного состояния в светское. В XIX веке под секуляризацией стали понимать мировоззренческую позицию — отказ от религиозного миропонимания на уровне сознания, что неизбежно повлияло на все сферы общественной жизни.

Но это не значит, конечно, что само явление секуляризации, ослабление религиозных связей и обесценивание священного в обществе начинается лишь в XIX столетии. Борьба мирского и духовного, земли и Неба — процесс гораздо более древний. А поле ее, по меткому слову Федора Михайловича Достоевского, — «сердце человека» [Достоевский. 1980, с. 241].

Литература

Андрей Критский, npr. Канон великий. М.: Артос-Медиа, 2005. 160 с.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 3. В 4 т. Т. 3. СПб.-М., 1907.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем в 30 т. Т. 4. Л.: Наука, 1980.

Зализняк А. А., Шмелев А. Д. Лыстить: семантическая эволюция и актуальная полисемия // Логический анализ языка. Между ложью и фантазией. М.: Индрик, 2008. С. 660–667.

Игнатий (Брянчанинов), свт. О прелести // Он же. Полное собрание творений. Т. 1. М., 2001. С. 212–239.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений. Т. 5. М.: Паломникъ, 2003.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений. Т. 6. М.: Паломникъ, 2004.

Перцов Н. В. О последнем сонете Пушкина // Логический анализ языка. Язык этики. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 399–405.

Непраш Олеся Владимировна (Новосибирск), преподаватель русского языка, практический психолог, Новосибирское высшее

военное командное училище, Новосибирский государственный аграрный университет, старший преподаватель; neprasch@gmail.com.

Ссылка на публикацию:

Непраш О. В. Внутрисловная антонимия некоторых церковнославянизмов. Аксиологический аспект // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 54–61.

Секция 2. ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ НА ПРАКТИКЕ

УДК 159.964+615.851+001.85+133

Зенько Юрий Михайлович
(Санкт-Петербург)

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ К. ЮНГА, КАК ПСЕВДОНАУЧНОЕ, ОККУЛЬТНОЕ, АНТИХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ

Аннотация: Анализ основных идей и терминов аналитической психологии, а также биографических сведений ее основателя Карла Юнга (1875–1961), показывает, что с христианской точки зрения концепция Юнга есть духовно вредное, антихристианское учение, а с научной точки зрения оно является оккультизмом, маскирующимся под психологию.

Ключевые слова: Карл Юнг, аналитическая психология, архетип, прообраз, первообраз, бессознательное, воображение, фантазия, видения, откровения, сновидения, самость, мандалы, даосизм, гностицизм, алхимия, оккультизм, антихристианство, христианство, Христос, Боговоплощение, Святая Троица.

С именем Карла Густава Юнга (1875–1961) в европейской психологической и культурной традиции ассоциируются впол-

не определенные идеи: бессознательное, архетипы, экстро- и интровертированность и т. д. И первое, с чего здесь приходится начинать, так это с опровержения некоторых устоявшихся стереотипов. Так, например, термин *бессознательное* не является собственным изобретением Юнга, он использовался в то время многими психологами и психиатрами — в первую очередь, конечно, психоаналитической школой и самим З. Фрейдом. Но в жизни Юнга было столько проявлений бессознательного — видений, голосов, особых снов, и т. д., сколько для трезвого и рационального Фрейда просто немыслимо. Метод Юнга исходит именно из личного опыта бессознательного. В самом начале своих воспоминаний Юнг писал: «Моя жизнь — это история самореализации бессознательного. Все, что есть в бессознательном, стремится реализоваться, и человеческая личность хочет развиваться из своих бессознательных источников, ощущая себя как единое целое» (Воспоминания. 1998, с. 16).

При всей центральности понятия бессознательного для Юнга, нельзя сказать, чтобы оно было им подробно объяснено. А поскольку оно превратилось в универсальный объяснительный принцип всей юнговской системы, то постольку и вся его система построена на песке: без должного обоснования и методологического анализа. Неудивительно, что при таком подходе к бессознательному произошло его непомерное расширение, а по сути — его мифологизация. Юнг писал: «я предпочитаю термин “бессознательное”, хотя знаю, что могу с тем же успехом говорить “Бог” или “демон”...» (Воспоминания. 1998, с. 409). Или еще лучше: «“мана”, “демон” и “Бог” — синонимы “бессознательно”...» (там же, с. 409). Оставим на совести Юнга не различение им Бога и демонов (хотя, прямо скажем, это более, чем странно). Не менее странно упоминание Юнгом «мань». Это — безличная энергия, которой якобы обладают шаманы или колдуны. В общий научный обиход этот термин пришел из этнографии, изучавшей верования диких племен. Таким образом, в результате своего «синтетического» подхода Юнг не различает личность и безличное, Бога и демонов.

Еще чаще с именем Юнга связывают понятие «**архетип**» (образ, первообраз). Но задолго до Юнга этот термин использовался в древнехристианской традиции. Евагрий Понтийский (IV в.) писал: «Всегда старайся изобразить образы, взирая на Прообраз, и не пропустить ничего из того, что содействует обретению

отпавшей [от истины души]» (Евагрий Понтийский, 1994, с. 119). Переводчик так комментирует это место: «Евагрий использует распространенную в святоотеческой письменности пару понятий Архетип-образ, применяемую в отношении Бога и человека...» (там же, с. 266). По христианскому учению человек создан по образу Божьему, и поэтому, с этой точки зрения, Первообразом, Архетипом является Бог; человек же является всего лишь образом (и часто несовершенным) этого Первообраза. В таком понимании понятие Архетипа является исконно христианским и используется многими христианскими богословами: Григорием Нисским, Феодором Мопсуестийским и др. (там же, с. 266–267).

Юнговские же «архетипы» не имеют ничего общего с христианством. Но что же они такое? Есть несколько их рабочих определений, но в конце концов, Юнг вынужден был признать: «я осмеливаюсь утверждать, что феномен архетипических структур, каковые представляют собой психические явления (и только) — опирается на *психидную* основу, т. е. на — лишь отчасти — психическую, но, вероятно, совсем иную форму бытия. За недостатком эмпирических данных я не обладаю ни знанием, ни пониманием этих форм, называемых обычно “духовными”. С наукой это никоим образом не соотносится, но я в это *верю*. И здесь я вынужден признать свое невежество» (Воспоминания, 1998, с. 427). Это, конечно, очень важные и принципиальные слова — особенно для тех последователей Юнга, которые любят подчеркивать *научность* созданного им учения.

Интересно юнговское личное отношение к архетипам: «Архетипы патетичны и высокопарны, что меня раздражало. Мне это действует на нервы, как если кто-то скребет ногтем по штукатурке или ножом по тарелке» (Воспоминания. 1998, с. 220). И это не случайно, и все станет намного яснее, когда речь пойдет о конкретных архетипах. Так, например, Юнг писал об «архетипе мудрого старца»: «Если бы имя “Люцифер” не обросло всякого рода предрассудками, оно *полностью* (выд. нами — Ю. З.) подходило бы этому архетипу» (там же, с. 125). И в другом месте: «Дьявол есть вариант архетипа Тени, т. е. опасного аспекта непризнанной, темной половины человека» (Психология бессознательного. 1991, с. 101). Таким образом, один юнговский архетип — Люцифер, а другой — дьявол, так что, как говорится, умному — достаточно. О Люцифере Юнг писал и в другом месте этой работы: «Если же Я уступает лишь отчасти и может спастись от полной поглощен-

ности путем утверждения самости, то оно может ассимилировать внутренний голос, и тогда окажется, что зло было лишь злой видимостью, а в действительности — носителем блага и просветления. «Люциферическим» в самом исконном и недвусмысленном значении этого слова является внутренний голос» (там же, с. 392).

«Люцифером» в самом недвусмысленном значении этого слова называют в христианстве *сатану*, который был когда-то носителем света (как переводится с греческого его имя), но стал падшим светом и по слову Христа спал с неба (Лк. 10, 18).

Что касается **научной** достоверности аналитической психологии Юнга, то «все наиболее известные идеи Юнга — об архетипах (1919 г.), коллективном бессознательном (1916 г.) и индивидуации (1916 г.) — строятся на представлениях, характерных для психологии и биологии XIX века и в настоящее время признанных ошибочными» (Нолл. 1998, с. 417). И далее: «Они могут представлять определенный интерес с метафизической или философской точки зрения, но современные исследования в когнитивной и неврологической области не дают абсолютно никаких независимых свидетельств в пользу достоверности этих утверждений Юнга» (там же).

Что же является основой и источником аналитической психологии Юнга? Идея юнговских архетипов явились из его неуемных и неконтролируемых **фантазий**. О них сам Юнг писал: «Перед фантазиями, охватившими меня, столь волновавшими и, можно сказать, управлявшими мною, я чувствовал непреодолимое отвлечение, и неизъяснимый ужас» (Воспоминания. 1998, с. 221). Именно таковы, согласно святоотеческой традиции, впечатления от общения с падшими духами, против которого св. отцы всячески предостерегали. Но Юнг вступил с ними в контакт: в одном из его видений ему явились седобородый старик (назвавшийся Ильей-пророком!), слепая девушка (Соломея) и большая черная змея (там же, с. 224). Старик потом преобразился в Филемона, который стал для Юнга учителем и представлял для него «некий высший разум» (там же, с. 227). Интересно будет отметить, что потом Филемон превратился в другой образ, который Юнг назвал древнеегипетским словом Ка (там же, с. 228). Вот как сам Юнг его описывает: «В выражении лица Ка было что-то демоническое, я бы сказал: мефистофельское» (там же). А проще и точнее можно сказать — бесовское. Это воистину тот случай, когда автор сказал ту правду, которую сам не понял, или не хотел понимать.

Гипертрофированное воображение привело Юнга к разнообразным видениям и «откровениям»: «видение — само по себе — для меня дело обычное, я довольно часто вижу живые и яркие образы, как это бывает в гипнотическом состоянии» (Воспоминания. 1998, с. 258); «Я должен был спешить вперед, чтобы успеть за моими видениями. Естественно, что никто вокруг не мог видеть то, что видел я, поэтому все видели только глупца, который вечно куда-то спешил» (там же, с. 432).

Юнг о своих **сновидениях**: «Они с самого начала определили мой путь» (там же, с. 432). «Первое откровение», о котором писал Юнг, было ему в сновидении в раннем детстве и преследовало его много дней. «Гораздо позже я понял, что это был образ фаллоса, и прошли еще десятилетия, прежде чем я узнал, что это ритуальный фаллос» (там же, с. 27). Именно это «откровение» имело для Юнга особую важность: «Моя интеллектуальная жизнь бессознательно началась в этот момент» (там же, с. 30); «Благодаря этому сну я был посвящен в тайны земли» (там же). Имеющий уши слышать, да слышит: «Это было посвящение в царство тьмы» (там же, с. 30). Неудивительно, что после всего этого произошло с маленьким Юнгом: «Я начал не доверять Христу» (там же, с. 25); «Я ненавидел хождение в церковь» (там же, с. 35).

Особая тема — отношение Юнга к **христианству**. Аниэла Яффэ в предисловии к юнговским «Воспоминаниям...» писала: «Юнг доказал свою верность христианству, и наиболее важные его работы касаются проблем христианства» (Воспоминания. 1998, с. 12). Но, это не так. Его работы не просто «касаются» христианства, а попирают и поносят его. Не единожды Юнг мрачно говорил: «Они бы сожгли меня, как средневекового еретика!» (там же, с. 11). Сейчас не средневековье, но Юнга не надо было сжигать по другой причине: католическая инквизиция сжигала *еретиков*, т. е., все-таки, *христиан*, хотя и уклонившихся от церковных основ. Юнг же не принадлежал ни к одной из христианских конфессий, не уважал и не признавал ни христианскую церковь, ни одного из христианского догмата.

Центром христианства является *Христос*. Вот что о Нем писал Юнг: «Бог Иисус казался мне в каком-то смысле богом смерти, полезным, правда, тем, что отгонял страхи ночи, но вместе с тем это был жутковатый, распятый на кресте кровавый труп» (Воспоминания... 1998, с. 28). В студенческие годы Юнг также не обходился вниманием Христа: «мне в принципе не нравилась тен-

денция придавать Христу слишком большое значение и делать из него единственного посредника между людьми и Богом» (там же, с. 128). Юнг вообще придерживался *гностического* разделение человека и Бога в Иисусе Христе, то есть Иисус есть человек, в которого впоследствии воплотился Христос. Юнг выступал против самой возможности Боговоплощения, для него Христос так и остался только «сыном плотника» (там же).

Непонимание христианского символа Троицы и идея «четверицы» от Юнга перешли и к его последователям. Так, например, Р. А. Джонсон писал: «Один и четыре — это “хорошие” символы. Два и три символизируют затруднения, нестабильность и неполноту... Когда в жизни доминирует троичность, наступают тяжелые времена; тогда три либо должно уменьшиться до единицы, либо увеличиться до четырех» (Джонсон. 1996, с. 92). «Можно попробовать приложить эту числовую символику к христианскому учению о Святой Троице... Для достижения целостности и стабильности троичному символу воплощения Бога необходимо превратиться в четверичный» (там же, с. 93). И более того: «Мы живем в эпоху перехода человеческого сознания от приоритета троичной символики к приоритету символики четверичной» (там же). Христианская церковь на первых Вселенских соборах однозначно сформулировала и утвердила свое учение о Св. Троице, оградив его от всех внешних поползновений и внутренних разномыслий. И уже в IV в. свт. Василий Великий не без юмора писал об идее «учетверения» одному из своих адресатов: «Или и у тебя в предпочтении это всем известное ныне учетверение, ибо не столько пифагорейцы предпочитают четверицу, сколько сборщики общественных доходов предпочитают ныне учетверение» (Василий Великий. Т. 2. 2008, с. 480–481).

Теперь перейдем к анализу отношения Юнга к **христианской Церкви**. Вот как Юнг вспоминает о своем первом *причащении* (в протестантском его варианте): «Неожиданно подошла моя очередь. Я съел хлеб — он был невкусным, как я и ожидал. Вино — я сделал лишь маленький глоточек — было слабым и кислым, явно не из лучших» (Воспоминания... 1998, с. 75). Юнг ожидал чуда: «я готовился к нему со всею серьезностью, надеясь, что переживу просветление и чудо благодати, — и ничего не случилось» (там же, с. 77). Но стремление к благодатным состояниям со святоотеческой и обще церковной точки зрения есть *прелесть*.

Несколько примеров эскапад Юнга против христианства:

– «Христианские народы пришли к печальному итогу: христианство застыло и оказалось неспособным развивать свой миф на протяжении веков» (Воспоминания. 1998, с. 402);

– «Рим кишел мистериальными религиями. Одной из них было христианство, которое даже в своей теперешней форме, хотя и в едва узнаваемом и дегенерировавшем виде, сохранило древние церемонии инициации в виде крещения, конфирмации и причастия» (Психология бессознательного. 1991, с. 230).

Может быть, духовным шатаниям Юнга и его пренебрежению к христианству, мог способствовать его дед, который «был масоном (вольным каменщиком), Великим мастером Швейцарской ложи» (Воспоминания. 1998, с. 284).

Есть точка зрения, что «взгляды Карла Густава Юнга на христианство эволюционировали, эта эволюция шла от отрицания к утверждению» (Узланер. 2007, с. 93). Но весь приводимый нами материал, и анализ других исследователей показывает, что это не так. Как пишет об этом Р. Нолл: «Юнг в течении многих лет представлялся как христианин, но приватно практиковал язычество. Кроме того, даже в последние годы жизни он рассматривал иудео-христианскую ортодоксию в качестве своего личного врага и врага жизни как таковой» (Нолл. 1998, с. 14–15).

И в этом контексте более, чем интересен следующий факт: «Р. Халл, основной переводчик юнговского “Собрания сочинений” на английский язык, выразил возмущение тем, как юнговская семья и Аниэла Яффе удалили или смягчили такое большое количество открытых высказываний Юнга относительно христианской теологии...» (там же, с. 15). То есть антихристианства в текстах Юнга было бы намного больше, чем есть теперь. Для Юнга, так же, как и для современных нью-эйджевцев, близится эра Водолея, которая «сменяет эру Рыб» (Воспоминания. 1998, с. 412), т. е. христианства.

Для понимания всей психологической системы Юнга одним из важнейших является термин «**самость**». Вот что Юнг писал о нем: «Когда мы говорим о человеке, то имеем в виду неопределимое целое, невыразимую тотальность, которую можно обозначить только символически. Я выбрал для этой целостности, общей суммы сознательного и бессознательного существования термин “Самость”» (Психология и религия. 1991, с. 185). Имеющий же уши, безусловно, услышит и правильно истолкует откром-

венное признание самого Юнга: «Термин был выбран в согласии с восточной философией, которая веками занималась теми проблемами, которые поднимаются даже там, где боги исчезают, чтобы стать людьми» (там же, с. 185).

Не случайно, как это делает, например, Дэвид Роузен, рассматривать жизнь Юнга и его труды в **восточной** перспективе. Он озаглавил свой труд о Юнге ни меньше, ни больше, как «Дао Юнга: Пути целостности» (Роузен. 1997).

И сам Юнг писал о себе: «Когда я начинал свою психиатрическую и психотерапевтическую практику, я был совершенно невежествен относительно китайской философии, и лишь впоследствии мой профессиональный опыт открыл мне, что в своих методах я бессознательно следовал тому тайному пути, который в течение столетий занимал лучшие умы Востока» (цит. по: Роузен. 1997, с. 147).

Юнг постоянно рисовал восточные **мандалы** и все время обращался к восточной символике. Это не случайно, по Юнгу мандала является архетипическим образом, обозначающим целостность Самости (Воспоминания. 1998, с. 406). С его участием и поддержкой были переведены и изданы китайский трактат «Тайна золотого цветка» и «Тибетская книга мертвых». Он активно приветствовал появление в Европе и Америке дзен-буддизма. К слову сказать, Юнг сам пишет, что он занимался йогой (Воспоминания. 1998, с. 220).

Особенно близок Юнгу был **даосизм**: «я утверждал, что всякий образ мыслей обусловлен определенным психологическим типом и что всякая точка зрения в каком-то смысле относительна. При этом вставал вопрос о единстве, необходимом для того, чтобы компенсировать это разнообразие. Таким образом я пришел к даосизму» (Воспоминания. 1998, с. 255).

Еще одна грань творчества Юнга связана с целым рядом учений **гностического** плана. По словам самого Юнга: «С 1918 по 1926 год я серьезно увлекся гностиками» (Воспоминания. 1998, с. 247). Ими же он занимался и дальше. Более того, это были не просто книжные штудии, гностики являются для Юнга духовно близкими, и его занятия алхимией и были направлены на то, чтобы через нее восстановить историческую связь с гностицизмом.

Не меньше чем гностицизмом, Юнг занимался **алхимией**. Неправильно было бы думать, что это всего лишь какое-то второстепенное хобби Юнга, которое из-за сложности, а местами и

неудобоваримости текста можно и пропустить. Его последователи пишут об этом: «Во многих обсуждениях, посвященных Юнгу, указывается, что его алхимические работы трудны для понимания и довольно запутанны. Но представить Юнга без этой части его теории означает существенно исказить его учение. Последние тридцать лет своей жизни Юнг посвятил изучению этого предмета — около четверти письменного наследия Юнга так или иначе связано с темой алхимии и средневековыми алхимическими текстами — и он написал в своей автобиографии, что именно алхимия обеспечила верное сопровождение и дала точную подоплеку его психологии... Алхимия, таким образом, представляет не только академический интерес и специальное поле исследований. Не является она и индивидуальной причудой самого Юнга, его личным пристрастием. Она есть фундаментальный факт в его представлениях о структуре личности» (Хиллман. 1996, с. 42).

Сам Юнг писал об этом так: «Довольно скоро я увидел, что аналитическая психология замечательным образом напоминает алхимию. опыты алхимиков были некотором смысле моими опытами, и мир их — моим миром. Я был рад этому открытию: наконец я нашел исторический аналог своей психологии бессознательного и обрел почву под ногами» (Воспоминания. 1998, с. 252–253).

Интересно, что в современной психотерапии и аналитической психологии много общих терминов с алхимией: «Проекция, распад, сублимация, фиксация, сгущение или конденсация — все бывшие алхимические термины» (Хиллман. 1996, с. 43). Одно из центральных психоаналитических явлений — *трансфер*, по мнению Юнга соответствует алхимическому понятию *coniunctio*, сопряжение (Воспоминания. 1998, с. 261).

Основные выводы. Вот что писал Юнг к концу своей жизни: «Я отдельная часть безграничного Божества...» (Воспоминания. 1998, с. 17). И в другом месте: «Я не могу сделать какого бы то ни было последнего вывода, я не могу до конца объяснить ни человеческую жизнь, ни самого человека. Чем старше я становился, тем меньше я понимал, тем меньше знал самого себя» (там же, с. 435). И дальше: «Я удивлен, я разочарован, и я доволен собой. Я несчастен, я подавлен, и я с надеждой смотрю в будущее. Я — все это вместе, и я не могу сложить все это воедино. Я не способен определить конечную пользу или бесполезность; я не знаю, чего стою я, и чего стоит моя жизнь. Я ни в чем не уверен до конца.

У меня нет определенных убеждений — собственно, ни о чем» (там же, с. 435).

А вот как Юнг определил ход и *результат* своей жизни: «У меня было много хлопот с моими идеями. Во мне сидел некий демон, и в конечном счете это определило все. Он переселил меня...» (Воспоминания. 1998, с. 432). Воистину, короче и яснее не скажешь: *демон переселил его*. И это вполне конкретный *духовный* факт, к которому Православная церковь отнеслась вполне определенным образом: в современном церковном «Чине отречения от занятий оккультизмом» вместе с экстрасенсорикой, биоэнергетикой, астрологией, парапсихологией и т. д. приводится и психология Карла Юнга (Чин отречения... 1996, с. 182). Воистину, имеющий уши, да услышит! Таким образом, с христианской точки зрения концепция Юнга есть духовно вредное, антихристианское учение, а с научной точки зрения оно является оккультизмом, маскирующимся под научную психологию.

В настоящее время многие псевдорелигиозные направления (деструктивные культы и секты) используют психологическое знание или мимикрируют под психологию, что может приводить и приводит к крайне негативным последствиям. Чтобы в современную научную психологию не проникали псевдонаучные и псевдорелигиозные идеи, нужны научные и религиозные критерии оценки психологических и психотерапевтических методов и направлений (Зенько. 2023).

Литература

Василий Великий свят. Творения. В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2008.

Джонсон Р. А. Она. Глубинные аспекты женской психологии. Харьков; М., 1996. 112 с.

Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения / Пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. 364 с.

Зенько Ю. М. Научные и религиозные критерии оценки психологических и психотерапевтических методов и направлений // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы четвертой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 17 октября 2023 г. СПб.: ЦХПА, 2023. С. 92–101.

Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Юнга / Пер. с англ. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1998. 429 с.

Роузен Д. Дао Юнга: Пути целостности / Пер. с англ. Киев: София, 1997. 256 с.

Узланер Д. А. Эволюция взглядов К. Г. Юнга на христианство и феномен национал-социализма // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2007. № 3. С. 76–96.

Хиллман Д. Архетипическая психология / Пер. с англ. СПб.: Б.С.К., 1996. 158 с.

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

Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. М.: Изд-во АСТ-ЛТД, Львов: Инициатива, 1998. 475 с.

Юнг К. Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. М.: Изд-во АСТ, Канон+, 1991. 317 с.

Юнг К. Г. Психология и религия // Он же. Архетип и символ. М., 1991. С. 128–202.

Зенько Юрий Михайлович (Санкт-Петербург), психолог, директор Центра христианской психологии и антропологии; zenko_y@mail.ru.

Ссылка на публикацию:

Зенько Ю. М. Аналитическая психология К. Юнга, как псевдонаучное, оккультное, антихристианское учение // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 62–72.

Рендикова Алевтина Васильевна
(Челябинск)

К ВОПРОСУ О РАБОТЕ С ГНЕВОМ У КЛИЕНТОВ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Аннотация: В статье рассматривается проблема выбора христианским психологом методов, средств и способов работы с гневом из существующих в светской психологии. Приводятся в качестве примера социально приемлемые, но недопустимые с позиции христианского вероучения приемы. Представлен святоотеческий взгляд на праведный и неправедный гнев, как критерий отбора существующих техник. Обозначена ограниченность психологической помощи в работе с гневом, невозможность преодоления страсти без духовной работы человека. Отмечены методы светской психологии, которые можно адаптировать для работы с гневом у верующих клиентов.

Ключевые слова: гнев, агрессия, работа с гневом, преодоление страсти гнева, христианская практическая психология.

Проблема человеческой агрессивности была актуальной во все времена после грехопадения. Менялось к ней отношение в разные эпохи — от необходимого качества, черты характера до неприемлемого страстного проявления человеческой души. Сегодняшний день характеризуется разнообразным, порой, противоречивым мнением о том, что есть агрессивность, гнев, о допустимости и способах его выражения. Государство поддерживает грантами исследователей проблемы агрессии и буллинга в образовательных учреждениях, спортивных организациях и т. д., обозначая такие задачи, как профилактика, предотвращение и коррекция деструктивных явлений, особенно среди молодежи.

Одной из часто встречающихся проблем среди клиентов практикующего психолога, также является гневливость, раздражительность, агрессивность — не всегда осознаваемая, даже

оправдываемая человеком, который все-таки желает разобраться со своими психологическими проблемами.

Придя в Церковь, многие православные люди начинают понимать то, что желанию научиться жить по-христиански мешают страсти. С этим вопросом они идут к священнику, получая наставления в духовной жизни. Но есть привычки, которые сложно исправить, паттерны поведения, которые осложняют общение с ближними и жизнь человека в целом. С такими запросами прихожане приходят к христианскому психологу.

Но кто такой христианский психолог? Чаще всего это психолог, который сам себя так называет, хотя получил светское психологическое образование. Вероятно, он участвует в церковных таинствах, включен в жизнь прихода. Но знает ли он основы христианской антропологии, нравственного богословия, понимает ли что такое православная психология?

В свете заявленной темы, данная проблема была обозначена иноком Киприаном (Бурковым) при организации духовно-психологической помощи участникам, ветеранам СВО и членам их семей. «Многие христианские психологи, также, как и светские психологи, работают с чувствами способами, категорически неприемлемыми для православного человека» (Киприан (Бурков). 2023. С. 79). Раскрывает их в следующем примере: «В светской психологии будущих психологов учат тому, что все чувства и желания хороши, потому что они идут от естества... Человек имеет право злиться и быть злым. При этом, человек обязательно должен выражать свою злость... Однако человек должен стремиться выражать свою злость социально приемлемым способом. Например, если человек разозлился на другого человека и у него внутри буря эмоций и огромное желание ударить, обругать его, то человек должен сделать это не в присутствии человека, на которого разозлился, а в его отсутствие... Желание ударить человека можно реализовать, например, побив подушку или еще что-нибудь... написать негативное письмо обидчику или уйти в лес и поорать там, как учат психологи...» (Киприан (Бурков). 2024, с. 14–15).

Для того, чтобы определить приемлемость или недопустимость способа работы психолога, обратимся к святоотеческому пониманию гнева.

В святоотеческой традиции гнев — это дар Божий, данный человеку для борьбы с грехом. Святые отцы называли его силой «тимос», что в переводе с греческого значит «горю», «пламенею»,

«страстно стремлюсь». По образному выражению свт. Василия Великого, эта «тимос-энергия», «рвение-страсть», является как бы «нервом души», сообщающим ей силу для постоянного утверждения в добрых делах. Страстная сила «тимос» сама по себе безгрешна и даже желательна, как говорит С. М. Зарин, если является орудием достижения высших религиозно-нравственных целей. Но при эгоистической направленности воли человека происходит склонение силы «тимос» к худшим страстным грехам, к противоестественной страсти гнева. Тогда вся энергия «тимос» изливается в бурных порывах. Все силы сердечного возбуждения расходуются по поводу личных неудач, обид, огорчений. А защищается теперь не слава Божия, а эгоизм и самость человека (Преодоление страсти ... 2014, с. 130–132).

Проявление несправедливого гнева, как и других страстей, представлено в трудах свт. Игнатия (Брянчанинова): «Вспыльчивость, приятие гневных помыслов; мечтание гнева и отмщения, возмущение сердца яростью, помрачение ею ума: непристойный крик, спор, бранные, жесткие и колкие слова, ударение, толкание, убийство. Памятозлобие, ненависть, вражда, мщение, оклеветание, осуждение, возмущение и обида ближнего» (Игнатий (Брянчанинов). Т. 1. 2001, с. 156).

Несмотря на краткость, данное описание дает христианину понимание, какие способы выражения гнева недопустимы, хотя и поощряются светскими психологами.

Действительно, рекомендацию поругаться матом в одиночестве и побить подушку достаточно часто используют светские психологи, объясняя это тем, что иначе гнев может уйти в психосоматику. Вместе с тем, уже достаточно накоплено экспериментального материала, проверенного с медицинской точки зрения, согласно которому «агрессивное поведение действительно приводит к большей агрессивности в будущем. Исследование показало, что люди, которые вели себя агрессивно после того, как их спровоцировали, иногда чувствовали облегчение после выплеска гнева. К сожалению, это облегчение было недолгим. Люди, которые почувствовали себя лучше после агрессивных действий, с большей вероятностью отреагировали агрессией в следующий раз, когда почувствовали гнев» (Scott. 2024). Автор изучила результаты использования так называемых «Комнат гнева» и сделала вывод, что «выпуск пара с помощью физических актов агрессии и насилия усугубляет ваш гнев» (Scott. 2024).

Западные исследователи проанализировали различные стратегии управления гневом. Сертифицированные врачи и специалисты в области психологического здоровья выделили направления работы, которые важно осуществлять при желании здоровым способом реагировать на стресс (Morin. 2023):

1. определите триггеры;
2. подумайте, полезен ли ваш гнев или бесполезен;
3. распознайте свои предупреждающие знаки;
4. отойдите от провоцирующей ситуации;
5. говорите о своих чувствах;
6. быстро потренируйтесь (физическая активность);
7. сосредоточьтесь на фактах;
8. отвлеките себя новым занятием;
9. дышите и расслабьтесь;
10. признайте свою глубинную эмоцию;
11. создайте набор для «Успокоения».

Аму Morin предупреждает, что нужно избегать подавления своего гнева. «Гораздо эффективнее разобраться в первопричине вашего гнева, чем подавлять его. Хотя может возникнуть соблазн попытаться свести к минимуму нежелательную эмоцию, вы, скорее всего, испытаете еще больший стресс, если будете полностью отрицать свой гнев» (Morin. 2023).

Далее автор отмечает, что различные исследования стабильно подтверждают эффективность когнитивно-поведенческих методов для управления гневом. «Эти методы предполагают изменение образа мыслей и поведения. Они основаны на представлении о том, что ваши мысли, чувства и поведение взаимосвязаны» (Morin. 2023).

Если опасность физического выражения гнева даже социально приемлемыми методами доказана, то сложнее обстоит дело с матом. Не все верующие люди понимают, в чем его опасность. Приведем лишь малую часть доводов свящ. Павла Гумерова, с которыми можно ознакомиться в главе «Безобидно ли сквернословие?» из книги «Малая Церковь» (Гумеров. 2008).

Мат — явление древнее и присущее почти всем народам. О «гнилом слове» писал еще ап. Павел. В IV веке свт. Иоанн Златоуст говорил: «Егда кто матерными словами ругается, тогда у Престола Господня Мати Божия данный Ею молитвенный покров от человека отнимает и Сама отступает, и который человек матерно избранится, себя в той день проклятию подвергает, понеже мать

свою ругает и горько ее оскорбляет. С тем человеком не подобает нам ясти и пити, аще не отстанет от онаго матерного слова» (цит. по: Гумеров. 2008).

Еп. Варнава (Беляев) пишет, что срамословие — «наследие чисто языческое. Оно всецело коренится в фаллических культурах Древнего Востока, начиная с “глубин сатанинских” (Откр. 2, 24) и темных бездн разврата в честь Ваала, Астарты и прочих и кончая классическими наследниками библейского Хама» (Варнава (Беляев). 1998. Т. 2, с. 137). Произнося нецензурные слова, человек (пусть даже невольно) призывает бесовские силы и участвует в изуверском культе. Матерную брань издревле называют языком бесов.

Таким образом, самооправдание использования мата в выплеске гнева, даже если никто человека не слышит, является необоснованным для христианина.

Возвращаясь к современным способам работы с гневом, интересен метод ненасильственного общения Маршалла Розенберга (Розенберг. 2022). По его мнению, причина гнева находится в нашем мышлении — в осуждающих и обвиняющих мыслях. Поэтому первый шаг в процессе полного выражения гнева — осознать, что поступки других никогда не являются причиной наших чувств. «Гнев возникает... когда... ищем виноватых — мы берем на себя роль Бога, осуждая или обвиняя другого человека, думая о том, что он неправ или заслуживает наказания. Я предполагаю, что причина гнева в этом. Даже если мы сами этого не осознаем, причина гнева — в нашем мышлении... Гнев — это результат мышления, отчуждающего от жизни и оторванного от наших потребностей. Он указывает на то, что мы застряли в своих мыслях, анализируя и осуждая других, вместо того чтобы сосредоточиться на том, какие из наших потребностей не получают удовлетворения» (Розенберг. 2022, с. 136).

По сути, автор рекомендует энергию гнева направить на помощь себе. «Обвинение и наказание других — это внешние проявления гнева. Если мы хотим полностью проявить свой гнев, то первый шаг — снять с других какую бы то ни было ответственность за наш гнев. Мы направляем свет своей осознанности на свои собственные чувства и потребности. Высказывая свои потребности, мы имеем намного больше шансов их удовлетворить, нежели осуждая, обвиняя и наказывая других. Четыре шага к выражению гнева таковы: остановиться и сделать несколько

вдохом и выдохом, определить наши осуждающие мысли, установить связь с нашими потребностями, выразить наши чувства и неудовлетворенные потребности. Иногда в промежутке между шагами 3 и 4 мы можем решить проявить сочувствие к другому человеку, чтобы он лучше мог услышать нас, когда мы выскажемся на этапе 4» (Розенберг. 2022, с. 145).

На наш взгляд, данную методику можно адаптировать для работы с клиентами в контексте христианской психологии. Также интересны методы третьей волны когнитивно-поведенческой терапии. Но важно помнить, что гнев — это страсть, а значит без Божьей помощи невозможно с ним справиться. Нужно не просто изменить мышление, мысли, нужна перемена ума — искреннее покаяние. О важности исповеди говорил свт. Игнатий Брянчанинов: «Извергни грех, вступи во вражду с грехом искреннею исповедию греха. Это врачевание должно предварять все прочие; без него врачевание молитвою, слезами, постом и всеми другими средствами будет недостаточным, неудовлетворительным, непрочным. Поди, горделивый, к духовному отцу твоему, — у ног его найди милосердие Отца Небесного! Одна, одна исповедь, искренняя и частая, может освободить от греховных навыков, соделать покаяние плодоносным, исправление прочным и истинным» (Игнатий (Брянчанинов). 2001, с. 159).

Для христианского психолога в работе с гневом необходимо знание аскетического подхода в борьбе со страстями. В коллективной работе «Преодоление страсти аскетическими и психологическими методами» (2014) достаточно полно представлено святоотеческое понимание основных восьми страстей, психологическая трактовка, а также педагогические, психологические и аскетические методы борьбы со страстями. Поэтому в данной работе обозначим лишь некоторые моменты работы с гневом.

Если в светской психологии первым методом в борьбе с гневом чаще указываются дыхательные техники и упражнения, то в аскетической практике на первой же из четырех стадии развития страстного состояния рекомендуется молитва, чтобы ушел греховный помысел. Кроме того, в аскетическом делании выделяют два основных направления: брань со страстями и стяжание добродетелей (Преодоление страсти... 2014, с. 146–147).

В статье «О страсти гнева» (2023) иереи Тарасий Борозенец и Вячеслав Фомин подробно рассматривают природу страсти и аскетическую перспективу в борьбе с ней. Авторы отмечают,

что выражение праведного гнева не является греховным, более опасным становится духовное состояние безразличия, к чему тоже часто призывают светские психологи. «Способность гневаться является благим средством сопротивления злу, которое заложено в нас Богом. Естественными целями гнева, согласно святым отцам, являются грех и злые духи-искусители. Только такой гнев является праведным и спасительным, поскольку он защищает человека от зла, позволяет ему бороться с бесовскими искушениями. Таким образом, естественная страсть гнева подобна иммунной системе в человеческом организме. Если биологический иммунитет защищает и сохраняет телесное здоровье, то гнев — духовное и душевное. Именно к такому естественному и святому гневу призывает нас апостол Павел: “Гневаясь, не согрешайте” (Еф. 4, 26)» (Борозенец. 2023).

Авторы призывают людей не отчаиваться и не опускать руки, обозначают шаги к исцелению. Во-первых, осознание человеком проблемы одержимости гневной страстью. Если такого осознания еще нет, нужно помочь человеку к нему прийти. После осознания власти над собой гневной страсти, можно воспользоваться средствами борьбы с гневом, которые предлагает Церковь. К ним относятся избегание раздражающих факторов и ситуаций, в частности, с помощью паломничеств и продолжительного пребывания в монастырях, регулярная Исповедь и Причастие, память о Боге, частая молитва, пост, физический труд. Не следует пренебрегать и обращением к светским специалистам — врачам и психологам. Для того, чтобы борьба с гневом была плодотворной, противодействие ему должно быть комплексным (Борозенец. 2023).

Также авторы подчеркивают, что православная аскетика не призывает верующего к полному исключению гнева из своей жизни, абсолютное безгневие не является конечной целью православного подвижничества; она призывает к тому, чтобы гнев обрел естественную роль в духовной жизни, как средство бескомпромиссной борьбы с греховными искушениями, греховными действиями и греховными страстями (Борозенец. 2023).

В заключение обозначим проблему, возможности решения которой представил прот. Петр Чубаров в статье «Актуальные вопросы организации психологической службы Русской Православной Церкви» (2023). Для организации работы христианских

психологов необходим руководитель — «священник, имеющий достаточную профессиональную психологическую подготовку. Являясь руководителем процесса сопровождения, священник должен осуществлять планирование и реализацию целостного духовно-психологического душепопечения прихожан, по возможности включая в этот процесс христианских педагогов и психологов» (Чубаров. 2023, с. 90).

Светские психологи обращаются к супервизору с целью повышения своей квалификации, получения помощи, наставничества. Для христианского психолога важен супервизор, который знает богословскую антропологию. Поэтому сотрудничество христианского психолога со священником является залогом того, что оказываемая помощь не нанесет вреда душе человека.

Список источников

Борозенец Тарасий иерей, Фомин Вячеслав иерей. О страсти гнева. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/152438.html> (дата обращения: 23.08.24).

Гумеров Павел священник. Малая Церковь. М.: Изд-во Сретенского мон., 2008. [Электронный ресурс]. URL: <http://xpa-spb.ru/libr/Gumerov-P/malaya-cerkov-zhizn-semi.html> (дата обращения: 23.08.24).

Игнатий (Брянчанинов) святитель. Полное собрание творений. В 8 т. Т. 1. М.: Паломникъ, 2001.

Киприан (Бурков) инок. Психолого-психотерапевтическая и духовно-психологическая помощь участникам и ветеранам СВО и их семьям // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы четвертой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 17 октября 2023 г. СПб.: ЦХПА, 2023. С. 74–80.

Киприан (Бурков) монах, Гладкова А. Л. Организация духовно-психологической помощи: критерии и порядок допуска психологов к оказанию психологической помощи участникам, ветеранам СВО и членам их семей и рекомендации по взаимодействию со священнослужителями. Памятка. М., 2024. 25 с.

Преодоление страсти аскетическими и психологическими методами / Шеховцова Л. Ф., Гришина Е. Н., Легостаева М. В. и др. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2014. 351 с.

Рендикова А. В. Природа агрессии: интегральный подход // Научно-спортивный журнал. 2024. № 1. С. 51–63.

Розенберг М. Ненасильственное общение: Язык жизни. Киев: Изд-во София, 2022. 288 с.

Чубаров Петр прот. Актуальные вопросы организации психологической службы Русской Православной Церкви // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы четвертой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 17 октября 2023 г. СПб.: ЦХПА, 2023. С. 81–91.

Morin Amy. 11 Anger Management Strategies to Help You Calm Down. 02.11.2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.verywellmind.com/anger-management-strategies-4178870> (дата обращения: 25.09.24).

Scott Elizabeth. Are Rage Rooms Beneficial? [Электронный ресурс]. URL: <https://www.verywellmind.com/research-behind-anger-rooms-4136169> (дата обращения: 25.09.24).

Рендикова Алевтина Васильевна (Челябинск), канд. пед. наук, психолог, доцент; Уральский государственный университет физической культуры, преподаватель православной психологии «Центра подготовки церковных специалистов Челябинской Епархии Русской Православной Церкви»; rend_av@bk.ru.

Ссылка на публикацию:

Рендикова А. В. К вопросу о работе с гневом у клиентов в контексте христианской психологии // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 73–81.

Краснова Алина Георгиевна
(Ростов-на-Дону)

ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕФЛЕКСИВНОГО ДНЕВНИКА КАК ПРАКТИКИ ОТКРОВЕНИЯ ПОМЫСЛОВ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Аннотация: В статье представлены результаты эмпирического исследования, посвященного терапевтическому потенциалу рефлексивного дневника. Результаты исследования подтверждают, что данная рефлексивная практика может давать терапевтический эффект в виде снижения внутреннего напряжения, появления ощущения радости и легкости, большей осознанности и внутренней свободы. Также результаты показывают, что она оказывает положительный эффект на качество участия человека в таинстве исповеди. Однако для ее успешного применения должно быть соблюдено важнейшее условие — наличие Другого (духовника, прежде всего), который помогал бы человеку сформировать навыки рефлексии и качественно прорабатывать тот материал душевной жизни, которые человек получает благодаря работе с дневником..

Ключевые слова: православие, исповедь, откровение помыслов, рефлексия, рефлексивный дневник, самопознание, терапевтическая практика, исследование.

Введение. Актуальность поднятой в нашем исследовании темы, на наш взгляд, не вызывает сомнений, так как многие православные христиане сейчас имеют запрос на качественную и глубокую работу над собой. Церковь предлагает своим чадам все необходимое для спасения — это, прежде всего, таинства и духовное окормление. Однако этого бывает не всегда достаточно для удовлетворения внутреннего запроса на труд ежедневного христианского возрастания на пути ко спасению, на подлин-

но христианскую аскетическую практику и терапию греховных страстей. Поэтому выработка новых инструментов для подобных запросов представляется важным элементом в области современной аскетической практики для мирян.

Основные теоретические предпосылки исследования. Рефлексия в самом общем виде определяется как способность человека к самонаблюдению и самоанализу. Согласно определению, данному в Психологическом словаре, рефлексия — это «мыслительный (рациональный) процесс, направленный на анализ, понимание, осознание себя: собственных действий, поведения, речи, опыта, чувств, состояний, способностей, характера, отношений с и к др., своих задач, назначения и т. д.» (Психологический словарь. 1999). Однако это общее определение отражает рефлексию только как протекающий в сознании целенаправленный процесс, в то время как в современной науке существует достаточно много подходов к пониманию рефлексии, при этом «отсутствует не только целостная обобщающая психологическая концепция рефлексии, но и единый подход к ее разработке» (Шигабетдинова. 2014, с. 416). Так, Г. П. Щедровицкий рассматривает рефлексию с позиции деятельностного подхода и определяет ее как особую «кооперативную связь двух актов деятельности» (Щедровицкий. 2005, с. 111), при которой имеет место не только «рефлексивный выход», то есть выход в позицию «над» уже осуществленной деятельностью, но и «рефлексивное возвращение», то есть вхождение вновь в деятельностную позицию с новым знанием, обеспечивающим осуществление деятельности уже с новыми смыслами. Таким образом, здесь отмечается, что рефлексия осуществляется человеком не только как процесс самосознания и самопознания, но она также непосредственно участвует в его деятельности и коммуникации, является «мостом» между его прошлой и будущей деятельностью, а также «мостом», связывающий человека с другими людьми в процессе понимания и кооперации. Именно благодаря рефлексии человек способен к сознательным изменениям и сотрудничеству с другими.

Рефлексивные практики могут быть весьма разнообразны: они бывают как устными (например, Организационно-деятельностная игра (Щедровицкий П. Г. 2019), Рефлексивное консультирование (Сизикова. 2016)), так и письменными, куда мы можем включить различные варианты ведения дневников. Такие дневники различаются как по содержанию (например, дневник

благодарности, дневник позитивных эмоций, дневник саморазвития, дневник образовательного прогресса и т. д.), так и по структуре (он может вестись как в свободной форме, так и иметь заранее заданную схему, разработанную в зависимости от поставленной задачи).

Дневник как рефлексивная практика используется достаточно давно, еще со времен античности — дневник вел, например, Марк Аврелий, который был убежден, что рефлексия является естественным свойством разумной души: «она созерцает самое себя, анализирует себя, делает себя такой, какой желает, сама пользуется приносимым ею плодом» (Марк Аврелий. 2022, с. 135). Дневник и в настоящее время применяется в различных областях деятельности человека. Философские дневники вели многие мыслители, такие как Н. Бердяев, С. Л. Франк, А. Камю, Л. Н. Толстой и другие — их дневники обладают не только автобиографической, но и научной ценностью, поскольку в них отражена работа философской мысли автора. Дневник представляет собой особую форму рефлексивной практики, поскольку в ней инициируется способность сознания к рефлексивной «раздвоенности»: перед человеческим «я» через дневниковый текст возникает «Другой-из-меня», по выражению К. С. Пигрова, и открывается для познания. «Дневник есть изготовленное самим индивидом «зеркало микрокосма», «зеркало души», с помощью которой открывается «познание самого себя». В инсайте дневникового текста происходит чудо подлинного понимания: вдруг я понимаю, что со мной происходит в горизонте Абсолюта и что я есть такое. Словом, здесь случается самосознание, здесь возникает чувство, что познание самого себя осуществилось» (Пигров. 2016, с. 20). В настоящее время дневник как рефлексивная практика, в какой бы форме он ни использовался, получил достаточно широкое применение: такие примеры мы можем найти в психологии (Галой. 2023), педагогике (Глоткина. 2023; Cottrell. 2006), в клинической практике (Karen. 2005; Smyth. 2018; Sohal. 2022), а также в духовном окормлении (Духовный дневник...).

Откровение помыслов представляет собой особую форму устной рефлексивной практики, изначально выработанной христианами подвижниками как аскетическое делание. Эта практика предполагает открытие послушником своих душевных движений опытному старцу — своему духовному наставнику, которому он доверится и всецело предается послушанию для постепенного

продвижения по пути обожения. Эта практика существует среди монашествующих и до сих пор, например, на святой горе Афон. «Основное условие откровения помыслов — это самопознание и покаяние. Но необходимым также являются и отношения со старцем, основанные на любви и доверии ему» (Алексий (Мадзирис). 2016). Она предполагает ежедневное открытие старцу своих помыслов, желаний, чувств, что с необходимостью вырабатывает в практикующем внимательность к своему внутреннему миру, честность перед собой и перед своим наставником. Послушник призывается подробно открывать старцу свои душевные движения, так как, по слову прп. Иоанна Лествичника, «как яйца, согреваемые под крыльями, оживотворяются: так и помыслы, необъявляемые духовному отцу, переходят в дела» (Иоанн Лествичник. 2007, с. 399–400). Эта практика Церкви признается святыми отцами душеспасительной, наряду с таинством покаяния. Как писал в одном из писем прп. Макарий Оптинский, «соображаясь сколько можно с возможностью и со своим устройением, открывайся в недоумениях, в страстных и гордых помыслах, в скорбных приключениях, в осуждении и тому подобных. Откровение, тоже и покаяние, врачует немощи наши и увядает злые помыслы» (Симфония... 2009, с. 618).

Несмотря на то, что эта практика теснейшим образом связана с послушанием и отношениями с духовным отцом, которому открываются помыслы, тем не менее, ее ядро — это внутреннее духовное делание самого человека. Так что некоторые подвижники полагали, что и в условиях отсутствия старца внутренняя духовная работа со своими помыслами доступна ищущим внутреннего возрастания. Эта практика достаточно опасна, поскольку старец — это более опытный и духоносный человек, способный оценить те или иные помыслы, так что при его отсутствии практикующий лишается «взгляда извне» и легче может впасть в искушения. Однако без постоянного духовного окормления проходили свой путь такие известные подвижники, как прп. Силуан Афонский, Иосиф Исихаст и др. По словам Глинского старца Серафима (Романцова), «все имеют скорби. Они заменяют старцев, так как их попускает Господь, зная сердце каждого. Никто не поможет и не изменит [нас], если не менять себя [самому]. Начинать надо со внимания к языку и уму» (Глинская мозаика. 1997, с. 212).

Теоретическим основанием нашего исследования выступила теория «духовного бессознательного» Ж.-К. Ларше. Автор

утверждает, что практика откровения помыслов в Церкви является терапевтической, поскольку помогает человеку выявить в себе неосознанные деструктивные тенденции («богопротивное бессознательное») и тем самым лишить их довлеющей над собой силы, чем достигается эффект постепенной победы над страстями. В изначальном виде эта практика, как мы рассмотрели выше, предназначена в основном для монашествующих. В своем исследовании мы предложили адаптированный вариант этой практики для мирян (у которых нет постоянного духовника для откровения помыслов) для использования ее в качестве инструмента подготовки к таинству исповеди и поставили своей целью проверить ее терапевтический потенциал. В своей работе «Духовное бессознательное» Ж.-К. Ларше утверждает, что практика откровения помыслов не является в Церкви самостоятельной и всегда сопряжена с таинством исповеди — она его дополняет, но в значительной степени отличается от таинства, не являясь его заменой (Ларше. 2021, с. 192).

О терапевтическом эффекте откровения помыслов Ж.-К. Ларше пишет следующее: «Откровение помыслов — единственное средство, которым человек может как защитить себя от подстерегающих его заболеваний, так и вылечиться от тех болезней, которые у него уже есть» (Ларше. 2021, с. 196–197). Это мнение автор подкрепляет свидетельством святых отцов, высказывавшихся в пользу практики откровения помыслов (прп. Иоанн Газский, прп. Иоанн Кассиан, прп. Иоанн Лествичник). «Исцеление отчасти связано с фактом самого откровения. Тот, кто только что открыл свои мысли, чувствует себя свободным от угнетения, от мрака, которые они вызывали в нем, избавляется от беспокойства, страха, внутренних невзгод, даже от связанных с ними страданий и отчаяния и испытывает чувство облегчения и покоя, чувствует легкость и радость» (там же, с. 197). Данное утверждение мы и решили проверить на практике с помощью выстроенной нами методики ведения рефлексивного дневника.

Гипотеза исследования состоит в том, что практика ведения рефлексивного дневника обладает терапевтическим эффектом, поскольку позволяет человеку обнаружить в себе (осознать) тенденции «богопротивного бессознательного» с тем, чтобы принести за них покаяние в таинстве исповеди. Подчеркнем, что предложенная нами практика ведения рефлексивного дневника не является заменой откровения помыслов духовнику, а призвана

помочь человеку получить более полное и основательное духовное окормление, так как служит инструментом его собственной душевной работы при подготовке к таинству исповеди.

Основной целью нашего исследования является выработка особой формы ведения рефлексивного дневника как адаптированного варианта практики откровения помыслов в современных условиях и определение его терапевтического потенциала.

Для достижения данной цели был поставлен ряд задач:

- составить методику ведения рефлексивного дневника, которая будет приближена к традиционной практике откровения помыслов;

- собрать рабочую группу людей, регулярно приступающих к таинству исповеди, провести первичное тестирование и анкетирование каждого из участников;

- проинструктировать участников рабочей группы о методике ведения рефлексивного дневника;

- провести с участниками трехмесячную работу, за время которой отслеживать особенности работы участников по методике, оказывать поддержку и при необходимости корректировать работу;

- по окончании периода работы с группой произвести повторное тестирование и анкетирование участников; через 2 месяца после окончания провести глубинные интервью с участниками;

- провести анализ полученных данных на предмет наличия терапевтического эффекта от использованной методики.

Методика. Участникам экспериментальной группы было предложено вести рефлексивный дневник, сделав его инструментом своей подготовки к исповеди. Рефлексивный дневник — это регулярная письменная фиксация результатов самонаблюдения человека в отношении собственных мыслей, чувств, желаний и поведения.

Принципы ведения рефлексивного дневника: 1) ежедневность; 2) максимальная честность; 3) подробность; 4) внимательность; 5) безоценочность.

Работа участников с дневником строилась в три этапа.

Этап 1. Фиксация. На этом этапе участники вносят записи в дневник регулярно (ежедневно, или даже несколько раз в день при необходимости), не осуществляя анализ и не производя оценку фактам своей внутренней жизни. Назначение этого этапа —

выработать чуткость к себе, рефлексивную позицию по отношению к своему внутреннему миру, научиться замечать в себе движения своих душевных сил (мыслительной, чувствующей и желательной).

Этап 2. Анализ. На этом этапе (в ходе работы группы — каждые 10 дней) участники перечитывали собственные записи и производили их анализ на предмет устойчивых тенденций, которые они благодаря им замечали в собственной душе. Назначение этого этапа — непредвзято рассудить о том, что реально происходит во внутреннем мире, какие мысли, чувства и желания в действительности беспокоят, научиться понимать свою внутреннюю жизнь в ее особенностях и взаимосвязях своих душевных сил.

Этап 3. Оценка. На этом этапе (в ходе работы группы — минимум 1 раз в месяц, но по желанию чаще) участники производили оценку данных анализа, сделанного на 2 этапе работы с рефлексивным дневником. Назначение этого этапа — подготовка к исповеди, когда данные собственного анализа становятся источником узнавания своих греховных тенденций и являются таким образом основанием для покаяния.

Таким образом, принципы ведения дневника по предложенной методике отвечают основным формальным принципам практики откровения помыслов, а этапы ведения дневника имеют своим назначением сформировать основные навыки, которые вырабатываются в православии благодаря практике откровения помыслов. Следовательно, предложенную нами методику ведения рефлексивного дневника можно назвать адаптированным к современным условиям вариантом практики откровения помыслов.

Рабочая группа состояла из 21 человека на момент начала работы с дневником. Все участники являлись регулярными прихожанами православных храмов, приступающими к таинствам Церкви. Это было важным условием вхождения в работу, поскольку оценить влияние рефлексивного дневника предстояло, во-первых, на основании того, что только эта методика вводится в жизнь участников как новая переменная, а, во-вторых, на основании того, что это влияние оценивается в контексте участия в таинстве исповеди — то есть, участники должны были иметь возможность сравнить свое участие в ней до, во время и после работы с дневником. Контингент участников — люди в возрасте

от 29 до 64 лет, имеющие высшее образование и проживающие в городской местности.

Ход исследования работы участников с дневником. За время трехмесячной работы участники вели дневник по предложенной методике и регулярно отчитывались о ходе своей работы куратору, функции которого состояли в том, чтобы отслеживать выполнение инструкции, при необходимости корректировать работу с рефлексивным дневником и поддерживать участников, особенно в моменты возникновения сопротивления. С участниками было проведено два анкетирования — одно на «входе» и второе «на выходе», а также тестирование по методике Шкала проявлений тревоги Дж. Тейлор (ТМАС), в адаптации В. Г. Норакидзе. Тестирование явилось вспомогательным инструментом при оценке терапевтического эффекта методики, поскольку позволило определить, есть ли объективные показатели того, что человек благодаря откровению помыслов «испытывает чувство облегчения и покоя, чувствует легкость и радость» (Ларше. 2021, с. 197). Тестирование, однако, обладает большой степенью погрешности, поэтому данные показатели являются только вспомогательными при оценке результатов работы.

Результаты исследования. Работа участников исследования с дневником длилась 3 месяца (9 декад). Всего в работе приняли участие 21 человек, но закончить его смогли только 15 человек. Успешно завершившие работу участники по результатам тестирования составили следующую картину:

– у 11 человек уровень личностной тревожности остался без изменений, причем показатели эти разнообразны: у 2 человек он остался высоким, у 7 человек средне-высоким, у 2 человек средне-низким.

– у 4 человек уровень личностной тревожности снизился, что участники заметили и также отмечали это и в своих анкетах «на выходе».

– интересно отметить, что у 2 человек, не выполнивших условие об участии в таинстве исповеди, уровень тревожности за время работы повысился.

Большинство участников за время работы с дневником приступили к таинству исповеди требуемое количество раз (3), но некоторые приступали чаще: 1 человек — 17 раз, 1 человек — 9 раз, 2 человека — 5 раз, 2 человека — 4 раза. У трех человек из этой

группы (у половины) отмечается понижение уровня личностной тревожности.

Таким образом, на наш взгляд, по количественному показателю, каким является тестирование, не удалось выявить однозначную связь между ведением рефлексивного дневника и уровнем личностной тревожности, но наблюдается тенденция к снижению уровня личностной тревожности, если в совокупности с ведением рефлексивного дневника человек чаще приступает к таинству исповеди.

У многих участников в течение работы с дневником наблюдалось сопротивление в той или иной форме. У 4 участников, дошедших до конца, оно было ярко выражено, вплоть до ненависти к дневнику. Это сопротивление было непреодолимым самостоятельно для участников, понадобились дополнительные консультации куратора. Сопротивление было связано, как правило, с двумя моментами:

1) столкновение в процессе ведения дневника с внутренними «болевыми точками» (травмами), которые вызывали душевную боль и с которыми было трудно самостоятельно справиться;

2) негативный фильтр самовосприятия, который превращал ведение дневника в процесс внутреннего «самоистязания», от которого у человека в конце концов наступало отторжение; но связывалось это не с фильтром, а с дневником, поэтому дополнительная работа с негативным фильтром с помощью куратора снижала это внутреннее напряжение.

Для многих сопротивление оказывалось преодолимо самостоятельно, но участники отмечали в анкетах на «выходе», что этому помогало то, что каждые 10 дней куратор проводил мониторинг, давал обратную связь, направлял ход работы.

Фигура куратора, как оказалось, сыграла значительную роль в ходе работы. По условиям работы по методике участникам было не обязательно делиться с куратором результатами самонаблюдения и анализа, но подавляющее большинство участников делали это в той или иной степени, описывая (иногда очень подробно) то, с чем они сталкиваются в своей внутренней жизни. По всей видимости, это говорит о том, что не вполне представляется возможным адаптировать рефлексивный дневник как инструмент откровения помыслов до такой степени, чтобы вполне устранить из него Другого — наблюдается стремление открывать помыслы именно Другому, а не только бумаге.

Участники в заключительных анкетах отмечали следующие аспекты положительного влияния куратора:

- поддержка дисциплины ведения дневника (многие отметили слабость самодисциплины);

- эмоциональная поддержка; несколько человек отметили, что куратор был для них опорой на протяжении работы с дневником, также отмечалась ценность позитивного безоценочного внимания к себе, которую участники чувствовали от куратора;

- возможность поделиться, не оставаться в одиночестве со своими наблюдениями;

- помощь в постановке рефлексивной позиции, в направлении работы в более эффективное русло (например, участник пишет: «1) помогал в том, чтобы правильно понимать и соблюдать инструкцию, 2) давая обратную связь, он замечал, подтверждал, фокусировал динамику (находясь глубоко в себе, легко заблудиться, а куратор помогал ориентироваться)»;

- помощь в структурировании материала самонаблюдения, фокусировка на важном, что помогало действительно отрефлексировать — понять свой внутренний мир, наладить контакт с собой (например: «Очень важна была помощь. Куратор разгадывал симптомы болезни и указывал на истинную причину греха»);

- расширение поля восприятия — часть участников отметила, что обратная связь от куратора помогала им посмотреть на результаты своих наблюдений «с другой стороны», «более широко», что в конечном счете позитивно сказалось на их понимании себя и в работе над собой.

Таким образом, можно отметить, что предлагаемая форма ведения дневника не вполне подходит как инструмент самостоятельной работы над собой. Многие трудности, с которыми столкнулись участники, и истории преодоления этих трудностей говорят о том, что без специально проведенной работы куратора эти трудности привели бы к невозможности дальнейшей работы с дневником. Также важно отметить, что без специальной постановки рефлексии дневник мог становиться не только бесполезным, но в некоторых случаях вредоносным.

Однако проведенная работа для многих принесла полезный эффект. Среди положительных результатов работы с дневником участники отметили следующие:

- подавляющее большинство отметило снижение нездоровой самокритики, смещение критичности с себя на грех;

– подавляющее большинство указало на повышение интереса к своему внутреннему миру, чуткость и внимательность к себе, повышение осознанности себя (понимания себя), формирование привычки к самонаблюдению;

– некоторые отметили больше честности в отношении себя, больше опоры на себя, больше легкости в общении с другими;

– некоторые отметили, что появилось больше доверия к другим и к Богу, появилось больше радости, взгляд в будущее стал оптимистичнее;

– две трети участников отметили, в разных формах, субъективное ощущение большего покоя (у одной реже стали панические атаки, в другой — обследование у врача показало снижение тахикардии);

– подавляющее большинство (13 из 15) отметили, что практика ведения дневника помогла им в той или иной степени лучше управлять собой, так что появилась возможность избирательно относиться к своим внутренним проявлениям, отвергать греховные импульсы, меньше доверять эмоциям и идти у них на поводу. Появилась «неспешность», «больше свободы», «больше проживания» («целостного восприятия»).

Таким образом, мы видим, что предложенная методика ведения рефлексивного дневника дает положительный терапевтический эффект при условии верно выстроенной рефлексивной позиции и действительно терапевтической направленности работы.

Что касается таинства исповеди, то подавляющее большинство участников (14 из 15) отметили влияние ведения рефлексивного дневника на их процесс участия в таинстве. Основные категории изменений следующие:

– изменилось самоощущение: участие стало более открытым, спокойным, охотным; ушло ощущение «испепеляющего стыда»;

– изменилось отношение к таинству: появилось более глубокое понимание таинства, благодарность Богу за получаемое прощение, ощущение исповеди как «врачебницы»;

– изменилось отношение к священнику: больше доверия, отношение к священнику как к соратнику;

– изменилось качество подготовки: более осознанный подход к своим грехам, по-настоящему важные стали приносить на исповедь, исповедь менее формальной стала.

Однако, стоит отметить, что некоторые участники включали фигуру куратора как «промежуточное» звено между их работой и исповедью. Например, одна из участниц пишет: «У меня появился конкретный предмет исповеди, т. е. я связываю свои мысли с заповедями и могу конкретно увидеть, какую заповедь нарушаю. Но вытащить это и связать мне помогла Алина [куратор эксперимента — А. Г.] также, значит здесь работа с трех сторон идет: моя конкретная рефлексия, сопротивление мое, моя просьба о помощи у Алины разобраться с этим и привязка к греху и его исповедание».

Таким образом, мы можем констатировать, что есть тенденция влияния работы с рефлексивным дневником на участие в таинстве исповеди, причем эти аспекты разнообразны и касаются не только качества подготовки, как мы предполагали изначально.

Оценка терапевтического потенциала рефлексивного дневника. Основным критерием оценки терапевтического эффекта являются показатели позитивных изменений, которые переживали участники эксперимента, выявленные с помощью качественного подхода к сбору и анализу данных. В целом, в психологической науке в настоящее время не существует однозначно установленного перечня критериев оценки эффективности терапевтического воздействия. Исследователи (Кисельникова. 2017, с. 16–17) выделяют два подхода к оценке: количественный (для оценки используются измеряемые «до-после» с помощью шкал и опросников показатели) и качественный (оценка эффективности производится по процессуальным изменениям). Если первый подход исходит из парадигмы, что «клиент» является объектом терапевтического воздействия, то второй основан на понимании, что «клиент» — это активный участник терапевтического процесса, который непосредственно формирует, в контакте с терапевтом, результат собственной терапии. В оценке терапевтического потенциала рефлексивного дневника мы опирались в большей степени на второй подход, который позволил нам определить, что процессуальные изменения у участников наблюдаются, и они касаются не только их самочувствия и самоощущения, но и участия в исповеди.

Возможность количественной оценки терапевтического эффекта рефлексивных практик в целом вызывает сомнения. Исследования зарубежных авторов (Karen. 2005; Smyth. 2018; Sohal.

2022) показали, что при ведении рефлексивного дневника наблюдается качественный терапевтический эффект, но количественные показатели улучшения могут либо вовсе отсутствовать, либо быть незначительными. Исследования проводились среди людей с ментальными расстройствами, которые получали при этом медикаментозное лечение (пациенты с диагнозами: тревожные расстройства, ПТСР, депрессия). В процесс их лечения вводились различные рефлексивные практики, такие как экспрессивное письмо (expressive writing), ведение дневника позитивных эмоций (PAJ), ведение дневника благодарности (gratitude journaling). Эти практики широко применяются при лечении пациентов с ментальными расстройствами в клиниках США и Канады. Исследователи, проанализировавшие данные, полученные благодаря целой группе исследований эффективности применения указанных рефлексивных практик, пришли к следующему выводу: «Результаты этой работы показали, что ведение дневника привело к среднему статистически значимому улучшению показателей психического здоровья пациентов на 5 % по сравнению с контрольной группой, с большим эффектом в подгруппах симптомов тревоги (9 %) и ПТСР (6 %) и меньшим эффектом в подгруппе депрессии (2 %). Из-за неоднородности используемых шкал мы не можем однозначно сделать вывод, является ли это открытие значимым и обоснованным с клинической точки зрения» (Sohal. 2022, с. 6). Что же касается качественных терапевтических изменений, то на этот счет эффективность рефлексивных практик также, согласно выводу исследователей (Karen. 2005, с. 342) достаточно сложно оценить, поскольку они встраиваются в общий ход терапии пациентов, которые принимают психотропные препараты и получают другие (немедикаментозные) формы психотерапии. Все указанные исследователи, однако, отмечают, что эффективность рефлексивных практик не вызывает сомнения, если они применяются пациентами под контролем врача, который обеспечивает безопасность их применения для пациентов, а также уделяется достаточное количество времени освоению пациентами правильного соблюдения инструкции к этим практикам. Примечательно, что к тем же выводам об условиях терапевтического эффекта от предложенного нами метода ведения рефлексивного дневника мы пришли и в своем исследовании.

Для определения терапевтического эффекта предложенной нами практики ведения рефлексивного дневника мы использо-

вали феноменологический подход, являющийся одним из методологических подходов качественных исследований в гуманитарных науках (психологии, социологии и т. д.). В этом подходе мы работали как с данными, полученными в ходе анкетирования (в виде текста), так и с данными феноменологического интервью (в виде устной беседы), которое мы провели с участниками, успешно прошедшими трехмесячную работу по методу, спустя 2 месяца после ее завершения. Основной отличительной особенностью классического феноменологического подхода является то, что этот подход «представляет собой движение к смыслу через структурированный процесс, предполагающий постоянную опору на данные. Цель анализа — интегрированное описание переживания, не зависящее от теоретической, политической или какой-либо иной позиции исследователя» (Бусыгина. 2009, с. 59). Здесь феномен переживания описывается непосредственно так, как он с очевидностью представлен участниками, без попытки интерпретации этих описаний через какую-либо теоретическую позицию. Таким образом достигается непосредственное схватывание структуры феномена переживания (сущности, которую мы исследуем), чем в случае нашего исследования является терапевтический эффект практики рефлексивного дневника. Кроме того, мы применяли стратегию абдукции — это «творческий способ рассуждения, предполагающий неожиданное сопоставление и переструктурирование данных, которое может привести к «озарению» и появлению новых гипотез. Комбинаторика («бриколаж», реаранжировка) высказываний респондентов направляет поиск подходящих для конкретного исследовательского случая гипотез... Материал как бы складывается в “смысловый гештальт”» (Хорошилов. 2018, с. 7–8). Таким образом, результат анализа данных, который мы здесь приводим, является итогом качественной смысловой переработки собранных данных, представляющим собой единую феноменологическую картину переживания терапевтического опыта участников, который они получили благодаря ведению рефлексивного дневника. Эта картина в конечном счете, на наш взгляд, свидетельствует о наличии терапевтического эффекта предложенной нами рефлексивной практики.

Проведенная нами серия феноменологических интервью с 15 участниками, успешно выполнивших работу по методике,

состоялась, как мы уже упоминали, через 2 месяца после его окончания, и показала следующие результаты:

1) все участники отметили, что ведение рефлексивного дневника оказало на них терапевтический эффект, хотя степень и глубина, а также качество этого эффекта отмечались различные;

2) несмотря на намерение большинства участников продолжать вести дневник, высказанное ими непосредственно после работы, никто из них реально не продолжил его вести (во всяком случае в той же форме) по причине того, что отсутствует внешний побуждающий фактор в виде куратора; однако при этом подавляющее большинство (12 из 15) отметили сохранность после завершения работы отчетливо сформированной рефлексивной позиции, которая выражается в привычке к самонаблюдению, внимательности к своему внутреннему миру; эту сформированную привычку участники оценили как целительную саму по себе, поскольку она является важным приобретенным инструментом работы с собой;

3) у некоторых участников (3 человека) сохраняется по их наблюдениям внутренняя ясность, приобретенная благодаря опыту ведения дневника, так что их внутренний мир стал для них более понятным, «прозрачным»; еще 3 человека отметили, что внутреннее пространство «расширилось», стала возникать внутренняя «пауза», благодаря которой первичная реакция на внешние стимулы стала доступной для наблюдения и переосмысления, перестав захватывать сознание;

4) сохраняющиеся и после завершения работы по методике внутреннее спокойствие, снижение тревожности и нервозности отметили у себя многие участники (9 из 15); при этом большинство из них (8 человек) связывают это изменение состояния с большим по сравнению с тем, как было до этого опыта, принятием себя, своего несовершенства, своих ограничений и душевных болезней, причем такое принятие себя находится в прямой взаимосвязи с мужеством видеть свои грехи и греховные страсти и готовностью работать с ними в своей духовной жизни; так, некоторые из участников заметили, что стали больше грехов замечать за собой, но это парадоксальным образом помогает им быстрее и легче справляться с ними, особенно если они касаются эмоциональной сферы (легче отпустить обиды, проще преодолеть зависть и т.д.);

5) многие отметили стабильно укрепляющуюся после завершения работы с дневником честность с собой и отсутствие тревожащего их раньше самоуничижения — такое наблюдение сделали 9 человек; вместо ложного самоуничижения пришло действительно критичное отношение к себе: вопросы к себе, контакт с собой, внутренняя простота и желание глубже узнавать себя;

6) 5 человек заметили, что стали более ответственными в отношении собственных проявлений и в принятии решений; причем эта ответственность многими непосредственно связывается с возросшим чувством внутренней свободы — способностью осознанно управлять собственными волевыми актами;

7) 6 человек увидели терапевтическое влияние ведения дневника в том, что они обрели более крепкую внутреннюю опору, стали более устойчивыми и стабильными в своих внутренних проявлениях и более жизнестойкими в различных жизненных обстоятельствах; приобретенная за время работы с дневником крепость сохраняется при этом стабильно и у некоторых из участников даже имеет тенденцию к продолжающемуся росту; часть участников (4 из 6) связывают эту внутреннюю опору с окрепшей верой, доверяем к Богу, к Его любви и милости;

8) многие участники (10 человек) вынесли из опыта ведения дневника стабильные изменения в отношении таинства покаяния, хотя эти изменения различны: изменения в качестве подготовки к исповеди (исповедь стала менее формальной и чаще стала происходить «по зову сердца», на исповедь стали выносятся действительно важные элементы внутреннего мира), изменения в переживании самого таинства (исповедь стала переживаться глубже, таинство воспринимается более трепетно, благодаря ему приходят внутренний покой и тишина, у некоторых ушел страх исповеди), изменения в отношении к священнику (ушел страх и стеснение священника, священник воспринимается как помощник и со-работник), изменение в частоте приятия таинства (многие чаще стали ходить на исповедь);

9) 3 человека отметили также изменения в отношениях с другими людьми — возросло приятие других, отношения с другими стали выстраиваться проще, появилось больше легкости и теплоты в общении;

10) некоторые участники отследили у себя «уникальные» терапевтические эффекты, которые они тем не менее связывают

с опытом ведения рефлексивного дневника: у одного из участников нормализовался сон; двое заметили, что перестали бояться одиночества; двое участников стали опираться на свои внутренние ценности больше, чем на эмоции; одна из участниц стала смелее проявлять свои таланты (стала выступать на сцене) и отметила, что стало меняться в лучшую сторону ее окружение.

Таким образом, мы можем заключить, что терапевтический эффект рефлексивного дневника сохраняется на длительное время после того, как благодаря ему формируется устойчивая привычка к рефлексии — самонаблюдению, критичному (а не критикующему) отношению к себе, анализу внутренних взаимосвязей собственных душевных проявлений, контакту с собой и способности управлять собственным вниманием. Если сопоставить данные о терапевтическом эффекте ведения дневника, полученные в ходе интервью, с теми, которые мы получили ранее через анкетирование, то мы увидим, что тот эффект, который участники ощутили сразу после завершения эксперимента, не только во многом сохраняется, но и имеет дальнейшее развитие в их жизни.

В интервью многие участники говорили о том, что поначалу рефлексивная практика вызывала у них большое внутреннее напряжение, но со временем стал появляться «вкус» к внутренней душевной «гигиене», то есть к сознательному и ответственному отношению к своей душевной жизни. Во многом глубина терапевтического эффекта зависела от самого участника — насколько он сам вложил в рефлексивную практику и насколько глубоко был готов встретиться с самим собой таким, которого привык «прятать» от себя. Но участники также отмечали, что все-таки помощь куратора, его эмоциональная поддержка и мотивирующая деятельность, его роль как в освоении рефлексивной позиции, так и в проработке сложных моментов практики (сопротивление, ограничивающие «фильтры» самовосприятия, столкновение с травмами, которые были «вскрыты» благодаря работе с дневником) имели решающее значение для успешного ведения рефлексивного дневника.

Заключение. Подводя итог нашему исследованию, мы можем сделать следующие выводы. Предложенная методика ведения рефлексивного дневника может служить адаптированным вариантом практики откровения помыслов в современных условиях, однако для ее успешного применения должно быть соблюдено

важнейшее условие — наличие Другого (духовника, прежде всего), который помогал бы человеку сформировать навыки рефлексии, справляться с сопротивлением и качественно прорабатывать тот материал душевной жизни, которые человек получает благодаря работе с дневником. Дневник как самостоятельная практика в лучшем случае может быть бесполезен, в худшем — опасен.

При условии правильно выстроенной рефлексивной позиции и помощи Другого, рефлексивный дневник как адаптированный вариант практики откровения помыслов действительно, как утверждает Ж.-К. Ларше, чьи теоретические утверждения мы проверяли на практике, может давать терапевтический эффект в виде снижения внутреннего напряжения, появления ощущения радости и легкости, большей осознанности и внутренней свободы.

Ведение рефлексивного дневника как адаптированного варианта практики откровения помыслов, как нам удалось обнаружить, повышает качество подготовки к исповеди, помогает человеку легче ощутить ее исцеляющее значение, поскольку действительно, как утверждает в своей работе Ж.-К. Ларше, само по себе откровение дает терапевтический эффект. Однако насколько это в действительности помогает избавлению от страстей и врачеванию душевных болезней (победе над тенденциями «богопротивного бессознательного»), по результатам нашего исследования мы не можем утверждать. Мы полагаем, что данное теоретическое утверждение французского богослова вряд ли возможно проверить в рамках эмпирических исследований, поскольку православное нравственное богословие полагает истинным Врачевателем человеческой души Господа Иисуса Христа, а это врачевание таинственно по своей сути.

Литература и источники

Алексий (Мадзирис), архим. Откровение помыслов на опыте Святой Горы // Доклад архимандрита Алексия, настоятеля монастыря Ксенофонт (Святая Гора Афон) на XXIV Международных Рождественских образовательных чтениях, 26–27 января 2016 г. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/90396.html> (05.08.2024).

Бусыгина Н. П. Феноменологический и герменевтический подходы в качественных психологических исследованиях // Культурно-историческая психология. 2009. Т. 5. № 1. С. 57–65.

Галой Н. Ю. Практика ведения рефлексивного дневника как способ работы со стрессом у студентов // Проблемы современного образования. 2023. № 4. С. 37–47.

Глинская мозаика: Воспоминания паломников о Глинской пустыни (1942–61). М.: Паломник, 1997. 221 с.

Глоткина А. А., Волкова Е. Б. Применение рефлексивного дневника студентами первого курса в процессе обучения иностранному языку в нелингвистических вузах // Современное педагогическое образование. 2023. № 3. С. 105–108.

Духовный дневник поможет подготовиться к исповеди и разобратся в себе // Милосердие.RU. Православный портал о благотворительности. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.miloserdie.ru/article/duhovnyj-dnevnik-dostupnaya-asketicheskaya-praktika-na-kazhdyj-den/> (03.08.2024).

Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица, возводящая на Небо. М.: Артос-Медиа, 2007. 672 с.

Кисельникова Н. В., Лаврова Е. В., Куминская Е. А., Рзаева Ф. Р. К. Методические подходы к оценке эффективности психотерапии // Петербургский психологический журнал. 2017. № 21. С. 1–24.

Ларше Ж.-К. Духовное бессознательное: Православная концепция бессознательного и ее применение в лечении психических и духовных недугов. М.: Изд-во Сретенского мон., 2021. 302 с.

Марк Аврелий. Наедине с собой. Максимы. М.: Эксмо, 2022. 160 с.

Пигров К. С. Исповедь в ситуации «Смерти Бога» («Gott ist tot»). Феномен интимного дневника // Verbum. 2016. № 18. С. 15–28.

Психологический словарь / Под ред. В. П. Зинченко, Б. Г. Мещерякова. М.: Педагогика-Пресс, 1999. 440 с.

Сизикова Т. Э. Рефлексивное психологическое консультирование: монография. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2016. 203 с.

Симфония по творениям преподобных оптинских старцев. В 2 т. Т. 1 / Ред.-сост. Т. Н. Терещенко. М.: ДАРЪ, 2009. 640 с.

Хорошилов Д. А., Мельникова О. Т. Качественный анализ в психологии: наука или искусство? // Вопросы психологии. 2018. № 3. С. 1–10.

Шигабетдинова Г. М. Феномен рефлексии: границы понятия // Вестник ННГУ. 2014. № 2–1. С. 415–422.

Щедровицкий Г. П. Мышление — Понимание — Рефлексия. М.: Наследие ММК, 2005. 800 с.

Щедровицкий П. Г. Организационно-деятельностная игра как «клеточка» расширенного порядка мышления. 2019 // Офици-

альный сайт философа и методолога Петра Щедровицкого. [Электронный ресурс]. URL: <https://shchedrovitskiy.com/organizacionno-dejatelnostnaya-igra/> (05.08.2024).

Cottrell J. Reflective journals in clinical practice for radiation therapy students. *Journal of Radiotherapy in Practice*. 2006. № 5 (1). P. 9–16.

Karen A. Baikie, Kay Wilhelm. Emotional and physical health benefits of expressive writing. *Advances in Psychiatric Treatment*. 2005. Vol. 11. P. 338–346.

Smyth J. M., et al. Online Positive Affect Journaling in the Improvement of Mental Distress and Well-Being in General medical patients with Elevated Anxiety Symptoms: a preliminary randomized controlled trial. *JMIR Mental Health*. 2018. 5 (4). e11290.

Sohal M., Singh P., Dhillon B. S., et al. (2022) Efficacy of journaling in the management of mental illness: a systematic review and meta-analysis. *Fam Med Com Health*. 2022. 10: e001154.

Краснова Алина Георгиевна (Москва) канд. филос. наук, Институт дистанционного образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании; ya@alinakrasnova.ru.

Ссылка на публикацию:

Краснова А. Г. Терапевтический потенциал рефлексивного дневника как практики откровения помыслов в современных условиях // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 82–101.

Острогляд Алина Витальевна
(Санкт-Петербург)

ПРАВОСЛАВНАЯ МОДЕЛЬ САМОПОЗНАНИЯ В РЕШЕНИИ СУПРУЖЕСКИХ КОНФЛИКТОВ

Аннотация: Анализируется роль самопознания в решении супружеских конфликтов и предлагается православная трехчастная практическая модель самопознания. Самопознание — это решающий фактор в процессе принятия своего ближнего и поиска пути решения конфликтов.

Ключевые слова: христианство, православие, самопознание, миротворчество, семья, супруги, супружеские конфликты.

*По тому узнают все, что вы Мои ученики,
если будете иметь любовь между собою*
(Ин. 13:35)

Редкий человек бывает тем, кем является на самом деле, большей частью бессознательно сменяя бесчисленные маски. И даже наедине с собой человек также играет роль — неосознанно, не зная себя. Настоящим его знает только Бог. Ближе всего к видению подлинного лица человека его домашние, поскольку семья включает в себя такой комплекс обстоятельств, при которых рано или поздно он проявит себя без прикрас. При желании узнать о себе правду, человеку достаточно было бы внимательно прислушиваться к оценке ближайших членов семьи.

К сожалению, следовать этому ясному и простому совету могут и хотят довольно немногие, поскольку растет количество семей, где доверительный диалог отсутствует. Деструктивным типам семейных систем присущи закрытые границы, не допускающие вмешательства посторонних даже в самой тяжелой ситуации. В глобальном же дискурсе «психоманипулятивные воздействия на представления людей незаметно изменяют

внутренний мир личности, ведут к утрате истинной свободы духовно-нравственного самоопределения... Доминирующее ныне “виртуальное мировоззрение” — иллюзорная картина мира, являющаяся заменителем объективной реальности и символом ухода человека от своей сущности, как Образа Божьего» (Гостев. 2008). Поэтому актуальность самопознания для односторонней профилактики и решения семейных конфликтов трудно переоценить — это решающий фактор в процессе принятия своего ближнего и поиска пути решения конфликтов. Самопознание дает супругам возможность разрешать разногласия самостоятельно, без вмешательства специалистов, сохраняя тайну супружеских отношений и личного духовного пути. Знание христианских критериев самопознания также дает возможность специалистам, работающим с семьей, руководствоваться ими для оценки семейной ситуации.

Самопознание в христианском понимании радикально отличается от секулярного: «Психологическое самокопание без очищения и без благодатной помощи Божией не является *истинным* самопознанием, да и самопознанием вообще. Психологических методов анализа недостаточно, чтобы осветить глубины человеческой души, в которых обитают негативные духовные сущности. В результате этого, подобное “самопознание” превращается в самообман и потакание своим грехам и слабостям, в конечном итоге — в общение с бесами» (Зенько. 2019, с. 336).

«Истинное самопознание есть не просто какое-то абстрактное самоуглубление, а познание в себе Христа... Истинное самопознание настолько важно, что оно необходимо и для правильного познания ближних, правильной любви и уважения к ним. Кто не знает самого себя, тот никогда не научится правильно знать других, никогда не будет уметь правильно судить о них, должным образом обращаться с ними, правильно любить и уважать их» (там же, с. 341). Согласно святым отцам, познание самого себя приравнивается к осознанию своей немощи.

Объект самопознания — «сознание своего “Я” есть самое глубокое в душе человека... Поэтому все, что непосредственно связано с “Я” (а к этому принадлежит, прежде всего, тщеславие и гордость, и остальное), труднее всего и познать и обнаружить, трудно все, что умаляет “Я” перед людьми и даже перед самим собой и перед Богом» (Никон (Воробьев). 2019, с. 330). Психолог Т. А. Флоренская обозначила «духовное Я» и «наличное Я», рассматривая при этом внутренний диалог как диалог с совестью («духовным Я»).

«Однако Т. А. Флоренская считала, что духовное — не предмет науки, в том числе и гуманитарной науки, а тайна... В зависимости от своего волевого усилия человек открывается действию духовного. Поскольку духовное не может быть предметом психологического изучения (ни гуманитарного, ни естественнонаучного), у психологии остается возможность изучения внутреннего опыта обнаружения духовного, отношений с “духовным Я”, влияния этих отношений на душевное состояние и развитие — то есть изучение внутреннего диалога, межличностного диалога, взаимосвязи и динамики развития межличностного и внутреннего диалога. Межличностный диалог, являясь способом познания, наиболее адекватным познаваемой реальности, дает возможность приближения к внутреннему диалогу между “наличным Я” и “духовным Я”, обнаружения, раскрытия этой внутренней реальности, открывает возможность конкретизации связи между отношением к духовному и душевным состоянием» (Колпакова. 2013, с. 44–45).

Процесс самопознания осложняет целый ряд трудностей.

1) Для того, чтобы человеку понять, каким он является на самом деле, он должен занять позицию вне себя, то есть смотреть на себя глазами другого. М. М. Бахтин назвал эту позицию «вне-находимостью». К тому же человеку бывает трудно объективно оценить не только себя, но и другого. Следовательно, вне-находимость необходима и для того, чтобы оценить другого человека целостно. В тесной связи с этой позицией находится учение о «доминанте на Собеседнике» по А. А. Ухтомскому, который писал о необходимости преодоления доминанты на себе и воспитании доминанты на собеседнике. Для этого надо выйти за рамки эгоцентризма. При этом «Т. А. Флоренская обращает внимание, что вне-находимость без доминанты становится отчужденностью, а доминанта на другом без вне-находимости — слиянием с другим, обезличиванием» (Колпакова. 2013, с. 40).

2) Внешнее благочестие без должного внутреннего устройства — это негативные типы душевного устройства, «которые Господь называет “заквасками” и от которых особенно предостерегает Своих последователей» (Зенько. 2023, с. 231) Это Иродова, саддукейская и фарисейская закваски, соответствующие порокам сердца, ума и воли и порождающие три ложных пути духовной жизни: прелесть, ересь, страсти.

3) Антиномии. Как интрапсихические: «Человек устроен так, что, по существу, столь же явно стремится к постоянству, как и к тому, чтобы отдаться во власть моменту...», при этом «удовлетворение духовных потребностей более соответствует стремлению человечества к постоянству...» (Антиномия). Так и мыслительные — те кажущиеся противоречия в Писании и Предании, которые приводят к неверной трактовке и искажению евангельских истин в отсутствие их целостного понимания. Таким образом, помимо видимых внешних проявлений конфликта как непонимания при столкновении противоречивых взглядов и позиций, в каждом человеке существует запутанный клубок внутренних конфликтов, затрудняющих самопознание.

Что же является предметом самопознания в конфликте? Характер и темперамент не влияют на святость: «Человек не может спастись просто благодаря своему хорошему характеру. Встречаются люди, от природы обладающие прекрасным нравом, но этого недостаточно, чтобы спастись» (Симеон (Крайопулос). 2021, с. 147), а значит, не являются предметом исследования в самопознании в супружеских конфликтах. Классической практикой работы семейного психолога является выявление фаз семейных кризисов вкупе с анализом жизненных установок и стилем поведения в конфликте. С православных позиций также системно и исчерпывающе описаны психологические и аскетические способы борьбы со страстями. Христианам хорошо известны критерии библейской любви к ближнему: она проявляется «в готовности верующего сносить зло так же, как и делать добро. Она делает его терпеливым к провокациям, прощающим оскорбления, кротким в ответ на несправедливые нападки, молчаливым в ответ на злословие. Она сделает его способным переносить многое и быть сдержанным ко многому, мириться со многим и прощать многое, часто покоряться кому-то и часто отвергать себя — и все это ради поддержания мира. Она заставит его укрощать свой нрав и сдерживать свой язык. Истинная любовь не будет постоянно спрашивать: «Каковы мои права?», «Заслуживаю ли я того, как со мной поступают?», — а скорее: «Как я могу лучше всего послужить поддержанию мира?», «Как я могу сделать то, что лучше всего наставит других?» (Райл. 2013, с. 8).

Так с чего же начать самоанализ, за какую ниточку потянуть? Что конфликтная ситуация выявляет в человеке? Как систематизировать и упорядочить расколотый мир внешних и внутренних

проявлений человека в единое целое? Как соотносить стиль поведения, установки и характер христианина с тем, к каким духовным итогам они приводят? Как найти собственный срединный путь, ведущий к святости? Ведь «человек, у которого внутри все запутано и который из-за этого внутренне заблокирован, не может по-настоящему раскрыться навстречу Богу» (Симеон (Крайопулос). 2021, с. 22).

Распутать клубки внутренних противоречий, задав им четкие векторы, помогает труд архим. Симеона (Крайопулоса) «Знаешь ли ты себя? Психологические проблемы и духовная жизнь». Он рассмотрел наши внутренние конфликты не только с психологической точки зрения, но на богословском и духовном уровне: «На свои грехи мы смотрим так, будто они объединены с нашим существом, отождествляем их с нашим “Я”. Мы не можем посмотреть на свою сущность как на “хорошую вещь” (Быт. 1:31), увидеть, что она создана по образу Божию, а все плохое пришло извне и прилипло к нам, переплелось с существом, но не перестает быть чуждым, — результатом падения. Именно из-за этого смещения... не удастся разглядеть в себе эти отрицательные черты... беда начинается тогда, когда мы не понимаем, что в нас это зло есть, и не пытаемся от него избавиться» (там же, с. 25–27).

Главный «вопрос в том, какое отношение у моего глубинного “Я” к Богу, к любви Божией... вопрос именно в том, как правильно жить среди людей... какую позицию человек займет по отношению к другим людям» (там же, с. 33–35). Человек, занимающий неправильную позицию по отношению к другим людям, не имеет истинной любви и идет одним из трех путей (иногда у него может быть понемногу от всего, и это еще хуже, потому, что эти движения сталкиваются внутри и «тянут» его в разные стороны):

1) **движение к людям** — это болезненная привязанность к человеку. «В душе такого человека не может быть истинной веры... эта душа потеряла себя, она захвачена — этой душой владеет некий человек. Иначе говоря, она под властью идолов» (там же, с. 54). Архим. Симеон отмечает, что обращение к Богу с «духом прилепления» губительно: «человек, прилепляющийся к кому-то, умирает морально и духовно... Бог желает, чтобы мы оставались свободными, чтобы мы как свободные создания полностью отдавались Ему, любя — подобно тому, как Он отдал Себя нам от любви, будучи Свободным» (там же, с. 45). Первым признаком такого человека является острая потребность в любви и признания

со стороны других: он болезненным образом желает всем нравиться, требует от других любви, одобрения, поддержки, защиты, а без них чувствует себя будто бы потерянным. Это состояние, совершенно неугодное Богу. С психологической точки зрения оно описано в труде православного психиатра В. Д. Москаленко «Зависимость. Семейная болезнь».

Архим. Симеон дает духовную оценку этого состояния: «большое число современных христиан так или иначе подвержено этому нездоровому состоянию и не может духовно совершенствоваться... Тут мы имеем дело с абсолютным искажением христианской жизни, с фальсификацией христианского опыта... Немыслимо, чтобы в душе, которая иногда сама того не желая и не осознавая, ждет любви людей, будто Самого Бога, воцарилась благодать Божия» (там же, с. 52–54).

Важно отметить, что подавленная агрессия — оборотная сторона зависимости. Из-за такого состояния «в сегодняшнем христианстве много ложного... Даже благие дела такой больной человек творит не во славу Божию, а нездоровыми порывами, заполняя внутреннюю пустоту — это плачевное состояние, даже если внешне наша жизнь кажется добродетельной... По этой причине святые отцы не позволяли людям так просто начинать делать добрые дела... Самым важным делом для каждой души святые считали очищение, смирение, стяжание Святаго Духа... Если это лишь внутренняя потребность разрешить внутренний конфликт, порождаемая внутренним греховным состоянием, то в конечном итоге она приводит к гордости... кто искренне стремится стать настоящим человеком Божиим, должен начать с вопроса: *может быть, я ошибаюсь?* Веду себя неправильно? Не стал ли я жертвой нездорового состояния, не отрицаю ли в себе болезненные переживания?» (там же, с. 60–65).

2) **движение против людей:** «они всех считают врагами. Они совершенно не расположены вступать в конструктивный диалог или строить отношения, основанные на любви. Они не настроены сотрудничать с окружающими на равных. Все, чего хотят такие люди — править другими. Иначе они просто не могут жить, не способны найти своего места в обществе... Они не способны дружески, с любовью вступать в диалог и беседовать с ними, спокойно слушать, уступать и подчиняться в случае необходимости; не может ни по какому вопросу согласиться и начать сотрудничество с окружающими. Здесь корнем, основанием и началом

является высокомерие, заикленность на самом себе» (там же, с. 68–70).

3) **движение от людей:** «этому человеку так сильно нужно одиночество, что даже и перед Богом он боится открыться. Он ужасается при мысли, что Бог все знает, все видит, что от Божьего взора ничего не ускользает, так что Он может проникнуть даже в его укрытие, в его одиночество, в его раковину... подобное может происходить даже с христианами: да, они связаны с Богом, с Церковью, с прихожанами, но все это лишь до определенной границы. А за эту границу невозможно зайти — будь то другому христианину, или священнику, или даже Самому Господу. Такой человек не может открыться и довериться Богу. Внешне это “хороший христианин”, но в глубине души он еще не вступил с Богом ни в какие отношения... Такой человек не научился вступать в естественное, истинное общение с другими и правильно реагировать на различные события в жизни. Он научился только одному: убегать. Убегать от людей, убегать от событий, от всего того, что ощущает как враждебное» (там же, с. 99).

Таким образом, жизненные драмы, конфликты и трудности, возникающие во многих христианских семьях и общинах, происходят именно из-за того, что христиане в глубине души больны и не осознают этого. Архим. Симеон предлагает выход из этого болезненного состояния: «Оставь фантазии об идеальном себе и искренне раскайся пред Богом. По-настоящему смирись перед Ним и взгляни на то малое, что в тебе есть... и попроси у Небесного Отца даровать тебе помощь. И Он ее дарует. Бог Сам знает, куда Он тебя поведет и что будет потом. Это не твое дело — где ты окажешься, до какой степени совершенства дойдешь. Твое дело — суметь понять, где ты сейчас находишься, встать там и бесконечно и абсолютно надеяться на всемогущего Бога» (там же, с. 114).

Продолжая мысль архим. Симеона, представляется возможным соотнести векторы отношения к людям с уровнями сложности семейных конфликтов по степени возрастания:

Модель соотношения внутриличностных и межличностных конфликтов:

– **первый уровень («трудности диалога»):** супруги находятся в конфликтной ситуации, но оба готовы сохранять отношения, примириться и прийти к пониманию; при обоюдном желании супругам необходимо обучиться искусству честного диалога:

с собой, с Богом и друг с другом; это двусторонний путь диалога, соответствует вектору движения к людям;

– **второй уровень («уход от диалога»)**: супруги находятся в конфронтации, при этом один из них берет на себя обязательство быть конструктивным (полагая начало христианского миротворчества), а второй уклоняется от диалога и ответственности, закрыт, не идет на контакт; супруг-миротворец вынужден идти путем одностороннего диалога, позиция второго супруга соответствует вектору движения от людей;

– **третий уровень («неспособность к диалогу»)**: один из супругов психически не здоров, не в состоянии быть конструктивным и осуществляет насилие в любой форме, но второй супруг готов идти односторонним аскетическим путем, который практически невозможно пройти без профессиональной поддержки; позиция агрессора соответствует вектору движения против людей.

Выводы

1. Предметом самопознания в супружеских конфликтах является отношение глубинного «Я» человека к Богу, к любви Божией, позиция человека по отношению к другим людям. Поиск верной точки баланса между «духом прилепления» к Богу и людям и замкнутой на себе самодостаточностью — истинный и угодный Богу предмет самопознания.

2. Предлагается доступная практическая модель самопознания в супружеских конфликтах, состоящая из трех внутренних векторов движения из сердца человека: к людям, от людей и против людей. И трех внешних следствий, являющихся их проявлением в конфликтной ситуации: трудностями в диалоге, односторонностью диалога и невозможностью диалога. Осознание уровня сложности конфликта поможет ориентироваться в знании душевного устройства конфликтующих супругов и находить адекватный путь его разрешения. В конечном итоге самопознание сводится к вопросу: «как решать задачи своего духовного уровня?».

3. При разрешении супружеских конфликтов главной целью является обретение мира душевного. Ведение дневника самонаблюдения является самым доступным и эффективным инструментом самопознания. Верным критерием духовного возрастания

святые отцы считают неуклонно возрастающее чувство собственной греховности и ослабление внимания к погрешностям своего ближнего.

По словам Т. А. Флоренской при целенаправленной работе над правильностью своего душевного устройства «каждый становится психологом в меру зрелости и осознанности своего душевного опыта» (Флоренская. 2001, с. 2). Один из главных вопросов для каждого христианина: «способен ли я стать миротворцем в собственной семье?».

Литература и источники

Антиномия и амбивалентность // Сайт psycholoweb.ru [Электронный ресурс]. URL: <http://www.psycholoweb.ru/study-389-1.html> (дата обращения: 27.10.2021).

Гостев А. А. Адекватность социального восприятия как фактор формирования православного сознания // Альманах Научного архива Психологического института: Челпановские чтения. Вып. 2. М., 2008. С. 151–161. [Электронный ресурс]. URL: <http://inpsycho.ru/student/biblioteka/stati-prepodavatelej/adekvatnost-socialnogo-vospriyatiya> (дата обращения: 07.10.2023).

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

Зенько Ю. М. Православная психология. СПб.: ЦХПА, 2023. 320 с.

Никон (Воробьев), игум. Письма о духовной жизни. М.: Благовест, 2019. 576 с.

Колпакова М. Ю. Введение в диалогическую психологию. М.: Капон+, Реабилитация, 2013. 256 с.

Райл Дж. Практическая религия. В 3 ч. Ч. 2. Характер христианина / Пер. с англ. Пенза, 2013. 128 с.

Симеон (Крайоупулос), архим. Знаешь ли ты себя? Психологические проблемы и духовная жизнь / Пер. с греч. М.: Никея, 2021. 160 с.

Флоренская Т. А. Диалог в практической психологии: Наука о душе. М.: Гуманитар.-издат. центр «Владос», 2001. 206 с.

Острогляд Алина Витальевна (Санкт-Петербург), психолог, семейный медиатор; alina_ostroglyad@mail.ru.

Ссылка на публикацию:

Острогляд А. В. Православная модель самопознания в решении супружеских конфликтов // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 102–111.

Локиев Андрей Алексеевич
(Санкт-Петербург)

ОТКРЫТЬ ЧИТАТЕЛЮ ДУХОВНЫЕ СТИХИ ЧЕРЕЗ ВИЗУАЛЬНУЮ ПОЭЗИЮ

Аннотация: Поэзия позволяет людям приобретать навык, ни много ни мало — глубоко прочувствовать, а значит принять ближнего. Этому сильно мешает современное клиповое мышление и отсутствие интереса к поэзии, но могла бы помочь визуальная поэзия (стихографика, стиховизуализация, фотопоэзия), соединяющая стихи и графику. Этот вид искусства только зарождается, но у него огромное и очень важное будущее.

Ключевые слова: стихи, поэзия, чтение, клиповое мышление, сопереживание, эмпатия, визуальная поэзия, стихографика, стиховизуализация, фотопоэзия.

Стоит ли христианину читать стихи? Речь идет не о священных текстах и не о текстах, так или иначе связанных с религиозными действиями. Мы говорим о мирской поэзии, об искусстве, что более обращено к душевным ценностям, нежели к духовным. Впрочем, в мирской поэзии есть немало достойных примеров, обращенных именно к духовной тематике. Но даже душевная поэзия не дает нам остановиться на достижении сугубо мирских ценностей, а кроме того позволяет людям приобретать навык, ни много ни мало — глубоко прочувствовать, а значит принять ближнего.

Но стихи сегодня читают мало, включая и духовную поэзию. О том, что затрудняет в наше время приобщение к поэзии с одной стороны, и о том, как можно помочь людям, в основном молодежи, научиться и полюбить читать стихи с другой, здесь и пойдет речь.

Да, да, именно научиться, ведь поэзия, особенно ее малые формы (просто стихи, а не длинные поэмы, оды, романы в стихах) это очень емкие произведения, где необходимо сразу погру-

зиться в авторский мир, а не как в толстом романе, где это можно делать не спеша.

Начнем с того — почему же современникам так сложно «нырнуть» в мир лирического героя? Дело в том, что сегодня люди оглушены хаотичной зрительной информацией, преимущественно поверхностного содержания: сериалы, рекламы, клипы, плакаты, буклеты и т. п. В отличие от книжной (текстовой) информации зрительная далеко не всегда требует вдумчивого осмысления, а учитывая, насколько доминирует именно эта «не требующая», можно не удивляться, что общество отвыкает от потребности вдумчивого и чувственного погружения в информационный продукт (информационный продукт — звучит жутко, а по отношению к классике так даже кощунственно, а вот ко многому современному — в самый раз).

В результате поиск тонких смыслов и глубоких чувств в художественных произведениях заменяется поиском курьезов, скандалов и других поверхностных, но сильных впечатлений.

Прекрасно формулирует это писатель и переводчик, Евгений Валентинович Лукин: «на подмостках мира воцарился перформанс, который ознаменовал собой переход от логоцентричной книжной культуры к современной видеоцивилизации, основанной на синтетическом языке мимесиса — наследнике древних дионисийских мистерий» [5, с. 9]. Напомним, что логоцентризм — это процесс поиска смысла (так логотерапия в психологии — это направление, характеризующееся помощью клиентам в поиске смысла своей жизни и деятельности). Но оглушающий поток поверхностной информации не оставляет возможности человеку на ее структурный анализ — только на какое-нибудь принятие. Индивиду кажется достаточным лишь прикоснуться, получить первичное впечатление от чего-либо, и тут же перейти, а точнее быть захваченным, другим информационным потоком, так же как было в полупьяных дионисийских шествиях. Вот и шествует человек по миру опьяненный множеством не глубоких, но обильных псевдо-смысловых сообщений. Кстати, не с этим ли связаны попытки возрождения нового язычества? Нового — потому как серьезных научных данных о том, что и как было более 1000 лет на Руси — попросту нет. Вот и выдумывают некие шоу.

И чем больше происходит насаждение клипового мышления, тем чаще можно видеть удивительное явление: люди разговаривая на одном языке, не понимают друг друга! Ведь привыкая

к поверхностной информации, мы теряем способность понимать переживания другого и (!) передать свои. Как результат — вечное одиночество, даже имея множество знакомых. Ведь как можно стать близкими людьми, если невозможно глубоко друг друга принять, глубоко почувствовать?!

А ведь именно для того и существует поэзия, чтобы насытить поле речи особыми стилистическими формами (метафорами, метонимиями, эпитетами и другими подобными, общее название — «тропы»), которые помогают передать свои переживания с их тончайшими оттенками. Говоря по-научному: поэзия помогает развивать эмпатию. Автору этих строк приходилось уже писать об этом в научно-популярной статье «Роль и назначение поэзии в языке» [2].

Правда кто-нибудь может сказать: «ну что такого в этой поэзии, просто красивые слова?». Вот только когда балет смотришь, то движения кажутся такими красивыми и легкими, но какой за ними труд!

Значит, нужно просто посоветовать читать стихи и все будет хорошо? Да, посоветовать можно, но читать сложно. Мы уже говорили, что поэзия — это очень емкое произведение. Вот что об этом писал Ю. М. Лотман: «выполнять функцию “хороших стихов” в той или иной системе культуры могут лишь тексты высоко для нее информативные. А это подразумевает конфликт с читательским ожиданием, напряжение, борьбу и в конечном итоге навязывание читателю какой-то более значимой, чем привычная ему, художественной системы» [4, с. 130]. Да, не простое это дело чтение стихов, а главное как-то нужно суметь сразу нырнуть в авторский мир, а то, ты только настроился, а стихотворение уже кончилось.

Ну что ж, сегодня все привыкли к зрительной информации, правда, произведения классической живописи тоже сильно отличаются от плакатной продукции, но все же с их восприятием полегче. Потому и идет на выставки большое количество людей, чтобы компенсировать нехватку эстетической информации. Чем свидетельствовал аншлаги на выставке картин И. К. Айвазовского в Санкт-Петербурге.

Общаясь с художниками и серьезными фотографами, я вынес убеждение, что картины и фотографии обладают художественной ценностью тогда, когда обладают настроением, передают смотрящим на них то, что испытывал художник или фотограф. Без этого

картина становится условной зарисовкой, а фотографию следует отнести к жанру «я там был».

Значит, если найти совпадающие по эмоциональным характеристикам изображение и стихотворение, то читатель через восприятие картины (фотографии или коллажа) сможет легко войти в переживания, отраженные в стихотворении. Казалось бы, задача сводится к тому, чтобы найти нужные иллюстрации, но — нет. Разглядев картинку, читатель может и не перейти к чтению. Значит задача сложнее: вписать стихотворение в изображение, но не просто вписать, а сделать их одним целым. При этом совершенно недопустимо, чтобы изображение воспринималось как фон для текста, поскольку в этом случае ситуация будет как с иллюстрацией: текст сам по себе, изображение само по себе.

А вот если стихотворение станет гармоничной частью изображения, тогда прочесть текст, будет равнозначно тому, чтобы разглядеть картину, т. е. получить полную и достаточную визуальную информацию. А потребность в полноте визуальной информации, кроме искусственной перформанской, заложена в нас на уровне инстинктов, в том числе инстинкта самосохранения, ведь когда-то было так: не смог увидеть вовремя дикую козу, на которую охотился — остался голодным, а если не разглядел саблезубого тигра в кустах — сам стал его добычей.

Кто-то возмущенно скажет, что это же манипуляция! Вот только понятие «манипуляция сознанием» относится к тому, чтобы заставить человека сделать, что-то ему не нужное, например, потратить деньги на совершенно не нужный бренд, когда можно было приобрести такое же по совершенно другой цене. А помочь человеку обрести способности не быть одиноким в мире, научиться глубоко понимать и чувствовать друг друга — это равноценно помочь стать полноценной личностью.

Искусство включения текста в изображение очень древнее, первые произведения этого жанра относят к III веку до н. э. Симия Радосского (рис. 1). В русской традиции можно вспомнить рукописные книги, где заглавные буквы украшались орнаментами и разными изображениями, Первый же, кто связал русское поэтическое искусство с визуальной поэзией — это Симеон Полоцкий. Его знаменитые работы, в которых стихи записаны в виде сердца, рождественской звезды и креста и сегодня выглядят современными (рис. 2). Из содержания этих работ видна связь визуальной поэзии с духовной тематикой.

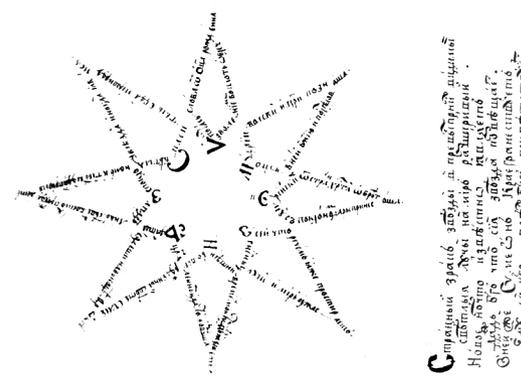
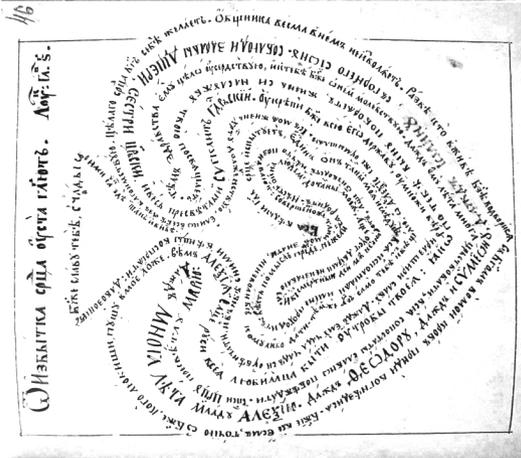
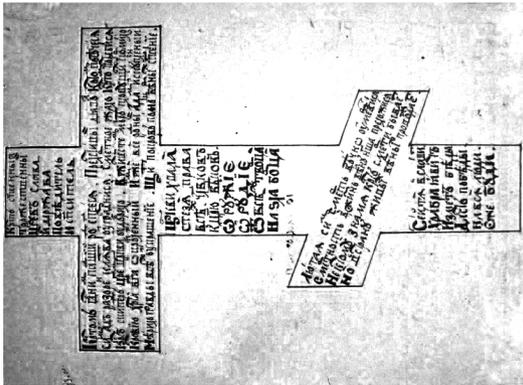


Рис. 2

Москва

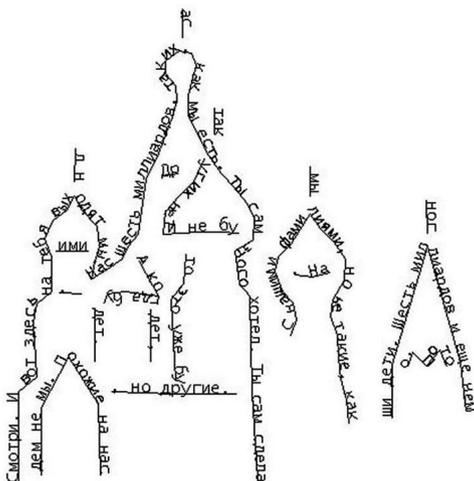


Рис. 3

Из современных примеров стихографики — такое общее название сегодня носит направление визуальной поэзии, превращающее текст в рисунок — обращенных, хотя и не специально, к религиозной составляющей, хочется назвать работу «Москва» из серии работ «Городские портреты» Анатолия Контуша (рис. 3).

Художник и поэт Вильям Блейк старался сделать текст гармоничным целым с изображением. Особенно интересны в этом плане его тексто-визуальные композиции на духовные произведения, как, например, «Божественный образ» (The Divine Image. Рис. 4).

Текстовой визуализации уделяли много внимания и советские футуристы, и шестидесятники, но тематика их произведений была далека от духовной.

Подробное описание истории развития и видов искусства визуальной поэзии можно прочесть у Товий Хархура [9], Юрия Гика [1], Евгения Степанова [7], Дарьи Суховой [8] и других авторов.

Сегодня развитие цифровых технологий позволяют каждому, кто владеет графическими редакторами, заняться таким видом

лишь немного увеличивая расстояние между словами в строке или между строчками, так чтобы доминантная деталь не была заслонена буквой. На вопрос возможно ли создать описание всех деталей изображения, которые нельзя заслонять, отвечаю — нет, это дело таланта создателя композиции.

Так же не нужно гнаться за полным совпадением того, о чем говорится в тексте, и имеющимся на изображении. Совпадать должно **настроение**. Именно это позволит читателю-зрителю сразу настроиться на тончайшие аспекты авторских переживаний «нырнуть в стихотворение».

Особое внимание следует уделить шрифту, которым стихотворение вписывается в изображение. Нельзя ограничиваться базовым набором, здесь следует отдать должное всем мастерам программного обеспечения, разработавшим огромное количество шрифтов, имитирующих разные подчерка, которые изображают разные настроения писавшего. Так известное стихотворение Осипа Мандельштама «Я вернулся в свой город» необходимо вписать шрифтом, изображающим нервный прерывистый подчерк — и такой шрифт есть! Есть шрифты, похожие изгибами линий изгибам некоторых изображений, а вписанные рукой мастера каллиграфии они создадут особое уникальное произведение.

Обилие шрифтов, имитирующих церковно-славянский стиль, позволяет автору в стиховизуализациях помочь читателю приобрести соответствующий настрой.

Как уже выше было сказано, формат публикации не позволяет мне поделиться с читателями своим опытом стиховизуализаций в формате фотостихов, но одну работу адаптировать в черно-белый вариант мне удалось.

Это композиция на стихотворение иеромонаха Романа (Матюшина) «Стань уму у последней черты» (рис. 5). Дело в том, что возникла она как бы случайно, но как сказал самый известный русский поэт: «И Случай, бог изобретатель». Как-то пересматривал я на компьютере один старый советский фильм «Конец операции “Резидент”». Меня отвлекли, и я поставил на паузу. Пауза пришлась на кадр силуэта человека бегущего по камням: Чарли Брайтон преследовал Тульева и Брокмана в Швейцарии. Кадр показался мне интересным, как и соседние с ним. В результате в композиции были совмещены три кадра с человеческим силуэтом, а я помнил, что по настроению читал что-то совпадающее у о. Романа. Наклон выстраивания текста усиливает тему жизнен-

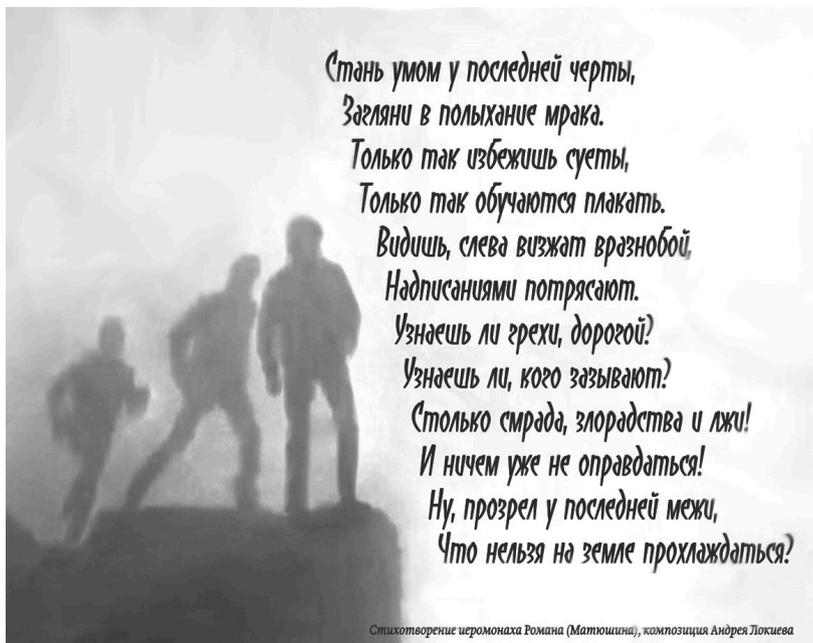


Рис. 5

ной черты — сам текст предстает чертой, чему способствуют и узкие буквы в шрифте, выбранном для визуализации стихотворения.

Надо сказать, что визуализаций на стихи иеромонаха Романа в интернете можно увидеть много, но, к сожалению, процент удачных невелик, как и вообще из всех стихотворных визуализаций. Но этот вид искусства, а это именно вид искусства, только зарождается, и я уверен, что у него огромное и очень важное будущее.

Литература и источники

1. Гик Юрий. Наследие Дада в современной визуальной поэзии // Сетевая словесность. [Электронный ресурс]. URL: http://platform.netslova.ru/texty/gik_dada.html (дата обращения: 19.08.2024).

2. Локиев А. А. Роль и значение поэзии в языке // Психология и педагогика чтения: Сборник материалов. Вып. 2. СПб.: Intermedika, 2012. С. 75–80.

3. Локиев А. А. Психолингвистика поэтики. СПб.: Речь, 2011. 94 с.

4. Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста. Статьи и исследования. Заметки. Рецензии. Выступления. СПб.: Искусство — СПб, 1996. 848 с.

5. Лукин Е. В. Избранное. СПб.: Скифия, 2016. 328 с.

6. Потебня А. А. Мысль и язык. М.: Лабиринт, 2007. 256 с.

7. Степанов. Е. Визуальная поэзия в современной России // Дети Ра. 2009. № 6 (56). [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/ra/2009/6/st26.html> (дата обращения: 19.08.2023).

8. Суховей Д. А. Графика современной русской поэзии. Дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2008. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.levin.rinet.ru/FRIENDS/SUHOVEI/disser/index.html> (дата обращения: 19.08. 2024).

9. Хархур Товий. Я вижу слово или методы визуализации поэтического текста // Лимб. Журнал современной поэзии. 2002. Февраль–март. [Электронный ресурс]. URL: <http://limb.dat.ru/No12/essay/harhur3.shtml> (дата обращения: 19.08. 2024).

Локиев Андрей Алексеевич (Санкт-Петербург), психолог, председатель «Ассоциации Визуальной Поэзии»; lokiandrej@yandex.ru.

Ссылка на публикацию:

Локиев А. А. Открыть читателю духовные стихи через визуальную поэзию // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 112–122.

Демидова Светлана Геннадьевна
(Санкт-Петербург)

ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРИСТИАН И СОТРУДНИКОВ СОЦИАЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ РОССИИ И СТРАН ЕВРОПЫ К ЛЮДЯМ С ОВЗ

Аннотация: Исследование отношения к людям с ограничениями по здоровью, охватывающее как Россию, так и Европейский союз, является актуальным и необходимым для дальнейшего определения путей интеграции и поддержки лиц с ограниченными возможностями в условиях современного мира. Оно может способствовать большему пониманию и преодолению барьеров, которые по-прежнему существуют в обществе, и подчеркивает важность согласованного подхода к решению этих вопросов на уровне государственной политики, социальных институтов и религиозных общин.

Ключевые слова: люди с ограниченными возможностями здоровья, ОВЗ, социальная инклюзии, поддержка моральных и этических ценностей православия.

На протяжении веков общество переживало много значительных эпох, каждая из которых наполнена своим уникальным смыслом и значением. Временами люди с ограниченными возможностями здоровья встречают понимание и поддержку, а иногда сталкиваются с недоверием и отторжением. В периоды перемен внимание к людям, требующим особого подхода, может ослабевать. Тем не менее, даже в таких условиях, Церковь и социальные институты должны сохранять свои идеалы доброты и сострадания. Семейные и общечеловеческие ценности остаются крайне важными для развития и выживания общества, особенно в моменты, когда обостряются нигилистические настроения и радикальные вызовы системе.

Поэтому важно исследовать восприятие православных христиан в отношении людей с ограничениями по здоровью. В исследование включены как российские, так и европейские респонденты. Такое разнообразие необходимо для более глубокого взаимопонимания западных ветвей православия и Русской Православной Церкви, а также для сглаживания различий в подходах к людям с ограниченными возможностями. Полученные данные помогут установить комплексные стандарты для работы Церкви и социальных организаций с людьми, нуждающимися в особом внимании.

Большинство участников опроса находятся в возрасте от 26 до 55 лет — это наиболее активная и трудоспособная группа с уже сформировавшимися взглядами на окружающий мир. Из европейских стран наиболее активно участвуют Германия (5 респондентов) и Литва (3 респондента), также представлены Великобритания (2 респондента) и Польша (1 респондент). Исследование акцентируется на отношении православных христиан к людям с ограниченными возможностями в современном мире, сравнивая Российскую Федерацию и Европейский союз.

Большинство респондентов считает себя православными, а не определившиеся — это в основном молодежь, сомневающаяся в существовании Бога. Семь человек из числа респондентов работают в социальной сфере, и их мнение особо ценно, так как они чаще сталкиваются с людьми с ограниченными возможностями здоровья. В целом, многие уверены, что проблемы для людей с ограниченными возможностями здоровья в обществе минимальны, с некоторыми сомнениями. В Европе в большей степени уверены, что условия жизни для людей с ограниченными возможностями здоровья удовлетворительны. Благодаря закону, ожидание, что государство обязано поддерживать тех, кто в этом нуждается, не вызывает вопросов.

Тем не менее, есть группы граждан, в частности работники социальных служб, которые полагают, что здесь на первый план выходит частная инициатива. Опросы показывают, что вера, посещение храмов, участие в духовной жизни и самосовершенствование в этом направлении могут значительно улучшить качество жизни людей с ОВЗ. Верующие с радостью принимают новых людей в свои сообщества.

На основе ответов можно утверждать, что респонденты не рассматривают Церковь как основной инструмент интеграции

людей с ограниченными возможностями (ОВЗ) в общество, отдавая эту роль прежде всего государственным учреждениям, включая социальные службы. Церковь играет вспомогательную роль, ускоряя процесс адаптации.

Ответы были ожидаемы. Исследование предполагало наличие альтернативных точек зрения. Два участника отметили, что православие может оказывать как положительное, так и отрицательное влияние, основывая это на личном опыте.

Почти все согласны, что церковь может активно участвовать в жизни людей с ОВЗ. Однако некоторые респонденты из Европы (более 50%) затруднились с конкретным ответом, вероятно, считая, что церковь уже активно вовлечена в подобные процессы.

При разработке анкеты автор предполагал, что верующие, будучи активными прихожанами, сделают акцент на приходы своей государственной православной церкви. На практике большее внимание было уделено государству. Контрольная группа, не привязанная к православию, акцентировала внимание на социальных службах, что объяснимо: те, кто не глубоко верит, ориентируются на привычные сервисы, представленные в реальной жизни.

Рассматривая конкретные **рекомендации**, можно выделить следующие моменты.

Стоит укрепить контроль государства за соблюдением прав и свобод всех граждан, особенно с ОВЗ. Именно государство без отсылки к частному бизнесу или Православной (любой другой) Церкви может обеспечить свободный доступ к труду, медицинскому обслуживанию, социальной и юридической защите.

Для России должна стать хорошим примером практика западных стран по обеспечению инклюзивной среды, когда человек с ОВЗ без проблем может попасть в любое место городской либо даже сельской местности без посторонней помощи.

Доступное жилье — то направление, которое должно быть в приоритете при адаптации инвалидов в повседневной жизни. Не так много на самом деле нужно таких квартир и домов в сельской местности. Они могут даже строиться в рамках деятельности отдельных православных приходов. Такое жилье должно выдаваться на правах аренды без возможности выкупа и передачи по наследству. Это в реалиях сложной экономической ситуации позволит оперативно закрыть вопрос с инклюзивным жильем

в краткосрочной перспективе для определенных категорий граждан.

Следует пересмотреть требования к доступности жилья для людей с ОВЗ в новых проектах, чтобы решить жилищные проблемы в средней и долгосрочной перспективе.

Качество медицинского и образовательного обслуживания будет выше в специализированных учреждениях, но важно разработать программы интеграции людей с ОВЗ в общество. Здесь необходимы специальные образовательные и реабилитационные программы и специалисты, как в медицине, так и в образовании. Необходимы специальные программы в вузах, чтобы выпускники могли работать с людьми с ОВЗ; текущих предложений недостаточно даже для России и Европы.

Важно внедрять новые информационные технологии в работу социальных работников и повседневную жизнь людей с ОВЗ. Здесь полезны специализированные приложения и адаптивное оборудование, без которых современная жизнь невысказима.

Список рекомендаций не является исчерпывающим и может расширяться в зависимости от региона и конкретных условий. Руководители на местном уровне, будь то государственные или церковные, должны принимать решения, учитывая региональные особенности.

Анализ данных показал следующие **результаты**.

В основном взгляды православных христиан России и Европы практически идентичны, что подтверждает исходное предположение. Жители Европы действуют более прагматично, ориентируясь на личные достижения, из-за чего здесь больше нейтральных ответов. Также в Европе выше уровень негативного отношения к людям с ограничениями, что связано с большей склонностью к честности и открытости в ответах.

Заключение. Все мы смертны, а значит, наши возможности ограничены. Мы становимся старше, и это ограничивает наши способности. Мы подвержены различным недугам, что тоже указывает на пределы наших способностей. Горделивость в отношении собственного здоровья необоснованна и может представлять духовную опасность. Ошибается тот, кто сосредоточен лишь на физическом благосостоянии — в итоге эта ошибка развевается перед лицом старения, болезней и смерти. Даже уходя из жизни молодым, человек осознает, что вера в физическое здоровье ма-

ло значима в другом мире. Признание самообмана приходит ко всем, и хорошо, если это случится до смерти. Серьезная болезнь может встряхнуть того, кто полагается лишь на свои силы. Люди с ограниченными возможностями напоминают нам о скрытой внутри нас уязвимости.

Смотря на больных и увечных, невольно задумываешься: а что, если бы я был на их месте? Жан Ванье [1], известный христианский общественный деятель, утверждал, что мы нуждаемся в таких людях больше, чем они в нас. Работая с теми, кого общество называет «умственно отсталыми», Ванье отметил их искренние чувства и стремление к истине. Мы можем эти качества перенять. Наиболее важно то, что они учат смирению. Когда размышляешь, как бы ты поступил в их ситуации, гордость, основанная на здоровье и знаниях, быстро исчезает. Освобождение от культа здоровья — вот что критически важно для современного человека.

Не случайно он избегает любых напоминаний об инвалидности и смертности, включая общение с людьми с ограничениями. В советские времена пострадавших в войне отправляли в отдаленные регионы. Это делалось из-за того, что власти считали недопустимым, чтобы советский человек, убежденный в своей непреодолимой силе и социальном бессмертии, видел страдания военных инвалидов. И сейчас западный человек стремится изолировать себя от испытывающих страдание и, более того, умирающих [2].

В своих исследованиях автор отметил, что отношение православных верующих к людям с ограниченными возможностями здоровья не ограничивается рамками одной страны. Можно с уверенностью предположить, что приглашенные из иных регионов респонденты проявили бы схожее понимание.

Литература и источники

1. *Ванье Жан*. Каждый человек — священная история. М.: Вера и свет, 2009. 260 с.

2. *Чаплин Всеволод прот.* Храм — место сострадания // Фома. Православный журнал. Спецвыпуск «Знаки равенства». 2009. [Электронный ресурс]. URL: <https://foma.ru/xram-mesto-sostradaniya.html> (дата обращения: 19.08. 2024).

Демидова Светлана Геннадьевна (Санкт-Петербург), психолог, РХГА; desvetgen@gmail.com.

Ссылка на публикацию:

Демидова С. Г. Отношение православных христиан и сотрудников социальных учреждений России и стран Европы к людям с ОВЗ // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 123–128.

Гусев Георгий Витальевич
(Москва)

СВЯЩЕННИК И ПСИХОЛОГ В СЕМЕЙНЫХ КЛУБАХ ТРЕЗВОСТИ ПРИ ХРАМАХ

Аннотация: Анализируется опыт работы семейных клубов трезвости (СКТ) при храмах РПЦ. Предлагается для повышения уровня профессиональной компетентности работников СКТ пригласить специалистов: семейного психолога, психолога-аддиктолога, группового психотерапевта, которые бы участвовали не только в подготовке работников СКТ, но и имели бы возможность осуществлять супервизию работников каждого СКТ в процессе их практической деятельности. Но цель СКТ не только в оздоровлении отношений в семье, а в ее воцерковлении — руководить чем обязаны священники.

Ключевые слова: зависимость, алкоголизм, семейная болезнь, семейные клубы трезвости, СКТ, психолог, психотерапевт, психолог-аддиктолог, священник, воцерковление.

1. Психолог в клубе

В предыдущей публикации мы пытались показать необходимость психолога в работе с членами проблемных (дисфункциональных) семей в семейных клубах трезвости (СКТ) при подчиненности этих специалистов ведущему клуб священнику (Гусев. 2023, с. 129–135). Так как зависимость — семейная болезнь (Москаленко. 2002), терапией ее должен заниматься психолог со специализацией «семейный психолог». Но семьи, объединяющиеся в СКТ, — аддиктивные, поэтому психолог, работающий с такой семьей, должен иметь специализацию «семейный психолог-аддиктолог». И, наконец, еще одна специализация работника, существенно повышающая его эффективность, — «групповой психотерапевт».

Изложенные требования предполагают серьезную профессиональную подготовку работников клубов. Пока подготовку будущим работникам клубов дает Викариатская школа ведущих СКТ. В нее принимаются все желающие, предпочтение отдается лицам, являющимся в течение длительного времени членами клубов и решающими (решившими) в них свои семейные проблемы.

Президент Хорватской Ассоциации клубов леченых алкоголиков, доктор медицинских наук, профессор кафедры психиатрии и наркологии Загребского университета Зоран Зоричич, сравнивая модели функционирования клубов в разных странах, пишет, в частности: «Белградская модель предполагает привлечение к работе в клубе высококвалифицированного специалиста в области групповой психотерапии, имеющего, как правило, высокий системный уровень образования, способный гарантировать качество его работы. Преимуществом подобной системы является высокое качество работы в клубах, недостатком же становится прекращение прогрессивного роста числа членов клубов и развития сети вследствие недостаточного количества мотивированных руководителей клубов с высоким уровнем образования» (Худолин. 2016, с. 124–125).

Мы же предлагаем для повышения уровня профессиональной компетентности работников СКТ постепенное изменение кадровой политики при приеме кандидатов в работники СКТ. Во-первых, предпочтение отдавать лицам, уже имеющим общую психологическую подготовку (в настоящее время из 45-ти ведущих СКТ только 10 имеют диплом психолога). Во-вторых, найти высококвалифицированных специалистов в 3-х указанных областях специализации работников СКТ (семейный психолог, психолог-аддиктолог, групповой психотерапевт) и пригласить не только для чтения лекционных курсов в Викариатской школе, но дать им возможность осуществлять супервизию работников каждого клуба в процессе его (работника) практической деятельности, передавая свой опыт на рабочем месте в следующей очередности: сначала всех работников учит семейный психолог, потом, когда известный уровень достигнут, ему на смену приходит групповой психотерапевт, и наконец, в последнюю очередь — психолог-аддиктолог. Последняя очередь этого специалиста объясняется тем, что аддиктология пока не очень востребована широкими массами страждущих от разных аддикций (в монографии Ц. П. Короленко и Н. В. Дмитриевой их описано 18) (Короленко.

Дмитриева. 2012). Специалистов психологов-аддиктологов пока немного. И движение СКТ традиционно занимается алкоголизмом — вряд ли расширение списка аддикций, к лечению которых готовы СКТ, будет быстрым. Но перспективу надо себе представлять.

В процессе такой работы будут формироваться уникальные специалисты, отличающиеся как от классических семейных психологов, консультирующих одну семью, так и от групповых психотерапевтов, ибо в нашем случае клубы объединяют не индивидов, а семьи, то есть уже группы. Таким образом, речь идет не о групповой психотерапии в ее классическом варианте, но о межгрупповой психотерапии или, по выражению профессора Владимира Худолина — создателя этих клубов, — о проведении ее в условиях многосемейности (Худолин. 2016, с. 60). Психотерапевт в таком варианте «активирует многосемейное сообщество на поиск новых путей, изучение новых возможностей для жизни и деятельности семьи, то есть является новым элементом роста и созревания семьи» (Худолин. 2016, с. 59).

То же относится к обучению через супервизию психологии семьи. Не только обучаемые работники клубов, но и сами высококвалифицированные специалисты супервизоры оказываются в новой для себя реальности — многосемейном подходе, а ему «можно научиться только в процессе практической работы, в постоянном ежедневном труде. Ему невозможно научиться по книгам, хотя их читать также необходимо. Этому учишься прежде всего в процессе работы» (Худолин. 2016, с. 59).

Таким образом, в каждый данный момент времени Движению СКТ будет необходим единственный высококвалифицированный специалист соответствующего профиля, но работа по повышению компетентности работников клубов будет происходить.

2. Священник в клубе

Теперь о том, почему хорошо, если главным лицом в клубе будет священник. Во-первых, потому, что наше движение — церковное (единственное среди движений в 35 странах мира). Во-вторых, потому, что это будет способствовать (не быстро!) постепенному возвращению Церкви к реальному духовному руководству семейной жизнью своих прихожан. Вынужден еще раз процитировать выдающегося канониста С. В. Троицкого: если

«Древняя Церковь под браком разумела не момент его заключения, а всю брачную жизнь, и прежде всего цель брака, ту задачу, которую супруги должны решать в течение всей своей брачной жизни», то «для духовенства более позднего времени иногда сущностью брака является венчание, а взаимные отношения супругов выпали из сферы церковных интересов... поэтому-то постепенно Церковь потеряла влияние на семейную жизнь» (Троицкий. 2015, с. 221–222).

А между тем, как писал еще в 80-е годы прошлого века в своей прекрасной книге «Домашняя церковь» протоиерей профессор Глеб Каледа: «Для находящихся в браке и для живущих в родительском доме первичной ячейкой Вселенской Церкви должна быть семья — малая домашняя церковь, в ней совершается наш труд по стяжанию Царства Небесного. О домашней церкви неоднократно писал апостол Павел (1 Кор 16:19; Кол 4:15; Фил 1:2 и т. д.). Однако святоотеческая литература, создаваемая после IV века в основном монахами, почти не касается вопросов семейной жизни и построения домашней церкви... Дом, семья как церковь... это сейчас настолько забыто приходским и богословско-академическим сознанием, что необходимо и проповедовать, и специально обосновывать экклезиологически такое воспитание этой стороны человеческой жизни» (Каледа. 1997, с. 5–6). И далее он подчеркивал: «Воспитание закладывается прежде всего в семьях, а всякие школы и кружки могут лишь помочь ему. Представляется необходимым организовывать курсы и лекционные чтения по религиозному воспитанию самих родителей» (Каледа. 1997, с. 67).

Появление нового вида церковного служения — работы с молодежью — открывает новые возможности духовного развития будущих православных семей, готовых быть малой домашней церковью. На Патриаршем подворье — Храме Всех святых во Всехсвятском на Соколе (Москва, настоятель прот. Василий Бабурин) священник Павел Соломатин возглавляет работу с молодежью. Вот как выглядит приглашение молодых людей в молодежное объединение Лествица: «Чем мы занимаемся? Изучаем Писание; разбираем вопросы христианской догматики; ездим в паломнические поездки; помогаем больным детям, старикам, храмам; встречаемся с интересными людьми; устраиваем праздники и проводим творческие вечера; ставим спектакли по пьесам собственного сочинения; катаемся на коньках, роликах, играем

в футбол, бегаем и ходим в спортзалы; вместе ходим по выставкам и спектаклям, в кино и на концерты, а еще огромной толпой ездим на шашлыки, а также играем свадьбы». Я спросил о. Павла: «Это у Вас служба создания православных семей?». «Нет, — ответил он, — это не главное. Мы просто стараемся, чтобы у нас было интересно!».

Я был потрясен точностью целеполагания. Дело в том, что в настольной книге по аддиктологии есть раздел, озаглавленный «Переживание скуки как триггер аддикции» (Короленко. Дмитриева. 2012, с. 39–41). И вот собираются молодые люди обоих полов, вместе занимаются интересными делами, у них, естественно, возникает интерес друг к другу, они влюбляются, строят отношения, потом венчаются и играют свадьбы. И все это происходит в Церкви, и священника его чада видят не только на службе и говорят с ним не только на исповеди, но и во всех перечисленных выше делах.

Я вижу их в храме — уже с детьми (и не по одному) — это счастливые люди. В их семьях царит любовь. И во всем их братстве — любовь. Наверное, это самый естественный и гармоничный путь создания семьи как малой церкви.

Но в храм приходят люди с разными проблемами. В частности, в приходские семейные клубы трезвости собираются дисфункциональные семьи, одержимые страстями зависимости и созависимости, имеющие искаженное представление о своих отношениях, часто не осознающие своих страстей, отрицающие их. Часто в клуб приходит не вся семья, а только жена или мать пьющего или наркозависимого, потерявшие всякую надежду и уповающие только на помощь Божию.

Члены клуба — зависимые и/или члены их семей — еженедельно собираются на двухчасовые встречи, на которых обсуждают общие проблемы. Доброжелательно, в духе уважения и любви люди высказываются и выслушивают друг друга, обмениваются опытом и постепенно начинают лучше понимать пути решения этих проблем. Зарубежный опыт, в том числе упомянутая Белградская модель, свидетельствует, что специалист, обладающий знаниями семейной психологии, аддиктологии, владеющий техникой групповой многосемейной психотерапии, будет помогать им делать это более качественно.

Но православным приходским семейным клубам трезвости — таково полное название наших клубов — недостаточно

оздоровить семейные отношения. Членам клубов помогают постепенно понять, как должна строиться семья христианина — семья как школа молитвы, школа любви, школа ответственности, школа трудолюбия. Аддиктолог, психолог, психотерапевт (а в церковных клубах эти специалисты, разумеется, люди православные) не обладают той полнотой духовной власти, которая позволяет только священнику руководить не просто оздоровлением, но и воцерковлением семьи. Конечно, к вере приводит Господь, и способствовать этому по Его воле может любой член Церкви, но священник **обязан** своим служением не только в храме, но и вне храма помогать людям находить дорогу в Церковь. Во всяком случае, так понимали свои задачи участники трезвенного движения Русской Православной Церкви конца XIX — начала XX веков. Около двух тысяч церковно-приходских обществ трезвости возглавляли священники (Гусев. 2022. С. 75).

Литература

Гусев Г. В. Некоторые принципиальные вопросы, касающиеся семейных клубов трезвости // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы четвертой всероссийской конференции / Под ред. Ю. М. Зенько. СПб.: ЦХПА, 2023. С. 129–135.

Гусев Г. В., автор составитель. Сборник материалов по истории трезвенного движения Русской Православной Церкви. М.: МОД СКТ, 2022. 192 с.

Каледя Глеб, прот. Домашняя церковь. М.: Зачатьевский монастырь, 1997. 258 с.

Короленко Ц. П., Дмитриева Н. В. Аддиктология: настольная книга. М.: Институт консультирования и системных решений, Общероссийская психотерапевтическая лига, 2012. 524 с.

Москаленко В. Д. Зависимость: семейная болезнь. М.: ПЕРСЭ, 2002. 336 с.

Троицкий С. В. Христианская философия брака. М.: ФИВ, 2015. 304 с.

Худолин В. Клуб леченых алкоголиков / Пер. с хорватского Е. Н. Нестеренко. М.: МОД СКТ, 2016. 127 с.

Гусев Георгий Витальевич (Москва), психолог, преподаватель психологии, канд. пед. наук, заместитель руководителя Коорди-

национного центра по противодействию алкоголизму и наркомании Северного Московского викариатства Русской Православной Церкви, ведущий семейного клуба трезвости при храме Святых Царственных страстотерпцев; annaristov@yandex.ru.

Ссылка на публикацию:

Гусев Г. В. Священник и психолог в семейных клубах трезвости при храмах // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы пятой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 26 октября 2024 г. СПб.: ЦХПА, 2024. С. 129–135.

Сведения об участниках

Антоневич Александр Васильевич (Санкт-Петербург), канд. филос. наук, руководитель направления ЦХПА «Православная антропология Русского Зарубежья»; ale-334-2@yandex.ru.

Белов Петр Юрьевич (Санкт-Петербург), канд. филос. наук, юрист, секретарь объединенной Комиссии по тюремному служению Санкт-Петербургской митрополии, директор АНО «ПИМЭН»; belovpy05@mail.ru.

Голубинский Александр иерей (Москва), настоятель Покровского храма (г. Пушкино); бакалавр теологии; aleksandrou777@gmail.com.

Гусев Георгий Витальевич (Москва), психолог, преподаватель психологии, канд. пед. наук, заместитель руководителя Координационного центра по противодействию алкоголизму и наркомании Северного Московского викариатства Русской Православной Церкви, ведущий семейного клуба трезвости при храме Святых Царственных страстотерпцев; annaristov@yandex.ru.

Демидова Светлана Геннадьевна (Санкт-Петербург), психолог, РХГА; desvetgen@gmail.com.

Евстратия (Подоровская) монахиня (Самара), канд. психол. наук, доцент, завкафедрой православной педагогики Самарской духовной семинарии; kafpravped@yandex.ru.

Зенько Юрий Михайлович (Санкт-Петербург), психолог, директор Центра христианской психологии и антропологии; zenko_y@mail.ru.

Ким Николай прот., доктор теологии Прешовского университета (Словакия), настоятель храма в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в г. Хевиз (Венгрия), пресс-секретарь Будапештско-Венгерской епархии Московского Патриархата, г. Будапешт; prot.nikolaj@gmail.com.

Краснова Алина Георгиевна (Ростов-на-Дону), канд. филос. наук, доцент Института дистанционного образования ПСТГУ; ya@alinakrasnova.ru.

Локиев Андрей Алексеевич (Санкт-Петербург), психолог, председатель «Ассоциации Визуальной Поэзии»; lokiandrej@yandex.ru.

Непраш Олеся Владимировна (Новосибирск), преподаватель русского языка, практический психолог, Новосибирское высшее военное командное училище, Новосибирский государственный аграрный университет, старший преподаватель; neprasch@gmail.com.

Острогляд Алина Витальевна (Санкт-Петербург), психолог, семейный медиатор; alina_ostroglyad@mail.ru.

Рендикова Алевтина Васильевна (Челябинск), канд. пед. наук, психолог, доцент; Уральский государственный университет физической культуры, преподаватель православной психологии Центра подготовки церковных специалистов Челябинской Епархии Русской Православной Церкви; rend_av@bk.ru.

Федоров Владимир прот. (Санкт-Петербург), канд. филос. наук, канд. богословия, заслуженный проф. РХГА; vffedorov@gmail.com.



Центр христианской психологии и антропологии (ЦХПА)

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

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

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

Просветительско-исследовательское направление включает в себя:

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

В рамках **информационно-издательской** деятельности ведутся работы по расширению сайта Центра в комплексный пор-

тал по христианской антропологии и психологии (приглашаются к сотрудничеству все заинтересованные лица: авторы, редакторы, библиографы и т. д.).

Полную информацию о деятельности центра, его участниках, ближайших и прошедших мероприятиях можно найти на **сайте**

Центра: www.xpa-spb.ru.

Контактная информация:

– **телефон** Центра в Санкт-Петербурге 8 (812) 426-33-77 (в рабочие дни с 11.00 до 18.00);

– **электронная** почта Центра (по всем вопросам): xraspb@yandex.ru.



Сайт Центра христианской психологии и антропологии

www.xpa-spb.ru

Предлагаем Вашему вниманию разнообразные материалы по христианской **психологии** (учению о душе) и **антропологии** (учению о человеке).

В первую очередь это обширная **библиография** (персональная и тематическая) по христианской антропологии и психологии. Она собиралась многие годы и в нее включены работы как древнехристианских авторов, так дореволюционных и современных писателей (больше 7 тыс. наименований).

Имеющиеся **тексты работ** по христианской антропологии и психологии представлены в библиотеке (больше 3200 материалов отечественных и зарубежных, современных и древнехристианских авторов).

В **словаре** по христианской антропологии и психологии проанализированы основные их **термины и понятия** — с опорой на древнехристианскую святоотеческую традицию и отечественное православное богословие.

В **проблемное поле** христианской антропологии и психологии собрана информация о некоторых сомнительных, спорных и неверных идеях, бывших раньше, либо появляющихся сегодня.

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

Содержание

Предисловие редактора	3
-----------------------------	---

Секция 1. ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

<i>Зенько Юрий Михайлович</i> (Санкт-Петербург) СВ. ОТЦЫ О СОСТАВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА ПО КНИГЕ АРХИМ. КИПРИАНА (КЕРНА) «АНТРОПОЛОГИЯ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ»	5
--	---

<i>Прот. Николай Ким</i> (г. Хевиз, Венгрия) ВЕЛИКИЙ В МАЛОМ. ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО ЗНАНИЯ	15
--	----

<i>Иерей Александр Голубинский</i> (Москва) ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯЩЕННИК И ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ	22
--	----

<i>Монахиня Евстратия (Подоровская)</i> (Самара) КАТЕГОРИЯ «СОЗЕРЦАНИЕ» В ПСИХОЛОГИИ И СВЯТООТЕЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ	28
--	----

Антоневич Александр Васильевич (Санкт-Петербург)
АНТРОПОЛОГИЯ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА
КАК ОТРАЖЕНИЕ ЕГО ЛИЧНОСТИ 39

Прот. Владимир Федоров, Петр Юрьевич Белов
(Санкт-Петербург)
ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
В ИРИНОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ 46

Непраш Олеся Владимировна (Новосибирск)
ВНУТРИСЛОВНАЯ АНТОНИМИЯ НЕКОТОРЫХ
ЦЕРКОВНОСЛАВЯНИЗМОВ. АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ . . . 54

Секция 2. ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ НА ПРАКТИКЕ

Зенько Юрий Михайлович (Санкт-Петербург)
АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ К. ЮНГА,
КАК ПСЕВДОНАУЧНОЕ, ОККУЛЬТНОЕ,
АНТИХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ 62

Рендикова Алевтина Васильевна (Челябинск)
К ВОПРОСУ О РАБОТЕ С ГНЕВОМ У КЛИЕНТОВ
В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ 73

Краснова Алина Георгиевна (Ростов-на-Дону)
ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕФЛЕКСИВНОГО
ДНЕВНИКА КАК ПРАКТИКИ ОТКРОВЕНИЯ ПОМЫСЛОВ
В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ 82

Острогляд Алина Витальевна (Санкт-Петербург)
ПРАВОСЛАВНАЯ МОДЕЛЬ САМОПОЗНАНИЯ
В РЕШЕНИИ СУПРУЖЕСКИХ КОНФЛИКТОВ 102

<i>Локиев Андрей Алексеевич</i> (Санкт-Петербург) ОТКРЫТЬ ЧИТАТЕЛЮ ДУХОВНЫЕ СТИХИ ЧЕРЕЗ ВИЗУАЛЬНУЮ ПОЭЗИЮ	112
<i>Демидова Светлана Геннадьевна</i> (Санкт-Петербург) ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРИСТИАН И СОТРУДНИКОВ СОЦИАЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ РОССИИ И СТРАН ЕВРОПЫ К ЛЮДЯМ С ОВЗ	123
<i>Гусев Георгий Витальевич</i> (Москва) СВЯЩЕННИК И ПСИХОЛОГ В СЕМЕЙНЫХ КЛУБАХ ТРЕЗВОСТИ ПРИ ХРАМАХ	129
Сведения об участниках	136
Центр христианской психологии и антропологии (ЦХПА) . . .	139
Сайт Центра христианской психологии и антропологии.	141

**СОВРЕМЕННАЯ ХРИСТИАНСКАЯ
ПСИХОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ:
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ.**

**Материалы пятой
всероссийской конференции.
26 октября 2024 г.**

По вопросам реализации издания обращаться:

Центр христианской психологии
и антропологии (СПб.)

Тел. (812) 426-33-77
(по будням, с 11.00 до 18.00)

E-mail: xraspb@yandex.ru

Формат 60x88^{1/16}. 9 печ. л.; 6,6 а. л.

Печать офсетная. Заказ № 948

Отпечатано в ООО «Контраст»
г. Санкт-Петербург, Железнодорожный пр., д. 20

Телефон: 921-917-17-85

E-mail: ooocontrast@yandex.ru