

Элементы православной психологии

Л.Ф. Шеховцова, Ю.М. Зенько

Христианская психология – ее возможность и действительность

Предисловие

Введение

Христианская психология – ее возможность и действительность

Сегодня многих отечественных психологов волнует вопрос – возможен ли и существует ли путь интеграции научной психологии и православного богословия, и если – да, то в чем он может состоять, и если – нет, то почему? По сути, это вопрос и о самой возможности христиански ориентированной психологии.

Определим вначале то смысловое поле, в котором продуктивно вести речь о путях такой интеграции; это поле легко представить в виде двух пересекающихся прямых, задающих полюса напряжения. Первая разметка – это вертикаль, в верхней точке которой, несомненно, должна быть христианская антропология, как предельное откровение о сущности человека. Нижняя точка этой вертикали – по логике должна быть психология, но какая? Я считаю, что в этой точке должна быть психологическая антропология, прежде всего как психологическое учение о развитии человека во всех его духовно-душевно-телесных аспектах.

Почему именно антропология, а скажем, не просто православное богословие в той его части, которая связана с учением о душе, и современная общая психология? Об этом чуть позже, отметим лишь, что термин антропология употребляется здесь в своем предельном значении. Скорее речь должна идти об антропной науке – как учении о человеке вообще, а не в узком значении антропологии как одной из биологических дисциплин, как науки о происхождении и эволюции физической организации человека и его рас.

Вторая разметка – это горизонталь, в левой стороне которой необходимо положить ценности и смыслы бытия

человека, как они представлены во всем комплексе гуманитарного знания, в том числе – и богословского. В правой стороне – так же по логике рассуждения нужно положить такое содержание, как ступени становления «собственно человеческого в человеке», как они должны быть представлены в нормативной периодизации психологии развития человека.

Именно в точке пересечения этих двух образующих может быть фиксирована (или – синтезирована) христианская психология. Понятно, что масштаб освоения и тщательность предметной проработки так заданного пространства как раз и является одним из вопросов нашего обсуждения.

В настоящее время все еще можно наблюдать взаимно настороженные отношения между научной психологией и православным богословием (именно богословием, а не практикой живой веры) и для этого существуют серьезные основания. Некоторые из них располагаются в самой современной психологии, в ее несомненных достижениях и открытиях в сфере человеческой психики, и на которых во многом строятся сегодня социальная магия и чародейство. Другие основания обнаруживают себя вообще в системе светских гуманитарных наук, в секулярной культуре европейской цивилизации.

Процессы глобализации и идеология постмодернизма – эти две болевые точки современного мира – сегодня очевидным образом привели к цивилизационному кризису уже не только европейского, но и планетарного масштаба. Происходит унификация социально-политических структур, разрушение форм культурной, исторической, духовной идентификации человека, размывание всяких мировоззренческих основ самоопределения человека – упование на обнаружение таких основ в собственной самости, вырождение того или иного народа в этнографическую массу – это лишь отдельные метки разворачивающегося кризиса, список их может продолжить каждый.

Однако при более пристальном рассмотрении горизонта кризисного процесса можно прийти к выводу, что глубинный, порождающий план кризиса – это сам человек! А значит, в

самом существе кризисной эпохи ведущей стороной оказывается именно антропологический кризис. Сегодня совершается своеобразный антропологический поворот: все происходящее с человеком приобретает решающую роль в бытии общества и культуры, в глобальной динамике современного мира.

Данную смену можно обозначить довольно распространенной постмодернистской формулой: это – смерть субъекта, которая означает исчезновение метафизической инстанции в человеке как субъекта познания, который господствовал в классической европейской философии от Декарта до Гегеля. Смерть субъекта познания повлекла за собой целую цепь смертей: на рубеже XX столетия было объявлено – “Бог умер!”, а последующий столетний период расчеловечивания человека привел к печальной констатации, что и “Человек умер!”, по крайней мере – в европейском варианте модели человека. Появился фрейдистский человек, скиннеровский – крысopodobный человек, репертуарно-ролевой человек и множество других его фантомальных моделей.

Сегодня философско-метафизическая мысль и само общество продолжают, подобно Диогену, пребывать в поиске человека. И не мудрено.

В до сих пор существующей “субъект-объектной” структуре сознания рационализма Нового и Новейшего Времени человек всегда представал в качестве отдельного, чаще всего – изолированного индивида. Этот живой атом в процессах социализации как раз и становился по отдельности, то субъектом познания, то субъектом действия, то субъектом социальных отношений, оставаясь при этом психологически отдельной особью. Несомненно, что именно такой человек-особь, жестко специализированный форматами наличной цивилизации, если еще натурально и не умер, то сильно усомнен в полноте своего бытия.

Сомнение в жизнеспособности современного европейского человека связано, прежде всего, с формами и содержанием его знания о собственной самости, которое как раз и задано характером рационального, естественно-научного знания о мире

и о человеке в нем. Это знание в позитивных науках всегда субъект-объектно, оно неспособно хоть как-то приблизиться, а тем более – удержать полноту человеческой реальности. На этом же типе знания основаны и многочисленные варианты гуманитарных практик (образование, медицина, политика, практическая психология и др.).

И здесь необходимо сделать одно принципиально позиционное утверждение: всякая практика может считаться гуманитарной, если она является практикой становления именно «человеческого в человеке». И наоборот – любая практика не гуманитарна (не гуманна), если она этого не делает, в какие бы человекообразные формы она не рядилась. Что же мы имеем сегодня в качестве таких практик с точки зрения современной научной, рациональной психологии?

Наше время – это время многообразных психотерапий, форм альтернативной медицины, психо-социальных техник нежного примирения человека с самим собой, с обстоятельствами наличной жизни. Уже сложились и активно транслируются средствами массовой информации особые технологии освобождения человека от ответственности перед собой и Абсолютными смыслами его бытия.

Так, психотехнические средства, имеющие широкое хождение в нашей действительности, реализуются в пространстве индивидуального сознания и являются следствием несомненных достижений классической научной психологии. Строгое научное знание о глубинных психических явлениях и состояниях человека оказалось замечательным средством внешнего программирования и духовного кодирования личности. На базе этих знаний уже разработаны способы оккупации сознания другого и сценирования чужой жизни в собственных целях (достаточно вспомнить рекламные ролики, 25-й кадр, гипноз, техники работы многочисленных колдунов и гадалок и др.).

К разряду психотехнических средств, несомненно, относятся разного рода суггестии и способы «промывки мозгов». Распредмечивание и протезирование сознания, софистика и демагогия, целевые фрустрации и магическое вменение веры,

эзотерика и чародейство, психологическая дрессура под видом психотренингов – также входят в этот арсенал. Этот список можно продолжить, но главное, что на этом поприще у классической психологии головокружительные перспективы – и вполне возможно, что XXI век поименуют веком психологическим.

В свою очередь, социотехнические средства (или, говоря словами М.К. Мамардашвили, инструменты социальной механики), состав которых ежедневно пополняется, реализуются в пространстве общественной жизни; в частности, в дни политических акций – выборы, демонстрации, референдумы – они обычно именуются «грязными политтехнологиями». Главный ориентир подобных технологий – это манипуляция социальными пристрастиями и полевым поведением той или иной группы населения. Результатом оказывается своеобразная анестезия нашей чувствительности к социальным противоречиям, которая обеспечивается переводом ответственного самоопределения личности в пространства приватной жизни – в клубные, семейные, бытовые, досуговые пространства.

К разряду социотехнических манипуляций можно отнести пропаганду идеологием на злобу дня (идея должна овладеть массами), блокаду рефлексии по отношению к декларируемым целям и способам их достижения (цель оправдывает средства), сокрытие замысла и двойной стандарт, подмена ценностей и создание ситуаций ложного выбора, одновременное снятие личной ответственности и шантаж функциональными обязанностями и т.п.

Хочу специально подчеркнуть, что жесткая фиксация состава и самой сути психо – и социотехник меньше всего имеет отношение к их моральному осуждению. Сами техники не виноваты, что ориентированы на выявление и превращение только отдельных, фрагментарных человеческих потенций в сугубо полезные ресурсы для их утилизации в том или ином социальном производстве.

Приходится с грустью заметить, что и в новом тысячелетии мы продолжаем воплощать в себе именно этот – цивилизно-

технический, машинно-производственный модус собственной человечности. Данное суждение оказывается предельно очевидным при сопоставлении господствующей ментальности в нашем обществе с базовыми и не отменимыми ценностями европейской культуры, которые можно выразить афористичной формулой А.С.Пушкина: «В само-стоянии человека – залог величия его!»

Самостоятельность, самобытность, самосознание, самодействие (субъектность) человека, его индивидуальность и уникальность, его личностный способ жизни – т.е. все то, что обычно и рассматривается в качестве содержания собственно человеческого в человеке – являются фундаментальными ценностями нашей христианско-европейской, русско-православной культуры. Именно они определяют содержание и смысл нашего образования, нашей деятельности, наших взаимоотношений и наших Встреч друг с другом. Очевидно, что подобная планка само-бытия человека, а главное – само восхождение на этот уровень представляется участнику пост-советской истории либо недостижимой, либо просто невыносимой.

Сегодня человеческое измерение, «человечность» как особая валентность содержания и способов деятельности самых разных социальных субъектов становится предметом пристального внимания многих ученых, политиков, социальных работников. Уже вполне отчетливо осознается, что «человеческий потенциал» или в другой терминологии – «гуманитарный капитал» может оказаться потенциально неисчерпаемым ресурсом культурно-исторического развития общества и личности. Вопрос в том, как, при каких условиях, за счет чего возможны консолидация и наращивание мощности, а главное – качества этого самого «человеческого потенциала»?

Одним из безусловных вызовов нашего времени является требование прямого и профессионально обеспеченного решения проблемы производства и воспроизводства человечности и человеческого. Я думаю, что не ошибусь в своем позиционном утверждении, что из всех форм общественной практики именно образование пытается решать

эту проблему не утилитарно, а по существу. В подавляющем большинстве современных концепций и программ развития образования появляется принципиально новое измерение – гуманитарно-антропологическое. Фактически, речь идет о постановке беспрецедентной задачи для образования: оно должно стать универсальной формой становления и развития базовых, родовых способностей человека, позволяющих ему быть и отстаивать собственную человечность; быть не только материалом и ресурсом социального производства, но, прежде всего – подлинным субъектом культуры и исторического действия.

В гуманитарных науках, хотя и с трудом, но все более укореняется антропологическая парадигма – и не только в качестве нового объяснительного принципа «феномена человека». Антропологический подход в сфере гуманитарного знания – это в первую очередь ориентация на человеческую реальность во всей ее полноте, во всех ее духовно-душевно-телесных измерениях; это поиск средств и условий становления полного человека; человека – как субъекта собственной жизни, как личности во встрече с Другими, как индивидуальности перед лицом Абсолютного бытия.

Сегодня требуется действительно системный пересмотр философских, психологических, социально-педагогических, политико-экономических основ современных гуманитарных практик с точки зрения их подлинно антропологической модальности. Современные психология и педагогика, например, должны перестать быть пособием о способах духовного кодирования, о техниках социальной дрессуры и манипуляций; они должны становиться в подлинном смысле антропными, человеко-ориентированными науками, способными целенаправленно строить антропо-практики – практики действительного выращивания «собственно человеческого в человеке».

Антропо-практики реализуются в пространстве субъективной реальности человека – в пространстве совместно-распределенной деятельности, в пространстве со-бытийной общности, в пространстве рефлексивного сознания. Именно в

этом пространстве может происходить осознанное и целенаправленное проектирование таких жизненных ситуаций, в которых становится возможным и подлинно личностное самоопределение, и обретение субъектности, и авторства собственных осмысленных действий. Здесь, в этом пространстве возможно культивирование автономии и самодетерминации человека, его саморазвития и самообразования, а в пределе – его фактического самостояния в собственной жизни.

Сложность построения такой практики, практики становления собственно человеческих способностей в том, что весь человек, во всей потенциальной полноте своего бытия открыт только своему Создателю, Которого рационализм Нового Времени как раз и выносит за пределы собственно человеческого в человеке. Не вдаваясь в подробное рассмотрение этого обстоятельства, попытаюсь все-таки наметить некоторые пути выхода из антропологического кризиса и некоторых перспектив для обретения человеком собственной человечности.

Вначале несколько слов о христианской антропологии. Так, в основе христианской антропологии – как ее центральная идея – лежит учение об образе Божием в человеке. Именно благодаря тому, что человек есть образ и подобие Божие (образ человеку дан, а подобие – задано в его свободе и составляет жизненную задачу самого человека), он способен осознавать вечное, бесконечное, непреходящее, духовное и отождествлять себя с ним.

И в тоже время, в своем наличном, эмпирическом бытии – в жизни конкретной земной личности, какова она есть, – человек обнаруживает себя как не соответствующего своему Первообразу. Он оказывается неразрывно сплетенным с природным, телесным, ограниченным, временным, смертным; образ Божий в нем как бы отодвинут в тень неподлинного земного бытия и померк в нем. Это помрачение истинной природы человека называют в христианстве греховностью. Грех – это искажение подлинной природы человека, духовная

болезнь, присущая всему человеческому роду после грехопадения.

С христианской точки зрения становление человека – это осуществление (восстановление) образа Божия в своей индивидуальной жизни; это преодоление сил греха, отсечение периферии души – часто мрачной, пошлой и неприемлимой, ставшей по сути “плотью”. Есть серьезные основания полагать, что классическая психология как раз и занимается изучением этой “периферии души”, психикой падшего человека, этой “плотью”, которую она именует “психикой”.

Однако христианская антропология – это не только учение об образе Божиим в человеке, но в наибольшей степени – это живая практика веры, практика преображения падшего человека, практика обретения своего царственного достоинства, дарованного человеку в сознании его Богосыновства. Истинный человек – это святой человек; (известный психолог А.Маслоу сказал однажды, что сообщество святых людей – это и есть подлинное человечество); процесс же его становления, охватывающий весь состав человека – его дух, душу и тело, – есть обожение (теосис), восстановление и обретение образа и подобия Божия.

Таким образом, живая практика веры в триединого Бога, молитвенный подвиг как деятельность спасения к вечной жизни со Христом, обожение всей полноты индивидуальной жизни – или как предельно полно сказал об этом ап.Павел: “И уже не я живу, но живет во мне Христос (Гал. 2:20) – все это в христианской антропологии есть символы и деятельные формы становления и развития “собственно человеческого в человеке”. В этом – суть, смысл, ценность и назначение человека.

Именно на высоте такого понимания человеческой реальности возникает, а если не возникает, то необходимо ставить самый главный вопрос: как возможно подобное становление человека, на что опереться человеку, ему самому в себе самом, чтобы встать на этот путь жизни во Христе? И что об этом может сказать современная психологическая наука?

Сложность этого вопроса заключается в том, что его невозможно обсуждать в рамках традиционных форм

гуманитарной науки, которая до сих пор строится по модели естественно-научных дисциплин. Так, например, в классической психологии почти все о психике человека и очень мало – о самом человеке! В контексте данного обсуждения нас должна интересовать, прежде всего, психология человека, а – не что такое “психика”. Речь должна идти о принципиальном различии (но не о замещении) “психологии человека” – как психологическом учении о становлении и развитии человека в интервале его индивидуальной жизни, и “психологии психики” – как специальной науки о психических явлениях в живой природе, в том числе – и у человека.

В целом ряде современных научных исследований (в частности – в работах А.И.Миракяна и его последователей) достаточно убедительно показано, что изначально, в самом своем существе “психическое” есть всего лишь один из общих – естественных, органических процессов в живой природе. И с этой точки зрения – психика человека и психика животного в определенной степени могут рассматриваться в одном смысловом ряду.

И в самом деле, с классической, научно-рациональной точки зрения, психика – это инструмент, механизм, во-первых, отражения объективной, противостоящей человеку и независимой от него действительности, а во-вторых – это механизм адаптации индивида к этому же объективному миру. Классическая естественнонаучная психология – это вовсе не учение о душе и душевных явлениях (и не надо строить иллюзий на этот счет); это – учение о психике как свойстве высокоорганизованной телесности, в частности – мозга. Все другие характеристики психики человека (личностные, духовные, нравственные и др.) не выводимы из ее отражательных и адаптивных функций; относительно последних эти характеристики имеют сверхъестественный статус. Психика не имеет личности и сама себя не развивает.

Но все-таки, если стать на точку зрения классической психологии, что психика – это свойство биосоциальной структуры человека, то по самой логике рассуждения, чтобы понять это свойство, необходимо иметь хотя бы минимальное

представление о сущности того, свойством чего психика является. И здесь выбор жесткий: либо психика – свойство высокоорганизованной материи, либо – свойство человека. Во втором случае психология должна строиться как психологическая антропология, способная выстроить свое представление о сущности человека, чтобы мочь что-то сказать о его свойствах, в том числе – и о его психических свойствах.

Психологическая антропология как учение о человеке – это особая – антропная наука (в рамках наук о человеке). Это не теория о его происхождении от обезьяны и не теория его социальной дрессуры (и в этом смысле – это не биологическая и не социальная, а именно – гуманитарная дисциплина). Эта наука должна разрабатывать свое собственное представление о сугубой специфике человеческого способа жизни и его принципиального отличия от всякого другого – до-человеческого и сверх-человеческого.

И главная трудность для нашего “просвещенного разума” – именно здесь: она заключается в том, что психологическая антропология должна быть не о том, что есть – как любая наука о природе, а о том – как должно (или – может) быть. Иными словами, исходным основанием для нее является не учение об истинности и объективности того, что есть, а – о ценности и смысле самого бытия человека. Отсюда и первый вывод: гуманитарные (человеко-ориентированные, антропные) науки должны строиться в первую очередь на аксиологических (ценностных) основаниях.

В истории психологии делались и до сего дня делаются попытки вырваться из узких пределов категории “психического” с помощью категории “человек”. Это, прежде всего, работы в русле гуманистической психологии и экзистенциальной философии. Но даже в своих высших разделах – в философской психологии – человек продолжал оставаться биосоциальным, раздробленным существом, а не духовно-душевно-телесной монадой.

К сожалению, в большинстве этих попыток всех их объединяет “безрелигиозный гуманизм”, тяготеющий к антропоцентризму, самобожеству – вплоть до самоистуканства.

Еще одна линия преодоления естественнонаучной парадигмы в психологии – это восточный мистицизм, оккультизм, магия, а с христианской точки зрения – древнее как мир – идолопоклонство. Эта тенденция – говорить о духовной ипостаси человека с позиций оккультизма и магии – сегодня в России набирает все большую силу, что позволяет обозначить нашу эпоху – как неоязычество новейшего времени, которое требует нового благовествования, новой проповеди, нового миссионерства.

Именно в этой точке принципиально необходимо доброжелательное, уважительное и конструктивное сотрудничество православного богословия и рациональной психологии человека. Существует большая и уже очевидная опасность для современной научной психологии (особенно в ее практической, прикладной части) скатиться на оккультно-магические основания в их предельно рафинированных – наукообразных формах. Во всяком случае, достижения современной научной психологии (науки о психике и психологии падшего человека) чрезвычайно эффективно используются в целях оккупации внутреннего мира человека и манипуляции его сознанием и поведением (особенно интенсивно – в рекламе, бизнесе, политике; менее осознанно, но не менее эффективно – в педагогике, в воспитании и обучении).

Известно мнение, что когда-то наука оказалась для христианства мощным средством освобождения сознания верующих от оккупации бесчисленных духов и потусторонних сил, от тотальной анимизации природных стихий. От всего того, что современный христианин достаточно свободно называет суеверием. Видимо, наступило время, чтобы православное вероучение помогло теперь уже науке вообще защититься от тех же духов и сил (космических энергий, эманаций, тонких миров) в своих квазинаучных, суперрациональных упаковках, в том числе – и внутри самой психологии.

Для христиански ориентированной психологии (но также, необходимо это особо подчеркнуть, – для практического, прикладного богословия) здесь возникает очень сложная проблема: “А на каком языке сегодня можно говорить с

неоязычником об истинах и ценностях христианского учения о человеке и его душе?” Очевидно, что ни на традиционнo-научном (там все о психике, а не о человеке), ни на заимствованном богословском языке, на котором говорят и надо говорить в Церкви.

Давайте только сопоставим: психология говорит о вредных привычках, церковь – о греховных пристрастиях; одни – об аффектах, другие – о страстях; одни о личности – как о биосоциальном системном качестве индивида, другие – о личности как о духовной сущности человека; даже о психологии – для одних это учение о душе, для других – учение о психике. Очевидно, что это разные языки и говорят они – о разном.

Сегодня понятия и представления традиционной психологии о человеке (в особенности – зарубежных психологических учений), о его развитии столь сильно инкорпорированы, растворены в других гуманитарных науках: в педагогике, медицине, политике, а сегодня даже и в вероучительных текстах, что никаким указом, никаким простым переводом эти представления не отменить. Их можно только постепенно и постоянно преобразовывать. Необходимо новое психологическое прочтение богословских понятий о душе и новое христианское прочтение психологических понятий. Это работа совместная – богословско-психологическая.

Конечно для уже верующего, воцерковленного человека все эти вопросы звучат не столь остро. Но как быть с неоязычниками, которых – большинство? Язычник был глубоко верующим человеком, и поэтому – в большинстве случаев – был открыт для приятия благой вести Христа, неоязычник – глубоко суеверен, он не слышит и не услышит благую весть, ему нечем слышать, все “каналы” восприятия уже заполнены, замусорены псевдо-научным (в том числе – и психологическим) суеверием. Мало только обличать грехи человеческие; неоязычнику необходимо показать, а часто – рационально раскрыть, как они овладевают им, каков механизм их укоренения, а соответственно – какова практика, и в частности – катехизаторская практика их преодоления.

Как Апостол языков – Святой ап. Павел – благовествовал на языке народа, которому он проповедовал, так сегодняшней проповедник должен уметь говорить христианские истины на языке сознания неоязычника. Но для этого необходимо знать, как оно – это сознание устроено. И здесь практическая психология, и психологическая практика многое, что может сказать и сделать. Нужен умный, терпеливый и доброжелательный союз научной психологии и православного богословия, сама возможность которого многими священнослужителями (да и “просвещенными психологами” тоже) категорически отвергается, а сами психологи чуть ли не бесовским племенем объявляются.

Правда, как уже специально отмечалось выше, не вся психология и не всякий психолог способны на такую встречу и такой союз. Это окажется возможным, если сама психология, в своей определенной части начнет перестраиваться именно как психология человека, как психологическая антропология, как особая – антропная наука. Православное вероучение о Боге и человеке, о Богочеловечестве – уже есть, и не подлежит ревизии; у психологии человека сегодня появился шанс, возможность преобразиться, чтобы стать действительным Собеседником (А.А. Ухтомский), не двойником, не тенью христианской истины о человеке.

Этим сложным, но важнейшим темам и посвящена новая работа Ларисы Филипповны Шеховцовой и Юрия Михайловича Зенько, в которой авторы поставили цель сравнительного анализа христианского учения о душе и академического психологического знания, что, безусловно, будет полезным и интересным как психологам, интересующимся христианством, так и христианам, проявляющим интерес к психологии.

Виктор Иванович Слободчиков д. п. н., член-кор. РАО
Предисловие

Современный этап в развитии психологии характеризуется, с одной стороны, громадой накопленных экспериментальных фактов, остро нуждающихся в теоретическом осмыслении, а, с другой стороны, – огромным количеством различных теоретических концепций, часто исключаящих друг друга. До

сих пор в психологии не разработан единый категориальный аппарат, хотя и имеются отдельные попытки выделения основных категорий, но от завершенности они далеки.

Возможным выходом из этой критической ситуации, как представляется авторам, является разработка такого теоретико-методологического подхода в современной науке, который бы наиболее адекватно отразил тот целостный феномен, который называется «человек».

В последние десятилетия наблюдается сближение и взаимодействие научных и религиозных подходов в области психологии и психотерапевтической практики – и это не случайно. Если почти 90 % нашего населения по данным Всероссийского опроса РОМИР, в той, или иной степени религиозны, то, соответственно, этот процесс распространяется и на представителей науки. Не удивительно, что проблемы христианской психологии и психотерапии обсуждались уже на многих конференциях, в том числе и на последнем III психологическом съезде. Об этой тенденции свидетельствует также широкий круг публикаций по психологии религии, религиозной психологии, духовной, христианской психологии и психотерапии, появившихся за последние 10–15 лет.

В конце XX века в отечественной психологии появилось множество работ психологов, ориентированных на христианское мировоззрение (Т. А. Флоренской, Б. С. Братуся, В. И. Слободчикова, Е. И. Исаева, Б. Ничипорова, Ф. Е. Василюка и др.), а в начале нашего века их количество еще больше возросло (к перечисленным выше авторам можно добавить и наши авторские монографии, и работы Е. К. Веселовой, Е. Т. Смирновой, С. А. Черняевой, М. Н. Мироновой, В. Х. Манерова, М. Я. Дворецкой и многих других). Фактически в психологии возникают новые направления – психология и психотерапия, ориентированные на христианское, православное мировоззрение – христианская психология и психотерапия. Сегодня еще нельзя сказать, что такая научная дисциплина есть, что она уже состоялась. 10–15 лет – это только период становления новой области знания, период вычленения ее предмета из смежных научных дисциплин.

Поэтому нашу книгу мы не называем лишь «Элементами православной психологии» – пока мы проделываем только предварительную аналитическую работу сопоставления, сравнения, соотнесения некоторых основных понятий христианского и психологического знания о человеке, а также проведения некоторых параллелей или взаимопроекции. При этом главной теоретической задачей является соотнесение терминологии и понятий в научном и религиозном подходах к человеку. Разработка концептуального аппарата новой области знания, возникающей на стыке разных дисциплин, требует скрупулезного и взвешенного анализа понятий и терминов, употребляемых в разных дисциплинах, особенно если за сходством терминологии скрываются разные контексты и картины мира.

В наших предыдущих работах уже предпринималась попытка такого сравнительного анализа основных категорий и понятий психологии и христианской антропологии, попытка осуществить в первых приближенных контурах полноту знания о человеке.

В науках о человеке неоднократно указывалось на необходимость разработки целостного, синтетического учения о человеке – человекознания. Но на фундаменте позитивного мировоззрения такие попытки пока не удались. Полнота знания о человеке, истинность представлений о нем только возрастут, если рассматривать такой сложный феномен, как человек с разных точек зрения, в том числе – и с христианской.

Наша работа посвящена рассмотрению важнейшей категории христианского учения о человеке – души, ее основных и дополнительных сил и частей: ума, чувства, воли, памяти, внимания, воображения, органов чувств. Это знание соотносится с соответствующими психологическими теориями. Кроме того приводится сравнительный анализ психических состояний в психологии и христианстве, а также анализируется христианское учение о добродетелях. Такие важнейшие понятия христианской психологии как сердце, дух, личность, сознание, самосознание мы надеемся рассмотреть в будущих исследованиях. Христианская психология станет, как нам

представляется, итогом совместного труда психологов и богословов: богословские тексты будут прочитаны психологами, а психологические – богословами.

Надеемся, что в следующих работах психологов, ориентированных на христианское мировоззрение, совершится более детальная разработка и оформление христианской психологии, отражение ее специфики по сравнению с психологией, ориентированной на иное мировоззрение, что, мы надеемся, приблизит нас к лучшему пониманию человека.

Авторы выражают благодарность за помощь в подготовке книги к изданию членам редакционного совета Общества православных психологов Санкт-Петербурга и в особенности Ларисе Георгиевне Брылевой, научному редактору совета.

Главы данного учебного пособия написаны: Предисловие, Гл. 3–5, 7, 8 – Л.Ф. Шеховцовой; Гл. 6, 9, Приложение – Ю.М. Зенько; Введение, Гл. 1, 2, 10, 11, Заключение – совместно.

Введение

Выраженная ориентация на позитивизм и естественно-научную методологию была характерна для мировой и отечественной психологии на протяжении значительного периода ее развития.

Методологический анализ теоретических проблем современной психологии показывает, что материалистическое решение ряда психологических проблем очень часто оказывается несостоятельным. Ориентация на материалистическую парадигму часто вступает в противоречие с логикой развития знания.

Представления о человеке как продукте социально-биологической детерминации связаны со сведением его жизнедеятельности как адаптации к социально-природной среде существования. Если бы природа человека была бы действительно такова, то вряд ли бы гуманистическая психология обнаружила у человека потребность в самоактуализации, бытийственные потребности (А. Маслоу) и одновременно – явления наркомании, алкоголизма и суицида на фоне удовлетворения материальных и социальных потребностей (В. Франкл). Материалистическая парадигма

оставляет без ответа вопросы: зачем, как, для чего должен развиваться человек? Каково направление и критерии развития психических функций и образований личности?

Актуальная задача российского образования заключается в разработке концепции воспитания нравственно совершенной личности, создании критериев развития психических функций и структур индивидуальности учащихся. Ключ к решению этой практически важной задачи находится в плоскости теоретических представлений психологии о сущности и природе личности, «Я», сознании и самосознании, интеллекте и воле человека.

Особенностью данного исторического этапа в нашей отечественной психологии является то, что в ней уже нет одной «единственно верной» методологической парадигмы. Открывающаяся сегодня перед психологией возможность выбора методолого-теоретических подходов и ориентаций позволяет ей осуществить свободу выбора того мировоззрения, которое окажется наиболее адекватным её предмету.

В психологии наряду с позитивистским, материалистическим направлением всегда существовала ориентация на идеалистические и религиозные традиции. В России в конце XIX в. существовала духовная психология как альтернатива «физиологической» психологии, дающей лишь отрывочные представления о психических фактах и явлениях, за которыми не видно человека. С.Л. Франк первым назвал эмпирическую психологию, посредством которой невозможно понять себя и правильно построить свои отношения с другими, психологией без души. Н.Я. Грот считал важнейшей задачей науки разработку учения, формирующего прочные основы для нравственной жизни человека.

В конце XIX, начале XX века работы В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, Н.Я. Грота, Л.М. Лопатина, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского послужили основанием к разочарованию отечественной интеллигенции в психологии, ориентированной на естествознание, и к признанию важности религиозно-философского знания о человеке. Идеи этих авторов способствовали продолжению в нашей стране традиции

идеалистической психологии, просуществовавшей до конца 1920-х годов и ставшей предпосылкой философской психологии настоящего времени.

Сегодня трансперсональная психология, опираясь на практику клинической и психотерапевтической работы, также утверждает важность выделения в человеке духовного компонента. Представления о духовной природе человека в рамках трансперсональной психологии неоднородны, так как основываются на различных духовных и религиозных учениях, но чаще всего оккультных, псевдорелигиозных.

Гуманистическая психология (В. Франкл, Р. Мэй, Э. Фромм) также отмечает наличие в человеке духовного, «ноэтического» измерения. Сегодня в психологии характерно «бегство в функции» (А.Г. Асмолов), человек «рассыпался» на множество функций, диспозиций, процессов, реакций. Поэтому очень актуальной является проблема разработки концепции целостности человека, поставленная гуманистической психологией. Надо изучать человека, а не его «инструменты» (Б.С. Братусь). Современная психология нуждается в парадигме, отражающей развитие человека как целостного и духовно-нравственного существа.

В связи с этим представляется целесообразным в рамках отечественной психологии обратиться к духовно-религиозному наследию нашей христианской традиции. Освоение опыта других систем познания, не вписывающихся в традиционную психологическую парадигму, имеет ценность и значение в понимании психического, а главное – человека как его носителя. Принцип целостности требует рассмотрения человека на биологическом, психологическом и духовном уровнях.

Современная психология, накопившая к началу XXI века «громаду» экспериментальной фактологии, сегодня остро нуждается в мировоззренческой парадигме, которая позволит ей адекватно решить ее теоретические, а затем и прикладные проблемы. Рефлексия своего происхождения и истоков характерна для зрелой стадии науки.

Религиозно-философская мысль сформулировала две основополагающие, фундаментальные категории – материя и

дух. И все многообразие направлений человеческой мысли всех времен и народов по вопросу о взаимоотношении этих категорий сливаются в три русла:

материя является «причиной» духа, порождает его и генерирует; сознание – это тоже движение материальных атомов, или особый вид телесных процессов, или их результат;

дух является причиной материи, определяет и детерминирует ее развитие;

дух и материя существуют параллельно друг другу, или дух и материя являются аспектами единой субстанции – «духоматерии». Наличие «духоматерии» утверждает теория психофизического монизма, параллелизма – теория психофизиологического параллелизма или дуализма.

Поскольку материалистические представления о природе и сущности человека хорошо известны нашей научной общественности и достаточно в настоящее время в психологии дискредитированы, то не представляется необходимым останавливаться на их изложении.

Параллельно с материалистическими взглядами на природу человека в философии и науке всегда существовали идеалистические представления, и поскольку эти взгляды менее известны современным отечественным психологам, то мы в первую очередь остановимся именно на них.

Глава 1. Идеалистическая парадигма о природе человека в философии и психологии

§ 1. Философия

В истории философии представления о душе как идеальной субстанции развивались и уточнялись на протяжении столетий. Более поздние направления философской мысли, такие как объективный и субъективный идеализм, в качестве природы человека рассматривают духовную субстанцию, которая объединяет в единое целое изменяющиеся психические состояния, находясь «вне», «позади» психической феноменологии.

Гегель рассматривает человека как духовную индивидуальность и описывает стадии становления свободной индивидуальности как стадии «одухотворенной» индивидуальности. В процессе становления он различает ступени движения духа к субъекту [Гегель, 1974].

Большой интерес представляют воззрения современных философов-экзистенциалистов и представителей философской антропологии на сущность человека. В экзистенциализме имеются направления материалистическое, которое представляют Ж. Сартр, А. Камю, и идеалистическое – М. Хайдеггер, К. Ясперс, Э. Фромм. Один из первых экзистенциалистов М. Хайдеггер, понимал Экзистенцию как экстатическое «нахождение во вне», исходящее из неоплатоновских представлений об «экстазе» – мистическом слиянии с божеством [Современная буржуазная философия, 1972].

К. Ясперс, другой виднейший представитель экзистенциализма, размышляя о сущности, экзистенции человека, представляет её как первоначало человека, из которого он мыслит и действует [Jaspers, 1932]. Человеческое существование выступает в учении К. Ясперса как «подлинное» и «неподлинное» бытие. Телесное бытие в пространственно-чувственном мире и социальное бытие неподлинны. Подлинное бытие – это экзистенциальное существование, бытие человека в самом себе. Это самобытие духовной сущности, самосознания, это обращенность человека к самому себе. «Экзистенция есть

то, что не становится объектом, первоначально, из которого я смыслю и действую... экзистенция есть то, что относится само к себе и в нем к своей трансценденции» [Jaspers, 1948, с. 15].

Истинная природа человека, по Ясперсу, трансцендентна. В Боге человек обретает опору, покой, устойчивость, цель жизни, всеобщность и целостность. Человек по-настоящему «есть» только как трансцендентное бытие, как «божественная сущность». Сама экзистенция возможна только в соотношении с трансценденцией. Вот основные выводы, к которым приходит Ясперс [Jaspers, 1948].

Очень близкая мысль была в свое время высказана и Н. Бердяевым. Суть человека, по его мнению, заключается в способности выйти за пределы самого себя как социально-биологического существа и как-то отнестись к самому себе [Бердяев, 1989].

Один из основателей современной философской антропологии М. Шелер сущность человека определяет внеестественным, вневременным принципом, который обозначается как «дух». Понять сущность человека, его дух, по мнению Шелера, можно только выяснив место человеческого духа в структуре бытия. Дух свободен от природы и внешнего мира, он есть принцип высшего порядка, который противостоит темным силам биологического «порыва». Личность связана с духом и является формой его проявления. В своем сознании человек как бы выходит за пределы самого себя, занимает позицию над ситуацией [Шелер, 1991].

Таким образом, вне материалистической парадигмы представления о природе человека часто соотносятся с сущностью, экзистенцией, которая представлена духом.

§ 2. Психология

Идеалистическая психология отождествляла понятия о психике и душе, духе и рассматривала их как «вневременную» идеальную субстанцию. Согласно В. Штерну, внутри человека существует активное целеполагающее начало, организующее и объединяющее все свойства и функции личности в независимое индивидуальное целое. Сущность человека – это его отношение к Богу; именно в отношениях с Богом происходит духовное возрождение индивидуальности, единства многообразного.

Шпрангер, другой представитель «понимающей психологии» определял путь развития личности как ряд духовных превращений, направленных на реализацию идеальной духовной структуры, телеологически определяющей реальную душевную структуру [Шпрангер, 1980].

У Джеймса есть понятие естественной личности, которая состоит из элементов образующих физическую личность, социальную личность и духовную. Для духовной личности характерно стремление к духовному прогрессу: умственному, нравственному и преодолению греха [Джеймс, 1991].

У русских религиозных философов и идеалистических психологов психика отождествлялась с душой и рассматривалась как «деятельная нематериальная субстанция, сознающая себя» [Лопатин, 1895], «вневременная субстанция» [Грот, 1897], «душа есть во плоти действительный дух и простая, невещественная, бессмертная» [Галич, 1997].

Изложение истории психологии в нашей стране начнем с первой собственно психологической книги в России. Она, по признанию авторитетных отечественных психологов, была издана в Москве в 1796 году. Это – «Наука о душе» Ивана Михайлова /Ананьев. 1947, с. 52; Ждан. 1990, с.119/. Ну что же, нашей психологии больше двухсот лет! Думается, это вполне подходящий возраст для рефлексии о пройденном пути и о его начале. И здесь мы сразу сталкиваемся с недоговорками и умолчаниями, сопровождавшими «первую русскую психологическую книгу» в советское время. Во-первых, полное

название книги «Наука о душе, или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия». Во-вторых, ее автор оказывается никаким не Иваном Михайловым, а Иваном Михайловичем Кандорским (1764–1838), диаконом (в момент написания книги), а впоследствии протоиереем Русской православной церкви. Поэтому нет ничего необычного, если такой автор в книге с таким названием пишет, например, следующее: «душа есть дух; а значит существо живое, разумом и свободною волею одаренное, какова есть и душа наша. Определение сие души находим мы на многих местах и Священного писания» /Кандорский Иван. 1796, с. 171/.

Пример первой русской психологической книги красноречиво говорит о том, что взаимоотношения психологии и христианства намного глубже и богаче, чем это представлялось с атеистической точки зрения. Последняя вынуждена была признать особую роль христианской литературы, «начавшей широким потоком приливать на Русь одновременно с принятием христианства и послужившей одним из главных каналов для распространения психологических знаний в древнерусской среде» /Соколов. 1957, с. 12/. И более того: «Появление в Древней Руси сочинений, где поднимались и так или иначе разрешались вопросы психологии, связано с введением в X веке христианства...» /Соколов. 1959, с. 235/. Последние слова прозвучали на первом съезде Общества психологов в 1959 г. Для того времени это было не так уж и мало, но, по вполне понятным причинам, дальнейшего развития в советское время эта мысль не получила.

Ситуация меняется, и в настоящее время стало возможным объективное изучение христианских корней психологии. Не претендуя на полноту рассмотрения этой темы во всех ее аспектах, обратимся в первую очередь к основным работам, персоналиям и идеям, показывающим возможность взаимно позитивного отношения психологии и христианства в XVIII–XX веках. Полностью присоединяемся к мнению современных психологов о важности изучения дореволюционной религиозно-философской психологии, ибо «сегодня серьезное исследование и анализ работ, составляющих данное

направление, приобретает особую актуальность в связи с поиском путей духовного возрождения России, а также в силу того, что до недавнего времени в оценке и изложении этих учений преобладали скорее идеолого-политические и атеистические мотивы, чем научно-познавательные» /Кольцова. 1997, с. 37/. В качестве вступления скажем несколько слов о XVII веке, потом остановимся на XVIII и XIX веках, а в XX веке возьмем дореволюционный период и начало советского периода.

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

Можно по разному оценивать **XVIII век** в России, но, безусловно, что он был сложным для нее во многих отношениях. Четыре продолжительных внешних войны, плюс двухлетняя внутренняя война: крестьянское восстание под предводительством Емельяна Пугачева. Первая четверть века прошла под знаком петровских реформ, затронувших все стороны государственной и частной жизни и приведших сначала к соперничеству светских и церковных властей, а потом к неприкрытым гонениям на православную Церковь, завершившимся усекновением главы церкви – упразднением патриаршества в 1721 г. Понятно, что все это вместе взятое не

способствовало повышенному интересу к психологии как «душесловию». Но вместе с тем, развитие в России психологии западного, прагматического типа продолжалось, ибо государственная ориентация России на Запад приводила к заимствованиям в различных областях, в том числе – в научной, и, конечно, психологической. Таким образом, русская психология в то время находилась в дважды невыгодных условиях: с одной стороны, из-за неблагоприятного внутреннего положения, с другой стороны, из-за давления европейской психологии. Была еще одна принципиально важная и сложная проблема – проблема места, занимаемого психологией в общей культуре того времени. Тогда, как и теперь, говоря современным языком, шла конкуренция за рынок психологических услуг, и еще молодой русской психологии нелегко было соперничать с переводной и отечественной литературой, обещавшей решить все психологические проблемы через гадания, сонники, астрологию, физиогномику, хиромантию и т. д.

Но уже к концу первой четверти XVIII века статус психологического знания был достаточно высок. Василий Никитич Татищев (1686–1750), крупный государственный деятель и известный русский историк, произвел классификацию всех современных ему наук по степени необходимости: 1) нужные, 2) полезные, 3) увеселяющие, 4) любопытные, 5) вредительные /"Разговор о пользе наук и училищ"; напис. ок. 1724 г./.. К любопытным, то есть тем, которыми можно было бы и не заниматься, им отнесены астрология, физиогномика, хиромантия. Психология же попала в первый класс – нужных наук. Хотя сам Татищев специально не занимался психологией, его работа свидетельствует о его интересе к известным психологическим темам: происхождению души, духовности души, силам души (ум, память, воля, суждение), возрастной периодизации и др.

Во **второй половине XVIII века** начали появляться самобытные философские работы русских авторов, в которых видное место отводилось психологии. В 1768 г. были изданы «Философические предложения» Якова Павловича Козельского

(ок. 1730–?), где вся вторая глава в разделе «Метафизика» посвящена психологии.

Владимир Трофимович Золотницкий (1741–) был разносторонним писателем, учился в Киево-Могилянской академии и на философском факультете Московского университета. Его творчество может быть примером разнообразных влияний того времени. С одной стороны, остро чувствовалась потребность в общедоступной психологии, и этой теме Золотницкий посвятил несколько работ: «Состояние человеческой жизни, заключенное в некоторых нравоучительных примечаниях, касающихся до натуральных человеческих склонностей» /СПб., 1763/, «Общество разнovidных лиц, или Рассуждения о действиях и нравах человеческих» /СПб., 1766/. С другой стороны, в его лице русское душесловие обращается к одной из основных своих проблем – бессмертию души: «Рассуждение о бессмертии человеческой души» /СПб., 1768/, «Доказательство бессмертия души человеческой» /СПб., 1780/.

В духе классического душеведения писал Дмитрий Сергеевич Аничков (1733–1788), профессор логики, метафизики и математики Московского университета: «Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящее ее бессмертии» /М.: Изд-во Импер. Моск. ун-та, 1777/, «Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» /М.: Унив. тип., 1783/.

В работах «Разговор о бессмертии души» /переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с.262–292/ и «Размышления о смертном часе» /переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с.255–261/ к проблемам смысла жизни, природы и бессмертия души, обращался князь Михаил Михайлович Щербатов (1733–1790), сын сподвижника Петра I Михаила Щербатова и дед знаменитого русского философа Петра Чаадаева.

Без преувеличения можно сказать, что тема **бессмертия души** явилась центральной в русском душеведении XVIII века. В Русской православной церкви подход к проблеме бессмертия души, как и к многим другим проблемам душеведения, состоял во включении психологических проблем в широкий богословско-антропологический контекст. Такими были работы архиепископа

Феофана Прокоповича (1681–1736), например его «Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю» /М., 1785/). В еще большей степени богословско-антропологический подход к психологическим темам проявился у Михаила (Десницкого) (1761–1824), митрополита Новгородского, а затем С.-Петербургского. Основной темой его работы «Изображение ветхого, внешнего, плотского и нового, внутреннего, духовного человека» /В 2-х ч. СПб., 1798/ является душеспасение, раскрываемое через психологический анализ состояния грехопадения. Отдельные главы посвящены религиозно-психологическому анализу страстей ветхого человека: самолюбию, своеволию, зависти, гневу и др. Эта же тема, еще полнее и с большим психологическим уклоном, была рассмотрена им позже в «Беседах о внутренних состояниях человека...» /СПб.: Тип. И. Иоаннесова, 1819/.

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

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

Целым событием в научной и культурной жизни России стал выход труда Александра Ивановича Галича (1783–1848), профессора С.-Петербургского университета: «Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах

самопознания для всех образованных сословий» /СПб., 1834/. Специальный раздел был отведен религиозному чувству, которое автор оценивает весьма высоко. Немаловажно отметить, что Галичу принадлежит первенство в обращении к этой теме, и во многих последующих психологических учебниках непременно будет встречаться глава о религиозном чувствовании. Эта тема продержалась почти до самой революции: «Религиозные чувствования» протоиерея Вячеслава Корнильева были изданы в Петрограде в 1914 г.

В 1831–1835 гг. архиепископ Иннокентий (Борисов) (1800–1855), ректор Киевской духовной академии, читал в академии ряд курсов по догматическому и нравственному богословию, в которых много внимания уделялось психологии. Психологией же пронизаны основные его антропологические и богословские труды: «О человеке», «Нравственная антропология», «Введение в нравственное богословие» и др. В это же время в Киевской духовной академии преподавал «нравственную философию» протоиерей, проф. Иван Михайлович Скворцов (1795–1863). Его «Записки по нравственной философии» излагают христианский взгляд на многие психологические вопросы. Василий Николаевич Карпов (1798–1867), проф. Петербургской духовной академии, начал с преподавания психологии в Киевской духовной академии, много сил и внимания уделял ей и в Петербургской духовной академии. Интересна его «Вступительная лекция в психологию», изданная посмертно в 1868 г.

Орест Маркович Новицкий (1806–1881) начал преподавать психологию в Киевской духовной академии, впоследствии стал профессором Киевского университета св. Владимира. Его «Руководство к опытной психологии» вышло в Киеве в 1840 г. В подглавке о святых чувствованиях подробно анализируются благоговение и совесть. В 1836 г. преподавать психологию в Киевской Духовной Академии (после Карпова и Новицкого) стал Петр Семенович Авсенов, в монашестве архимандрит Феофан (1810–1852). По признанию его коллег и современников, все свои силы и талант он отдал дальнейшему

развитию в Академии психологии /Сборник из лекций. 1869, с.III/.

Анализируя историю развития психологии во **второй половине XIX века**, сначала остановимся на работах светских писателей, известных русских психологов и философов. Это «Современные направления в науке о душе» /СПб., 1866/ Михаила Ивановича Владиславлева (1840–1890); «Курс опытной психологии» Иллариона Алексеевича Чистовича (1828–1893) /1-е изд.: СПб., 1868. 5-е изд. СПб., 1896/; «Задачи психологии» /СПб.: Тип. Ф. Сущинского, 1872/ Константина Дмитриевича Кавелина (1818–1885); «Об основных понятиях психологии» /СПб., 1878/ Николая Николаевича Страхова (1828–1896); «Программа психологии» профессора Киевского университета Сильвестра Гогоцкого (1813–1889) /В 2-х вып. Киев: Универ. тип., 1880–1881/; многие работы Николая Яковлевича Грота (1852–1899) и Льва Михайловича Лопатина (1855–1920); «Наука о духе» /М.: Изд. Н. А. Абрикосова/ проф. Московского университета Матвея Михайловича Троицкого (1835–1899); «Опытная психология» Ивана Мироновича Гобчанского (1869–1899); работы Георгия Ивановича Челпанова (1862–1936), основателя первого в России Психологического института.

Многочисленны психологические работы духовных писателей: «Основания опытной психологии» архимандрита, впоследствии епископа, Гавриила /СПб.: Тип. А. Якобсона, 1858/; «Систематический свод учения св. отцов церкви о душе человеческой» протоиерея Стефана Никифоровича Кашменского, /Вятка: Тип. К. Блинова, 1860–1865/; работы Памфила Даниловича Юркевича (1827–1874) «Язык физиологов и психологов», «Из науки о человеческом духе», «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия»; «О религиозном органе в душе человека» /Харьков: Универ. тип., 1865/ протоиерея, проф. Василия Ивановича Добротворского (1822–1894); многие работы Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891), проф. Московской духовной академии («Религия, ее сущность и происхождение», «Чтения по философии религии»,

«Бессмертие души» и др.); «Умозрительная психология» протоиерея, профессора Московской духовной академии, Федора Александровича Голубинского (1797–1854) /посмертное изд.: М.: Унив. тип. Каткова, 1871/; психологией нассквозь пронизан трехтомный труд епископа Никанора (Бровковича) (1826–1890) «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» /СПб., 1875–1888/; «Учебник психологии» священника Александра Константиновича Гиляревского /Новочеркасск, 1883/; магистерская работа «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» /СПб., 1888/ иеромонаха, впоследствии митрополита, Антония (Храповицкого) (1863–1936); «Грехи чувств» /М., 1888/ протоиерея, впоследствии епископа, Виссариона (Нечаева) (1823–1905); «О невозможности чисто-физиологического объяснения душевной жизни человека» /Харьков, 1890; 2-е изд.: СПб., 1894/ архимандрита Бориса (Плотникова), ректора Киевской духовной семинарии; разнообразные работы протоиерея, проф. Университета св. Владимира Павла Яковлевича Светлова (1861–?); «Психология» /Харьков, 1893/ и другие работы Вениамина Алексеевича Снегирева (1842–1889), профессора Казанской духовной академии; работы профессора С.-Петербургской духовной академии Виталия Серебренникова; «Наука о человеке» Виктора Ивановича Несмелова (1863–1937), профессора Казанской духовной академии; «Психология веры» /Сергиев Посад, 1899/ профессора Московской духовной академии Алексея Ивановича Введенского (1861–1913).

Начало XX века до Октябрьской революции было достаточно плодотворным с рассматриваемой нами точки зрения: именно в это время появилось много религиозно-психологических исследований, которые вдвойне интересны для современных психологов тем, что носят характер объективной и широкой критики материалистических и редукционистских (антипсихологических) тенденций, которые все больше набирают силу и в наше время. Многие работы того времени были бы и сейчас как нельзя кстати. Например: «Душа человека. Против неверия. Учение Православной Церкви и полная популярная критика психоматериализма» /Чернигов,

1910/ Н. Стопановского, «Психология» /Воронеж: «Труд», 1904; переизд.: Воронеж, 1911/ И. П. Назарьева, «Отношение психологии к другим научным дисциплинам» /СПб., 1906/ А. А. Крогиуса, «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» /М., 1917; переизд.: СПб.: Наука, 1995/ С. Л. Франка, «Задачи религиозной психологии» /Христианская мысль. 1917, № 1/ В. В. Зеньковского и другие работы разных авторов.

Примерами конкретных религиозно-психологических исследований могут быть работы, темы которых интересны и актуальны до сих пор: «Психология таинств» /Миссионерское обозрение. 1902, нояб./ иеромонаха Михаила, «Состояние души пророков при откровениях Духа Святого» /Вера и разум. 1902, №№ 13, 16, 17/ Феодора Владимирского, «Психология греха и добродетели по учению свв. подвижников древней церкви в связи с условиями пастырского душепопечения» /Вологда, 1905/ Л. Соколова, «Святоотеческое учение о душе человека» /Вера и разум. 1902–1903; отд. изд.: Харьков, 1903; Харьков, 1908/ В. Ф. Давыденко, «Вера. Психологический этюд» /Вопросы философии и психологии. 1902, кн. 2(62)–4(64); отд. изд.: М.: Тип. И. Н. Кушнерев, 1902/ П. П. Соколова, «Психология фанатизма» /Вопросы философии и психологии. 1905, кн. 1(76)–2(77)/ и «Психология наших праведников» /Вопросы философии и психологии. 1906, кн. 4(84)–5(85)/ В. Ф. Чиж (1855–1936), «Психология сектантского экстаза» /Сергиев-Посад, 1908/ Д. Коновалова, «Внутренний религиозный опыт в деле исследования и апологии христианства» /Киев, 1912/ С. А. Песоцкого, «Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое исследование» /М., 1913/ иеромонаха Алексия (Кузнецова), «Психология молитвы» /СПб., 1913/ священника В. В. Платонова и другие.

После Октябрьской революции весь огромный пласт культуры, связанный с христианством, стал не востребовавшимся, более того, с точки зрения советской власти, он был прямо-таки вреден. Началось планомерное наступление на всех «идеологических фронтах», в том числе, – и на психологическом, и к 30-м годам XX века дореволюционная

религиозно-философская психология была практически уничтожена. На это были направлены Первый (1923 г.) и Второй (1924 г.) Всероссийские съезды по психоневрологии, специальные постановления партии и советского правительства. В 1923 г. был реорганизован, а фактически разгромлен Психологический институт при Московском университете, созданный в 1912 г. последовательным противником материализма и редукционизма Георгием Ивановичем Челпановым. Но при этом необходимо учитывать, что уничтожение дореволюционной психологии было не просто социально-политической борьбой со старой, «буржуазной» наукой. Дело было намного серьезней: в ходе советского антидуховного эксперимента была предпринята попытка очернить и уничтожить саму человеческую душу, поэтому любое напоминание о душе подлежало уничтожению в первую очередь. Гласом предостережения явились слова священника Александра Пятикрестовского из его небольшой брошюры «О душе», выпущенной в 1903 г. в общеобразовательном чтении для фабрично-заводских рабочих. Он писал: «без веры в бессмертную душу наша жизнь была бы бессмысленна и ужасна» /с. 14/. Это и было продемонстрировано всем 70-летним опытом советского бездушного времени.

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

психология ни в коей мере не отрицает ни практический подход вообще, ни конкретные экспериментальные методы изучения, постольку все конкретные, экспериментальные результаты эмпирической психологии советского времени могут быть использованы в душеведении. Таким образом, и в настоящее время возможна и, более того, необходима нормальная психология – психология как наука о душе, хотя при этом, конечно же, нельзя не учитывать и не решать возникающие проблемы. В первую очередь – это проблема личностного самоопределения самих психологов-профессионалов.

Чтобы был понятен смысл представлений о природе психики и человека религиозных философов и идеалистических психологов, необходимо рассмотреть богословское учение о человеке, так как те или иные научно-философские теории могут быть непонятны, если не будут включены в общую картину мира, предлагаемую теологией, что мы и сделаем в следующей главе.

Освоение опыта других систем познания, не вписывающихся в традиционную психологическую парадигму, не должно считаться уходом из научной психологии – другие пути познания человека также имеют ценность в описании психического (А.А. Гостев).

Литература

Августин. Творения. Т. 1–3. Сост., подг. текста С. И. Еремеева. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-пресс, 1998.

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

Бердяев Н. А. Смысл творчества. М., 1989.

Галич А. Картина человека // Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с. 121–137.

Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук. Т.1–3. М., 1974–1977.

Гостев А. А. Психология вторичного образа. Автореф. докт. дисс. СПб., 2001.

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

Грот Н. Понятие души и психической энергии в психологии // Вопросы философии и психологии. – 1897. – Кн.2(37), кн.4 (39).

Джемс В. Психология. М., 1991.

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

/Кандорский Иван диакон/. Наука о душе или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия. М.: Тип. А. Решетникова, 1796 (переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с.168–219; отрывки: Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с.113–120).

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

Лопатин Л. М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. XXXII, 1896.

Современная буржуазная философия / Под ред. Богомолова А.С., Мельвиля Ю.К., Нарского И.С. М.: МГУ, 1972.

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

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

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

Шелер М. Положение человека в космосе // Мир философии. СПб., 1991.

Шпрангер Э. Два вида психологии // Хрестоматия по истории психологии. М.: МГУ, 1980.

Jaspers K. Allgemeine Psychopathologic. Berlin, 1948.

Jaspers K. Philosophie Bd. I-II. Berlin, 1932; Bd.III, Berlin, 1956.

Stern W. Die differentielle Phychologie. Leipzig, 1921.

Глава 2. Богословское учение о человеке и его развитии

Религиозные, в частности, христианские представления о душе и психике человека, поскольку они представляют ее как вечную, невещественную субстанцию, также могут быть отнесены к идеалистическому направлению.

Христианское учение о человеке состоит из *антропологии* и *сотериологии* (учении о спасении человека).

§ 1. Антропология

Антропология – это христианское учение о человеке, его происхождении (творении), строении, земной и последующей жизни.

Творческие действия Бога в течение шести библейских дней творения мира завершаются творением человека. Создание человека после видимого физического мира показывает, что этот мир не есть конечная цель творенья, что творение Божие направлено к бытию духовному. В отношении ко всем земным существам человек первоначально занимает главенствующее место – ему дана власть над животными – нарекать им имена (Быт.2:19–20).

Человек создается Богом по Образу Своему (Быт.1:27). Из всех земных существ один только человек украшен Образом Божиим, следовательно, он особенное, единственное существо, которое и по своей природе, и по достоинству совершенно отлично от всех земных тварей и стоит выше всего земного и материального. Господь, взяв персть из праха земного, создал тело человеческое и «вдунул в лице его дыхание жизни» – «и стал человек душою живою» (Быт.2:7).

Екклесиаст так изображает последнюю участь человека на земле: «И возвратится персть в землю, якоже бе, и дух возвратится к Богу, Иже даде его» (Еккл.12:7). Это значит, что душа человека духовна, бессмертна и вечна.

Человеческая природа, запечатлевшая Образ Божий, приближается в некоторой степени к свойствам природы Божественной, именно поэтому она способна возвышаться и господствовать над всем земным и материальным. Пр. Симеон Новый Богослов: «Душа всякого человека – словесный образ Слова. Каким образом? – Внимай самому Слову. Бог – Слово от Бога и совечен Отцу и Духу. Таким же образом и душа моя является по образу Его» /Симеон Новый Богослов, 1917/.

Св. Григорий Палама пишет: «Человеческой природе Он тоже дал славу божественности, но божественной природы не дал. «Славу» нельзя причислять к видам, сущим во времени,

она превосходит существование и неизреченным образом присуща природе Бога» /Григорий Палама, 1995/. Эту Славу Господь даровал ученикам – эта слава и есть то, благодаря чему мы приобретаем в самих себе Бога /там же/. Слава Божья понимается в Святоотеческом Предании как Божественная Энергия, таким образом, благодаря Божественной Энергии, мы обретаем в себе Бога. Божественная Энергия объединяет человека с Богом.

Мы пребываем в Боге как в шатре, пронизаны Его Божественной Энергией, без Него мы ничто. О неразрывном единстве человека с Богом говорил и св. Игнатий Брянчанинов: «Человек не может не быть тем, чем он создан. Не дано ему пребывать единственно с самим собою. Он может быть с самим собою только при посредстве Божественной благодати – без нее он делается чуждым самому себе и подчиняется невольно преобладанию падших духов за произвольное устранение из себя благодати, за попрание цели Творца» /Игнатий Брянчанинов, 1996, с. 10/

Является ли дух составом природы каждого человека или только верующего в Бога, участвующего в таинствах, где подаются Дары Духа Святаго? Пр. Максим Исповедник по этому поводу пишет: «Святой Дух присутствует в каждом из сущих, особенно в тех, кто каким-либо образом причастен Слову. Ибо Он... промыслительно проникает во всех, насколько это возможно, возбуждает в каждом естественный разум, через который приводит в сознание греховности /Максим Исповедник, 1993, том 2, с. 49/.

Диакон Андрей Кураев пишет, что в результате кропотливой работы мысли и сердца, христианское богословие пришло к выводу о необходимости различения природы, индивидуальности и личности человека. «Попытки познать природу – это поиски ответа на вопрос «что есть человек» /Кураев, 1997, том 1, с. 15/. Природа (сущность) – это те специфические качества, которыми обладает предмет и, в частности, человек. Дух, сверхвременное и внепричинное, в человеке, определяет и связывает, онтологически скрепляет все процессы в психике.

В Священном Предании можно найти две точки зрения на структуру человека, что обусловлено существованием двух взглядов на тождественность или нетождественность души и духа.

Дихотомия представляет человеческое существо как противоположность внешнего и внутреннего человека, где внешний человек представлен телом, а внутренний – душой и духом.

Душа, согласно дихотомической точке зрения, утверждает, что душа по своему происхождению представляет собой особое, высшее в мире **существо**, не земное, а премирное, небесное, совершенно отличное от тела /Конспект лекций по догматическому богословию, 1993/.

Дух считали высшей частью души св. Ириней Лионский, св. Иоанн Златоуст, подразумевая, нередко, под духом благодатный дар Св. Духа.

Трихотомия представляет человека как тримерию тела, души и духа. При таком взгляде на человека описываются различия между душой и духом. Подчеркивают ли сторонники трихотомии принципиальную разницу между душой и духом? – Ориген считал душу промежуточной между духом и телом.

Известный патролог русского зарубежья XX века архим. Киприан (Керн) полагал, что душа и дух являются двумя сторонами одного духовного начала /Киприан, 1996/.

Наиболее распространенной является точка зрения о некоторой частичной тождественности души и духа, «промежуточности» души. Антиномичный взгляд сформулирован в догматическом богословии, что душа – это низшая духовная сущность, которая имеет способность к духовной жизни.

§ 2. Сотериология

Сотериология – это христианское учение о спасении человека.

Спасение человеческой души человека для жизни вечной заключается в ее одухотворении, в осуществлении душой духовной жизни.

Эта же мысль звучит также у русских богословов. В. Зеньковский: «Никакая эволюция тварного мира не могла бы родить томления о Бесконечном, если бы это томление не было порождено в нас самим этим Бесконечным» /Зеньковский, 1930, с. 71/.

Возможность реально-метафизического приобщения человека Божьему естеству, – пишет архим. Киприан, – указывает на изначальное призвание человека к этому. «Ветхоадамовское греховное естество не есть первооснова человека – грех только вошел в человеческую природу, а не составляет ее извечной сущности. Более древним, чем греховное начало, в человеке является замысел Божий о нем... Это то «небесное человечество», которое лежит в основе каждого человека и гораздо глубже, чем адамовская его испорченность... Если греховное в человеке есть эмпирическая реальность, то превечное небесное человечество есть самая онтология в учении о человеке. Генеалогия его... восходит к тому небесному человеку, с которым Логос Божий предобручен в вечности» /Киприан Керн, 1948, с. 136/. Замысел Бога о человеке лежит в человеке как онтологическое основание.

Человек **неразрывно** связан с замыслом Бога о нем. В святоотеческой литературе описаны три состояния человека, которые можно рассматривать как этапы его развития, но они не соответствуют представлениям «прогресса» или «эволюции» в секулярной науке.

Эти состояния следующие: 1) естественное, по сотворении человека до грехопадения; 2) нижеестественное, падшее после грехопадения; 3) сверхъестественное, восстановленное искуплением человека Христом.

Бог сотворил человека по Образу Своему. К Подобию Бога человек должен был прийти в результате своей жизни. Человек должен был стать Богоподобным! По Замыслу – Адам – «делатель божественных помыслов» (св. Григорий Богослов).

В своем естественном состоянии по сотворении человек был непричастен злу, целостен и целомудренен. В нем жило и действовало одно цельное добро. Творец наделил человека властью над миром. Человек был поставлен царем Вселенной и, как свидетельство этой власти, ему дана была способность нарекать имена прочей твари. Мир, сотворенный Богом, нуждается и в слове человеческом. Бог хочет видеть, как Адам назовет мир.

Арх. Филарет по этому поводу писал, что для внешней части человека – тела – вещество берется от земли, которою он должен обладать, дабы он имел непосредственное познание о свойствах подчиненных ему вещей. «И как оное вещество собственными руками Творца образовано было чистейшее, совершеннейшее и, следовательно, сильнейшее, то сила, которою, посредством оного, первобытный человек мог действовать в видимом мире, долженствовала быть столь же велика» /Филарет арх. 1867, с. 105/.

Необходимая черта Образа Божия в человеке – свобода. Свобода тварного человека не исключает возможности делать зло. Человек, сотворенный свободным, необходимо должен был пройти путь испытания. Не выдержав искушения, человек выбирает зло – так совершается его грехопадение.

Человек изгоняется из Рая и оказывается в нижеестественном, современном падшем состоянии.

Он теряет изначальную целостность, ум отделяется от сердца и становится бессердечным, а сердце неразумным. Извращается иерархия в его тримерии: дух подчиняется душе, а душа телу.

Зло в человеке смешивается и сливается с природным добром. Падшее естество поражено слепотой ума. Оно не видит своего падения, не видит грехов своих, но жестоко судит и осуждает грехи ближних. С грехопадения начинается генезис самости.

Милостивый Творец, воплотившись в Сына Человеческого, искупает своим смертным страданием на Кресте грех Адама, и падший человек получает возможность перейти в сверхъестественное, обновленное состояние. Смерть Христа есть врачевство всех болезней человечества – так сказал арх. Филарет /там же/. Обновленное естество имеет благодатное знание и зрение греха и зла, даруемые Богом, видит зло в себе, человеках и демонах и пребывает неоскверненным от зла.

В сверхъестественном состоянии, в которое постепенно приводит своих членов Церковь Христова, происходит одухотворение тримерии, восстановление утраченной целостности. Богочеловек обновил человека Собою и в Себе. Такое обновленное Господом естество человеческое прививается к естеству падшему посредством Крещения Св. Духом. Крещение, не уничтожая естества, уничтожает его падшее состояние, изменяет состояние человека, приобщая человеческое естество Богу /там же/.

Человек обоживается, возвращается к Богу. Таким образом «путь» человека от естественного состояния через нижеестественное к сверхъестественному – это Начало и Конец, это путь испытаний – от Бога и к Богу.

Последнее сверхъестественное состояние является плодом аскетического подвига. Благо человек приобретает свободным подвигом постоянного напряжения сил. Аскетизм предполагает свободу человеческой воли. В аскетизме приобретаются навыки, существенно изменяющие природные свойства человека. Навык к добру – добродетель, навык ко злу – страсть, порок. Добро и зло – добрые или худые навыки, привычки – это навык, это не природа, а выбор.

Таким образом, благодаря присущей ему свободе, человек способен преобразовывать свою природу, существенно изменяя ее свойства.

В святоотеческом учении о душе человека выделяются три основные силы или части души – разумную, вожделевательную и раздражительную.

§ 3. Представления о душе в Священном Предании, Святоотеческом Писании и религиозной философии

Изучение души является особо важной для христианства темой: «После учения о Боге представляется ближайшим предметом рассмотрения душа человеческая...» /Голубинский. 1871, с. 1/. Это, конечно же, не случайно, ведь познание души имеет прямое отношение к богопознанию, о чем писал еще блаж. Августин: «Два вопроса составляют предмет ее (любви к мудрости – З. Ю.) исследования: один о душе, другой о Боге. Первый приводит нас к познанию самих себя, другой – к познанию своего происхождения» /Августин. Т. 1. 1998, с. 177/.

Душа воистину уникальна и бесценна:

старец Амвросий Оптинский: «Как драгоценна душа человеческая! Она дороже всего мира со всеми его сокровищами и благами. Но страшно подумать, как мало понимаем мы достоинство бессмертной души своей» /Амвросий (Гренков). 1896, с. 3/;

Макарий Египетский: «Душа – дело великое, Божие и чудное. При создании ее такую сотворил ее Бог, что в естество ее не было вложено порока, напротив того, сотворил ее по образу добродетели Духа, вложил в нее законы добродетелей, рассудительность, ведение, благоразумие, веру, любовь и прочие добродетели, по образу Духа» /Макарий Египетский. 1998, с. 296/;

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

Душа является духовной и равночестной с ангелами: «Так как души, отделившись от телесных уз, как говорит Господь, *равны суть ангелам* (Лук. 20:36); то посему соединяя души с духами слово Божие показывает тем равночестность душ с ангелами» /Григорий Нисский. Ч. 7. 1865, с.171/.

Приведем несколько *определений души*, связанных со святоотеческой традицией:

душа «есть субстанция (сущность) самоцельная и бестелесная» /Немезий. 1905, с. 55/;

душа есть бестелесное существо, одинаковое с духами по существу /Иоанн Лествичник. 1901, с. 207/;

«душа есть сущность живая, простая и бестелесная...» /Иоанн Дамаскин. 1992, с. 81/;

душа «разумна и бессмертна», «она, быв создана по образу Единородного... имеет несравненную красоту» /Мефодий Патарский. 1996, с. 63/;

«душа наша есть существо простое, одаренное разумом и бессмертное, но которое однако же не существует прежде тел» /Феодорит Кирский. 1844, с. 218/; при этом Феодорит Кирский выступает против противоположного учения об этом Пифагора, Платона и Плотина /там же, с.218/;

Анастасий Синаит: «Душа есть сущность разумная, безымянная, непознаваемая, словесная, оживляющая и составляющая тело. Это сущность тонкая, невещественная, безобразная, но образ и тип Божий» /цит. по: Киприан (Керн). 1996, с. 204/.

«Душа», как можно увидеть, – термин чрезвычайно многозначный включает в себя разные оттенки того или иного смысла.

Христианская богословская мысль, как пишет арх. Киприан Керн, зарождалась на пересечении 2-х линий – еврейской традиции Ветхого Завета и философского наследия древнего мира /Киприан архим. 1996/.

Ветхозаветный смысл «души» – дыхание Бога; дуновение, неотделимое от одушевляемого им тела; жизненный принцип; жизнь, проявляющаяся в движении. Душа как кровь и дыхание – основа жизни. В Новом Завете «душа» понимается как природная психическая жизнь, как Богом данная жизнь, вечное благо /Словарь библейского богословия, 1974/.

Св. Григорий Палама проводил параллели в отношениях Бога и мира, души и тела. Бог содержит мир, душа содержит тело. Как Бог проявляет свои энергии через материальные и видимые твари, Сам будучи невидимым, также и наша невидимая душа проявляет свои энергии через видимое тело.

Богообразность души проявляется в триединстве ее сил. Как писал Григорий Нисский: «Если кто-либо пожелал узнать, как человек создан по образу и подобию Божию, то пусть исследует и вникнет в эти и подобные прикровенные рассуждения и рассмотрит естественное строение своей разумной души. Пусть он подробно и тщательно изучит части ее и части частей ее; причины (логосы), образы и проявления ее; соединения и различия ее, т. е. единовидность и трехчастность ее; единичное, сугубое и трегубое начала ее; то, как эта душа едина, и в трех силах созерцается, и как она примерно (типически) познается Единицей в Троице и Троицей во Единице, во образу и подобию Божию» /цит. по: Киприан (Керн). 1996, с. 158–159/.

И по Феофилу Антиохийскому: «Как душа в человеке невидима и незрима для людей, познается же чрез движение тела, так и Бога нельзя видеть очами человеческими, но Он созерцается и познается из Его провидения и действий» /Феофил Антиохийский. 1999, с. 130/.

Иногда определяют душу через ее отношение к *телу*. Так по блаж. Августину «душа есть некая субстанция, имеющая участие в разуме и приношенная к управлению телом» /цит. по: Скворцов. 1870, № 5, с. 350/. По Мелетию Монаху «душа есть субъект тела» /Позов. Т. 1. 1965, с. 77/.

Немезий сравнивает взаимоотношения души и тела с взаимоотношениями двух природ в ипостаси Богочеловека Христа. В язык антропологии вводятся христологические термины – антропология становится христоцентричной.

С другой стороны, возможно определение души не снизу (от тела), а сверху – от *духовного*. По Макарию Египетскому: «Душа по истине есть великое, чудное, Божественное творение. Бог, созидая ее, не вложил зла в ее природу, но одарил всеми совершенствами, свойственными духу. Он заключил в ней законы добродетелей, способность различения, ведение, мудрость, веру, любовь...» /Макарий Великий. 1837, с. 118–119/.

"Душа" как *жизненное начало* есть и у животных. Но душа животного, говорил св. Григорий Палама, есть жизнь тела, его одушевленного и имеющего эту жизнь не по сущности саму по

себе, но в действии. Эта душа ничего другого не может видеть кроме действия тела и при разложении тела распадается вместе с ним /Григорий Палама, 1995/.

Архим. Филарет писал, что человек соединяет в себе жизнь растений, животных и ангелов. Человек по соединении души с телом сделался единым существом – душой живою. Душа – это дыхание жизни /Филарет архим. 1867/.

Природа души человеческой, по Феофану Авсенеу, сочетает в себе три степени невещественного бытия: 1) растительную (частичное осознание отправлений тела – дыхания, питания, родотворения); 2) животную (наблюдение чувственного мира, чувственные желания, произвольная деятельность; 3) человеческую разумную (познание Истины, Красоты, Добра). Соответственно, в душе есть стремления действовать, наслаждаться, знать. Начало этих стремлений в мире чувственном, а конец – в Боге. Однако, конечно же, не следует это понимать как наличие в человеке нескольких соответствующих душ, как это представлено у Аристотеля и его последователей /Феофан архим. 1869/.

Стремление *знать* успокаивается светом истины – внутренним свидетельством о Боге. Стремление *наслаждаться* – чувством красоты, созерцанием Божественной красоты. Стремление *действовать* почивает в силе добра – укреплении воли в борьбе со злом.

Душа, в зависимости от обстоятельств, обнаруживает преимущественно то духовную жизнедеятельность, ослабляя растительную, то усиливая растительную за счет духовной (например, у младенца или больного) /там же/. «Подобно тому, как тело от самого малого приходит в совершенный возраст, и энергия души, растущая соответственно подлежащему, вместе с ним прибавляется и увеличивается. В первоначальном устройстве предводительствует в душе... одна растительная и питательная сила. Затем... расцветает дар чувственного. Когда же созреет «тогда начинает просвечивать словесная способность (сила)» /Григорий Нисский, 1995, с. 124/.

Феофан Авсенеу высказал мысль, что душа животная есть духовное существо, связанное веществом /там же/.

Душа неслиянно связана с телом через чувства. Св. Григорий Палама – «душа – это единая многоспособная сила, которая пользуется получающим от нее жизнь телом как орудием» /Григорий Палама, 1995, с. 43/.

Св. отцы говорили, что душа не ограничена местом и находится повсюду в теле – не душа содержится телом, а тело – душою. Тело заключено в душе.

Наиболее полно представления святых отцов о душе выразил св. Иоанн Дамаскин: «Душа есть существо живое, простое, бестелесное, телесными очами по своей природе, невидимое, бессмертное, разумом и умом одаренное, безвидное, действующее посредством органического тела и сообщающее ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения, имеющее ум, не как что-либо отличное от нее, но как чистейшую часть самой себя. Душа есть существо свободное, одаренное способностью хотеть и действовать, изменяемое и именно изменяемое в воле, как существо сотворенное» /Иоанн Дамаскин, 1992, с. 465/.

Блаж. Августин дал определение души, в котором все ее свойства и качества упомянуты *одновременно*: «О душе же, которую Бог вдунул в человека дыханием в лице его, я всего лишь утверждаю: что она – от Бога, но не Его субстанция; что она бестелесна, т. е. не тело, а дух... что она сотворена из ничего; что она бессмертна по некоторому образу своей жизни, которую не может ни в коем случае потерять, однако по некоторой своей изменяемости, в силу которой она может быть лучше или хуже, она может быть справедливо названа и смертной, ибо истинное бессмертие имеет только Тот, о ком сказано: «Единый имеющий бессмертие» (1Тим.6:16)» /Августин. Т. 2. 1998, с. 496/.

Отдельной проблемой является возможность изучения души. Понять и исследовать душу – важная, но нелегкая задача. Возвышенное и духовное понимание души должно настраивать на благоговейное к ней отношение. При всем желании постичь и исследовать душу, нужно понимать, что сделать это до конца невозможно, ибо это вытекает из свойств самой души. Как писал Мелетий Монах: «Душа по своей

сущности есть образ Божий и потому недоступна восприятию» / Позов. Т. 1. 1965, с. 77/.

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

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

Существуют объективные ограничения использования экспериментальных методов, ибо человеческая душа сложнее и, главное, намного глубже, куда нельзя проникнуть экспериментальными методами. Как писал по этому поводу проф. Петербургского университета Александр Иванович Введенский: «Если собственная душа человека, с непререкаемою очевидностью открывающаяся ему в его непосредственном сознании, будучи подвергнута научно-психологическому анализу и облечена в форму понятия, становится для него не только чем то далеким и чуждым, но, и со стороны самой своей реальности проблематичным (о чем красноречиво свидетельствуют нескончаемые споры психологов), то это не то, конечно, значит, будто душа человека и на самом деле есть нечто сомнительное и спорное, но то, что в высокой степени сомнительны и спорны те методы и приемы, которыми психология в данном случае пользуется» / Введенский. Ч. 1. 1888, с. 243/.

Экспериментальный метод вполне применим для исследования внешних проявлений души – памяти, внимания, мышления и т.д. Но для чего экспериментальный метод не нужно и не должно применять, – так это для решения глубинных духовных задач.

Как нам кажется, об этом очень точно и проникновенно сказал еп. Анастасий в своей речи на торжественном открытии первого в России Психологического института (им. Л. Г. Щукиной при Императорском Московском Университете): «Возможно точное изучение душевных явлений, вообще говоря, можно только приветствовать. Но, стремясь расширить круг психологических знаний, нельзя забывать о естественных границах познания души вообще и при помощи экспериментального метода в частности. Точному определению и измерению может поддаваться лишь, так сказать, внешняя сторона души, та ее часть, которая обращена к материальному миру, с которым душа общается через тело. Но можно ли исследовать путем эксперимента внутреннюю сущность души, можно ли измерить ее высшие проявления?.. кто дерзнет экспериментально исследовать религиозную жизнь духа? Не к положительным, но к самым превратным результатам привели бы подобные попытки» / Речи и приветствия. 1914, с. 1–2/.

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

Главным дедуктивным методом является *самонаблюдение* (интроспекция), о котором часто забывают представители академической психологии. Тем не менее важность самонаблюдения трудно переоценить, как в психологическом,

так и в духовном отношении: «Непосредственное сознание душевных явлений, или внутреннее восприятие, есть первый и самый главный источник познания духа» /Серебренников. 1897, с. 433/.

Понятие интроспекции, как метода психологического исследования, необходимо отличать от оценочного отношения к переживаниям, в котором последние интересуют наблюдателя не ради их самих, а ради их отношения к тем или иным ценностям /Кравков. 1922, с. 24/.

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

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

Николай Яковлевич Грот (1852–1899), один из организаторов и первый председатель Московского психологического общества, редактор и основатель журнала «Вопросы философии и психологии», также писал о совершенной необходимости самонаблюдения-интроспекции-самосознания /Грот. 1886, с. 16/. Вот как он определяет суть этого метода и его свойства: «Это – метод *самосознания*, внутреннего *субъективного* опыта. Этот метод *слагается*, конечно, тоже из ощущений, но не из тех внутренних ощущений, посредством которых мы узнаем о переменах в растительных тканях и процессах нашего организма, а из тех, которыми мы *ощущаем* сами наши ощущения, чувства, идеи, стремления... Этот метод открывает нам непреложные *нравственные* законы нашего существования. Он же, при надлежащем употреблении, способен открыть нам и основную сущность – как нашего, так и всякого иного бытия» /там же, с. 16/.

Известнейший русский религиозный философ, Семен Людвигович Франк (1877–1950), конечно же, знает настоящую

цену самопознанию: «Философская психология есть научное самопознание человека» /Франк. 1995, с. 445/. При этом самопознание ставится автором во взаимосвязь с миропознанием и Богопознанием /там же, с. 445/.

Вениамин Алексеевич Снегирев (1842–1889), профессор Казанской духовной академии: «исходным пунктом исследований в области науки о душе должно быть знание о ней, основанное на внутреннем восприятии и наблюдении» /Снегирев. 1893, с. 3/. Нарождавшейся тогда внешней «объективной психологии» автор противопоставляет психологию внутреннюю, субъективную: «Субъективная психология имеет предметом своим исследование того, что подлежит внутреннему восприятию и наблюдению – душевные явления; но они предполагают свою особенную основу, к которой сводятся и в которой находят для себя объяснение, – особое, духовное, отличное от материального, живое начало, имеющее самостоятельное бытие – душу» /там же, с. 34/. «Когда Психология исследует физиологические и, вообще, физические условия и проявления душевного, – имеет дело с явлениями, совершающимися в теле и доступными внешнему наблюдению: метод ее физиологический. Когда она исследует существо души, – для нее становятся необходимыми общие метафизические соображения, и в методе ее преобладает так называемое умозрение, т. е. гипотетические предпосылки и дедукция из них, с проверкою опытом. Когда она исследует возникновение, характер, связь, ход развития явлений душевных в них самих, – она должна опираться на внутреннее наблюдение, и ее метод становится интроспекцией» /там же, с. 69/.

До самой революции и несколько дольше в учебнике Георгия Ивановича Челпанова «Мозг и душа: критика материализма и очерк современных учений о душе» (1-е изд.: СПб., 1900; 6-е изд.: М.-Пг., 1918; переизд.: М.: Круг, 1994) сохранялась специальная глава, посвященная самонаблюдению. Крайне интересно ее название: «Психические явления могут быть познаваемы только путем самонаблюдения, или внутреннего опыта». Челпановская позиция по отношению к

самонаблюдению достаточно ясна и категорична: «Психология не была бы возможна, если бы не было самонаблюдения» / Челпанов. 1994, с. 88/. В другом месте он пишет, предвидя надвигающиеся перемены в психологии: «Нельзя устранить самонаблюдения из психологии. Оно везде лежит в основе и экспериментального, и так называемого объективного изучения психических явлений» /Челпанов. 1912, с. 91/. Но с приходом к власти большевиков, Челпанов, как и вся дореволюционная психология, оказался не у дел.

Эффективность метода самопознания зависит, безусловно, от умения и способностей наблюдающего за своим внутренним миром. Чтобы овладеть методом интроспекции, как и всяким другим, надо этому специально учиться, – при всей его кажущейся простоте, он имеет множество тонких и сложных моментов. Блестящее владение этим методом показали св. отцы, создатели аскетики – этой «науки из наук» и «искусства из искусств».

Единство и целостность души по христианским представлениям не отрицает наличия у нее сил и органов: «у души много составов, хотя она и одна» /Макарий Египетский. 1998, с. 127/.

Св. отцы выделяют три основные силы души или три ее части:

раздражительная (св. Григорий Нисский) или яростная (преп. Максим Исповедник);

желательная, вожделяющая;

разумная или словесная.

Эти силы души находятся в иерархическом соотношении: «В разумной душе есть более царственные силы, то есть, воля, совесть, ум и сила любви. Ими управляется душевная колесница, в них почивает Бог» /Макарий Египетский. 1998, с. 5/. Понимание и соблюдение принципа иерархичности крайне важно для духовной жизни христианина: «Все рачение подвижника должно быть обращено на то, чтоб высшая часть души не была унижена восстанием низших сластолюбивых похотений» /О внимании и молитве. 1900, с. 436/.

Внутренняя иерархичность человеческой душевной жизни представляет собой множество в единстве, целостность, расчлененную и многообразную в своем существе.

Тройственность человеческой души имеет глубочайшее внутреннее обоснование. Целостное христианское учение состоит из трех основных частей: доктрины (догматов), нравственного учения и богослужения. Доктрина открывает верующему истину, подтверждая ее доказательствами, апеллируя к разуму человека. Нравственное учение действует на волю, через правила, руководящие поведением, устремляя к добру. Церковная служба действует на чувства, обеспечивая возможность реального общения с Богом в религиозных таинствах, через духовную красоту. Последнее особенно подчеркивается в православии. По летописному сказанию о принятии христианства на Руси, именно красота богослужения и неземные впечатления от нее явились главным аргументом принятия Русью христианства от Византии. В каком-то смысле красота есть уже осуществление здесь, на Земле, замысла Божьего о мире, который «добро есть». Таким образом, путь человека к Богу – Истине, Добру и Красоте – осуществляется человеком трояко, через свой разум, свою волю и свои чувства. Троиединство пути к Богу реализуется человеком через свою троиединую душу.

Кроме трех *основных* сил в святоотеческой традиции выделялись и другие силы, а также, как их называли, органы души. Макарий Великий говорил о четырех силах души: воле, совести, уме и силе любви /Макарий Египетский. 1821/. Иоанн Дамаскин выделял познавательные и жизненные силы: «Наша душа имеет двоякие силы: одни познавательные, другие – жизненные. И познавательные суть: ум, мыслительная способность, мнение, воображение, чувство; жизненные, то есть, желательные, воля и свободный выбор» /Иоанн Дамаскин. 1992, с. 95/.

Обобщая и подытоживая различные святоотеческие точки зрения, можно заметить, что в них идет речь практически обо всех психических явлениях, встречающихся в современной психологии: воле, мотивации, эмоциях, чувствах, уме, рассудке,

мышлении, памяти, внимании, фантазии, воображении, органах чувств (сенсорике) и т. д.

Учение о силах души является практически важным для каждого христианина, взыскующего благодать: «Душа такова: в ней есть какая-то глубина и составов у ней много. Вошедший в нее грех обладает уже всеми ее составами и сердечными помышлениями. Потом, когда взыщет человек, приходит к нему благодать и овладевает двумя составами души. Почему, неопытный, возбуждаемый благодатию, думает, что пришедшая благодать овладела всеми составами души, и грех искоренен; тогда как бóльшая часть души обладает грехом, и только одна часть обладает благодатию; и человек обманывается, и пребывает в неведении» /Макарий Египетский. 1998, с.352/.

Все эти и многие другие тонкости христианские подвижники знают из своего личного опыта: «Святые отцы, когда рассуждают о разумной, раздражительной и вождевательной силах души, рассуждают не только в отношении плотского человека, но и борющегося со страстями, и даже святого. Они изучают духовную жизнь в трех срезах (духовном, душевном, плотском), по трем сторонам (способностям), сразу с девяти точек зрения! Я не говорю уже про бесчисленные переходы между ними и оттенки» /Варнава (Беляев) еп. Т. 1. 1998, с. 240–241/.

Знают они и то, что «против трех сил души три князя злобы, борясь с подвижниками, делают нападения, и в чем кто ни преуспеет и над чем ни трудится, в том и борим бывает ими» /Григорий Синаит. 1900, с. 210/. Дьявольские искушения направлены против трех главных сил человеческой души: мыслительной, желательной и волевой. Соответственно, это мечтания, страсти и своеволие. С ними, согласно святоотеческим представлениям, нужно бороться вниманием (против мечтаний), трезвением (против страстей) и смирением (против своеволия).

Сравнительный анализ основных понятий христианской антропологии и современной психологии представляет нашу непосредственную задачу в следующих главах. Как нам кажется, он будет полезен для современных психологов, с

одной стороны, ищущих новые пути своего развития и, с другой стороны, изучающих свои корни и истоки, которые, так или иначе, связаны с христианским учением о душе.

Литература

Августин. Творения. Т. 1–3. Сост., подг. текста С. И. Еремеева. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-пресс, 1998.

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

Варнава (Беляев) еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4-х т. Нижний Новгород: Издание Братства во имя святого князя Александра Невского, 1997–1998.

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

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

Воронцов А. А. Учение Библии о душе человека // Православный собеседник. 1900, № 7–8, с.1–46, № 9, с.47–48 (отд. изд.: Казань: Типо-лит. Импер. ун-та, 1900).

Голубинский Ф. А. Умозрительная психология. М., 1871 (Чтения в ОЛДП. 1889, окт.-дек.; «Введение»: Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с.162–178).

Григорий Нисский св. Об устройении человека. – СПб., 1995.

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

Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. Пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках).

Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.180–216.

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

Зеньковский В. прот. Об образе Божиим в человеке // Православная мысль в. II, 1930.

Игнатий (Брянчанинов) свят. Слово о человеке. СПб., 1996.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Ростов н/Д: Приазовский край, 1992 (репр. переизд.: СПб.: Изд. И. Л. Тузова, 1894).

Иоанн Лествичник. Лествица. 6-е изд. М., 1901.

Кашменский С. прот. Систематический свод учения св. отцов церкви о душе человеческой. В 3-х ч. Вятка, 1860–1865.

Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996 (переизд.: Париж, 1950).

Конспект лекций по догматическому богословию // Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993.

Кравков С. В. Самонаблюдение. М.: Русский Книжник, 1922.

Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. М.: Правило веры, 1998 (репр. переизд.: 4-е изд. Св.-Троицк. Серг. Лавра, 1904).

Макарий Египетский. Иносказательное истолкование видения, описанного у пророка Иезекииля // Христианское чтение. 1821, ч. 2, с.16–34.

Макарий Великий. Об обращении души к Богу, и соединении с Ним // Христианское чтение. 1837, ч. 2, с.113–119.

Максим Исповедник. Творения. Кн. I, II. М.: Мартис, 1993.

Мефодий Патарский. Пир десяти дев. М., 1996.

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

О внимании и молитве // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.436–439.

Позов А. Основы древне-церковной антропологии. В 2-х т. Мадрид, 1965–1966.

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

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

Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Б. м., 1917.

Скворцов К. Блаженный Августин как психолог // Труды киевской духовной академии. 1870, №№ 4–9.

Словарь Библейского богословия. Брюссель, 1974.

Снегирев В. А. Психология. Харьков, 1893.

Феодорит Кирский. Краткое изложение Божественных Догматов // Христианское чтение. 1844, ч. 4, сс.173–239, 311–389.

Феофан (Авсенеv) архим. Из записок по психологии. Киев, 1869.

Феофил Антиохийский. К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999, с.128–191.

Филарет архим. Записки на Книгу Бытия. Ч. 1. М., 1867.

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

Челпанов Г. И. Мозг и душа: критика материализма и очерк современных учений о душе. М.: Круг, 1994 (6-е изд.: М.-Пг., 1918; 1-е изд.: СПб., 1900).

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

Глава 3. Разумная часть души (ум, интеллект)

Первое начало классической триады «ум-чувство-воля» – **ум**. В психологии, как нам кажется, ему соответствует понятие «интеллект». Термин «интеллект» происходит от латинского слова *intellectus* – познание, понимание, рассудок, то же представляет собой и перевод древнегреческого понятия *νοῦς* (ум).

§ 1. Святоотеческое учение о разумной силе души

В древнееврейском языке нет слова, которое соответствовало бы греческому νοῦς – ум.

Родоначальником учения об уме человека в христианской антропологии по праву считается ап. Павел, который двадцать один раз в своих посланиях использует понятие «ум».

В христианской антропологии часто «ум» понимается как нус, дух. В библейских текстах понятие «ум» выражается рядом еврейских и греческих слов, которые могут означать также «сердце», «понимание», «рассудок», «познание», «разум», «мудрость», «мысль», «мнение», «решение» (Еф. 4:17, Ис. 14:24, Иер. 23:20, Рим. 11:34, 1Кор. 2.16, Исх. 10.2, 31.3, Иов. 32.8, 34.35, 3Цар. 4.29). Таким образом, в христианском учении об уме человека нет однозначности, а есть поле смыслов, обусловленное различными подходами к пониманию познавательной способности человека.

Согласно святоотеческому учению о человеке, человек есть Образ Божий. Образ Божий в человеке проявляется прежде всего в разуме и свободе. Св. Григорий Палама, видя Образ Божий в уме человека, полагает его высшей частью человеческой природы /Григорий Палама. 1995/.

По мнению св. Дионисия Ареопагита, ум – это способность человека к созерцанию /Кашменский. 2002/. И, соответственно, св. Григорий Богослов говорил, что «ум – это внутреннее и безграничное зрение; а дело ума – мышление и впечатление в себе мыслимого» /Григорий Богослов. 1912, с. 402/.

Подобно тому различию, которое существует в Боге между сущностью и энергиями, между умом человека и его энергиями также имеются различия. Св. Григорий Палама различает «сущность ума» и «энергию ума». Это, как замечает С.С. Хоружий, есть общий принцип идентификации явления по его следствиям, критерий «естественного разума». Энергия ума есть мысль, которая не должна смешиваться с умом /Хоружий. 1998/.

Епископ Варнава (Беляев) отмечает: «Занимая в естественном, то есть благодатном состоянии такое высокое положение и достоинство, ум посему справедливо называется у святых отцов в качестве главного руководителя жизни, «оком души», «солнцем», и почти постоянно – «владычественным» души /Варнава (Беляев), 1993, с. 242]. Так же полагают святые Симеон Новый Богослов, Афанасий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский. Св. Макарий Великий (Египетский) отмечал, что ум является составной частью души, дает ему образное определение: «Ум – возница колесницы души». «Ум – это кормчий, который направляет помыслы и управляет страстями и раздражением» /цит. по: Киприан (Керн). 1996, с. 221/.

Ум получил от Творца природу, назначенную к непрестанному движению, поэтому блаженный Диадокх говорит: «Ум наш... непременно требует от нас занятия, долженствующего удовлетворить деятельности его» [Диадокх. 1827, с. 363]. В связи с этим св. Ефрем Сирин рекомендует: «Думай о хорошем, чтобы не думать о худом, потому что ум не терпит быть в праздности» /цит. по: Кашменский, 2002, с. 104/. Отсюда – ничем не удовлетворимое стремление ума к познанию.

Святые отцы говорят о разных видах познания, о направленности познания и о предмете познания /Кашменский. 2002/.

Большое значение святые отцы придавали опыту.

Св. Климент Александрийский полагал: «С познанием сближаются опыт, знание, сознание, разумение и ведение. Знание, таким образом, будет познание целого по частям, а опыт – познание подробное, которое тщательно разбирает, каковы самые частности; разумение же – познание умопостигаемого; сознание – познание совокупного, или совокупление не распадающееся, или также совокупительная сила того, что относится к соображению, и познанию, и единичности, и отдельности, и вообще целости, заключающейся в известном слове. Ведение есть познание самой сущности, или

познание, согласное с самим бытием» /цит. по: Кашменский. 2002, с.82/

Опыт, знание, разумение, сознание и ведение можно рассматривать и как уровни, или степени глубины познания.

По *направленности* познание может быть внешним и внутренним. Внешнее, научное – это познание мира, которое использует логическое мышление, а внутреннее – это самопознание и вера. Подобная классификация видов познания близка к выделению видов познания *по предмету*.

Св. Исаак Сирин раскрывает три предмета для созерцания ума и неполную его способность в нынешнем его состоянии ко всем созерцаниям, к которым он предназначен [Исаак Сирин. 1993].

Низшее созерцание, естественное – это созерцание Божественных тайн, сокровенных в вещах и их причинах, то есть познание порядка внешней реальности. «Созерцание есть видение ума, приводимого в изумление домостроительством Божиим во всяком роде и роде» [там же, с.263].

Созерцание естеств сотворенных разумных и духовных. Души, пока осквернены, не могут видеть друг друга, а если очистятся, то видят оком не телесным, а духовным, естественным, то есть разумно-прозорливым.

Итак, второй предмет созерцания – познание людьми друг друга, которое может достигать разной глубины.

Ум человека стремится к созерцанию Бога, что возможно не по естеству, а по благодати Божьей – это сверхъестественное ведение.

С.М. Зарин писал, что человеку, несомненно, доступно познание Божественных совершенств, которые познаются в различных степенях ясности.

На низшей ступени человек имеет чуткость к таким проявлениям божественных свойств, которые опосредованы явлениями природы. По учению ап. Павла, человек, когда очистит «сердце» свое, то, проникая своим разумом в устройство «предметов и явлений мира, созерцает за видимой стороной мира присутствие и проявление силы Божьей». Человек познает Бога не по существу Его, но по величию

творений Его. Тут возможна аналогия с отражением солнца в воде – слабый взор не может смотреть на солнце, а видит только его отблески на воде.

Рассматривание тварей и размышления о целесообразности устройства их, Его промысли и правосудия возбуждает в подвижнике созерцательную любовь к Богу. Только под руководством идеи Промысла ум человека становится способным созерцать порядок в тварях и делах Божьих. Мир часто необходимо созерцать, не смотря на видимость явлений, а вопреки ей [Зарин. 1996].

Таким образом, познание природы внешнего мира является низшей ступенью познания человека, по мнению святых отцов. И это познание природы, по их мнению, не является самоцелью (практический ум, занятый устройством земных дел, «адаптацией», не оценивается ими высоко). При познании явлений природы человек должен увидеть за ними Премудрость Божью, устроившую мир по законам гармонии, красоты и целесообразности – и за всем этим – Творца.

Переход к высшим видам познания возможен при соблюдении определенных условий.

Для того, чтобы из красоты и благоустройства видимого мира познать Бога, человек должен не позволять своему уму кружиться по вещам чувственным, а возводить ум к духовному разумению того, что этими чувствами воспринимается – писал С.М. Зарин, обобщая аскетический опыт святых подвижников [Зарин. 1996].

Более глубокое ведение приобретается очищением ума: «Прекращением телесных наслаждений ум освобождается от чувств, сам подчиняет их себе, возвращаясь к первоначальной своей умственной пище, каковая есть чтение Св. Писания и построение добродетели», – говорил св. Никодим Святогорец [Никодим Святогорец. 2000, с. 39].

В этом случае приобретается дар рассуждения и непогрешимого ведения о предметах. Ап. Павел говорил: «И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божья. Благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:1).

Когда созерцание всецело овладевает подвижником, он удаляется от мира, и мир отступает от него – писал С.М. Зарин [Зарин. 1996]. Именно в связи с этим аскетическое учение утверждает необходимость воздержания телесных чувств: душа, наполняясь образами чувственных вещей, теряет памятование о Боге (безобразном – Л.Ш.), ослабевает в созерцании Бога. Ум в таком случае не господствует над чувствами, а поработается ими.

Жизнь духовная есть деятельность без участия чувств.

Любомудрствовать о Боге можно только тогда, когда имеешь внутри спокойствие, ненарушаемое внешним рассеянием. Это дает древнехристианская монашеская практика исихазма (от греч. ἡσυχία – спокойствие, покой, безмолвие). Человек многопопечительный не может быть безмолвным.

О возможности Богопознания

Стремление к познанию Бога и возможность Его познать были изначально вложены в природу человека при его создании. Так утверждают св. отцы. Св. Иоанн Дамаскин: «Ведение о Бытии Божиим Сам Бог насадил в природе каждого» [Иоанн Дамаскин. 1992, с.281]. Св. Иоанн Златоуст: «Бог ведение о Себе вложил в человека при самом их рождении [цит. по: Кашменский. 2002, с. 97].

Бог через создание влагает каждому человеку, призываемому к бытию, семя премудрости или богопознания и прирождает корень ума. Таким образом, Он создает разумное животное, являя его причастным Своей собственной природе и посылая в его ум как бы некие световидные пары неизреченного своего света [Киприан (Керн). 1996, с. 208].

Здесь мы вплотную подходим к, пожалуй, главному – назначению ума (интеллекта). И именно здесь в полной мере проявляется богатство и разнообразие христианского учения. Святоотеческая концепция, отвергая исключительно практическое назначение ума, содержит ключевое понятие, обожение – изменение ума человека под влиянием освящающей благодати Божьей. «Кто стяжает обоженный ум,

тот становится властителем земли, и все земное трепещет перед ним» [Симеон Новый Богослов. 1890, с. 102].

Ум, когда ничто не мешает его созерцанию, в чистом свете, способен видеть Бога, и именно это – главная цель земного существования человека. «Кто умрет, имея ослепленный ум, тот и по смерти не узнает Солнца правды, но из тьмы переселится в тьму и навеки будет отлучен от Бога» [Симеон Новый Богослов. 1890, с. 106]. А имеющий в себе свет Христов, светящий в уме, «имеет ум Христов», – «погружаясь в Божественный свет, ум просветляется и делается светом и называется умом Христовым» [Симеон Новый Богослов. 1890, с.110].

«Пажитями Духа восходит ум к откровениям видения, и падает, и возстает. И побеждает, и побеждается, и пережигается в печи Келлии, и таким образом очищается, и бывает с ним милость, и деятельно сподобляется он созерцания Святые Троицы» [Исаак Сирин. 1993, с. 263].

Естество тогда только способно сделаться зрителем истинного, когда человек совлечется ветхого, страстного человека [там же]. Ум, сколько бы ни старался, сам не может выйти из круга телесности, а только с помощью Божьей благодати. Религиозно-созерцательная функция разума является делом сердца, так как неразрывно связана с верой. В движениях ума св. отцы усматривают два особых приема: разум то различает, разъединяет, то слагает, соединяет подлежащие ему предметы. «Нередко из разных чувствилищ собирается в нас одно сознание, так как один и тот же предмет многократно делится по чувствам; а бывает и противное: одним каким-либо чувством познаем многое и разнообразное, ни с чем по природе между собой не сходствующее», – пишет св. Григорий Нисский [Григорий Нисский. 1995, с. 106].

В современной психологии эти приемы ума называются интеллектуальными операциями анализа и синтеза. Св. Игнатий Брянчанинов об этом пишет так: «Большая часть умов человеческих имеют свойства анализа, и по этому свойству способны хитрить, ловко устраивать дела, строить козни». Этот вид ума направлен на решение земных дел. Другой ум –

синтетический – «для духовного видения» [Игнатий (Брянчанинов), 1993, т. 2, с. 135].

Практический ум, направленный на адаптацию к этому миру, устройство земных дел противоположен по своей направленности духовному познанию истины. «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом», – сказал ап. Павел (1Кор. 3:18–19).

Если в современной психологии основной метод – эксперимент во всем своем многообразии, то в святоотеческом учении о человеке основной метод – интроспекция. Святые отцы обладали в совершенстве тем, что в психологии называется рефлексивными способностями – умением наблюдать за своими мыслями, их возникновением и движением (то, что святые отцы называют отслеживанием помыслов), возникновением и движением переживаний, и их нюансов, чувств, умели распознать скрытую мотивацию и то, что на психологическом языке называется «психологической защитой», могли видеть в себе (и других) причины, движущие силы нравственного (или безнравственного) поведения. Как мы уже видели выше, святые отцы сформулировали принцип постоянного движения ума, условие глубинного познания сути явлений. Они не только имели богатейший опыт внутренней жизни, но хорошо его осознавали, осмыслили, могли выразить его в слове и поделиться опытом духовного возрастания с другими людьми.

Генезис мышления святые отцы «отрефлексировали» следующим образом: «Чувственность, получивши впечатления от предметов вещественных посредством чувств, передает их способности мышления или разума; а разум, приняв и обсудив их, сообщает памяти» [Иоанн Дамаскин. 1992, с. 105].

Вся «динамика» происхождения психического образа и оперирования им (если говорить на языке современной психологии) была «схвачена» – отрефлексирована святыми отцами еще в V – VIII вв. «От ощущения от внешних чувств происходит в душе впечатление, которое называется представлением. От представления рождается мнение. Потом

сила мышления, рассудив о мнении, истинно оно или ложно, изрекает свой суд об истинном. Потому она и называется много мышление, что посредством ее мы размышляем и рассуждаем. Наконец, то, что рассуждено и определено как истинное, называется умом» [там же].

«Первое движение ума, – пишет далее св. Иоанн Дамаскин, – называется мышлением. Мышление об известном предмете именуется мыслию. Когда мысль останавливается на одном и оставляет в душе отпечаток мыслимого, то сие действие называется вниканием... Когда вникание, остановившись на одном и том же, испытывает и поверяет себя и рассматривает сообразность души с мыслимым предметом, то оно именуется соображением. Расширенное соображение составляет умствование, которое называют также внутренним словом» [там же, с. 108].

«Движение соображения, распространенное и расширенное на многое. Становится разбором мышления, – продолжает далее св. Ириней, – установившись в уме, оно по всей справедливости называется словом» [цит. по: Кашменский. 2002, с. 75].

Таким образом, из чувства рождается мысль, из мысли – вникание, из вникания – слово. Это вполне соответствует представлениям современной науки о развитии процесса познания: вначале – ощущения, рождающие психический образ, чувственное познание, затем соотнесение этого «продукта» с определенной классификацией (распознавание образа) – называние и вербализация.

Или «вербализация → категоризация → рационализация» [Выготский. 1980].

Различные движения мысли святые отцы сводят к трем **видам мышления**: понятие, суждение, умозаключение.

Обратимся опять к св. Иоанну Дамаскину: «Должно знать, что понятия об умственных предметах получают не иначе как или посредством научения, или из врожденных идей, а не от ощущения. Потому что чувственные предметы сами собою помнятся; а об умственных предметах мы помним, когда что-нибудь узнали об них посредством учения. О сущности же их мы

не имеем ничего в памяти» /Иоанн Дамаскин. 1992, с. 167/. Это очень похоже на социокультурный подход к интеллекту, сформулированный в VIII веке. Или более точные указания на различия между ощущением и мышлением: «Душа о чувственных предметах получает впечатление через чувственные органы или ощущения, и следствием сего бывает мнение, а умственные предметы постигает умом, и следствием сего бывает понятие» [там же, с. 168].

Таким образом, «понятие есть нечто умопредставляемое, а не телесное воззрение... Ибо иное понятие о цвете, иное о тяжести, иное опять о количестве и иное о каком-либо осязательном свойстве, потому что мягкость, длина и прочие упомянутые качества ни одно с другим, ни с самим телом не смешиваются по понятию», – размышляет св. Григорий Нисский /Григорий Нисский. 1995, с. 12/. Вероятно, это является описанием понятийно-абстрактного мышления, почитаемого современной психологией высшим видом мышления, и в IV веке ему не придавалось большого значения.

И обобщающее умозаключение о процессе формирования понятий делает св. Максим Исповедник: «Когда мысль образуется из понятия о многих предметах, тогда в своем единстве она заключает множество разнообразных представлений, соответственно разнообразию мыслимых предметов» [Максим Исповедник. 1993, с. 257].

Св. Василий Великий о различных совершенствах разума говорил: «Смышленостью называется быстрота души, скоро приводящей в единство представления о предметах; и она обыкновенно образуется по мере совершенства посеянных в нашем разуме семян. Или умышленность есть проницательность ума, с быстротою открывающая свойственное и приличное каждому предмету. А ведение есть состояние, само в себе твердое и неизменяемое разумом. И мудростью называют ведение вещей божественных и человеческих и их причин» [Василий Великий. 2002, с. 240].

В душе есть стремление «знать». Святоотеческим учением предложены высшие цели (заданы критерии уровня развития) этого «стремления». Стремление «знать» успокаивается светом

истины – внутренним свидетельством о Боге. В современной психологии не разработаны критерии высшего уровня развития интеллекта. Этот вопрос поднимается только в отдельных работах. М.А. Холодная пишет: «Остается предположить, что сформированность операциональных структур не является единственным показателем интеллектуальной зрелости. Но тогда возникает главный вопрос: что происходит с интеллектом за порогом формальных операций?» /Холодная. 1997, с. 68/.

У святых отцов есть понятия разума, ума, рассудка, которые имеют много оттенков.

Под *рассудком* подразумевается низшая познавательная способность, логическая деятельность в форме суждений и умозаключений.

Прот. Василий Зеньковский: «То, что принято называть рационализмом и в чем действительно сказывается ограниченность нашего ума, часто неспособного подняться до постижения высших истин, которые не поддаются упрощенной рационализации, – есть как раз остановка духа на упрощенных формулах мышления. Рационализм, несущий с собой известные выгоды в смысле стройности в познании, в то же время является ограничением силы постижения» /Зеньковский. 1993, с. 202/.

Св. Игнатий (Брянчанинов) называет рационализм болезнью: «Рационализм со своими постановлениями не может остановиться в движении своем, как имеющий основанием непрестанно изменяющийся разум человеческий. Надо ожидать большего и большего развития болезни» [Игнатий (Брянчанинов). 1993, с. 495].

Об ограниченных возможностях человеческого ума в познании много говорится в Священном Писании и Святоотеческом Предании (1Кор. 1:19; Рим. 3:11; Лк. 24:45).

Один из виднейших современных западных антропологов К. Вальверде пишет: «Познавательная способность разума тоже погружена в чувственность и потому фактически имеет определенные границы. Более того, будучи предоставлена самой себе, она может сбиться с пути и окончить иррационализмом – особенно тогда, когда разум попытается

проникнуть в тайны человека и Бога. ...Философы выявили те aberrации, которые претерпевает разум, когда его превращают в субъективное орудие господства или в генератор идеологий ... это указывает на то, что человеческий разум, дойдя до определенного предела, нуждается в помощи свыше, чтобы не заблудиться. Только получая помощь от Откровения Божьего, человек становится вполне рациональным... Мечтать, что разум один сможет предоставить нам модели правильного поведения и мы единодушно примем их, как мечтают об этом и сегодня запоздалые наследники Просвещения, – фантастическая наивность» [Вальверде. 2000, с. 229]. Эта мысль – плод критического осмысления движения европейской цивилизации по пути гуманистического мировоззрения.

Хочется еще раз вернуться к мысли прот. Василия Зеньковского, обобщившего и очень точно сформулировавшего критичное отношение святых отцов к дискурсивному, логическому рассудку: «Рационализм, несущий выгоды в смысле стройности в познании, в то же время является ограничением силы постижения... Рационализм и ограниченность нашего ума, неспособного подняться до высших истин, которые не поддаются упрощенной рационализации – это остановка духа на упрощенных формулировках мышления... Очевидность законов логики, доверие к ним зависят от общемировоззренческого горизонта: они могут быть основой для науки и богословия и могут быть для других «странной очевидностью», дискуссией, альтернативой... Законы логики остаются неизменными и $2 \times 2 = 4$ при всех условиях, но познание не состоит в автоматическом действовании логических функций духа, а связано со всей жизнью личности» [Зеньковский. 1992, с.203].

Ограниченность нашего ума является результатом грехопадения человека. После грехопадения ум, как способность непосредственного, интуитивного познания стал работать страстям, потерял способность созерцать Бога и подменился рассудком. После грехопадения ум стал «плотским» (Кол. 2:18), суетным (Еф. 4:17), превратным (Рим.

1:21, 1:28), поврежденным и развратным (1Тим. 6:5, 2Тим. 3:8), оскверненным (Тит. 1:15).

Святые отцы различают рассудок и разум. У св. Фомы прослеживается как единство, так и различие между рассудком и разумом (интеллектом): «Разумение и рассудок в человеке не могут быть разными способностями. Это очевидно из рассмотрения акта того и другого: разуметь – значит просто схватывать умопостигаемую реальность, рассуждать – значит переходить от одной понятой вещи к другой, познавая умопостигаемую истину... Люди приходят к познанию умопостигаемой истины, переходя от одного к другому, и поэтому называются рассуждающими» [цит. по: Варнава (Беляев) еп. 1993, с. 65/

У святых отцов есть и понятие ума как высшей способности непосредственного, интуитивного познания. Такой вид познания они чаще всего соотносят с «сердцем». «Сердце» выступает как орган воли и оценки, как руководитель ума – способность к рассуждению.

Прот. Василий Зеньковский в своих «Основах христианской философии» упоминает о Паскале, который говорил о сердце как источнике знания, которому ведомо многое, о чем разум не подозревает. Платоновский мир идей – идеальных сущностей, по которым выстраивается весь космос, может отчасти иллюстрировать познавательную нормирующую работу «сердца». Необходимость сочетать в единстве познание *факта и нормы* для данного бытия есть следствие неотрываемости друг от друга путей познания ума (констатирующей функции) и сердца (оценивающей функции). Именно такое диалектическое единство двух познавательных сил – констатирующей и оценивающей – является определением интеллекта в философии, – пишет о. Василий Зеньковский /Зеньковский. 1992, с. 212/.

Об исходной сращенности оценочной, нравственно-эстетической функции разума с констатирующей свидетельствует оставшийся в языке критерий «красивый», который употребляется как в отношении эстетической характеристики предмета, так и в отношении человеческого

поступка. Можно полагать, что до грехопадения гармония познания и заключалась в единстве логического и эстетического компонентов. Одним из последствий грехопадения явилась потеря целостности мышления и восприятия мира, ума и сердца.

В русской культуре, – считает В.И. Катасонов, – на православной основе концепция целостного разума. «Греховная поврежденность разума проявляется прежде всего в разделении констатирующей способности от оценивающей (ума от сердца). Единая душевная способность разумения распадается на отдельные трудно согласуемые составляющие: логическую, нравственную, эстетическую. Особенно труден для разума, по учению святых отцов, логический синтез в сфере нравственной и эстетической. Разум схватывает здесь целое, но ему очень трудно связать это целое с частями. И наоборот, логический разум погружен в дискурсивность, он может удостовериться в верности отдельных умозаключений, но ему трудно, а чаще всего и невозможно, судить разом о больших логических комплексах, сложных системах, больших (а тем более бесконечных) множествах [Катасонов. 1999, с. 43].

Святые отцы разум прежде всего связывали со способностью человеческого духа руководить главным образом нравственной жизнью человека или с познанием Бога. Разум человека неразрывно связан со свободой. «Те умны, которые могут различать добро от зла», – говорил св. Антоний Великий / Антоний Великий, т. 2, с. 121/. Разум – это выбор добра, злой человек – неразумен.

Разум осуществляет онтологический выбор между добром и злом. «Добро есть действие, сходное с истиной закона, а зло – противоположное ему. Их можно понять одной только мыслью, одним разумом. Чем мысль просвещеннее, чем разум основательнее, тем понятие о добре и зле менее погрешительно. И следовать чувствам в этом случае – значит просвещенную мысль приводить в замешательство и разум сводить с настоящего его пути», – писал св. Платон, митр. Московский [цит. по: Новоселов. 2003, с. 46].

Неразумен и человек, не знающий Бога. Разум – это средство общения с Богом.

У святых отцов, кроме разума, есть понятия «логоса» и «нуса» – духовного ума для постижения Божественной Реальности. Преп. Максим Исповедник называет его «Ум Христов», который рождается как сила, делающая «ясным наш ум и дающая ему направление постоянно мыслить со Господу» /Максим Исповедник. 1993, с. 107/.

Прот. Василий Зеньковский указывал на возможность перехода ума в благодатное состояние разума, премудрости: «Существенное и основное в духовной жизни заключено в искании Бесконечного и Абсолютного. Из этого искания Абсолютного надо исходить, чтобы объяснить... преобразование ума в разум» /Зеньковский. 1993, с. 296/. Этот благодатный ум святые отцы и апостолы называют «мудростью». Так, апостол Иаков, перечисляя ее свойства, пишет: «Мудрость, сходящая свыше, во-первых, чиста, потом мирна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна» (Иак. 3:17).

Учение о благодатном разуме развивали славянофилы, называя его «всецелым разумом». Они подчеркивали для утопающего в рационализме мира, что только посредством цельного сочетания мысли, чувства и веры можно достичь «высшего духовного зрения». «Для цельной истины, – говорил И. Кириевский, – нужна цельность разума!...» /Зеньковский. 1992, с. 132/.

Изолированная деятельность одного разума с познанием тварного бытия и логическим мышлением не совпадает с онтологическим актом устремленности человека к Богу, который обеспечивается целостностью человеческой личности и единением всех сил человеческого существа [Зеньковский. 1992]. Очень ярко и сильно об этом сказал К. Тресмонтан: «То, что пророки называли «разумом» (bīna), не есть способность, не есть орган, априори наделенный известными категориями, не есть сила, могущая перейти в действие при определенных условиях. Это есть само действие, сам акт разумения существующей истины. В древнееврейском, который является

языком конкретным, слово «разум» немислимо в отрыве от результата» [Тресмонтан. 1996, с. 53].

Вера в Бога – это истинное христианское понимание разума.

Существует ли в науке различное понимание рассудочной деятельности человеческого ума и разума? Какое понимание разума существует в секулярной науке?

Терстоун говорил о различии между рассудком, или смышленостью (аналитическими способностями), и разумом, или мудростью (контролирующими, регулирующими способностями). Интеллект в качестве проявления разумности рассматривался им как способность тормозить импульсивные побуждения либо приостанавливать их реализацию до того момента, пока исходная ситуация не будет осмыслена в контексте наиболее приемлемого для личности способа поведения.

Главным критерием интеллектуального развития Терстоун предлагал меру контроля потребностей, а регулирующую функцию интеллекта усматривал в реорганизации потребностно-аффективной сферы (это очень напоминает оценивающую функцию сердца у святых отцов – Л.Ш.). Он пришел к выводу, что вполне вероятно, что «... высшая возможная форма интеллекта является формой, в которой альтернативой выступает не что иное, как аффективное состояние» /цит. по: Холодная. 1997, с. 107/.

Идею Л. Терстоуна о первичности аффективного компонента интеллектуального отражения по отношению к когнитивному развивал далее Р. Зайонс. Он полагал, что процесс эмоционального оценивания аспектов действительности иной по сравнению с процессом их осмысления.

Единство «аффекта и интеллекта», по Л.С. Выготскому, может выражаться в двух формах: интеллект может контролировать влечения, высвобождая сознание из плена страстей, или обслуживать влечения, погружая сознание в иллюзорный мир. Это очень напоминает борьбу с помыслами, описанную святыми отцами в аскетическом делании.

Критерием интеллектуальной зрелости, по мнению М.А. Холодной, будет выступать готовность субъекта принимать любое событие таким, каково оно есть, или готовность изменять исходные мотивы, создавая производные потребности (метанойя – Л.Ш.). Низкий уровень интеллектуальной зрелости будет инициировать варианты защитного поведения (оправдание, невидение «бревна в своем глазу» – Л.Ш.) / Холодная. 1997, с. 108/.

А вот как сегодня понимают разум философы. Л.И. Василенко определяет разум как «способность человека осмысливать бытие в целом и его смысл, смысл человеческой жизни и деятельности, призвания человека, а также соотносённость мирового бытия с трансцендентным... Разумная способность – одно из выражений духовности человека, она возвышает его над всем тварным миром [Василенко. 1998, с.31].

Таким образом, и религиозно-философская, и научно-психологическая мысль согласны с тем, что разум человека есть действие, которое начинается с выбора, с изначального расположения, «он зарождается в тайниках сердца», где дарована изначальная свобода. Разум дает Бог. Разум конституируется отношением с Богом.

Созданный по Образу Божьему, человек в христианской антропологии рассматривается в аспекте долженствования: он должен стать и Подобием Бога. Св. Климент Александрийский полагал, что человек уподобляется Богу через разум, который присущ и человеку, и Богу. Разум – важнейший механизм уподобления Богу: разумное воспитание как раз и состоит в выработке в себе потребности сознательной установки на подражание Богу, выполнение Его заповедей. Однако интеллектуализм св. Климента не является самодавлением. Он подчеркивает, что разум один, без моральных усилий человека, не может стать достойным гарантом достижения одной из важнейших целей в человеческом бытии – уподобления Богу / Климент Александрийский, 1892/.

Так как причиной ограниченности и искажения человеческого разума является грехопадение, то естественен

вопрос, может ли человек излечиться от греха и каким образом начинается восстановление человеческой природы. «Греховность уничтожила в человеке то высокое душевное настроение, которое наполняло его жизнь ясным видением Бога и исключало для него возможность быть недовольным природой», – писал В. Несмелов [Несмелов. 1999, с. 325].

Увращать от греха человеку необходимо прежде всего свой ум. Преображение человека начинается с перемены ума – **метанойи** – или покаяния. Покаяние не только чувство, но и познание, осознание греха, понимание своей греховности в системе христианского мировоззрения.

«Тремя образами грешат люди: умом, словом и делом, – писал пр. Симеон Новый Богослов. – Первый грех, грех умом, есть причина и всех тех грехов, в каких грешат словом и делом; ибо не ум заканчивает грех, а слово и дело заканчивают, что изобретет ум. Итак, из этих трех, чему прежде и более всего необходимо быть увращану от Христа? Очевидно, первому, то есть уму. Ибо когда уврачуется и освятится ум, когда придет он в доброе состояние и не будет сносить, чтоб сказано или сделано было что-либо Богу неугодное, тогда душа будет охранена и от всякого другого греха /Симеон Новый Богослов. 1890, с. 213/.

Покаянию способствует *молитва*. Молитва требует большого сосредоточения и сведения ума в сердце. Всякий ум в молитве или вращается в образах, или возвышается над ними, насколько возвысилось состояние его чистоты, то есть он сделался безвидным, свободным от всякой образности, – писал С.М. Зарин /Зарин, 1996/.

Божественная светлость проявляется в чистом уме при условии оскудения его от всяких помышлений.

Внимание есть непрестанное от всякого помысла безмолвие сердца.

По наставлениям христианских подвижников ум необходимо хранить бесцветным, безвидным и безобразным, бесформенным, бескачественным.

Так как Бог – Существо нечувственное, бестелесное, должен быть и мыслим отрешенно от всякой чувственной

образности и конкретности – чистою мыслью, для чего и необходимо освободить ум от всяких представлений чувственных вещей, опустошить сознание от всякой конкретности и образности, достигнув таким образом покоя мысли, – обобщает аскетическое учение святых отцов С.М. Зарин /Зарин, 1996/.

При богообщении Святым была свойственна большая концентрация ума, способность к сосредоточению и созерцанию.

Св. Василий Великий замечает: «Ум человеческий, когда воздержание, подобно узкой трубе, отовсюду сжимает его, не имея случаев к рассеянию, по свойству своей подвижности, возвысится до желания предметов возвышенных. Ибо ему невозможно когда-либо остановиться, получив от Творца природу, назначенную к непрестанному движению; и если препятствуют ему устремиться к чему-либо суетному, то, конечно, невозможно, найти прямо к истине» [цит. по: Кашменский. 2002, с. 104].

Когда Божественная благодать осенит душу человека, тогда ум его, бывший дотоле непостоянен и рассеян, устанавливается и собирается в себя. Здесь можно видеть аналогию с притчей Спасителя о сеятеле: если не заглушать тернием семя Слова Божия, то ум сам устремится к познанию истины.

Стремление к познанию не отрицается православной традицией, но необходимо утолять духовный голод не паллиативными средствами, а поучением в словах Божьих, молитвами и добрыми мыслями, – показывает прот. С. Кашменский [Кашменский. 2002, с. 104].

Совершенный ум становится беспристрастным и «начинает зрить собственное сияние, пребывает безмолвным... и безмятежно взирает на все» [Евагрий. 1994, с. 107]. Св. Григорий Нисский, размышляя о природе ума, приходит к мысли о его непостижимости. «Что ум есть нечто иное от чувств, в этом, думаю, не сомневается никто из здравомыслящих. Если бы был одно и то же с чувством, то, конечно, имел бы сродство с одной из чувственных деятельностей; потому что он прост, и в простом не усматривается разнообразия. Но теперь в сложности

всех чувств иное нечто осязание, и иное обоняние, также и другие чувства между собой разобщены и не смешиваются, тогда как ум присущ каждому человеку; посему непременно надлежит предположить естество ума чем-то отличным от чувства, чтобы к умопредставляемому не примешалось какое-либо разнообразие. «Кто уразумел ум Господень?» – говорит Апостол (Рим. 11:34). А я присовокуплю к этому: кто уразумевает собственный свой ум?.. Есть ли он что-либо многочастное и многосложное, и посему умопредставляемое в сложности? Или ум есть какой-то способ срастворять разнородное? Но ум прост и несложен; как же рассеивается в чувственной многочастности? Отчего в *единстве многообразие*? Как в *разнообразии единое*? Нашел я решение сих недоумений, прибегнув к Божью слову. Ибо сказано: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1:26). Посему, так как одно из свойств, усматриваемых в Божием естестве, есть непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с Первообразом» [Григорий Нисский. 1995, с. 108].

Хотя человек имеет возможность ведения Бога разумом, богословы утверждают о непознаваемости Сущего – человек не способен познать Первопричину бытия в ее сущности. Божество не может быть воспринимаемо и созерцаемо при помощи каких-либо представлений, образов, символов, понятий, наименований – утверждал Дионисий Ареопагит [цит. по: Зарин. 1996, с. 435].

Приближаясь к созерцанию Бога путем возвышающихся абстракций, отрешаясь постепенно и от них, человек вступает в таинственный мрак неведения, объединяясь лучшею стороною своего существа с Богом и познавая Его благодаря тому, что отрекается от познания. Бог превышает мышления, и кто оставил мышление, в котором заключается множественность, и вошел в единство, тот обретает себя в Боге, в собственном слове едином и единственном /Зарин, 1996/.

§ 2. Теории интеллекта в психологии

Однозначного и общепринятого представления, что такое «интеллект», сегодня в психологии нет. Автор одного из последних исследований, систематизирующих и обобщающих теории интеллекта, М.А. Холодная, приходит к выводу, что интеллект как психическая реальность в экспериментально-психологических исследованиях «исчез»; вопрос, существует ли он как целостная психическая реальность, остается открытым [Холодная. 1997, с. 115]. К такому выводу М.А. Холодная приходит, повторяя мысль Спирмена, известного исследователя в этой области, о том, что понятие интеллекта имеет так много значений, что, в результате, не имеет ни одного. «Перечислительная позиция», что интеллект – это и то, и другое, и третье, кажется ей очень уязвимой /Холодная. 1997, с. 114/.

Предлагаемое в настоящее время в «Психологическом словаре» определение интеллекта свидетельствует о двух смыслах: широком – как совокупности всех познавательных функций от ощущения до мышления и воображения; и узком – мышлении /Психологический словарь. 1983, с. 130/.

Не претендуя на исчерпывающий обзор проблемы «интеллекта» в современной психологии, ограничимся более подробным рассмотрением работы Холодной М.А., тем более, что она носит характер обобщения существующих исследований и теорий в данной области и, кроме того, в ней изложен оригинальный подход к решению этой проблемы самой М.А. Холодной /Холодная, 1997/.

На начальном этапе, пишет М.А. Холодная, интеллект отождествлялся с простейшими психофизиологическими функциями и при этом подчеркивался его врожденный характер (генетический подход в исследовании интеллекта) /Холодная. 1997, с. 59/. Затем акцент в понимании интеллекта был поставлен на влиянии среды и воспитания (социокультурный подход). Рассматривался интеллект и как особая форма человеческой деятельности (процессуально-деятельностный

подход), как продукт обучения (образовательный подход), как совокупность элементарных процессов переработки информации или система познавательных процессов (информационный или структурно-уровневый подходы), как особая форма содержания сознания (феноменологический подход), а также как фактор саморегуляции психической активности (регуляционный подход).

Наиболее типичным всегда было понимание «интеллекта» как способности к познанию или как уровня психического развития.

М.А. Холодная прослеживает две линии трактовки природы интеллекта:

признание общего фактора интеллекта К. Спирменом;
отрицание какого-либо общего начала интеллектуальной деятельности и утверждение существования множества независимых интеллектуальных способностей – Л. Терстоуна.

Продолжая линию трактовки интеллекта, имеющего единое основание, Дж. Равен предложил понимать интеллект как продуктивную способность, обеспечивающую возможность выявления связей и отношений действительности.

Наращение методических, методологических и содержательно-этических противоречий привело, по мнению М.А. Холодной, к иллюзии «исчезновения» интеллекта, его деонтологизации /Холодная, 1997, с. 114/.

Среди многочисленных теорий интеллекта существовала и теория, утверждавшая наличие универсальных законов устройства человеческого разума, суть которого, по мнению К. Леви-Стросса, «бескорыстное упорядочивание хаоса».

«Есть основания утверждать, – пишет М.А. Холодная, – что чем выше уровень интеллектуальной зрелости субъекта, тем более универсализированы базовые механизмы интеллекта и одновременно тем более разнообразны, автономны и «предсказуемы» конкретные проявления его интеллектуальной деятельности» [Холодная. 1997, с. 104].

В психологии в настоящее время нет однозначных представлений об интеллектуальной зрелости человека или о критериях развития его ума. Есть только отдельные мнения.

Так, результаты некоторых экспериментальных исследований показали, что интеллектуальное развитие характеризуется единством процессов дифференциации (выраженности свойств отдельных познавательных функций) и интегрированности (усилением межфункциональных связей между познавательными функциями разного уровня) [Ананьев, Степанова. 1977, с. 97].

В качестве критерия развития интеллекта может служить мера общности понятия (его обобщенности) [Выготский. 1980]; овладение символической функцией [Пиаже. 1969]; выход индивидуального сознания за пределы непосредственного времени и заданного пространства [Bruner. 1964] или просто результаты тестирования. Пестрота этих критериев – еще одно доказательство отсутствия в психологии признанной теории интеллекта.

Если понимать интеллект как форму организации ментального опыта (М.А. Холодная), то критерии развития индивидуального интеллекта следует искать в особенностях индивидуального умозрения (в том, как человек воспринимает, понимает и объясняет происходящее) [Холодная. 1997, с. 353].

Работа интеллекта позволяет человеку, как считает М.А. Холодная, строить разные «картины мира», которые могут быть представлены в терминах индивидуальных эмпирических наблюдений, теоретических обобщений или иррациональных описаний [там же].

Выводы

Общим в понимании интеллекта и ума в христианской антропологии и современной психологии является:

Понимание его как познавательной способности

Наличие «собирательного» или «перечислительного» подхода как одного из многочисленных других: в святоотеческой антропологии и в психологии «интеллект» и «ум», «разум» обусловлены действием всех когнитивных процессов человека: памяти, речи, восприятия, логического мышления, операций анализа и синтеза.

Понятие интеллекта не ограничивается только рациональным знанием.

Представления о врожденности интеллекта как составной части природы человека.

Утверждение влияния среды на развитие ума.

Признание интеллекта фактором регуляции жизнедеятельности и развития человека («умом управляется вещественная наша жизнь» /Григорий Нисский, 1995/.

Признание общего фактора – начала интеллекта или ума, а не утверждение множества независимых интеллектуальных переменных.

Признание чувственного и понятийного (умозрительного) познания.

Человек располагает двумя путями познания мира:

опытным, или чувственным, когда он познает окружающий мир через органы чувств; этот вид познания лежит в основе секулярного научного рационального мышления; путь откровения, когда знания человеку даются свыше – «открываются»; знание о мире Невидимом, мистические переживания, которые испытывали многие люди, тоже можно отнести к «опытному» знанию, но не чувственному, а запредельному.

теоретико-понятийный путь.

Оба эти вида познания позволяют человеку построить картину мира, отражающую его понимание себя, окружающей

среды и мира Невидимого.

Понимание М.А. Холодной интеллекта как «формы организации ментального опыта», вероятно, не исключает и понимание его как «формы организации», в том числе и внечувственного, мистического опыта (коль таковой имеется у определенной части человечества). Об этом много писал В. Джеймс /Джемс, 1992/. Св. Исаак Сирин тоже об этом говорил как об опыте – на вопрос «Что такое ведение?», он отвечал: «Ощущение бессмертной жизни» /Исаак Сирин. 1993, с.303/. Преображение ума в аскетической практике, восстановление целостности ума и сердца преобразует, вероятно, все структуры ментального пространства.

Ментальная репрезентация целостного знания, достигаемого обновленным и очищенным умом в индивидуализированной форме дает основания новому ментальному опыту – познанию Невидимой Реальности. Преображенный интеллект позволяет человеку увидеть мир в его целостности – видимого и Невидимого – таким, каков он есть в действительности.

Особенностями святоотеческого подхода к пониманию познавательной способности человека являются:

- полагание ума (интеллекта) главенствующей, управляющей частью души;

- управляемость (без принуждения) ума Богом;

- подчеркивание такого природного свойства ума как необходимость постоянного движения;

- возможность (по природе) и стремление познать Бога-Творца;

- сформулировано назначение ума и дана характеристика его стремления – богопознание;

- признание конечной непознаваемости Божественного Начала и сущности человеческого ума как Его образа;

- признание самонаблюдения основным методом;

- понятие «умного сердца» или целостного разума, осуществляющего гармонию логической и оценивающей функции.

Современная психология описывает два вида познания по предмету – внешний мир и сам человек. Хотя «предметы» познания в данном случае разные – закономерности устройства внешнего мира в одном и сам человек – в другом, психологи не выделяют специфики этих видов познания; а познание Бога, Творца этого мира – такой «предмет» познания в психологии вообще отсутствует.

Неизвестны психологии и «условия» перехода от низших видов познания к высшим (или глубинным):

- воздержание от образности;
- отказ от чувственных наслаждений;
- покой, мир в чувствах;
- прекращение вращения ума (мыслей);
- отсутствие забот о внешнем мире;
- сосредоточенность;
- действие благодати.

Если одно из существующих в современной психологии определений интеллекта есть «способность к адаптации к окружающему миру», то святоотеческое понимание «ума Христова», преображающего человека и мир, является ему антитезой.

Стяжавший «ум Христов» не стремится к равновесию с миром (что является смыслом жизни секулярного человека), а изменяет, преображает мир и Вселенную, восстанавливает ее гармонию посредством теозиса себя и твари.

Таким образом, понятия разума, «ума Христова» в святоотеческой антропологии и рассудочного интеллекта в научной психологии в настоящее время имеют разные векторы направленности по отношению к онтологической проблеме. Различны и мотивации процесса познания: у секулярного человека – познание ради познания и комфортного существования; у христианина – познание себя и Бога как условия своего спасения, что тоже приводит человека к «комфорту», но не внешнему, а внутреннему, глубокому миру с Богом и всем окружающим.

Литература

Ананьев Б.Г., Степанова Е.И. Развитие психофизиологических функций взрослых людей. – М.: Педагогика, 1977.

Антоний Великий св. Творения. Т. I, II. – СПб., 1903.

Вальверде К. Философская антропология. – М., 2000.

Варнава (Беляев) еп. Основы искусства святости. – Н.Новгород, 1996.

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

Василий Великий св. Толкование книги пророка Исаии. – М., 2002.

Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. – М., 1998.

Выготский Л.С. Мышление и речь // Его же. Собрание сочинений. Т. 2. – М.: Педагогика, 1980.

Григорий Богослов св. Творения. Т. 3. – СПб., 1912.

Григорий Нисский св. Об устройении человека. – СПб., 1995.

Григорий Палама св. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995.

Диадокх блаж. Подв. Сл. О вед. и дух. разл. Гл 59 // Христианское Чтение. – 1827. – XXVIII. – 49.

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992.

Евагрий. Творения. – М., 1994.

Ефрем Сирин. О добродетели, поучение четвертое. – М. 1848.

Зарин С.М. аскетизм по православно-христианскому учению. – М., 1996.

Зеньковский Василий прот. Основы христианской философии. – М., 1992.

Зеньковский Василий прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М., 1993.

Игнатий Брянчанинов св. Творения. – М., 1993.

Иоанн Дамаскин преп. Точное изложение православной веры. – М.-Ростов-на-Дону, 1992 (СПб., 1894).

Исаак Сирин. Слова подвижнические. – М., 1993.

Катасонов В.И. Концепция целостного разума в русской философии. – М.: Православие, 1999.

Кашменский С. прот. Святоотеческое учение о душе. Пермь: Правосл. об-во «Панагия», 2002.

Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996.

Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы. – СПб., 2003.

Кашменский Стефан прот. Святоотеческое учение о душе. – Пермь, 2002.

Климент Александрийский. Строматы. – Ярославль, 1892.

Максим Исповедник преп. Творения. Кн. I, II. – М.: Мартис, 1993. .

Несмелов В. Наука о человеке. – М., 1999.

Никодим Святгорец преп. О хранении чувств. – М., 2000.

Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. – М., 2003.

Пиаже Ж. Психология интеллекта. – М.: Просвещение, 1969.

Психологический словарь. – М., 1983.

Симеон Новый Богослов. Творения. – М.-Сергиев Посад, 1890.

Тресмонтан К. Разум // Страницы. 1996, № 4.

Феофан Затворник свят. Начертание христианского нравоучения. – М., 2003.

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

Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. 1998, № 3.

Bruner J. The course of cognitive growth // Amer. Psychologist. – V. 19 (1). – P. 1–15. – 1964.

Глава 4. Раздражительная сила души (чувства, эмоции)

Одна из трех основных душевных сил в святоотеческом учении о человеке называется **раздражительной** или **чувственной**.

§ 1. Христианское учение о раздражительной силе души

1. 1. Чувственное начало

Говоря о чувственном начале, св. отцы имели в виду, прежде всего чувственное познание, органы чувств, которые связывают человека с внешним миром. Посредством чувств душа соединяется с естеством вещества. Внешние чувства есть внешний ум души.

Целостность души, по святоотеческому учению, проявляется в связи частей души и, в частности, во включенности ума в чувственную реальность. Умная сущность сочетается с чувственной силой нашей природы, писал св. Григорий Нисский /Григорий Нисский. 1995/.

«Чувство – то, что пересылает уму представления о видимом бытии ... чувство – средство перехода ума к бытию умопостигаемому», – говорил Максим Исповедник [Максим Исповедник. 1993, с.178]. Таким образом, с одной стороны, чувства связаны с умом и, с другой стороны, по мнению святых отцов, душа соединяется с телесным естеством посредством чувств. Очевидна двойственность употребления понятия «чувства» у святых отцов, которая присутствует и в современной психологии: с одной стороны, мы говорим об «органах чувств» и чувственном познании, с другой стороны – о динамике чувственной жизни как о эмоциональных состояниях. И эта двойственность термина «чувство», вероятно, очень «неслучайна». Вспомним о естественном состоянии целостности человека до грехопадения – когда «понимать – чувствовать – действовать» было единым актом. Не «остатки» ли этой целостности мы наблюдаем, познавая внешнюю среду через сенсорные каналы (органы чувств), сразу же оценивая ее (хотя бы по параметру «угрозы – безопасности»), и, тем самым, как-то к ней «относясь», то есть «чувствуем» ее. Исследования в области сенсорики показали, что всякое ощущение сопровождается эмоциональным фоном, «окрашено» в эмоциональные тона. И даже понятие сенсорного порога сегодня заменено понятием «пороговой зоны» – ибо в новейших исследованиях показано, что именно эмоциональное состояние

человека в значительной степени смещает порог, «размывает» линию в пространство /Забродин, Лебедев, 1977/.

1. 2. Чувства человека

То, что в психологии понимают под *чувствами* как эмоциональной жизнью человека, в христианской антропологии соответствует чувствам и в какой-то степени – эмоционально-чувственной стороне «сердца». Сердце св. отцами понимается более широко, не только как эмоциональный орган, но как центр всех телесно-душевных и духовных сил человека. По их представлениям оно не есть лишь мышечный насос, перекачивающий кровь по сосудам, а представляет собой *духовный центр* всей жизни человека.

«Сердце телесное есть мускулистый серчак – мясо, – писал епископ Феофан Затворник, – но чувствует не мясо, а душа, для чувства которой мясное сердце служит только орудием, как мозг для ума» /Феофан Затворник. 1994, с.112/

Св. отцы пишут, что сердце способно мыслить и оно являетсяместищем чувств, что ему присущи эмоции радости, скорби, страха, решимости и прочее. Сердце есть *трон и «седалище души»*. В Библии написано: «Больше всего оберегаемого оберегай свое сердце, ибо от него исходит жизнь» (Притч. 4:23).

Св. отцы подчеркивают, что в глубине сердца сокрыта любовь. В нем открывает себя Бог. Сердечный человек есть человек духовный; процесс самопознания связан с глубинами сердца. Истинная молитва исходит из чистого сердца. Апостол Петр в своем первом послании говорит: «Блаженны чистые сердцем» (Мф. 5:8). «Сердце чисто созижди во мне Боже» (Пс. 50), – взывает царь Давид.

«Тогда как умом человек хочет все собрать в себя, а волею – себя выразить вовне сердце пребывает в себе и вращается внутри, не исходя. Видно, что оно лежит глубже тех сил деятельных, – пишет св. Феофан Затворник, – и составляет для них как бы подкладку или основу. Однако... оно не то же для них, что сцена для действующих на ней лиц, а само принимает живое участие в их движениях» [Феофан Затворник. 2003,

с.422]. Св. Феофан предлагает рассматривать сердце как центр сил и как точку соприкосновения со всем сущим вне нас.

Развивая мысль о сердце как о точке соприкосновения или седалище симпатии, св. Феофан пишет о том, что человек может иметь сочувствие, живой союз с тем, что ему приятно – и выделяет три таких области: 1) Бог; 2) Божественный порядок вещей, мир духовный и 3) мир вещественный /Феофан Затворник. 2003, с. 505/.

Что сладостнее Божественного? – спрашивает св. Феофан. Необходимым следствием живого союза с Богом должно бы быть у человека бесстрашие ко всему другому, – полагает святитель. Если сердце – сосуд, и его наполнить Божественным, то места другому не найдется. Однако сердце грешника любит услаждаться чувственным, в нем есть один какой-нибудь предмет, в котором оно пребывает денно и нощно и который есть то, что заменяет Бога. Страсть есть идолопоклонство /там же, с. 424/

Сочувствие человека миру духовному – это симпатия к ангелам и людям. Признак отчуждения от духовного мира – неверие в ангелов, равнодушие к людям. Отделившись от сродных себе братий, замечает св. Феофан, человек любит отражением своего лица с радужным его осиянием в вещах, среди произведений своего ума и деятельности или среди людей, при посредстве которых может питаться его самодовольство /там же, с. 427/.

Мера погашения страстей есть мера сроднения с человечеством и ангелами, желание все человечество обнять единым объятием и считать родным последнего в свете человека.

Сочувствие с миром вещественным – это отношение к природе, к живым тварям – радование творениям Божиим.

В «сердце» как центре всех сил человека, в том числе и чувств, можно различать чувства духовные и животное-чувственные /Феофан Затворник, 2003/:

1) *Духовные чувства* суть те изменения в сердце, которые происходят в нем от созерцания или воздействия духовного мира. Иначе их называют религиозными чувствованиями.

Словами «религиозное чувство» обозначается та группа чувств, которые связаны с представлениями о Боге и сверхчувственном мире. До революции у нас чаще говорили о чувствованиях и чувствах, а в последнее время стали употреблять и термин «переживания» [Василюк. 1984].

Основные виды религиозных чувств: благоговение, благодарность, преданность, почитание, ревность, радость, страх Божий, смирение, вера, надежда, любовь. «Всех благ, или нравственных доброт начало, середина и конец, если хочешь, и хороводитель и главарь – вера, надежда и любовь – сия триpletная и боготканная вервь, – паче же всех любовь...» [Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с.195]. В русской богословской литературе об этих чувствах написано достаточно подробно.

В психологическое поле зрения первой попала вера. По библейскому, лаконичному, но емкому слову: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Вера ведет человека к Богу: «Вера, показывая человеку любовь Божию, нравственно сродняет человека с Богом. Человек видит в Боге Отца, готового его принять. Это нравственное сближение завершается в крещении...» [Сергий (Страгородский). 1991, с. 48].

Затем происходит постепенное возрастание веры (2Кор. 10:15; 2Фес. 1:3). Поэтому вера имеет свои качества и степени: «вера по богопреданным словесам двояка: одна, общая всем православным христианам, в которой сначала крещения прияли мы, и с которою наконец буди и отойти отселе, а другая есть достояние редких людей, таких, кои чрез исполнение сих боготворных заповедей, востекши до состояния быть по образу и подобию Божию, и таким образом обогатившись божественным светом благодати, всю свою надежду утвердили в Господе...» [Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с. 198].

Но кроме возрастания веры, может происходить и обратное – ее уменьшение и ослабление – вплоть до полного безверия. Когда же безверие в обществе становится массовым – это показатель того, что оно больно: «Есть болезнь, усиливающаяся с каждым годом, о врачевании которой пора всем позаботиться.

Она разрушает жизнь личную и семейную, извращает общественную, подрывает государственную, убивает церковную. Это – оскудение веры, это распространение духа неверия в нашем отечестве!» [Амвросий (Ключарев). Т. 1, с. 87]. Безверие – духовная болезнь.

Родовое чувство, из которого проистекают все прочие религиозные чувства, есть благоговение к Богу. Чувство благоговения состоит из глубокого умиления и полной преданности Богу. Оно есть признание непосредственного присутствия в нашем духе Бесконечного. В нем конечное ощущает себя незыблемо утвержденным в лоне Бесконечного, чувствует, как оттуда приходит к нему животворное влияние творческой силы. В благоговении соединяются: возвышение духа, смирение, упование и самоотвержение [Назарьев. 1904]. Вера в то, что Бог заботится о человеке, вызывает в нем чувство благодарности и чувство преданности воле Божией. Любовь к Богу рождает в душе чувство ревности.

Ревность к Богу есть чувство недовольствия, скорби, при виде того, как имя Божие хулится в людях; есть стремление распространить славу Божию между людьми, а также, радость, происходящая при виде истинного богопочитания.

Религиозная радость есть приятное чувство души, состояние довольства, спокойствия и душевной тишины, она рождается или вследствие общего настроения всей жизни, или вследствие совершения какого-либо христианского подвига.

Чувство вездеприсутствия Божия, боязнь оскорбить правду Божию и трепет человека за свою виновность и малость пред Богом, соединенные с любовью к Нему, называются Страхом Божиим. Через Страх Божий христиане уясняют свои истинные обязанности к Богу, поэтому Страх Господень, как условие этого знания, есть начало Премудрости. Блажен тот человек, который имеет в себе Страх Божий.

2) *Душевные чувства* – это движения сердца, вследствие душевной деятельности /Феофан Затворник. 2003, с. 435/.

Среди них св. Феофан Затворник выделяет:

теоретические (любопытность, чувство истины, убеждения, сомнения, неверие, недоумение и пр.);

практические – это движения сердца в связи с деятельностью воли (здесь можно различать чувства самости, эгоистические и симпатию/несимпатию к людям); добрый христианин осязает красоту добродетели;

эстетические – действие изящных, прекрасных предметов (изящное – это удачное выражение в чувственной форме чего-нибудь духовного); худое направление вкуса извращает духовные чувства /Феофан Затворник. 2003, с. 440/.

Люди по природе своей вожделевают прекрасного, говорили св. отцы.

3) Низкие, чувственно-животные чувства.

Чувства низшей ступени – это волнения, поражение сердца аффектами, которые погашают рассудок и волю и сопровождаются изменениями в теле. Эти низшие чувства оказывают разрушительные действия на:

ясность сознания (изумление, испуг);

волю (страх, гнев);

на само сердце, которое скучает, скорбит, досадует, завидует, раскаивается, мятется мнительностью /Феофан Затворник. 2003, с. 444/.

Низшие чувства свирепствуют в человеке и властвуют им, если человек потерял власть над собой, предал себя влечению обстоятельств, не управляет собой.

Сходные размышления об эмоциональной жизни человека можно найти и у других святых отцов. Главное чувство человека и стержень его жизни, по христианским воззрениям, есть любовь. Бог есть любовь. Любовь в христианстве это не только чувство, но главная заповедь, главная потребность, главный «плод» духовного возрастания, поэтому мы обратимся к ее рассмотрению еще в конце нашей работы.

В святоотеческой литературе описаны различные чувства человека: надежда, радость, радость, удовольствие, страх, стыд, гнев, печаль и др.

О *радости* св. Иоанн Златоуст писал: «Если хотим... радоваться, много к тому имеем случаев. Ибо если утвердимся в добродетели, то ничто уже нас не будет печалить; ибо добрые надежды внушает она тем, кои приобрели ее, ... и неизреченное

производит в них удовольствие. Ибо хотя многого труда стоит утвердиться в добродетели, но зато она много радует совесть и столько производит внутреннего удовольствия, что никаким словом выразить нельзя» [цит. по: Кашменский. 2002, с. 182].

Самая высокая радость – о Господе. «Радуйтесь о Господе», – призывал апостол Павел (Фил. 4:4). «Небеса поведает славу Божию (Пс. 18:2), располагают зрителя красотой своего блеска удивляться Создателю и любить Его» / Кашменский. 2002, с. 180/.

«Блаженны все боящиеся Господа» (Пс. 127:1) – они вкушают блаженство.

Радость есть удовлетворение желаний, наслаждение приятным, забвение неприятного. Удовольствия и радости желают все, для этого и трудятся.

Не земные блага, не свойства вещей радуют нас, а мысль наша печалит и радует нас, – тонко замечает св. Иоанн Златоуст. «Если мы настроим ее, каковою ей быть должно, то будем иметь залог всякого благодушия... здесь все зависит от свободной воли» [Кашменский. 2002, с. 175].

Кто хочет находить в чем-либо *удовольствие*, тому наперед нужно быть веселым и иметь расположение к радости от здорового умеренного питания, от любимого дела, от дружбы, чадолюбия, от воспоминания о минувших бедствиях, от сладкопения и музыки, от красоты человека и Божьего мира и Его Премудрости.

«Никому, никому нельзя жить без печали, равно как без всякого удовольствия, ибо сего не вынесла бы наша природа», – писал пр. Иоанн Златоуст /цит. по: Кашменский. 2002, с. 170/. Добрыми удовольствиями можно почитать те, которые не соединены с печалью, не оставляют повода к раскаянию и не приносят вреда, не выходя из границ, им назначенных, и в результате приводят к душевному веселию /Кашменский. 2002, с. 172/.

Удовольствия пр. Иоанн Дамаскин разделяет на душевные и телесные. Душевные – это те, которые ощущает одна душа; телесные – те, в которых участвуют душа и тело. Собственно удовольствий одного тела нет /Иоанн Дамаскин, 1992/. Все

телесные удовольствия кажутся весьма горькими по сравнению с удовольствием внутренним. Ибо ничего нет приятнее чистой совести и доброй надежды. Кроме того, пр. Иоанн различает удовольствия истинные и ложные; удовольствия от познания и созерцания, и чувственные. Телесные удовольствия бывают естественные и необходимые (пища, одежда) и естественные, но не необходимые (плотское совокупление); также ни естественные, ни необходимые (пьянство, сладострастие, пресыщение) /там же/.

Между печалью и радостью среднее – *надежда*, полагают св. отцы. Надежда есть твердая уверенность в будущем. Надежда воодушевляет человека к трудам. Надежда облегчает перенесение скорбей. Уничтожьте надежду – и все человеческое оцепенеет /Кашменский, 2002, с. 200/.

Христианская надежда есть «непоколебимое, спокойное и радостное ожидание будущего блаженства» [Назарьев. 1904, с. 84]. О надежде в Новом Завете говорится в разных местах. Приведем некоторые из них: надежда от опытности, а опытность от терпения (Рим. 5:4), сохранять надежду должно через терпение и утешение из Писаний (Рим. 15:4), Иисус Христос является надеждой для христиан (1Тим. 1:1), вся тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих (Рим. 8:19).

В духовной жизни христианина важны все три чувства – и вера, и надежда, и любовь, но по евангельскому слову, любовь из них больше (1Кор. 13:13).

В *страхе* святые отцы различали страх человеческий и Страх Божий.

Страх человеческий есть прискорбное чувство ожидая бедствий. Преп. Иоанн Дамаскин выделяет шесть видов страха: нерешительность (страх перед будущим), стыдливость (вследствие ожидания порицания), стыд (вследствие совершенного позорного дела), изумление (страх от какого-то великого явления); ужас (страх от явления необходимого), беспокойство (боязнь неудачи, ошибки в своих надеждах) /Иоанн Дамаскин, 1992/.

Признаки страха – бледное лицо, скрежет зубов, дрожь тела, прерывающийся голос. А вот как действует страх. «Когда

возничай, испугавшись, отпускает бразды, то лошади мчатся, куда глаза глядят и опрокидывают колесницу: так бывает и с душой, – говорит св. Иоанн Златоуст, – когда она цепенеет от ужаса и, отвлекши свою деятельность, как некие бразды, от всех чувств, она оставляет телесные члены, отчего... они... распадаются и разрушаются» /Кашменский, 2002, с. 161/. Боязнь преувеличивает вещи.

Стыд, по словам пр. Иоанна Дамаскина, есть «сжатие сердца от страха подвергнуться позору», а презрение стыда есть бесстыдство. Стыд от посрамления отличается степенью: посрамление – высшая степень стыда. Для стыда характерен румянец, а для посрамления – посинение и побагровение, лицо долу /Кашменский. 2002, с. 166/.

«Нет ничего тягчае разумному и почтенному человеку стыда... Оттоле-то и самое естество так стыда боится, что от некоего слова пристыженного человека закрыть старается, берет от сердца кровь и оного лице, как занавесю, заслоняет, и как бы дает знать, сказуя: пусть сердце без крове тает и умирает, только бы человек не был пристыжен», – так писал св. Димитрий Ростовский [Кашменский. 2002, с. 167].

А св. Иоанн Златоуст тонко подмечает, что не надо лишать человека его психологических защит, ибо такое «обнажение», публичная критика, может побудить человека, дабы не поколебался его образ себя, к еще более прочной контрзащите – бессовестному поведению: «ибо оглашение грехов вызывает согрешившего на бесстыдство» /Кашменский, 2002, с. 169/.

Преп. Максим Исповедник выделяет страх нечистый, который рождается от угроз наказания, и страх чистый от любви, который производит в душе благоговение. Страх может быть и полезным, полагают св. отцы: при воспитании, при исполнении законодательства; где страх, там погашен гнев, зависть, похоть, безумная страсть. Страх не только отгоняет злые страсти, но и вводит всякую добродетель, заботливость о милостыне, усердие к молитве, слезы сокрушения /Кашменский, 2002/.

Архиепископ Иоанн Сан-Францисский в одной из своих проповедей говорил о том, что страхи, смятения и ужасы проникли в мир внешний через внутренний мир человеческой

души /Иоанн (Шаховской), 2002/. История древнего мира двигалась и направлялась темным страхом. И люди были рабами этого страха, пока не был дан иной Страх – страх Святого Закона. «Творец излечивает людей страхом своего закона от страха в земле. Все омрачающее и чего-то все время страшась на каждом шагу человечество может быть излечено от темного страха только новым Страхом, высшим, светлым; уже не бессмысленным трепетанием перед ужасом жизни и рока, но Страхом благоговения перед творцом и его Духом, страхом нравственной ответственности за данные таланты, истины и любви. Светлый страх перед великим Божиим совершенством есть начало последней мудрости человека: «Начало Премудрости – Страх Господень» /там же, с. 92/.

Богочеловек принес миру Новый Завет любви, которая изгоняет страх рабский. «Человечество стало жить между двух страхов: чистым, святым, и темным, загораясь то одним, то другим страхом. Человек еще остался способен рядом с возвышенными чувствами благоговения ангельского перед именем Господа Сил, таить в себе и обнаруживать темный демонический страх – суеверия, самолюбие и эгоизм. Уничтожить в своих переживаниях всякий признак какого бы то ни было страха невозможно. Но можно возвысить свой страх» /там же, с. 93/.

Св. Иоанн Златоуст говорил, что Страх Божий есть великое богатство, непогибающее сокровище. Страх Божий рождает молитву и просвещает совесть. Божественный страх не есть страх человеческий, как страх раба перед господином /Иоанн Златоуст, 1858/.

Ужас могут наводить злые духи: неясный, непонятный, тяжелый ужас, когда цепенеет тело и трудно произнести имя Христа. Св. Антоний Великий: «От явлений злых духов рождается ужас в душе, смущение мыслей, скука, страшное представление смерти, похоть плоти и отвращение от жизни добродетельной» /Кашменский, 2002, с. 162/.

Источником страха является грех. Кто боится Бога, тот не согрешает. Поэтому особое значение св. отцы придавали Страху

Божьему, который есть «Премудрость Божья» /Кашменский, 2002/.

Человек имеет Страх Божий, если имеет память смерти.

Только совершенная любовь изгоняет страх. Страх – начало Любви.

Как мы видим, в православной аскетике даже отрицательные чувства приобретали положительное значение. Страх человеческий снимается Страхом Божьим. Страх перед Богом закономерным образом переходит в бесстрашие перед этим миром. Страх Божий приобретается как итог напряженного духовного подвига, свидетельствует о любви к Богу и боязни обидеть Его недостойной жизнью. Страх Божий – одна из важнейших христианских добродетелей – плод духовной жизни.

Внимательное изучение святоотеческого наследия показывает, что и другие отрицательные чувства имеют свой «положительный» полюс.

1. 3. Антиномия чувств

У св. отцов есть понятие «праведного гнева», когда гнев направлен на борьбу со страстями или на искоренение зла. «Гнев полезен для того, чтобы пробуждать нас от сонливости, чтобы сообщать бодрость душе, чтобы производить в нас сильнейшее негодование за обижаемых» /Кашменский, 2002, с. 155/. «Раздражимость, или яростная часть души, – говорил пр. Макарий Оптинский, – дана нам не для того, чтобы гневаться на ближнего, а иметь ревность против греха» [там же]. «Душа, погруженная в сетование (о своих грехах), – полагал св. Иоанн Златоуст, – не может ни раздражаться, ни гневаться. Где скорбь, там гнев невозможен; где печаль, там нет места злобе; где сокрушение духа, там не может быть негодования. Душа, терзаемая скорбью, не имеет и времени раздражаться» [там же].

Так, если печаль регулируется разумом, который имеет Бога своим основанием, а человек переживает чувство недовольства своим наличным состоянием, если не достигает цели богообщения, то такая «печаль ума о Боге» является драгоценным Божиим даром, – свидетельствует С.М. Зарин /Зарин, 1996/. Если кто согрешил – и опечалился, тогда печаль исправляет грех. Уныние, будучи лекарством сильным, разъедающим и очищающим нашу порочность, – пишет св. Иоанн Златоуст, – когда прилагается к душе праздной, изнеженной, грешной – много полегчает /Кашменский. 2002, с. 229/.

Итак, у раздражительной силы души есть и добрые действия. Добрые действия силы раздражения есть неприятие зла, брань против страстей, мужество подвизаться за веру /Кашменский, 2002/.

Страстная сила души может иметь разные направления.

Ненависть ко злу и любовь к ближнему и Богу – это энергии страстной части души, – так считает св. Григорий Палама. «Этой силой души мы любим и отвращаемся, породняемся и отчуждаемся, и жаждущие блага преустрояют, а не умерщвляют

эту способность» [Григорий Палама. 1995, с. 342]. Страстная сила и есть в душе то, что способно любить.

Бесстрастие – это не умерщвление страстной силы души, а ее направленность от худшего к лучшему.

Бесчувствие есть зло. Для обожения и спасения души надо умертвить злую страсть, а не божественные и благодатные страсти и служащие им силы души.

Бессловесные страсти в человеке возбуждаются, по мнению св. Григория Нисского, сродством с бессловесной природой.

Чем бессловесная природа пользуется для своего сохранения (гнев, трусость, ненависть служат у животных для выживания) – то, привнесенное в человеческую жизнь, стало страстями /Григорий Нисский, 1995/.

Страсти, сродные влечению бессловесных, возрастают в союзе с помыслами. Отсюда и ненависть, зависть, ложь, коварство, лицемерие – считает св. Григорий Нисский. «Все это от злого земледелия ума ... и наоборот, если помысел возьмет обратно власть над такими движениями, каждое из них вновь станет видом добродетели. Тогда гнев создает мужество, трусость – осторожность, страх – послушание, ненависть – отвращение ко злу, способность (сила) любить – желание истинно прекрасного. А гордость права возвышает над страстями и сохраняет мысль не поработенной злом» [Григорий Нисский. 1995, с. 61].

Процесс религиозно-нравственного совершенствования христианина выражается, прежде всего, в избавлении от страстей и приобретении добродетелей. Страсть и ее развитие оказываются, прежде всего, в фокусе активного осознанного, внимательного самонаблюдения православного подвижника, а затем становится «предметом» невидимой брани.

С.М. Зарин пишет, что борьба со страстями обычному самосознанию человека представляется борьбой между различными естественными, природными стремлениями, который имеют право на свое удовлетворение. Такое отношение к страсти снижает решимость и намерение бороться с ней [Зарин. 1996, с. 218].

Каждой преодоленной подвижником страсти соответствуют приобретенные в результате этой брани добродетели. Чревоугодию – воздержание и умеренное употребление пищи. Блудной страсти – целомудрие. Сребролюбию – милостыня. Гневу – кротость и смирение. Состояние кротости, смирения не есть состояние пассивное, ослабляющее, парализующее. Напротив, оно неразрывно связано с напряжением всех сил человека, с целью приближения к совершенству.

Печали противостоит радость о Боге, унынию – бодрость.

Пр. Исаак Сирин писал: «пока правильно сохраняется в нас мера естественной соразмерности, движения природные не могут понудить нас уклониться с пути целомудрия, напротив того, в теле возбуждаются только благочинные движения... Человек, который сподобился Божественной благодати, вкусил и ощутил нечто высшее... он не попустит больше страстным приражениям входить в его сердце» [Исаак Сирин. 1993, с. 323].

При попытке осмысления сферы чувств и побуждений в христианской антропологии возникают важнейшие вопросы:

Есть ли сходство в понимании эмоционально-потребностной сферы человека в психологии и христианской антропологии?

Существуют ли соответствия в понимании основных эмоциональных состояний в христианской антропологии и психологии?

Для поиска ответов на эти вопросы необходимо предпринять анализ описания эмоционально-мотивационной сферы человека в психологии и сравнить их с описанием этих же явлений в православной аскетике.

§ 2. Понятия о чувствах и эмоциях в современной психологии

2. 1. Чувства и эмоции человека

Эмоции и чувства составляют важную сторону внутренней жизни человека. Для субъекта достоверность и очевидность собственного внутреннего мира выступает, прежде всего, как эмоциональная реальность. Человек в каждый момент времени находится в определенном эмоциональном состоянии, переживает те или иные чувства /Слободчиков, Исаев. 1995/.

Всем известно многообразие эмоций. Изард выделяет десять фундаментальных эмоций:

- интерес – возбуждение;
- радость;
- удивление;
- горе – страдание;
- гнев – ярость;
- отвращение – омерзение;
- презрение – пренебрежение;
- страх – ужас;
- стыд – застенчивость;
- вина – раскаяние /Изард, 1980/.

Своеобразие эмоции как психического процесса – пристрастное отражение деятельности. Эмоция отражает функцию личностной оценки, поэтому эмоциональные процессы полярны. Благодаря оценочной функции, эмоцию часто включают и в структуру характера или личности. Что же такое эмоции? Эмоция – это отражение в сознании субъекта его состояния, детерминированного параметрами «пользы» и «угрозы» объективной действительности; это субъективная реакция на воздействие внутренней или внешней среды. Так, Изард приводит данные, что эмоция в ответ на воображаемую тревогу выше, чем в ситуации реальной /там же/. Важнейшей чертой эмоций является их доминантность по отношению к другим психическим процессам, т.к. они охватывают весь организм, подготавливая его к выполнению биологически важной деятельности, проявляют тем самым важную функцию энергетического обеспечения целостного поведения. Таким

образом, эмоция рассматривается как «мост» между психическим и соматическим.

В.А. Ганзен подчеркивал, что интегративная функция эмоционального состояния – это объединение психики и сомы в единую систему, отвечающую требованиям оптимального уравнивания со средой /Ганзен, 1984/.

Условием возникновения эмоции является потребность как движущая сила, а движущей «переменной» – ситуация, позволяющая или препятствующая удовлетворению этой потребности.

Простейшей формой эмоций является эмоциональный тон ощущений. Сегодня в психологии достаточно хорошо осмыслены физиологические механизмы эмоциональных явлений. Как следует из теорий Линдсли, Кэннона-Барда, Гельгорна и др., эмоциональный тонус зависит от общего уровня активации мозга /Гельгорн, Луфборроу. 1966/.

В психофизиологических теориях состояния активации разных зон мозга, как правило, отождествляются с эмоциями человека, а мерой интенсивности эмоциональных реакций в этом случае считается величина вегетативных сдвигов различных физиологических функций – пульса, кровяного давления, дыхания КГР, ЭЭГ, ЭМГ.

Эмоциональные состояния вызывают либо мобилизацию энергетических ресурсов – в ситуациях стресса, фрустрации, угрозы; либо, в благоприятных ситуациях, демобилизацию, расслабление и покой. В.К. Вилюнас обратил внимание, что в активационных теориях эмоций собственно субъективная реальность, как правило, объявлялась эпифеноменом / Вилюнас. 1976/.

Обобщая изучение проблемы эмоций в психологии и указывая на многоплановость подходов к ее решению, В.К. Вилюнас рассматривает и такую попытку синтеза в определении: эмоциональное явление – это сложный процесс и сознательного переживания, и органического ощущения, и активационного состояния, и выразительного движения / Вилюнас, 1976/. Интенсификация соматических процессов при эмоциональном напряжении и вместе с тем субъективная

интимность – это составляет, по мнению Л.М. Веккера, специфику эмоции как психического процесса /Веккер, 1981/.

С.Л. Рубинштейн рассматривал висцеральные сдвиги как дополнительный усилитель исходного отношения субъекта – без них вместо страха была бы только мысль об опасности / Рубинштейн, 1989/Если человек предвидит будущие положительные последствия тех действий, которые он совершает, следуя поставленной цели, то возникают положительные эмоции, которые выступают в качестве дополнительной мотивации, облегчающие принятие решения. Таким образом, внутренняя активность порождает новые мотивационные тенденции – воля может быть источником положительных эмоций от преодоления препятствий.

Если познавательные процессы являются средством дифференцированного отражения мира, то эмоции – это средство отражения оценки наличия или отсутствия угрозы из мира нашему существованию. Поэтому понятна значимость, важность чувств в психической жизни человека.

Доминантность эмоциональных процессов по отношению к другим психическим процессам и реакциям проявляется в том, что познавательные процессы не бывают объектом непосредственного психического отражения, – эмоция же не просто осознается, осмысливается, но и непосредственно переживается.

Как отмечают В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев, эмоции выполняют много различных функций:

оценки (значимости предметов и ситуаций для удовлетворения потребностей);

побуждения к действиям;

активации организма;

синтезирования впечатлений;

экспрессии;

а также «задачи на смысл» по А.И. Леонтьеву / Слободчиков, Исаев. 1995/.

К эмоциональным процессам, кроме собственно эмоций (ситуативных состояний), эти авторы относят:

аффекты (сильные, кратковременные эмоциональные состояния, часто сопровождающиеся сужением сознания);
настроения (устойчивые, слабо выраженные эмоциональные состояния);
страсти (сильные, глубокие, доминирующие эмоциональные переживания);
стресс (мобилизация нервнопсихических сил в экстремальных ситуациях);
чувства (устойчивые, обобщенные переживания) /там же/.

Более высокий уровень развития эмоциональной сферы, по сравнению с аффективно-эмоциональной чувствительностью, в психологии представлен как предметные чувства – переживание человеком своего отношения к предметам и явлениям действительности /Рубинштейн, 1989/. В психологии выделяют эстетические, интеллектуальные, моральные чувства.

В предметных чувствах более отчетливо прослеживается взаимосвязь эмоционального и интеллектуального начала – здесь чувства как бы выполняют познавательную, оценочную функцию – выделение гармоничных пропорций, удивление, любознательность, понимание и принятие нормы человеческих взаимоотношений.

Наиболее высокими чувствами С.Л. Рубинштейн называет обобщенные чувства, мировоззренческие, открывающие обобщенное мировосприятие личности – комическое, трагическое, возвышенное /там же/. Идеалы, ценности и смыслы, став предметом устойчивых чувств, становятся реальными побуждениями к деятельности, определяют направленность личности.

В последние годы в психологии появились идеи о необходимости возникновения такого направления психологического знания как нравственная психология (Б.С. Братусь, В.В. Давыдов), однако имеются и противники этой идеи объединения психологии и этики (Н.Л. Мусхелишвили и Ю.А. Шрейдер, Б.Г. Юдин) /Психология и этика. 1999/. В нравственной психологии предметом рассмотрения становятся моральные чувства.

2. 2. Потребности и мотивы

В психологии хорошо известно, что источники активности человека – побуждения к деятельности – лежат в сфере *потребностей и мотивов*. Их удовлетворение предполагает постановку целей, решение конкретных жизненных задач. Реальные жизненные условия, в которых осуществляется достижение поставленных целей, направленных на удовлетворение потребностей, обуславливают многообразие эмоциональных переживаний.

Условия, предметы и явления, способствующие удовлетворению потребностей и достижению целей, вызывают положительные эмоции, напротив, ситуации, воспринимаемые субъектом как препятствующие реализации потребностей и целей, вызывают отрицательные эмоции и переживания.

Можно констатировать двойную обусловленность эмоций: с одной стороны, потребностями (мотивацией), с другой – особенностями ситуации. Эмоции выполняют связующую роль между этими двумя рядами событий, сигнализируют субъекту о возможности или невозможности удовлетворения его потребностей в данных условиях. Эмоции отражают отношения между мотивами (потребностями) и возможностью их успешной реализации.

По определению С.Л. Рубинштейна, эмоции являются субъективной формой существования потребностей (мотивов). Это значит, что мотивация открывается субъекту в виде эмоциональных состояний, переживаний, которые сигнализируют ему о потребностной значимости объекта и побуждают направить на них деятельность. Таким образом, эмоциональные переживания представляют собой итоговую результативную форму существования мотивов /Рубинштейн, 1989/.

Потребность как испытываемая человеком нужда в чем-либо – это состояние пассивно-активное, по мнению В.И. Слободчикова и Е.И. Исаева /Слободчиков, Исаев. 1995/. Пассивное, так как выражает зависимость человека, а активное

– так как включает в себя стремление к удовлетворению потребности. В зависимости от степени осознания, пишут эти авторы, стремление выражается в виде влечения (неосознанного и беспредметного) и желания, когда человек понимает, чего он хочет, или мотива (опредмеченной потребности) [там же].

Включенность человека в мир обуславливает структуру потребностей, чтобы сохранить стабильность его существования как открытой системы и динамическое равновесие его со средой.

Наиболее популярна сегодня в психологии классификация потребностей и мотиваций, предложенная А. Маслоу /Вилюнас, 1976/, которая состоит из пяти основных уровней:

Основные физиологические потребности – это потребности в пище, воде, сне, жилище, мускульной активности, сексуальном удовлетворении. Их чаще называют первичными, базовыми.

Потребность в безопасности. Каждый человек хочет избежать болезней и травм, сохранить здоровье и работоспособность на долгие годы.

Социальные потребности. Человеку свойственно желание постоянно ощущать контакт с себе подобными. Люди нуждаются в эмоциональной привязанности, любви, поддержке.

Потребности в уважении и самоуважении. Люди хотят быть в своей среде уважаемыми, признаваемыми в качестве уникальных личностей, хотят получить социальное признание (карьера, почет).

Потребности в самореализации, самоактуализации. Каждый человек стремится реализовать свой потенциал, постоянно совершенствоваться, найти свое место в жизни. Самоактуализирующаяся личность – это также независимая персона, которая не завершает свое совершенствование, она все время развивает свои способности.

А. Маслоу называет потребности физиологические, а также потребности в безопасности дефицитными, а потребности в контактах и любви, признании и самоуважении, самоактуализации – бытийственными. Метамотивацией он

называет потребность роста /Вопросы саморазвития человека, 1989/.

Гуманистические психологи в качестве основных потребностей человека описывают следующие:

Э. Фромм – потребность в отношениях (любви), в ориентации (понимании мира), в возвышении над животными потребностями, потребность иметь корни (братство), быть индивидуальностью;

К. Роджерс – потребность в безусловном позитивном отношении (любви); в самоактуализации.

Таким образом, потребность в любви и самоактуализации – главные потребности, по мнению виднейших представителей гуманистической психологии.

Итак, психическое состояние человека представляет тот внутренний субъективный фон, на котором реализуются внешняя деятельность и поведение человека. Психическое состояние образуется совокупностью активационных и мотивационных процессов, составляющих аппарат регуляции.

§ 3. Общие и различные моменты в описаниях эмоционально-мотивационной сферы человека в психологии и христианской антропологии

В академической психологии пишут о любви довольно редко и мало. В ней нет понимания любви как ущемления своего эгоизма и гедонистических наклонностей во имя высшей духовной цели – спасения себя для жизни вечной.

Психологи говорят только о «принятии» – себя, другого. В гуманистической психологии пишут скорее о потребности в любви, чем о «способности» любить.

В некоторых направлениях современной психологии есть понятие *самости*. В некоторых теориях, в частности, К. Юнга, развитию самости придается большое значение. Обоснование в психологии потребности развития своей самости есть отражение позиции «человекобожества»; когда в центре бытия человека – он сам, его эго, его самость.

Так как вопрос о выделении такого «предмета» исследования в психологии как «нравственность» остается дискуссионным, то в результате отсутствия такого психологического направления как «нравственная психология», все проблемы, связанные с моралью и мировоззрением человека, остаются за границами профессиональной психологической рефлексии.

В христианской антропологии описано четкое долженствование иерархии человеческих потребностей: духовные, затем душевные, а затем телесные. Нарушение этой иерархии рассматривается как извращение природы человека. В теории мотиваций (потребностей) А. Маслоу физиологические, телесные потребности признаются базовыми, основными. Эти телесные потребности – в пище, сексе, физических комфортных условиях существования – так называемые «дефицитарные потребности» – должны быть удовлетворены в первую очередь.

Уровень душевных потребностей – потребности в безопасности, признании, поддержке, самореализации – это следующий уровень. На духовном уровне человек реализует

свои «бытийные потребности» – по классификации А. Маслоу это потребность в любви, красоте, истине, творчестве. Глубокое противоречие, которое не смог преодолеть А. Маслоу, изначально полагавший, что душевно-телесные, так называемые «дефицитарные потребности» человека первичны, на фоне удовлетворенности которых только и могут развиваться вторичные, «бытийные» потребности, возникло потому, что Маслоу строил свою теорию на представлениях о падшей природе человека. Действительно, для падшей природы человека характерно нарушение иерархии потребностей: тело управляет душой, а душа – духом. По Замыслу же Творца ведущими у человека должны быть духовные, «бытийные» потребности, чтобы дух управлял душой, а душа – телом.

Эмпирические данные, полученные Маслоу, показали, что иерархия потребностей, где главенствуют т. н. вторичные, «бытийственные» потребности, наблюдается только у отдельных, исключительных, самоактуализированных личностей. Тогда как в христианстве доминирование бытийных потребностей объявляется не только нормой, но и долженствованием для каждого верующего человека.

Как писал о необходимой иерархии потребностей свят. Феофан Затворник: «Духовные потребности выше всех, и когда они удовлетворяются, то другие хоть и не будут удовлетворяемы, покой бывает; а когда они не удовлетворяются, то будь все другие удовлетворяемы богато, покоя не бывает» /Феофан Затворник. 1996, с.94/. «Когда удовлетворяются духовные потребности, то они научают человека поставлять в согласии с ними удовлетворение и прочих потребностей, так что ни то, чем удовлетворяется душа, ни то, чем удовлетворяется тело, не противоречит духовной жизни, а ей пособствует – и в человеке водворяется полная гармония всех движений и обнаружений его жизни: гармония мыслей, чувств, желаний, предприятий, отношений, наслаждений. И се рай!» /там же/. Но возможен и душевный ад: «Напротив, когда дух не удовлетворяется... тогда все другие потребности разбегаются в разные стороны и каждая требует своего, и как их куча, то голоса их, как шум на базаре, оглушают

бедного человека, и он мечется то туда, то сюда как угорелый за удовлетворением их. Но покоя никогда не имеет, потому что, когда одна удовлетворяется, другие не довольствуются тем и, не считая себя чем-либо ниже той, которая почтена удовлетворением, настойчиво требуют своего, как у матери, когда она накормит одного ребенка, другие пять кричат. Оттого внутри у такого шум, гам, разволока во все стороны и во всем беспорядочность» /там же, с.94–95/. Но при этом важно следующее: «Духовная ревность не гонит душевной (научности, художественности, житейскости, гражданственности), а только умеряет ее и упорядочивает, направляя ее к своим видам, не позволяя ей ревновать о чем-либо таком, что противно ей самой» /там же, с. 125–126/. По библейскому слову: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуместь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (1Кор.2:14–15).

Выводы

Общие моменты в описании эмоционально-мотивационных состояний в современной психологии и христианской антропологии.

Классификация чувств человека (интеллектуальные, эстетические и моральные (практические)).

Система отношений человека к миру, людям и себе, описанная в психологии, может быть дополнена классом отношения человека к Богу, а система отношений человека к миру, Богу и людям, описанная в христианской антропологии, может быть дополнена классом отношения к себе.

Различия.

В психологии нет учения о любви.

В психологии отсутствует профессиональная рефлексия нравственных проблем человека.

В теории мотивации в психологии отсутствует должествование иерархии потребностей и их аксиологическая оценка.

Литература

- Авдеев Д.А. Депрессия как болезнь и страсть. – М., 2001.
- Александр (Милеант), еп. Любовь – царица добродетелей. – СПб.: ЗАО «Лита», 2000.
- Амвросий (Ключарев), архиеп. Полное собрание проповедей. Т. 1–5. – Харьков, 1902–1913.
- Василюк Ф.Е. Психология переживаний. – М.: МГУ, 1984.
- Веккер Л.М. Психические процессы. Т. 3. – Л.: ЛГУ, 1981.
- Вилюнас В.К. Психология эмоциональных явлений. – М.: МГУ, 1976.
- Вопросы саморазвития человека. – Киев, 1989.
- Ганзен В.А. Системные описания в психологии. – Л.: ЛГУ, 1984.
- Гельгорн Э., Луфборроу Дж. Эмоции и эмоциональные расстройства. – М.: Мир, 1966.
- Григорий Нисский, св. Об устройении человека. – СПб., 1995.
- Евагрий. Творения. – М.: Мартис, 1994.
- Забродин Ю.М., Лебедев А.Н. Психофизиология и психофизика. – М.: Наука, 1977.
- Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. – М., 1996.
- Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения в 7 т. – М., 1993.
- Изард К. Эмоции человека. – М.: МГУ, 1980.
- Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.-Ростов-на-Дону, 1992 (СПб., 1994).
- Иоанн Златоуст. Беседы на 2-е Послание к коринфянам.
- Иоанн (Шаховской), архиеп. Сан-Францисский. Апокалипсис мелкого греха. – М., 2002.
- Исаак Сириин, пр. Слова подвижничества. – М., 1993.
- Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. Т. 5. – М., 1900.
- Кашменский Ст. Святоотеческое учение о душе. Вып. 3. – Пермь, 2002.
- Максим Исповедник. Творения. Кн. I, II. – Мартис, 1993.
- Назарьев И. Психология. – Воронеж, 1904.

- Никанор, еп.* О любви человека к себе самому. – М., 1996.
- Психологический словарь / Под ред. В.П. Зинченко и др. – М., 1997.
- Психология и этика. Опыт построения дискуссии. – М., 1999..
- Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. – М., 1989.
- Сергий (Страгородский) архим.* Православное учение о спасении. – М.: Просветитель, 1991.
- Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Психология человека. – М., 1995.
- Феофан Затворник, еп.* Начертание христианского нравоучения. – М., 2003.
- Феофан Затворник, еп.* Творения. Собрание писем. Вып. 1. – М.: Паломник, 1994.
- Феофан Затворник еп.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Правило веры, 1996.

Глава 5. Вожделевательная сила души (воля)

§ 1. Особенности православного понимания воли

И философы, и богословы часто оказываются единомышленными в том, что важнейшим качеством человека называют его свободу.

Христианская антропология исходит из положения, что Творец создал человека по природе свободным, что дар свободы или произвольная активность – свойство природы, сущности человека. Изменяя себя, проявляя самовластие, каждый человек «творит» свою жизнь, каждый «приговорен» к житнетворчеству. Как и всякая сущность, сущность человека проявляет себя своими энергиями, действиями. Об устройении человека св. Григорий Нисский писал так: «Наилучший Мастер сотворил нашу природу как бы сосудом, нужным для царственной деятельности (энергии), устроив, чтобы по душевным преимуществам даже по телесному виду она была такая, как требуется для царствования. Ибо душа обнаруживает собой царственность совсем далекую от тупой приниженности, потому что, не имея владыки над собой и, будучи самовластной, она самодержавно располагает своими хотениями. А у кого это может быть, кроме царя?» /Григорий Нисский. 1995, с. 39/. Вопрос о свободе воли фактически сводится к вопросу свободы человека, ибо, как говорил Л. Карсавин: «Я» человека – это субстанция, сознающая свое бытие /Карсавин. 1992, с. 108/.

Создавая человека свободным, Бог пошел на некий риск, но иначе было невозможно: тогда человек стал бы запрограммированным роботом, и мир был бы иным, где не было бы морали, ответственности, любви и всего того, что выделяет человека из мира животных.

Таким образом, самый главный дар человеку от Бога – это свобода воли. По мнению многих св. отцов, именно в этом состоит Образ Божий, а этот «царственный» дар делает человека господином как своего внутреннего мира, так и внешних обстоятельств своей жизни.

Сущность Абсолютной Свободы заключается в отсутствии всякого ограничения и необходимости. По определению богословов, свободно то, что есть причина для самого себя. Такой Абсолютной Свободой обладает только Сущий, Бог. Человек, как тварное существо (не сущий, в смысле, не являющийся причиной самого себя) имеет ограничения своей человеческой свободы. Тело человека подчинено, детерминировано законами материальной природы, душа – социальными законами общественной жизни, и только дух человеческий, данный Богом, «дышит, где хочет» (Ин. 3;8). Свобода духа человеческого проявляется в том числе и в его господстве над своим телом.

Истинные суждения о свободе человека антиномичны: человек и свободен, и несвободен одновременно. По закону Творца человек был создан целостным существом: его тело подчинялось душе, душа – духу, а дух был обращен к своему Творцу. Духовные потребности занимали главенствующее положение в жизни первоизданного человека. Чувства подчинялись разуму, а воля человеческая по его свободному произволению сливалась с Волей Божьей. После грехопадения человека, реализовавшего свою Богом данную свободу в отказе, самоотречении от Бога, вместо «жизни в духе» возникает доминанта «жизни по плоти», и все поведение человека, во многом или преимущественно, обуславливается делами плоти, страстями. Плотское желание мирского становится главным проявлением греха, и поэтому «грешить» – часто значит вожделевать того, что бесполезно. Такое желание, направленное на чувственные, мирские объекты, становится основой любви к «миру», а не к Богу. Центр тяжести плотских страстей лежит в психической области, и акт выбора есть волевой по преимуществу.

Святые отцы учат, что должное, нормальное состояние тела бывает тогда, когда оно повинуетя душе, господство его над душой – зло. Не пища – зло, но чревоугодие; не деньги, но сребролюбие; не слава, а тщеславие. В природе нет зла, а только злоупотребление. Грех есть неправильное употребление.

После грехопадения человека нарушились взаимоотношения и взаимопроникновения высших сил и способностей человека с низшими силами – в результате их разобщенности образовались односторонности, преобладание одних над другими.

Так, рассудок, пишет С.М. Зарин, редко уживается в мире с сердцем и так же редко должным образом управляется волей. Часто мы видим людей, живущих как бы одной умственной жизнью, холодных формалистов, нечувствительных к окружающим. Сердечная мягкость, «чувствительность», служит часто синонимом бесхарактерности. Бывают люди упорные, с сильно развитой волей, но не управляемой ни сердцем, ни рассудком, при этом может быть разлад самых искренних убеждений с образом жизни и деятельности /Зарин, 1996/.

Расстройство и однонаправленность сил человека находит свое наиболее точное выражение в страстях, которые становятся «второй природой» человека. По учению Немезия, до грехопадения человек владел своими страстями, а после грехопадения страсти и неразумная природа овладели им.

Главным, что отличает святоотеческое учение о человеке от современной психологии, является учение о человеческих страстях, представляющее собой хорошо отрефлексированный и осмысленный двухтысячелетний опыт преодоления плененного или зависимого состояния человека.

Если материалистическая и гуманистическая философия и психология подчеркивают, акцентируют мысль о зависимости человека от внешнего мира, детерминированность человека биологическими и социальными законами, то святоотеческая мысль больше обращает внимание на несвободу человека от внутреннего мира, несвободу его от собственных страстей, влечений, потребностей.

Рабство греху, страсти – это высший вид рабства человека, от которого, по мнению святых отцов, освободиться труднее, чем завоевать, например, социальную свободу. Поэтому вся аскетика – православная духовная практика – сосредоточена, в основном, на этом: как помочь человеку наиболее эффективно

и действительно освободиться от зависимости, несвободы страстей.

В современной психологии и психотерапии проблема зависимого поведения человека выходит на ведущие позиции, что обусловлено социальной нуждой нашего общества. И, к сожалению, проблема воли, которая является основным инструментом реализации человеком своей свободы, занимает пока в этих исследованиях очень скромную роль. Если воля присоединяется к чувству – то складывается «механизм» образования страсти. Страстное состояние – это намерение достичь неразумной цели, сметая все преграды. Если признать, что алкоголизм и наркомания – это болезнь, то человек не несет ответственности за свое заболевание – его надо лечить. Таким образом, человек из ответственного за свою жизнь субъекта превращается в объект, с которым «другие» что-то делают.

В христианской психологии подход к решению проблемы зависимого поведения принципиально иной. Если Творец, пойдя на «риск», сотворил человека свободным, то Он не покушается на эту свободу даже в деле спасения человека для жизни вечной: «Се стою у дверей и стучу. Если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр.3;20). Союз человека с Богом может быть только по добровольному изъявлению человека, результатом свободной любви человека к Богу.

Совершение дела спасения души лежит в области человеческой воли. По православному учению, человек ни в каком случае не оказывается пассивным объектом при действии сверхъестественной силы – благодати; он должен сам решиться, сделать свой выбор и сам участвовать в своем спасении. Нравственное добро всегда и совершенно свободно – в этом его неотъемлемая сущность, оно никогда не может быть осуществлено путем насилия, навязано человеку извне /Зарин, 1996/.

Свобода воли человека выражается, прежде всего, в выборе отношений с Богом – в способности не только уверовать в его существование, но и принять для себя обязательное исполнение Его заповедей – законов духовной жизни. После

крещения человека в его воле состоит или пребывать «самоохотно в заповедях Того, в Кого крестились... и ходить путем повелений Его» или уклоняться от правого пути /Варнава еп. 1993, с. 49/.

Св. Антоний Великий говорил, что воля, которая действует в сердце человеческом, бывает троякой: первая – от дьявола, вторая – от человека, третья – от Бога /Добротолюбие, 1905/.

Евагрий утверждал, что природная склонность воли – бороться против всевозможных демонов, отстаивая переживаемые человеком наслаждения; зная это, Божии ангелы показывают человеку красоту духовных наслаждений, которую воля и начинает защищать против демонов /Евагрий, 1994/.

По словам преп. Симона Нового Богослова, крещение не отбирает у человека самовластной и свободной воли, но дарует свободу от тиранства дьявола, который не может больше против воли нашей властвовать над нами. «Ведь добро воистину будет добром только по воле, без воли же добро не будет добром» /Симеон Новый Богослов, 1917, с.122/.

Если в секулярной современной психологии выбор, принятие решения осуществляется по критериям целесообразности, прагматичности, нравственности, долженствования, обязанностей, то в христианской, православной психологии выбор происходит, в основном, по критериям добра и зла, в соответствии с христианскими ценностями, заповедями и смыслами – ибо главный смысл жизни христианина заключается в спасении своей души для вечной жизни.

В секулярной жизни, обыденной практике, свобода часто понимается как вседозволенность и произвол – «что хочу, то и делаю». В жизни христианина нередко получается наоборот, когда, по словам апостола Павла, «ибо не понимаю, что делаю; потому что не делаю что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15). Апостол имеет в виду то, что человек хочет поступить по правилам заповедей, добра, а не может преодолеть зависимость от страсти и поступает в соответствии с ней, подчиняясь силе греха.

Свободен тот человек, который владеет собой, своими страстями, своими талантами и строит свою жизнь,

освободившись от зла смерти. Свободен тот, кто способен быть самим собой, освободить свою сущность, свое «Я» от всего чуждого, того, что подавляет и искажает эту сущность. Подлинная свобода – это сотворение своей жизни в соответствии со своим «логосом» – замыслом Божиим о тебе. Быть самим собой – это значит соответствовать своей природе, которая есть Образ Божий.

Евангельское понимание свободы не совпадает с ее современным пониманием. Свобода в евангельском понимании – это свобода от греха. Если мы свободны, то мы – не рабы греха. «Побуждение не есть необходимость – делать, а предложение делать, – писал св. Феофан Затворник, – Дело предлагается, душа обсуждает: делать ли, и решает – делать или нет. Этого решения у души никто вынудить не может. Сама решает. Сюда и Божеская сила не заходит и никаким мановением свободу души не связывает» [Феофан Затворник. 1994, с. 163].

«Как известно, – пишет Л. Соколов, – отцы-подвижники исходным пунктом греха признали эгоизм, себялюбивое возведение своего «Я» в цель своей жизнедеятельности». В результате такой ориентации на свою самость, эгоизм и произошел разрыв союза с Богом, а далее и с людьми. Все грехи и страсти являются проявлением себялюбия. Истинно человеческая и христианская жизнь должна быть противоположна греховной. «Если там, в грехе, мы поставляем свое «Я» жизненным принципом, выше всего, и свою волю – мировым законом, естественно для нас обязательным, то здесь, в жизни духа и силы, мы должны поставить в жизненный принцип отречение от своего «Я» и от своей воли, от того и от другого отказаться и принять на себя иго Христово, принять Его волю за закон своей жизнедеятельности. В греховной жизни мы вели борьбу с людьми из-за своего «Я», одушевлялись взаимной ненавистью. Здесь, в духовно-христианской жизни, мы должны стремиться к соединению с людьми, руководствуясь не ненавистью, а любовью к ним» /Соколов. 2002, с.30/.

Духовная жизнь человека складывается из двух направлений:
борьбы со страстями

стяжания добродетелей – развитие человеком тех совершенств, которые заложены в его природе.

«Природа добродетелей такова, – пишет И.Д. Гурьев, – что они не способствуют самоутверждению, самореализации, самовыражению, самодостаточности, а обнаруживают добровольное самоограничение человеком самого себя во внешнем мире вплоть до самоотвержения» /Гурьев. 2000, с. 217/. Неслучайно в русском языке слово «самость» звучит с негативным оттенком.

Как правило, справиться самому со своими страстями или достичь самоотречения человеку не под силу. Жизнь по своей воле чаще всего ведет ко греху (вспомним – «не то делаю, что хочу...»). Своеволие как произвол и непослушание – проявление греховности человека. Чтобы исправить, преодолеть искаженность грехом, человеку надо просить помощи у Бога, тогда Благодатью Святого Духа постепенно восстанавливается совершенство и целостность человеческой природы.

Одна из главных христианских добродетелей – добровольное *послушание* Воле Божьей: «Да будет Воля Твоя, а не моя». В добровольном согласии человека строить свою жизнь по Воле Божьей, а не по самоволию и самохотению, заключается высшая христианская добродетель – смирение. И если Кант полагал, что «свобода – это подчинение самому себе», то для христианина свобода – это добровольное подчинение Богу-Творцу. Высший пример такого послушания являет нам Христос в молении о чаше в Гефсиманском саду: «Авва Отче! Все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня, но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк.14:36). Отречение от своей самости, и своей греховной воли происходит путем самоукорения и смиренномудрия.

Л. Соколов пишет, что при внимании к своей духовной жизни человек может заметить, что себялюбие проявляется в нем прежде всего как любовь к миру, и поскольку этот греховный мир становится достоянием моего «Я», то, чтобы отречься от своих грехов и страстей, человеку надо отречься от мира. Отречение от мира есть беспристрастие к миру,

предпочтение духовных радостей пред плотью. Человек начинает жить так, что внешний мир подчиняется его высшим целям. Но человек может встретиться и с духовными соблазнами, из которых сильнейшие – тщеславие, услаждение своими делами, гордость /Соколов. 2002/

Христиане называют себя рабами Божиими, ибо понимают, что только послушание Всевиждущему и Всезнающему Богу ведет человека к истинной свободе [Свобода и послушание. 2002]. Это добровольное подчинение своей воли Воле Божьей есть проявление доверия Его Премудрости и Благости, Его Любви к каждому из нас, соединение с Его Свободой Абсолютного знания мира и каждого из нас. Преп. Антоний Великий сказал: «Кто боится Господа и соблюдает Его заповеди, тот есть раб Богу. Но это рабство, в котором и мы находимся, не есть рабство, но – праведность, ведущая к сыновству» [Добротолубие. Т 1, с. 29]. Такое послушание и «рабство» есть проявление свободы личности, свободной любви человека к Богу и является залогом становления человека сыном Божиим по благодати, реализацией высшего достоинства человека и смысла его жизни.

Итак, особенностью подхода к проблеме воли в христианском учении о человеке является понимание и признание:

свободы воли как драгоценного и неприкосновенного дара Бога человеку, дара, лишить которого человека никто не имеет права;

свободы воли как свойства Образа Бога в человеке, свойства человеческой природы;

необходимости употребления человеком богоданной свободы на такое житие, результатом которого будет спасение своей души для жизни вечной;

необходимости употребления воли на освобождение из плена страстей;

необходимость отречения человека от своей греховной воли, передача ее Богу, подчинение ее Воле Божьей, что есть высшее проявление свободы личности.

§ 2. Сравнение представлений о воле в секулярной науке и христианской антропологии

2. 1. Общие представления

В представлениях о воле в христианском учении о человеке, психологической теории и философской мысли много общего: контекст рассуждений о свободе человека, о связи воли и нравственности, воли и разума, воли и мотивации. В святоотеческом учении выделяются высший и низший аспекты воли. Низший аспект воли – волетивность – это отражение нужды или потребности, влечения нашего естества к вещественной жизни. Св. Григорий Нисский писал об этом так: «Естество имеет в себе влечение к необходимому для вещественной жизни, и это влечение называется в нас пожеланием, это же называется растительным видом жизни. Так и принадлежащее собственно бессловесному естеству примешано к разумной части души» /Григорий Нисский, 1995, с. 140/. Вероятно, здесь святыми отцами имеется в виду не столько непроизвольная регуляция физиологических функций, сколько удовлетворение человеком с участием волевой регуляции своих низших потребностей. В своей теории мотивации А. Маслоу называл это дефицитарной мотивацией. И в секулярной науке есть понятие природной воли, содержание которой – влечения, склонности, страсти, эгоизм – Гегель называл это отрицательной свободой /Гегель, 1974/. Декарт же видел задачу воли в борьбе со страстями, которые воля может затормозить. У пр. Максима Исповедника есть понятие природной воли как низшей, подчиненной страстям /Максим Исповедник. Кн. 1, 1993/

В христианской антропологии мы встречаем понятия «желания», «воля», «потребности», «вожделения», «стремления». Св. Григорий Палама называл волю и желание страстной силой души /Киприан (Керн), 1996/. Определение страсти как «чувственного движения желательной способности, вследствие воображения блага или зла» дает преп. Иоанн Дамаскин в своем труде, систематизирующем святоотеческое учение /Иоанн Дамаскин, 1992/. С.М. Зарин определяет страсть как сильное и длительное желание /Зарин, 1996/.

Таким образом, и в христианском, и в секулярном контексте понятия «воля», «желание», «влечение», «страсть» взаимосвязаны.

В современной психологии понятия «воля», «желания», «мотивация» тоже четко не разделены. Как пишет Е.П. Ильин, воля часто подменяется или отождествляется с мотивацией / Ильин, 2000/. Смысловые поля понятий «желание», «стремление», «хотение», «мотив» часто пересекаются и различаются, в основном, по степени осознанности. Вот как С.Л. Рубинштейн описывает сложный волевой акт. Целостный психический акт состоит из четырех стадий. Первая стадия – возникновение потребности и побуждения к ее удовлетворению или представление цели действия. В зависимости от степени осознания потребности стремление к ее осуществлению выражается в виде:

а) влечения (неопредмеченная, органическая потребность, человек не знает, чего хочет);

б) желания (установление связи в сознании между потребностью и предметом – это так называемое «опредмеченное стремление»);

в) хотения (предмет становится осознанной целью действия; к знанию или цели присоединяется установка на ее реализацию, направленность на овладение соответствующими средствами) /Рубинштейн, 1989/.

У святых отцов есть выражение «хотеть значит мочь», – но это было характерно для состояния Адама в раю до грехопадения /Позов, 1965/.

По описанию православного богослова С.М. Зарина, желание слагается из трех элементов:

неудовлетворенного стремления;

представления предмета, способного удовлетворить этому стремлению;

чувства удовольствия, знакомого из прежних опытов удовлетворения возникшей склонности соответствующим предметом /Зарин, 1996/.

То есть желание в этом случае рассматривается как трехкомпонентное состояние, элементами которого являются

потребности, представления и эмоции.

А вот как последовательность волевого движения описана у преп. Иоанна Дамаскина. Желание имеет цель. После акта желания наступает обсуждение и исследование. Если желаемое нам доступно, то возникает совет, совещание о том, нужно или нет его осуществлять. Решение – это выбор лучшего. Затем в пользу избранного человек настраивается и проявляет к этому любовь (этот момент называется расположением). Если человек не почувствовал любви к тому, что избрано, то такое состояние не будет «расположением». Затем – добровольное решение или выбор. Потом человек устремляется к действию – это называется возбуждением (импульс). Затем пользуется достигнутой целью. После использования он успокаивается от стремления /Иоанн Дамаскин. 1992/.

Здесь опять можно видеть описание волевого акта как целостности, включающей в себя и когнитивный, и эмоциональный, и действенный компоненты. В приведенном выше описании психического акта С.Л. Рубинштейн не упоминает эмоциональную составляющую. Возможно, он полагал, что желание всегда окрашено определенными эмоциями. В описании волевого акта преп. Иоанном Дамаскиным эмоциональный компонент выделен особо. Это выделение подчеркивает значение эмоций и чувств в жизни человека. В религиозно-нравственной жизни человека наиболее важное значение имеет расположение, склонность в чувстве любви к предизбранному и окончательное избрание – соизволение. В этом – начало преданности благодатному воздействию или противления ему. По учению св. отцов, Христос пришел исправить человека именно в этой его способности [Иоанн Дамаскин. 1992].

Во всех подходах к пониманию воли акцентируется, что воля – это управление, регуляция человека собой, т.е. регуляция своим поведением посредством не внешних, а внутренних факторов. В качестве внутреннего фактора выступает сознательное принятие решения как выбор разумной (имеющей наибольшие основания) альтернативы при борьбе, конфликте побуждений (намерений, влечений) более или менее

одинаковой силы и привлекательности. В это случае волевой импульс является усилителем слабого мотива, затормаживая конкурирующие.

Если какой-либо из мотивов, побуждений обладает большой эмоциональной привлекательностью, но человек, его «Я» не считает необходимым, разумным (в соответствии со своими ценностями и жизненными смыслами, со своими представлениями о должностовании) следовать этому побуждению, то воля – сила, посредством которой нежелательный мотив блокируется, затормаживается.

Таким образом, воля – это способность, «инструмент» человека к самоуправлению, некая сила, осуществляющая это самоуправление. С.Л. Рубинштейн, размышляя о природе воли, подчеркивал, что пока действия человека находятся во власти влечений, определяясь природными особенностями, представляя собой реакции на стимул, – у него нет воли. Если в борьбе мотивов берут верх непосредственные побуждения, то деятельность осуществляется помимо волевой регуляции. Воля возникает тогда, когда человек способен к рефлексии своих влечений, – способен как-то «отнестись» к борьбе разнонаправленных побуждений, выбрать одно из них – и принять решение [Рубинштейн, 1989]. Поэтому проблема воли связана с содержанием воли – или с интеллектуальным актом принятия решения на основе смыслов и ценностей. Волевой акт – это активность самоограничения. Сила воли проявляется не только в умении осуществлять свои желания, но и в умении подавить некоторые из них.

В данном контексте представляют интерес размышления о воле Аристотеля. Он ввел понятие воли как объяснительное, чтобы отличать поступки, совершенные на основе разумного решения, по принципу осознанной необходимости, от поступков, вызванных желаниями. Воля, по Аристотелю, это управление посредством разума побудительной силой желания. Желание, стремление придает решению побудительную силу, а само стремление обусловлено побудительной силой предмета стремления [Аристотель. 1975].

Воля как способность свободного самоопределения согласно учению святых отцов понимается как первейшая способность человека. Самоопределение – это сознательный выбор из различных стремлений, способность принимать решение с точки зрения критерия добра и зла. Она противопоставляется святыми отцами необходимости, нужде, року – совершению чего-либо по жребию судьбы и характеризуется эпитетами «добровольная», «независимая». Предпочтение – в результате обдумывания, соображения – называется собственным мнением, как относящееся к сознательно-свободной личности человека. Самоопределение выражает способ действия и проявления человеческой воли в отличие от животных. Человек отличается от животных и тем, что ему присущи также духовные свойства, которые делают его разумным и которые объединяются в высшей стороне его существа, обозначаемой обычно как ум, дух, слово [Зарин. 1996].

2. 2. Воля и разум

Один из вопросов, который всегда обсуждается в религиозной, философской и психологической литературе по проблеме воли, это отношения между волей и разумом. Одни философы полагали, что разум и воля есть одно и то же, или две стороны духа, другие рассматривали волю как силу ума [Локк. 1991]. Такие же расхождения мнений можно встретить и по поводу генезиса этих функций. Аристотель полагал, что воля зарождается в разумной части души [Аристотель, 1975], а по Канту воля – причинность разума [Кант, 1994]. Философ-антрополог К. Вальверде, обобщая этот спектр мнений, определял волю как способность принимать решения, опираясь на интеллектуальное познание действительности [Вальверде. 2000].

По учению преп. Иоанна Дамаскина, разумно-словесная способность человека неразрывно связана со свободой воли, потому что “все разумное самовластно”. Разум был бы лишним, если бы он не дан был человеку для рассуждения и свободного выбора. Познавательная и жизненная (волевая) способности соединены в человеке. Человек как разумное существо независим и является господином своих действий [Иоанн Дамаскин. 1992], таковым по природе человек создан Творцом. Разум и свобода воли являются, по святоотеческому учению, важнейшими свойствами Образа Божия в человеке. «Выражение по образу, – говорит Иоанн Дамаскин, – обозначает разумное и самовластное; выражение же по подобию означает возможное уподобление Богу через добродетель» [Святоотеческая христология и антропология. 2002, с.32].

У св. отцов встречается и представление о воле как настойчивом упрямстве и желании – как паре активных нерассудительных сил души. Разум заставляет эту упряжку служить добродетели.

Вернемся к прерванному описанию психического акта С.Л. Рубинштейном.

Вторая стадия – обсуждение и борьба мотивов. Осознание единичной цели своего желания представляет невысокую степень сознательности, полагал С.Л. Рубинштейн. Сознательный человек, приступая к действию, отдает отчет о последствиях и мотивах.

Третья стадия – принятие решения. В сложном целостном акте между импульсом, побуждением и действием вклинивается опосредующий действие процесс принятия решения и планирования действия. Существующие побуждения иерархизируются под поставленную цель. Принятие решения непосредственно слито с принятием цели. Принятие решения выделяется из борьбы мотивов и противостоит ей как особый акт активности – напряженное усилие – и сопровождается отрицательными эмоциями.

Четвертая стадия – исполнение решения. Действие становится поступком. Это высшая степень волевой деятельности может быть сложным и длительным процессом [Рубинштейн. 1989].

А вот А.Ц. Пуни выделяет в волевом акте три компонента:
познавательный (поиск правильного решения, самооценка результатов волевых действий);
эмоциональный (самотивировка, усиление);
исполнительский (физическая регуляция посредством сознательного принуждения) [Пуни. 1977].

Таким образом в целостном психическом акте волевой процесс через побуждение оказывается связан с эмоциями, а через анализ мотивов и следствий – с интеллектуальным процессом. Можно сказать, что волевой процесс – это средство, орудие подчинения эмоционального, аффективного процесса умственному. Или другими словами, по мысли Ю. Куля, воля – фактор, образующий целостность, соединяющий эмоции и умственные процессы [Kuhl. 1994].

Памятуя о целостности психической жизни, С.Л. Рубинштейн писал: «Один и тот же процесс может быть (и обыкновенно бывает) и интеллектуальным, и эмоциональным, и волевым. Изучая волевые процессы, мы изучаем волевые компоненты психических процессов» [Рубинштейн. 1989, с.182].

Мысль о целостности душевной жизни человека формулируется и в святоотеческой литературе. Св. отцы считали настолько тесным общение действий в душевных силах, что иногда одна сила называлась именем другой. Так, «воля есть ум, способный стремиться, и способное к размышлению стремление». Или «воля есть естественное движение находящейся в нас словесно-разумности, воля есть словесно-разумное и жизненное стремление» [Киприан (Керн). 1996, с.40].

О связи чувств и воли говорят и современные ученые, рассматривая их также в тесной взаимосвязи. Так Л.В. Симонов, выделяет два вида регуляторных процессов: эмоциональные и волевые, которые реципрокны друг другу [Симонов. 1975].

Эмоция и воля дополняют друг друга в регуляции деятельности. В результате предвидения будущих положительных последствий, возникающих при достижении цели с участием волевой регуляции, человек получает положительные эмоции. Эти положительные переживания и выступают в качестве дополнительной мотивации, обеспечивающей перевес побуждения со стороны поставленной цели.

Следовательно, активность во внутреннем плане – волевое усилие – дает дополнительную энергию, порождает новую мотивационную тенденцию. Таким образом, воля может быть «источником» положительных эмоций от преодоления препятствия.

Как мы видели выше, воля, объединяя разум и чувство в единое целое, может соединяться с разумом, а может соединяться с чувством. В.И. Муратов и Т.В. Лобастов полагают, что на начальных этапах развития человека воля несвободна, то есть несамостоятельна как процесс, неотделима от чувства, это единый эмоционально-волевой процесс: что хочу, то и делаю. Далее воля размежевывается с чувства и «присоединяется» к разуму – становится мыслящей. Именно мыслящая воля свободна, так как не является «пленницей» незнания [Муратов, Лобастов. 1993].

2. 3. Свобода воли

Общим для философии, психологии и богословия, является вопрос о *свободе воли*. В широком контексте проблема “свободы воли” нередко подменяется проблемой свободы человека. Свободен или несвободен человек? В этом случае воля является только инструментом реализации этой свободы, инструментом преодоления детерминации.

Существование свободы как способности человека к самоопределению – общепринятое убеждение [Вальверде. 2000]. Без свободы в человеческой жизни нельзя ничего объяснить: ни чувство ответственности и моральности, ни усилий и надежд человека. Только эмпирики и материалисты отрицают свободу человека – свобода есть скандальное исключение из общемирового детерминированного порядка [Вальверде. 2000]. «Быть – значит быть приговоренным к бытию свободным», – Ж.-П. Сартр [Sartr, 1945, с. 69].

Адекватное решение проблемы свободы человека, с нашей точки зрения, предлагают психологи В. Франкл («свобода, несмотря на детерминизм») [Франкл. 1990] и Е.П. Ильин («свобода – это один аспект человеческого бытия, другой аспект которого – детерминизм») [Ильин. 2000]. Эта позиция учитывает и внешние, детерминирующие жизнь человека, условия, и внутреннюю свободу – способность подняться над ними. Можно считать этот взгляд антиномичным решением, единственно адекватным для области психической феноменологии. Антиномичное решение проблемы воли предлагал и Кант: воля человека как «вещь в себе» не зависит от причинно-следственного закона окружающего мира и свободна, но, проявляясь в действительности, она «необходимо соотносится с законами природы и потому не свободна» [Кант. 1994, с.23].

В подобном же ключе возможно и решение вопроса об отношении психологии и к корпусу естественных, и к корпусу гуманитарных наук. Дискурсивное, однозначное решение этого вопроса представляет для В.М. Аллахвердова устрашающую дилемму, так как признание свободы воли у человека исключает

психологию, по его мнению, из лагеря естественных наук, где принцип детерминизма является ведущим [Аллахвердов. 1993]. Философ-антрополог К. Вальверде писал: «Особое место человека в мире заключается в том, что его нельзя назвать ни абсолютно свободным, ни подчиненным строгому детерминизму законов природы. Именно поэтому он может дистанцироваться от природы, понимать ее, господствовать на ней и преобразовать ее. Таково непосредственное свидетельство сознания» [Вальверде. 2000].

Очень близкими словами выражает эту же мысль С.Л. Рубинштейн. Воля как произвольная регуляция является специфическим признаком человека, который должен выделить себя из природы, противопоставить себя предметному миру, «обрести свободу по отношению к непосредственно данному, с тем, чтобы иметь возможность его изменять» [Рубинштейн. 1989, с.185]. Свобода волевого акта опосредована сознанием личности. С.Л. Рубинштейн полагал волю специфическим качеством человека, а Джемс считал, что сущность человека – это то волевое усилие, к которому он способен; кто не способен к проявлению усилий воли, тот не достоин, по его мнению, имени человека [Джемс. 1991]. Волевое усилие состоит в направлении человеком своего сознания на непривлекательный, но нужный объект, сосредоточении на нем всего внимания. Та идея, которая овладела вниманием на основе принятого решения, сообщает импульс к движению. Природа волевого усилия, его физиологические механизмы, по мнению Е.П. Ильина, не раскрыты еще наукой. Можно описать только его признаки:

ощущение внутреннего напряжения,
направленность внимания на выполнение действия,
напряженность мышц, не участвующих в действии, в том числе мимики,
вегетативные проявления /Ильин, 2000/.

Воля, по мнению Джемса, это самостоятельная сила души [там же].

В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев предлагают относить к волевым только те действия, которые совершаются при

необходимости, при недостатке непосредственного побуждения или связаны с преодолением трудностей. Произвольное поведение, осуществляемое по сильному устойчивому мотиву («я хочу» – Л.Ш.), не нуждается, по их мнению, в волевой регуляции [Слободчиков, Исаев. 1995]. «Волевая регуляция в ее развитых формах, – полагают эти авторы, – это подключение непосредственно не значимого, но обязательного для исполнения действия к смысловой сфере личности, превращение заданного действия в личное, соединение требуемого поведения с нравственными мотивами и ценностями» [там же, с. 264].

Представление о воле как механизме преодоления препятствий довольно часто встречаются в психологии. Такую точку зрения разделяют П.А. Рудик, П.В. Симонов [Рудик. 1967; Симонов, 1975]. Чхартишвили понимает волю как долженствование, как сдерживание импульсов активизированных потребностей. В долженствовании как основе нравственности он видит особое психическое образование личности [Чхартишвили. 1958]. Смысловая сфера личности, долженствование, нравственность – это проявление высшей психической сферы человека – сознания.

2. 4. Воля и сознание

Волю с сознанием в истории психологии связывали многие психологи и философы. В психологическом словаре воля определяется как «способность человека действовать в направлении сознательно поставленной цели» [Психологический словарь, 1983, с. 53].

В.И. Селивановым воля определяется как сознательная регуляция поведения [Селиванов. 1982]. А.Ц. Пуни определяет волю как деятельную сторону разума и моральных чувств, позволяющую человеку управлять собой [Пуни. 1977]. Таким образом воля и сознание – это психологические феномены, близкие по своей сути.

В.К. Калинин усматривает за волевым усилием особую активность во внутреннем плане сознания, направленную на мобилизацию возможностей человека. Волевые усилия, по его мнению, это концентрация энергии по месту и времени приложения [Калин. 1989].

Если человек совершает какой-либо поступок или действие по убеждению, не испытывая усилий при или после принятия решения, то в этом волевом акте может быть несокрушимая сила. В этом случае его «ум-чувство и воля» действуют в одном направлении, и сила этого целостного потока преодолевает все препятствия. В этой целостности «Да будет» можно усматривать аналогию Божьему Мысле-действию, когда Слово Бога является и Его Волей-желанием, и Его Действием – Творящей Энергией. В православной аскетике молитвенное, или «умное», делание – сосредоточенность и концентрация внимания – позволяет «горы двигать», особенно же, если человек умеет молиться. «Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17:20). Именно так, как полагал А. Позов, можно понимать мысль святых отцов: «желать – это значит мочь» [Позов. 1965].

Встречается и понимание воли как практического разума. Если человек вынужден принимать решения, делая выбор между «надо» и «хочу», т.е. воля присоединяется к разуму или чувству, то в этом случае в психическом акте уже нет целостности и единства. «Хотение» – это влечение, переходящее в действие. Ланге называл его «деятельной волей» [Ланге. 1890]. Если влечение импульсивно переходит в действие, то стадия принятия решения при этом практически отсутствует. Мы видим в этом случае импульсивное поведение по принципу «будь, что будет». Разум побеждает, если к нему присоединяется воля.

Выбор, осуществляемый «мыслящей волей» – это выбор самоосуществления. Когда Джемс писал, что чувство усилия составляет нашу внутреннюю сущность, то он имел в виду ту сущность, которая имеет корни в мире ином.

В идеалистической психологии воля рассматривается как самодовлеющий источник активности, обуславливающий независимость поведения от «объективных» причин, от детерминированности и заданности. В качестве такого «самодовлеющего» источника активности выступает дух человеческий.

В.И. Муратов и Т.В. Лобастов рассматривают волю как внешнюю форму существования духа. Личность есть живая свобода духа в форме истины, добра, красоты и любви [Муратов, Лобастов. 1993].

Во многих религиозно-философских работах высказывается мысль о взаимосвязи духа и сознания. Таким образом, если воля определяется как сознательная регуляция, а сознание – это атрибут духа, то, следовательно, воля – это механизм духовной регуляции, или проявление управляющей, регулирующей функции духа человека. Евагрий назвал неиспорченную волю «копьеносцем духа», на которой строится добродетель терпения [Евагрий. 1994].

Итак, можно сделать вывод, что понимание, определение воли, к которому подошла современная психология (воля – как способность человека к самодетерминации и саморегуляции своей деятельности), или которое предлагает Е.П. Ильин в

своем фундаментальном труде «Психология воли» («воля – это самоуправление своим поведением с помощью сознания, которое предполагает самостоятельность человека не только в принятии решения, но и в инициации действий, их осуществлении и контроле» [Ильин. 2000, с. 328]), – не противоречат представлениям о воле в христианской антропологии.

Выводы

В понимании воли в философской, религиозной и психологической литературе, как видим, есть общие моменты (п.п. 1–5), а также отличия, заключающиеся в понимании назначения и роли воли (п.п. 6:7):

Воля всегда сопряжена с разумом, так как представляет осмысленный, сознательный выбор из множества побуждений, мотивов;

Неосмысленный, несознательный, импульсивный выбор следует (можно) понимать как влечение – низший аспект воли – волеительность, или «бессознательную» волю;

Воля – это механизм подавления активности, мотивов, поведения или действий, признанных человеком ненужными, не должными, недостойными;

Воля – это механизм преодоления препятствий или трудностей;

Воля – это механизм усиления слабого побуждения посредством концентрации и сосредоточения внимания – избирательной направленности осознания;

Воля – это проявление управляющей функции духа.

Высший уровень развития воли – добровольное подчинение ее Воле Божьей. Если использовать метафору всадника и коня, то ум (разум) – это всадник, воля – это вожжи, а чувства – это конь.

Литература

- Аллахвердов В.М. Опыт теоретической психологии. СПб, 1993.
- Аристотель. О душе. В 4 т. М., 1975.
- Вальверде К. Философская антропология. М., 2000.
- Варнава еп. Православие. Коломна, 1993.
- Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук. Т. 1–3. М., 1974–1977.
- Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб, 1995.
- Гурьев И.Д. Страсти и их воплощение в болезнях. М., 2000.
- Джемс В. Психология. М., 1991.
- Добротолюбие. М., 1905.
- Евагрий. Аскетические и богословские сочинения. М.: Мартис, 1994.
- Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.
- Зеньковский В.В. *прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Париж: ИМКА-Пресс, 1934.
- Ильин Е.П. Психология воли. СПб.: Питер, 2000.
- Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М. – Ростов-на-Дону, 1992 (СПб, 1894).
- Калин В.К. На путях построения теории воли // Психологический журнал. – 1989. – № 2.
- Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
- Карсавин Л. О личности. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992.
- Кашменский Ст. Святоотеческое учение о душе. Вып. 3. Пермь, 2002.
- Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
- Ланге И.И. Элементы воли // Вопросы философии и психологии. Специальный отдел. Экспериментальная психология. Кн. 4. 1890.
- Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. М., 1991.

Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб, 1911.

Максим Исповедник. Творения. Кн. 1, 2. Мартис, 1993.

Муратов В.И., Лобастов Г.В. Логика становления свободы как сущности личности // В сб.: Личностно-ориентированное обучение в системе повышения квалификации работников образования. Ч. 1. М., 1993..

Позов А. Основы древне-церковной антропологии. Мадрид, 1965.

Психологический словарь под ред. В.В. Давыдова и др. М., 1983.

Пуни А.Ц. Психологические основы волевой подготовки в спорте. М., 1977.

Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. М., 1989.

Рудик П.А. Психология. Учебник. М., 1967.

Свобода и послушание. М., 2002.

Святоотеческая христология и антропология. Вып. 1. Пермь, 2002.

Селиванов В.И. Волевая регуляция активности личности // Психологический журнал. – 1982. – №4.

Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917.

Симонов П.В. Высшая нервная деятельность: мотивационно-эмоциональные аспекты. М.: Наука, 1975.

Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. М., 1995.

Соколов Л. Психология греха и добродетели. М., 2002.

Феофан Затворник. Творения. Собрание писем. М.: Паломник, 1994.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М., Прогресс, 1990.

Чхартишвили Ш.Н. О природе воли // Труды Кутаисского гос. пед. ун-та. Т. 19. Кутаиси, 1958.

Kuhl J., Beckman J. Volition and Personality: Action vs. State orientation. Gottingen, 1994.

Sartr J.P. L'etre et la neant. Paris, 1945, 1976.

Глава 6. Христианское учение об органах чувств и современные проблемы сенсорной культуры

Для современной психологии характерен прагматический, узко экспериментальный подход к сенсорике. Он адекватен, например, в инженерно-психологических исследованиях, но актуальные запросы жизни он игнорирует. Современная психология утратила понятие о душе, самопознание, нравственную и аксиологическую (ценностную) составляющую. Психологи перестали задумываться о том, «что такое хорошо, и что такое плохо» по отношению к сенсорике, впрочем, как и по отношению ко всем другим психическим явлениям. Но «развитие сенсорики» не так безобидно: конечная цель развития сенсорных модальностей в НЛП (по откровенному признанию самих основателей этого направления Бэндлера и Гриндера) – через совершенствование обычных сенсорных модальностей обнаружить экстрасенсорные каналы восприятия информации / Бэндлер, Гриндер. 1995, с. 264/. Этот путь к «ясновидению» и «яснослышанию» у многочисленных современных «эзотериков», магов, колдунов и контактеров начинался именно с работы с органами чувств. Многие псевдодуховные учения настоятельно рекомендуют развивать физические чувства «плотного тела» для поднятия «в более высокие Сферы Бытия» /Наумкин. 1993, с. 86/. В нашей стране парапсихологические исследования (во время хрущевской оттепели) также шли совместно с изучением и развитием необычных сенсорных способностей, например, чувствительности кожи рук к цвету. Систему духовной практики предлагает теософско-индийская традиция с начала XX века: «Необычные чувственные восприятия естественным образом следуют за дхараной, упражнениями концентрации внимания. Йога учит, что когда ум сосредоточивается на кончике носа, то через несколько дней человек начинает чувствовать удивительное благоухание. При сосредоточении на корне языка появляются слуховые ощущения, при сосредоточении на кончике языка – вкусовые, при сосредоточении на средней

части языка возникает чувство прикосновения к чему-то. Сосредоточив все внимание на нёбе, человек начинает видеть поразительные вещи» /Вивекананда. 1993, с. 197/.

Подобные «психологические практики» нередко кончаются весьма плачевно для использующих их людей, а появившиеся при этом бесконтрольные внутренние голоса и видения свидетельствуют не об их «избранности», но о начинающейся психопатологии. Охрана психического и духовного здоровья человека предполагает более осторожное отношение к различным манипуляциям с органами чувств, особенно там, где речь идет о неокрепшей детской психике. В качестве реальной альтернативы такому манипулятивному подходу к сенсорике, как нам кажется, можно использовать охранительно-нравственный подход, заключающийся в христианском учении об органах чувств.

§ 1. Святоотеческий подход к органам чувств

То, что в настоящее время называют терминами сенсорики, сенсорные модальности, рецепторы и т. д., в святоотеческой традиции известно под именем органов чувств. Это окна души во внешний мир, через них в душу поступают внешние ощущения и впечатления: «ощущение напечатлевает в уме виденные образы, и оно же возбуждает пожелание того, что приятно, каждый раз обновляя в памяти представления виденного прежде, и внося в душу явственные облики этого...» / Нил Синайский. Ч. 2. 1858, с. 175/; впечатления от предметов вещественных посредством чувств передаются мыслительной способности или рассудку /Иоанн Дамаскин. 1992, с. 93/.

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

Признавая важность сенсорики, святоотеческое учение использует по отношению к ней *ограничительную* стратегию. Это связано с тем, что органы чувств, так же как и весь человек в целом, подлежат первородному греху. В результате этого в самих органах чувств произошли негативные изменения, проявляющейся в следующем: 1) в гедонизме – чувства стали приносить наслаждение, 2) чувства стали давать неточную картину мира, 3) в плотскости, в огрубении чувств /Позов. 1967, т. 1, с.71/.

С другой стороны, по святоотеческому учению, сенсорика входит в общую структуру души в качестве нижнего, зависимого звена, которое должно подчиняться высшими душевным силам. Поэтому органам чувств необходимо не искусственное развитие, что нарушает общий баланс всех душевных процессов, а, наоборот, работу органов чувств надо *контролировать* и *согласовывать* с другими силами души. Как советовал преподобный Фалассий (VI в.) о внешних чувствах: «Отдай чувство в служение уму, и не давай ему времени

развлекать его» /Фалассий. 1900, с.299/. Он же подчеркивал: «Да служат тебе чувства и вещи чувственные к духовному созерцанию, а не к удовлетворению похоти плотской» /там же, с.310/. Филофей Синайский, подвижник IX в., об этом писал так: «Когда ум изнутри не обуздывает и не вяжет чувств, тогда глаза всюду разбегаются из любопытства, уши любят слушать суетное, обоняние изнеживается, уста становятся неудержимыми, и руки простираются осязать то, что не должно. За этим последуют вместо правды неправда, вместо мудрости – неразумие, вместо целомудрия – блудничество, вместо мужества – боязливость» /Филофей Синайский. 1900, с.410/. Он же пишет: «Кто с некоторым насилием удерживает пять своих чувств... тот всячески соделывает для ума легчайшими сердечный подвиг и брань» /там же, с.414/. Никита Стифат (XI в.), византийский монах, мистик, последователь Симеона Нового Богослова: «Когда пятерица чувств подчинена четырем главнейшим добродетелям и хранит всегдашнюю им благопокорность, тогда естество тела... не мешает колесу жизни двигаться безмятежно» /Никита Стифат. 1900, с.161/. Никодим Святогорец: «Многодумным и непрерывным подвигом у ревнителей благочестия должны быть строгое управление и доброе направление употребления внешних наших пяти чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания» /Никодим Святогорец. 1991, с. 84/.

Кроме того, для достижения правильной работы всей души в целом, органы чувств необходимо специально *улучшать, формировать и воспитывать*: «Будем стараться под руководством разума образовывать и улучшать чувства; и больше всего глаза, уши» /Феодор Едесский. 1825, с.167/. И это не было каким-то маловажным или второстепенным делом, это было частью христианского учения о спасении, ибо «ничто так не поползновенно на грех, как эти органы, не управляемые разумом» /там же/.

Таким образом, органы чувств необходимо отвоевывать у греха: «Как ум, держа страсти в своей власти, делает чувства орудиями добродетели; так и страсти, когда держат ум в своих

руках, настраивают чувства ко греху» /Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. 1900, с.256/.

Церковь стремится направить все чувства человека к ведению и прославлению Бога /Успенский. 1989, с.54/. Улучшению и воспитанию органов чувств способствует правильная христианская жизнь и, особенно, постоянное участие в церковных богослужениях. Подчиняясь законам своей психофизиологической организации, человек в своих переживаниях испытывает влияние окружающей среды и обстановки. В этом отношении святыни храма и весь поток возвышенных впечатлений, получаемых в нем, наилучшим образом готовят христианина к возвышению сердца и ума к Богу /Ястребов. 1953, с. 33/.

При этом никакой из органов чувств не забывается, но каждый из них очищается, облагораживается и *освящается*: «Противодействуя греховному увлечению пяти чувств, мы должны желать или искать для каждого из них благодатного освещения. Известно, что когда нас миропомазали, то на каждом из пяти чувств положена была своя «печать дара Духа святого». И мы, однако, можем возвращать эту первобытную чистоту своим пяти чувствам. Чем же? Глазами, например, будем чаще видеть храмы Божии и все то, что совершается в храмах; будем ими любопытно рассматривать священные изображения; чаще обращать их на домашние иконы и горящую перед иконами лампадку: все это вместо того, чтоб смотреть на зрелища, на картины грязные и соблазнительные. Ушами будем чаще воспринимать чтение или пение божественное и разговоры душеспасительные... Обонянием будем чаще ощущать каждение от церковного ладана... Вкусом будем чаще испытывать тайны Христовы... Наконец, впечатления для осязания нашего составляют: частое целование икон, креста, Евангелия и слов в Евангелии, окропление себя святой водой, коленопреклонения на молитве, несение на плечах во время крестного хода икон» /Попов Евгений прот. 1994, с. 962–963/.

Об «оттирании» органов чувств через благодатное воздействие на них священнослужения неоднократно писал святитель Феофан Затворник: «Священнослужение, т. е. все

дневные службы, со всем устроением храма, иконами, свечами, каждением, пением, чтением, действованием, а также службы на разные potrzeby, потом служение домашнее, тоже с вещами церковными – освященными иконами, елеем, свечами, водою святою, крестом, ладаном – вся эта совокупность вещей священных, действующая на все чувства – зрение, слух, обоняние, осязание, вкус – суть оттиратели чувств у омертвелой души, сильные и единственно-верные» /Феофан Затворник. 1908, с. 239/.

§ 2. Анализ отдельных органов чувств

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

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

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

В миру же существуют свои запахи, и свои причины их использования. Как писал свящ. Павел Флоренский: «Всякий знает, что есть запахи освежающие и целомудренные, как есть

запахи и обратные, что есть благоухания духовные, тогда как другие ложатся долу. И это не в смысле только того или иного действия их на человеческий организм и даже иногда совсем не ввиду такого действия: нет, ароматам, самим им, присуща та или иная характеристика» /Флоренский. 1977, с. 207/. И далее: «Ладаном естественно кадить во храме и розовым маслом умащать иконы... Напротив, столь же неуместным и внутренне невозможным представилось бы каждение табаком» /там же, с. 207/. И подробнее о табаке: «В табаке есть, помимо всяких рассуждений, нечто непосредственно нечистое, и дым папиросы оскверняет – совершенно так же, как нечистоты, впрочем, не «так же», а гораздо глубже, существеннее... Табак – чертов ладан, по определению народному; при чертове ладане Бога-то разве вспомнишь», слышал я от одного крестьянина...» /там же/.

Даже в использовании духов с христианской точки зрения не все так просто: «Это самое тонкое средство, которое употребляет сатана для обольщения людей, возбуждая в них влечение к якобы чему-то прекрасному, а на самом деле – скотскому. И вопрос этот довольно сложен. «Невинное» желание барышни «надушиться» – о котором и говорить-то много нечего, как может кто-либо подумать, – имеет и свою длинную историю, и свои основания, по начальной природе своей, чисто догматического характера – догматического в полном, то есть богословском, смысле» /Варнава (Беляев) еп. Т. 2. 1996, с. 108/. А именно, благовония и ароматы имеют небесное происхождение /там же, с. 108/. Поскольку жизнь истинного христианина, жизнь в Церкви должна быть отражением небесной, то, неудивительно, что в богослужении благовония употребляются повсеместно /там же, с. 113/. По этой же причине употребляются они и в христианском быту – в домашнем и церковно-общественном обиходе. Но может существовать и негативное, и безблагодатное использование запахов: «Как у Бога есть церковь святых, или церковь преподобных (Пс. 88:6; 149:1), так и у дьявола есть своя церковь лукавующих (Пс. 25:5), то есть мир, где он, как обезьяна, по выражению учителя первохристианской Церкви

Тертуллиана, копирует все, что видит в Церкви Божией, только извращая все и во всем поступая наоборот. Истину заменяют ложью, святость – нечестием, воздержание – страстями, веру – неверием, добродетель – грехом, духовное – телесным, благовония – зловонием, и наоборот, зловоние греха прикрывает благовонием искусно приготовленных его служителями ароматов /там же, с. 119/.

О действительной причине использования благовоний в миру очень метко писал Ефрем Сирин: «Иные мазями умащают плоть свою, чтоб удивить других благоуханием; а грехи их смердят хуже трупов, брошенных на земле» /Ефрем Сирин. Т. 4. 1995, с. 352/; «если бы человек не издавал от себя зловония, то не собирал бы благовоний» /там же, с. 353/.

Вкус неоднократно упоминается в святоотеческих работах, но не столько сам по себе, сколько из-за тех проблем, с которыми он может быть связан. Излишнее услаждение вкусом является одним из видов чревоугодия, называемый в святоотеческой традиции лемаргией. Христианские аскеты советовали относиться к вкусу очень осторожно, ибо именно с непозволительного вкушения от древа познания в раю и произошло грехопадение Адама и Евы. Освящается вкус в таинстве причащения /Попов Евгений прот. 1994, с. 962–963/.

Вкус состоит не только в различении различных видов пищи, но, в первую очередь, в определении степени ее пригодности к употреблению. Поэтому нередко там, где речь идет о способности различения хорошего и плохого, используют понятие вкуса в духовно-символическом смысле:

«Чувство ума есть вкус его, верно различающий духовные вещи... как тело, земных вкушая сластей, приобретает опытность в чувстве сем безошибочную: так и ум, когда поднимается выше плотского мудрования, может нелестно вкушать и различать утешение Святаго Духа, как говорится: вкусите и видите, яко благ Господь (Пс. 33:9)...» /Диадокх. 1900, с. 22/.

«Образовать сердце значит воспитать в нем вкус к вещам святым, Божественным, духовным...» /Феофан Затворник. 1908, с. 238/.

Осязание также не забывается в христианстве, но степень его использования в разных христианских конфессиях разная. Из осязательных моментов в православии и католицизме существует целование разных священных предметов: креста, икон, Библии и т. д. Протестантизм, противопоставляя себя католицизму, отказался от богослужения и от связанных с ним осязательных действий.

Осязание по своим характеристикам принадлежит к наиболее конкретным и непосредственным органам чувств. Поэтому осязаемость чего-либо связывается с его материальностью, реальностью, конкретностью и т. д., и наоборот, неосязаемость – с нетелесностью, духовностью и т. д. Поэтому использование осязания возможно и необходимо не везде, нужно опасаться «осязать то, что не должно» /Филофей Синайский. 1900, с.410/. Это относится либо к вещам слишком мирским, от которых через осязание войдут в душу соблазны, либо предметов духовных, которые не подлежат осязательной проверке. Поэтому, неудивительно, что слишком выраженные осязательные тенденции в христианстве не поощряются: так, например, один из двенадцати апостолов для того, чтобы поверить в воскресение Христа, захотел не только увидеть Его раны, но и вложить перст свой в раны от гвоздей, и вложить руку свою в ребра Его (Иоан. 20:25), за что и получил прозвание «Фомы неверующего». При этом в его намерениях не было ничего греховного, но лишь желание удостовериться осязательно, т. е. конкретно и непосредственно (в то время, когда это же было явлено и через слух, и через зрение). Но, вера не должна строиться на таких «осязательных» аргументах, впрочем, как и вообще только на впечатлениях от внешних органов чувств, так что, по слову самого Иисуса Христа, произнесенному сразу после этого: «блаженны невидевшие и уверовавшие» (Иоан. 20:29).

Основной тенденцией язычества является его осязательная направленность; оно стремится все пощупать, потрогать, убедиться физически /Флоренский. Т. 2. 1996, с.519/. Закономерно, что, как правило, удельный вес осязания больше в сектах, расколах и т. д. Ярко выражены осязательные

компоненты во многих современных американских сектах /Ward. 1972, p.124/.

В христианстве, как религии Слова, обращенного к людям, слух и речь ценятся высоко. В святоотеческой традиции со слухом, в силу его особой духовной значимости, может сопоставляться даже вера: «Блажен, кто говорит в уши слушающих его. Вера же есть слух, ухо души. И на эту веру Господь таинственно намекает изречением: Кто имеет уши слышать, да слышит (Мф. 11:15)» /Климент Александрийский. 1996, с.225/.

Слух имеет свои особенности: «Воспринимаемое слухом – по преимуществу субъективно. Звуки, слышимые наиболее, внедрены в ткань нашей души и потому наименее четки, но зато наиболее глубоко захватывают наш внутренний мир. В звуках воспринимается данность, расплавленная в нашу субъективность» /Флоренский. Т. 2. 1990, с.35/. Может быть основное отличие протестантизма от католичества и православия заключается в том, что протестанты являются людьми слухового психологического типа /там же, с.38/. И в самом деле, достаточно проанализировать хотя бы внешний вид и внутреннее убранство католического и протестантского храма, чтобы действительно осознать это различие. В католическом храме все пытается действовать в первую очередь на зрение: скульптура, барельефы, фрески и т. д. Цветная скульптура Богоматери в полный рост, которая часто бывает в католическом храме, просто немыслима в протестантском храме. Последний же предназначен для слуха, для слова – отсюда его хорошая акустика, чем не преминули воспользоваться в советское время, используя протестантские храмы для студий звукозаписи и концертных залов.

В православии слух, конечно же, не забыт, ибо на нем строится все богослужение, недаром, в церковь ходили, чтобы «слушать обедню». Важнейшей особенностью православия является использование колокольного звона, значение которого очень велико /Трифон (Туркестанов) еп. 1910/. Колокола сзывают прихожан на службу, отмечают важнейшие моменты богослужения, создают особое праздничное настроение,

перекликаясь друг с другом из разных храмов и церквей, так что во время крупнейших христианских праздников в воздухе разливается «малиновый звон».

Но и слух имеет свои *соблазны*: «Злоупотребляющие чувством слуха, любящие склонять слух к тому, от чего должно отвращать его, пусть вспомнят, что первый грех вошел в мир путем слуха. Не послушай Ева речей диавола, не было бы греха в людях» /Виссарион (Нечаев). 1888, с.13/. И также, как и остальные органы чувств, слух требует к себе внимания и осторожности: «Поскольку ум воспринимает помыслы из пяти чувств, то следует выяснить, какое из этих чувств является источником наиболее тяжких помыслов. – И ясно, что таким источником является слух, ибо *страшное слово сердце мужа праведна смущает* (Притч. 12:25)» /Евагрий Понтийский. 1994, с.123–124/.

Речь непосредственно, неотделимо связана со слухом /Флоренский. Т. 2. 1990, с.37/. Ни христианское богослужение, ни обыденную жизнь мирян и монахов невозможно представить без песнопений. Молитвы в православии не просто произносятся, они поются, и это является дополнительным условием, позволяющим настроиться на молитвенный лад и излить свою душу Богу.

Афанасий Александрийский († 373 г.) в работе «Об истолковании псалмов» пишет об исцелении души благодаря *воспеванию псалмов*. При этом он не ограничивается только словесным содержанием Псалтири. В его сознании, как практически и в сознании всего христианского мира, псалмы неразрывно связаны со специфическими ритмо-мелодическими структурами. Это особый жанр гимнографии, ибо псалмы не читаются, но поются особым образом. Мелодическое исполнение псалмов своей напевностью и гармоничностью воздействует на души поющих и слушающих, приводя их в умиротворенное блаженное состояние. Музыкальность псалмов способствует отрешению души от обыденных чувств, страстей, переживаний и ориентирует ее на достижение христианского идеала – спасения для вечного блаженства /Бычков. 1991, с.7/.

Известный христианский подвижник IV века Ефрем Сирийский так достохвально пишет о псалмах: «Псалом – отгнание демонов. Псалом – оружие против страха ночного. Псалом – успокоение от дневных трудов. Псалом – безопасность младенцев. Псалом – утешение старцам, самое приличное убранство женщинам. Он светлыми делает праздники, он производит печаль по Богу. Псалом и из каменного сердца вызывает слезы. Псалом – дело Ангелов, небесное жительство, духовное кадило. Он просвещает ум, он возводит на небеса, он делает людей собеседниками Божиими, радует душу, прекращает суд, смиряет враждующих. Где псалом с сокрушением, там и Бог с Ангелами» /Ефрем Сирийский. Т. 3. 1994, с.45–46/.

Важность зрения для человеческой жизни трудно переоценить: через него в человеческий мозг поступает около 90 % всей сенсорной информации. Мысли о важности зрения нередко встречаются в христианской традиции. По Евагрию Понтийскому зрение лучше всех чувств /Евагрий Понтийский. 1994, с.92/. В подобном ключе высказываются и другие христианские авторы: «первое из чувств – зрение» /Иоанн Дамаскин. 1993, с.14/; «чувство зрения первенствует в теле» /Августин. Творения. Т. 2. 1998, с.645/. Но поскольку подход к органам чувств в христианстве не базируется только на количественных параметрах, то можно встретить и такую святоотеческую критику зрения: «зрение различает только более грубое в чувственном, да и в том нередко ошибается» /Нил Синайский. Ч. 1. 1858, с.191/. А Иоанн Златоуст, следуя за сложившейся традицией, называет настоящее и блага этой жизни «видимым», а «слышимое» сопоставляется у него с будущим и вечными благами по воскресении /Иоанн Златоуст. Т. 3. 1994, с.427/.

Кроме того, зрение зрению рознь. По учению блаж. Августина существует три вида зрения: телесное, духовное и разумное /Августин. Т. 2. 1998, с.633/. Причем между ними существует следующая зависимость: «духовное зрение превосходнее телесного, а разумное – превосходнее духовного» /там же, с.658/. Телесное зрение ограничивается

только внешним физическим миром, а разумным зрением «созерцается слава Божия» /там же, с.663/.

С другой стороны, зрение является одной из служебных сил души, в которой есть много более высоких и разносторонних сил. Это относится, например, к уму: «Зрение чувственного обще уму и чувству; ведение же умного (духовного) есть принадлежность одного ума» /Фалассий авва. 1900, с.299/.

С христианской позиции любой орган чувств заслуживает порицания, если через него греховные прилоги действуют на человеческую душу. А поскольку часто это происходит именно через зрение, то на это закономерно обратили свое внимание христианские подвижники. Так, по мнению блаж. Августина, многие люди стремятся к безблагодатному познанию, «а поскольку из всех телесных чувств зрение наиболее пригодно для этого, то вожделение сие и называется в Писании «похотью очей»" /Августин. Т. 1. 1998, с.649/. И далее: «Есть здесь и еще один вид искушения, несравненно более опасный. Кроме похоти плоти, требующей наслаждений и удовольствий для всех внешних чувств... те же внешние чувства внушают душе желание не наслаждаться через плоть, а исследовать через нее. Это – пустое и жадное любопытство, которое рядится в пышные одежды знания и науки» /там же, с.649/. Поэтому зрение, не меньше чем любое другое из органов чувств, нуждается в очищении и воспитании.

§ 3. Органы чувств в Библии

Можно заметить, что в Библии постоянно используются разнообразные *метафоры*, связанные с органами чувств.

Среди *зрительных* метафор остановимся на следующих: свет – тьма, видимое – невидимое, слепые – зрячие. Противопоставления света тьме имеет духовный характер: «все вы – сыны света и сыны дня: мы не сыны ночи, ни тьмы» (1Фес.5:5); «отвергнем дела тьмы и облечемся в оружие света» (Рим.13:12); «вы были некогда тьма, а теперь – свет в Господе: поступайте, как чада света» (Еф.5:8); «не участвуйте в бесплодных делах тьмы» (Еф.5:11). О неверующих сказано, что у них «бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого» (2Кор. 4:4). При этом критика неодоухотворенного зрения приводит даже к сравнению его с преисподней: «Преисподняя и Аваддон – ненасытимы; так ненасытимы и глаза человеческие» (Прит. 27:20). И наоборот, приходящие к Богу с верой очищают свои органы чувств и озаряются внутренним светом: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца...» (2Кор. 4:6). Это и есть *фаворский свет*, о котором опытно знают монахи и пустынники, и описания которого есть в святоотеческих трудах. Этот свет явил миру сам Иисус Христос на горе Фавор, откуда и произошло его название: «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Матф. 17:1–2).

Световая метафора, в силу своего положительного значения, нередко применяется по отношению к Богу: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1Иоан. 1:5). Это же относится и к Слову: «В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Иоан. 1:4–5). Иисус Христос есть «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоан. 1:9). Об этом Он сам говорил так: «доколе Я в мире, Я свет миру» (Иоан. 9:5); «Я

свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Иоан. 8:12).

Важной сенсорной дихотомией является противопоставление *видимого* и *невидимого*: «мы смотрим не на видимое, но на невидимое; ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2Кор. 4:18); «верую познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:3). Духовный мир невидим для человека, откуда и произошла Божья заповедь: «Не делай себе кумира и никакого изображения...» (Исх. 20:4). Правда, относилось это в первую очередь к отвержению идолопоклонства: древнеегипетского, ближневосточного и др. Эта охранительная мера была направлена на сохранение чистоты веры иудеями. Но неизобразимость Бога потом отменилась самим воплощением Бога-Сына, который принял на себя всю природу человека, а значит, и его внешнюю изобразимость (на чем и основывается православная традиция иконографии).

Уже и в Ветхом завете были некоторые теофании (богоявления) – прообразы и предтечи последующего явления Христа. Бог являлся и говорил с Моисеем: «лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33:20); «Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видно» (Исх. 33:22–23). Но лично, ипостасно, Бог так и не открылся ни Моисею, ни другим ветхозаветным патриархам и пророкам. Поэтому вполне правильно, что и в самом деле: «Бога не видел никто никогда...» (Иоан. 1:18); «Бога никто никогда не видел» (1Иоан. 4:12); Бога «никто из человеков не видел и видеть не может» (1Тим. 6:16).

Во всей своей ипостасной полноте Бог раскрылся в воплощении Бога-Сына: «Бога не видел никто никогда; единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Иоан. 1:18). По слову самого Иисуса Христа: «видевший Меня видел Отца» (Иоан. 14:9); «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего; и отныне знаете Его и видели Его» (Иоан. 14:7). В последние времена все «увидят Сына Человеческого,

грядущего на облаке с силою и славою великою» (Лук. 21:28), «узрит Его всякое око» (Откр. 1:7), а в наше время для узрения Христа нужны духовные очи. А без духовных очей человек духовно слеп. Поэтому так важна библейская дихотомия: слепые – зрячие. Глубоко символичны многочисленные исцеления слепых Христом (Матф. 9, 30; 12, 22; 20:34), (Мар. 8, 24; 10:52), (Иоан. 9:7) и др. В образе исцеления физически слепых зрячим был преподан урок исцеления от слепоты духовной: «кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза» (1Иоан. 2:11). А об упорствующих в своем ослеплении сказано: «оставьте их: они – слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Матф. 15:14).

В Библии не забыты и другие органы чувств: «Если все тело глаз, то где слух?» (1Кор. 12:17). Скажем коротко о *слухе* и *речи*. Ветхозаветные пророки предсказывали, что «уши глухих отверзнутся» (Ис. 35:5), это и исполнилось в Новом завете, когда Христос исцелял глухих и немых (Мар. 7, 33; 9:17). Но исцелять нужно не только и не столько физические недостатки, сколько душевные пороки: многословие и сквернословие. Библия о них говорит: «удерживай язык свой от зла и уста свои от коварных слов» (Пс. 33:14); «удерживай язык свой от зла» (1Пет. 3:10); «никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших...» (Еф. 4:29); «сквернословие и пустословие и смехотворство не приличны вам...» (Еф. 5:4). Душевная же чистота и вера позволяли ветхозаветным пророкам и новозаветным апостолам слышать глас Божий, воспринимать слово Божие.

Кроме исцеления слепых, глухих и немых в Библии описаны и исцеления хромых: Иисусом Христом (Матф. 21:14), ап. Петром (Деян. 3:7), ап. Павлом (Деян. 14:10). Это и понятно, ведь в грехопадении омрачились все органы чувств, а значит и наша *двигательная* чувствительность, которая также требует исцеления. История религии показывает, что языческие ритуальные действия базировались в основном на кинестетике, т. е. были особыми танцами, плясками, неистовыми радениями. Оставив истинного Бога, и еврейский народ плясал перед

золотым тельцом (Исх. 32:19). Дочь Иродиады плясала перед Иродом («танец живота»), чтобы получить голову Иоанна Крестителя (Мф. 14:6). Однако двигательная чувствительность может правильно использоваться: возможно и танец, и пляску посвящать Богу. Так, например, «скакал из всей силы пред Господом» царь Давид, когда несли ковчег Господень (2Цар. 6:14). Этим он выражал полноту своей радости от встречи с религиозной святыней.

Подобное возможно и в *осязании*. Оно также может быть посвящено или идолам, или Богу. С одной стороны, можно лобызать Ваала (3Цар. 19:18), что входило в обязательную церемонию поклонения ему, или, как Иуда, целованием предавать Иисуса Христа (Мар. 14:45). С другой стороны, по апостольской традиции, можно приветствовать друг друга «лобзанием святым» (2Кор. 13,12; 1Фес. 5:26), «лобзанием любви» (1Петр. 5:14).

И использование *обоняния* может быть двояким. Когда это делается безблагодатным путем, оно является также безблагодатным. Различные пахучие вещества использовались и в дохристианских религиях, что критиковалось еще ветхозаветными пророками: «воскуряющий фимиам – то же, что молящийся идолу» (Ис. 66:3). В христианстве обоняние очищается и освящается, так что тот же фимиам соотносится с молитвами христианских святых: «И вознесся дым фимиама с молитвами святых от руки Ангела пред Бога» (Откр. 8:4); «И когда он взял книгу, тогда четыре животных и двадцать четыре старца пали пред Агнцем, имея каждый гусли и золотые чаши, полные фимиама, которые суть молитвы святых» (Откр. 5:8).

§ 4. Современные проблемы сенсорной культуры

В настоящее же время, по мере проявления все большего числа негативных последствий информационной революции можно говорить, по аналогии с экологическим и другими кризисами, о кризисе информационном, когда информация по количественным параметрам становится все более избыточной, а по качественным параметрам – пустой и ненужной, а, нередко, и вредной.

На эту проблему обратила свое внимание медицина. Так, например, доктор медицинских наук М. М. Хананашвили писал: «Современные условия жизни и прежде всего ее высокие темпы выдвинули перед наукой о мозге новые задачи. Сегодня мозг человека воспринимает, обрабатывает, запоминает сведения в масштабах, совершенно необычных, если иметь в виду всю многотысячелетнюю историю развития человека. А главное, такая нагрузка на высшие функции мозга возникла за очень короткий период, без какой-либо специальной к ней подготовки» /Хананашвили. 1978, с.126/. Этот информационный взрыв, по мнению автора, привел к целому ряду негативных психологических последствий, которые он выделяет в отдельное явление – «информационный невроз».

К выводам о непользности избыточной информации пришла и современная физиологическая наука, в которой постепенно зарождается новое направление – «сенсорная экология». Одним из важнейших ее положений является то, что «количество информации, которое может поступить в мозг, избыточно и должно быть сокращено...» /Дмитриева. 1999, с.158/.

Не прошла мимо этой проблемы и педагогика, ибо уменьшение избыточности внешней информации в первую очередь важно для детей, и особенно, для тех из них, кто имеет ослабленную нервную систему или различные психологические проблемы (а в настоящее время, как известно, таких детей подавляющее большинство). Известный русский дефектолог Всеволод Петрович Кащенко писал о таких детях, что

многообразие городской жизни, масса всегда новых впечатлений отнимают у них так много энергии, что после дневной сутолоки они испытывают только усталость и спутанность мысли /Кащенко. 1999, с.78/. И далее: «Чтобы избежать этого, необходимо удалить ребенка от городского шума, лишить плохо переносимого им разнообразия. Уменьшая количество рецепций (восприятий), мы тем самым увеличим их интенсивность. Ребенок видит и слышит немного, но получает возможность глубже взглянуть на вещи» /там же, с.78/. Последнее является крайне принципиальным положением и для жизни взрослых. Таким образом, человек все больше становится пассивным «потребителем информации», и его информационная всеядность переходит все разумные границы. В наше время информация как таковая уже превращается в некое подобие наркотика, с наличием соответствующих эффектов: привыкания, увеличения дозы, «ломки» и т. д.

Дореволюционная педагогическая традиция придерживалась в этих вопросах охранительной стратегии. Так, например, Петр Францевич Лесгафт предостерегал против искусственного возбуждения у ребенка различных чувствований /Лесгафт. 1998, с.56/. По его мнению, необходимо учитывать, что «всякое чувство, развитое у нас, требует для своего возбуждения все большего и большего раздражения» /там же, с.56/. «Это повышение раздражения приятно возбуждает человека, но вместе с тем вызываемое им чувство способно мало-помалу перейти в страсть и, наконец, так завладеть им, что все его стремления и желания будут сосредоточены над возбуждением и удовлетворением этого чувствования» /там же, с.56–57/. «Апатия, появляющаяся при недостатке этого раздражителя, угнетает человека и делает его совершенно негодным к какой-либо деятельности» /там же, с.59/. В качестве иллюстрации автор приводит много интересных примеров. Интересно его историко-психологическое обобщение: «Исторические факты указывают на совершенно такое же явление и у целых народов. Когда богатства и роскошь Римской империи стали принимать все большие размеры, народ перестал интересоваться общественными делами; в погоне за

наживой различные авантюристы и честолюбцы, желая привлечь на свою сторону возможно большее число голосов, старались влиять на большинство граждан различными приятными развлечениями, возбуждающими их и выводящими из того апатичного состояния, в котором они находились. Для развлечения граждан возводили грандиозные постройки и здесь давали самые невероятные представления, все более и более возбуждавшие чувства присутствующих» /там же, с.59–60/.

И с точки зрения современной медицинской науки, в педагогике необходимо придерживаться здоровой охранительной тенденции, не нагружая ребенка излишней информацией: «Одной из главных задач педагогической науки является определение оптимальных условий обучения детей в современную эпоху научно-технического прогресса... Если иметь в виду процесс обучения детей, то теоретическим фундаментом для разработки рекомендаций по созданию оптимальных условий обучения может служить представление, учитывающее следующие факторы: а) объем информации, получаемой личностью при обучении, б) оптимальное время, необходимое для ее обработки и усвоения и в) уровень мотивационной значимости процесса обучения» /Хананашвили. 1978, с.133–134/.

Для решения проблем информационной экологии, как нам кажется, возможно использовать многовековой христианский опыт. Признавая важность сенсорики, святые отцы пишут о необходимости использования по отношению к ней ограничительной и охранительной стратегии: ибо, по их мнению, сенсорика входит в общую структуру души в качестве нижнего, зависимого звена. Поэтому работу органов чувств необходимо контролировать и подчинять высшим силам души. Как об этом писал святитель Феофан Затворник: «Владей чувствами, особенно зрением и слухом, свяжи, держи язык. Кто не обуздает сих трех, того внутреннее – в расхищении, в расслаблении и плене» /Феофан Затворник. 1908, с.248/. Этими ясными и душеспасительными словами святитель Феофан объяснял для

нашего времени смысл и дух святоотеческого учения об управлении и хранении органов чувств.

§ 5. Хранение органов чувств

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

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

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

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

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

Выдающийся христианский аскет Феодор Студит (XI в.): «Жадными очами не делайте страстных воззрений и сами себя не подвергайте очарованию. Затыкайте ухо от слышания неразумных речей и бесполезных сказаний... Руки, ноги, и все члены ваши да будут защищены от всего страстного» /Феодор Студит. 1901, с.40/. Он же предостерегает: «надлежит блюсти

чувства, особенно зрение, чрез которое, при неосмотрительном его употреблении, наипаче обвык враг наш ввергать в душу страстный огонь» /там же, с.61/; «Язык надо блюсти от суесловия, око ограждать от неподобных зрелищ, сердце хранить от помыслов нечистых и все чувства остепенять страхом Божиим» /там же, с.229/. Он же предупреждал о трудностях духовного плавания при несоблюдении хранения органов чувств: «Если при этом войдет внутрь злая вода, как чрез малые трещины, чрез чувства, чрез зрение ли, когда воззришь страстно, хотя бы то и ненамеренно, – или чрез слух, когда он приемлет приятную речь или мелодию, – или чрез обоняние благоухания от тела ли намащенного, или от какой масти благовонной, – или чрез вкус, когда он усладится каким-либо яством, – или чрез осязание, отводящее в плен, когда коснешься своего ли тела, или тела ближнего, намеренно, или случайно как, – если случится что такое, поскорее выкачивай это вон, чрез исповедание и слезы» /там же, с.128/. Хранение органов чувств необходимо и для важнейшего христианского таинства – причастия: «Уста, черпающие из бессмертного источника, не должны произносить грязных слов и смрадных нечистот. Глаза, освященные честною кровью, не должны смотреть зверски и запечатлевать в себе блудные виды» /там же, с.311/.

Практически в полном объеме святоотеческое учение о хранении органов чувств перешло и используется в *Русской православной церкви*, что можно проследить как по работам дореволюционных, так и современных авторов.

О необходимости хранения органов чувств писали и авторитетнейшие русские святители. Свят. Игнатий (Брянчанинов): «Мир духов действует чрез помышления и сердечные ощущения; мир вещественный – чрез чувства телесные. Оба манят ко вкушению плода запрещенного. Телесным чувствам, зрению, слуху, осязанию представляется этот плод прекрасным: помысл, – слово невидимого существа, внушает, твердит: «вкуси, узнай!». Манит любопытством, подстрекает тщеславием» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 4. 1993, с.449/. Св. Иоанн Кронштадтский: «Хранить чувства от греха

зрения: не смотреть с пристрастием на чужую красоту, на чужие наряды, богатые доходы, богатые убранства домов, на чужие сокровища и богатство, ибо все сие прахом пойдет и чистоту души погубит» /Иоанн Кронштадтский. 1991, с.96–97/.

Афонский монах Никодим Святогорец (1749–1808) также хорошо знал о хранении органов чувств, которым он в своей «Невидимой брани» посвятил 21 и 24 главы 1-ой части, под характерными названиями: «Об управлении и добром пользовании внешними чувствами», «Общие уроки об употреблении чувств». Вот что он там писал: «Каждое чувство имеет свой круг предметов, приятных и неприятных. Приятными услаждается душа и, привыкши к сему, образует в себе похотение к ним. От каждого чувства внедряется, таким образом, в душу несколько похотений, или склонностей и пристрастий. Они все кроются в душе и молчат, когда нет поводов к возбуждению их. Возбуждаются же они иногда помыслами о предметах их, но главным и сильнейшим образом тем, если предметы их предстоят чувствам и испытываются ими. В сем случае похотение к ним восстает неудержимо и в том, кто не положил еще поддаваться ему, рождает грех, грех же содеян рождает смерть (Иак. 1:15), и исполняется на нем пророческое слово: вниде смерть сквозь окна ваша (Иер. 9:21), т. е. сквозь чувства, кои суть окна души для сообщения с внешним миром, – а в том, кто положил, поднимает брань, не безопасную от падения» /Никодим Святогорец. 1991, с.85/.

Таким образом, встает проблема *грехов органов чувств* вообще и каждого из них в отдельности. Эта тема нашла свое продолжение в русской богословской традиции. Ей посвящена отдельная работа епископа Виссариона (Нечаева) (1823–1905) «Грехи чувств» /М., 1888/, в которой анализирует грехи отдельных органов чувств: зрения, слуха, осязания, вкуса, обоняния, внутреннего чувства.

Чего стоит один такой грех *слуха*, как подслушивание. И не только как удовлетворение своего любопытства: еще в конце XIX века были живы некоторые суеверные формы подслушивания, которые являлись остатками соответствующих языческих ритуалов /Виссарион (Нечаев). 1888, с.11/.

Вместе со слухом подобные проблемы имеет и *речь*. Воистину, язык глупого – гибель для него (Пр. 18:7). И наоборот: «Заградивший уста свои от глаголения и сидящий в келии своей в безмолвии и молчании с молитвою – каждочасно зрит Господа» /Исаия авва. 1996, с.205/. По святоотеческой традиции *молчание* есть таинство будущего века, а слова есть орудия этого мира /Исаак Сирин. 1993, с.180/. Безмолвие постоянно практиковалось в христианском монашестве, где оно ставилось очень высоко.

Необходимо сказать и о *двигательной*, кинестетической составляющей работы с органами чувств, она настолько же важна, как и все остальное: «Истинное благочестие требует, чтобы мы служили Богу всем существом нашим, не душою только, но и телом. Оно было бы неполно, если бы заключалось в одном духе, и не проявлялось в телесных подвигах» /Виссарион (Нечаев). 1895, с.16/.

Христианин и в повседневной, и в духовной жизни должен утруждать свое тело. Кроме того существуют особые физические действия, в первую очередь во время богослужения, служащие к прославлению Бога и в телах наших (1Кор. 6:20). К ним относятся следующие: стояние, коленопреклонение, поклоны малые и великие, главопреклонение, падение ниц, воздеяние рук, поклонение лицом на восток, крестное знамение /там же, с.3/.

Коленопреклонение и восстание, по объяснению Василия Великого, знаменует падение человека через грех и восстание его по человеколюбию Господа /Поклоны. 1898, с.244/. Последнее особенно важно, ибо обыденное сознание видит в коленопреклонении только первую его часть, указывающую на грехопадение человека. Но то, что человек восстает после коленопреклонения обновленным, обыденное сознание не видит и не понимает.

Поклоны – символическое действие, служащее выражением чувства почтения пред высшими и благоговения пред Существом Высочайшим – Богом.

Воздеяние рук служит знаком возношения умов и сердец к Богу. Кроме того с воздеянием рук соединена мысль о кресте

Спасителя /там же, с.22/.

Большое место в жизни православных и католических христиан (но, значительно меньшее – протестантских) занимает *крестное знамение* – изображение креста рукою на себе или на какой-либо вещи. Оно глубоко символично и знаменует собой крест Христов.

Телесно-двигательное чувство (кинестетика) и *внутреннее чувство* (то, что в современной психологии называют проприорецепцией) тесно взаимодействуют друг с другом. Оба они важны при *молитве* и при этом имеют некоторое преимущество по отношению к другим органам чувств: «кто замыкается во внутреннем от всего внешнего, тот прекращает деятельность чувств, действующих только от внешних впечатлений, – прекращает в той мере, в какой эта деятельность протекает вовне; но разве он будет добиваться прекращения действия чувств, не нуждающихся во внешних впечатлениях, тем более если они служат его цели?» /Григорий Палама. 1995, с.162–163/. Григорий Палама имеет ввиду внутреннее чувство, возникающее от телесного воздержания, которое он называет осязательной скорбью. О последней он весьма высоко мнения: «А что осязательная скорбь как нельзя лучше служит умной молитве, знают все хоть немного причастные к усилиям поста, бодрствования и трезвения» /там же/. Более того: «Всякая молитва, в которой не утруждалось тело и не скорбело сердце, вменяется за одно с недоношенным плодом чрева...» /Исаак Сирин. 1993, с.52/.

Из внутреннего чувства, при его бесконтрольности, могут происходить лень и разнеженность, которые, безусловно, не способствуют успешному духовному развитию человека. Очищению внутреннего чувства способствуют телесный пост и молитва с телесными поклонами.

§ 6. Духовные органы чувств

Важной и интересной темой является тема *духовных органов чувств*. В обычном своем состоянии органы чувств, также, как и весь человек, не очищены, и это сказывается на всей жизни человека: «Вследствие того, что душевное зрение и слух у нас не очищены, мы плохо видим и не можем поймать своими устами блага» /Феодор Студит. Т. 1. 1907, с.944/. Духовное же очищение человека, влияет и на органы чувств. Как писал Иоанн Златоуст: «Пока душа вращается на земле, тело и чувства телесные облачают ее бесчисленными цепями... и слух, и зрение, и осязание, и обоняние, и язык вносят в нее извне множество зол. Но когда она воспаряет и предается занятию духовными предметами, то заграждает вход греховным мечтаниям, не закрывая чувств, но направляя их деятельность на ту же высоту» /цит. по: Зарин. 1907. Т. 1. Кн. 2, с.428/.

При этом постепенно появляются *духовные очи*, «которые видят сокрытые в душе тайны, невидимое и божественное богатство, сокровенное от очей сынов плоти, и открываемое Духом питающимся с трапезы Христовой...» /Исаак Сирий. 1993, с.131/. Их называют также *внутренними очами* или *глазами души*:

Макарий Египетский о физических очах и слухе: «есть очи, которые внутреннее сих очей и есть слух, который внутреннее сего слуха» /цит. по: Попов И. 1905, с.31/;

«Не телесные глаза, а глаза души воспринимают силу Духа...» /Григорий Палама. 1995, с.96/;

«Как телесные глаза у зрячих людей видят предметы этой земной жизни и усматривают различие, например, между светом и тьмою, между белым и черным, между безобразным и красивым... как уши различают звуки, подлежащие слуху – резкие, тяжелые или приятные: так точно есть уши сердца и очи души, чтобы видеть Бога. И Бог бывает видим для тех, кто способны видеть Его, у кого именно открыты очи душевные» /Феофил Антиохийский. 1999, с.128–129/;

«все те, которые видят только телесными очами и только этот чувственный свет, слепы суть; и им ни о чем другом не должно заботиться, как о том, чтоб отверзть умные очи души своей, и увидеть невечерний Божественный свет» /Симеон Новый Богослов. Т. 3. 1993, с.446/;

«Чувства также обновляются... Око человека обновленного не видит зла; ухо не слышит ничего гнилого. Взамен сего у святых открывались очи и уши внутренние, которые у нас подавлены плотью» /Иннокентий (Борисов). 1875, с.274/.

Кроме зрения существуют и все другие духовные органы чувств: «душа имеет все те чувства (собственно, без метафор), какие имеет и тело» /Иннокентий (Борисов). 1869, с.237–238/. Из-за своей неразвитости они мало заметны, но при необходимости они могут быть усовершенствованы: «чувства внешние ныне чрезвычайно усовершеншены; чувства духовные могут быть усовершеншены тем паче» /там же, с.237/.

Но это совершенствование происходит не через какие-нибудь «сенсорные тренинги» а, в первую очередь, через борьбу со грехом, ибо «грехи есть тьма, помрачающая очи душевные» /Тихон Задонский. Т. 5. 1836, с.54/.

Внутренние очи *омрачились* в грехопадении:

– «Все имеют глаза, но у иных они покрыты мраком, и не видят солнечного света. И хотя слепые не видят, свет солнечный все-таки существует и светит, а слепые пусть жалуются на самих себя и на свои глаза» /Феофил Антиохийский. 1999, с.129/; необходимо, чтобы очи души не были помрачены грехами и злыми делами, ибо «беззакония помрачают так, что не можешь видеть Бога» /там же/;

Поэтому необходимо внутреннее очищение и духовное совершенствование органов чувств. В Евхаристии происходит *просвещение* всех органов чувств, ибо тайны Христовы просвещают всю «чувств простую пятерицу» (из благодарственной молитвы после свят. причащения) /Попов Е. 1994, с.963/.

Вместе с очищением и просвещением телесных органов чувств, происходит и переход на *внутренние* органы чувств: «Кто действие внешних чувств заменяет внутренними, – зрение

– устремлением ума к зрению света животного, слух – вниманием душевным, вкус – разумным рассуждением, обоняние – умным постижением (ощущением, чувством), осязание – бодренным трезвением сердечным: тот Ангельскую на земле проводит жизнь» /Никита Стифат. 1900, с.84/.

В конечном итоге, можно говорить о появлении *новых* органов чувств: «Преуспевающие в духовном совершенстве, когда просвещаются, или осияваются в уме, тогда видят мысленно славу Господа и научаемы бывают мысленно божественною благодатию ведению за ведением, восходя от созерцания сущего к познанию того, что воистину есть выше всего сущего» /Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с.555/; «тот, кто просвещается Духом Святым, обновляющим всяческая, стяжавает новые очи и новые уши...» /там же, с.133/.

Это же называют *отвержением* органов чувств – имеется в виду их открытие для мира духовного. Одну из подглавок своей работы «Путь к спасению» еп. Феофан Затворник посвятил теме: «Зрение другого мира» /Феофан Затворник. 1908, с.209–216/. Там он писал: «вступивший внутрь себя видит иной мир, подобный необъятной храмине, не видимый и не воображаемый, но печатлеющийся в сознании...» /там же, с.209/. И по еп. Игнатию (Брянчанинову): «видения Святых и их сверхъестественные состояния вполне духовны: подвижник содевается способным к ним не прежде, как по отвержении очей души Божественною благодатию... принимают участие в благодатном видении и телесные чувства Святых, но тогда, когда тело перейдет из состояния страстного в состояние бесстрастное» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с.236/.

Злоупотребление подобными опытами и попытка восхитить силою способности, которые естественно раскрываются на соответственной ступени внутреннего развития, влечет за собою болезнь и разложение личности /Флоренский. 1914, с.42–43/. При этом Флоренский ссылается на еп. Игнатия (Брянчанинова), который неоднократно писал об этой проблеме и посвятил ей отдельную работу: «Слово о чувственном и духовном видении духов» /Творения. Т. 3. М., 1993, с.1–67/: «Непозволительно человеку устранять смотрение Божие, и собственными

средствами, по пущению Божию, а не по воле Божией, отверзать свои чувства и ходить в явное общение с духами» / Игнатий (Брянчанинов). Т. 3. 1993, с.14/.

По библейскому слову отвержение ушей, а значит и других органов чувств, происходит когда это надо и делается это Самим Богом (Ис. 50:5). Но, рано или поздно, это произойдет у каждого человека: «У скончавшегося, как у новорожденного дитяти, открываются очи, когда он становится вне настоящей жизни, – очи души, говорю я, коими он зрит подлинную природу сущего; открывается слух... открываются уста... раскрывается вкус... дается сила осязания...» / Григорий Нисский. 1844, с.94/.

Достигший в меру духовного совершенства «смотрит не естественными очами, так как стал выше всякого естественного зрения, получив новые очи, несравненно лучшие естественных очей, коими и смотрит выше естества» / Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с.557/.

При этом необходимо помнить, что, как всякое духовное действие, открытие духовного созерцания не есть дело рук человеческих: «истинное созерцание естеств чувственных и сверхчувственных, и Самой Святой Троицы, приходит в откровении Христовом» / Исаак Сириин. 1993, с.268/.

Кроме того, св. отцы писали и о *«едином чувстве»*, в котором сосуществуют и снимаются отдельные органы чувств. Так, по Симеону Новому Богослову: «В отношении к телесному оно нераздельно разделяется посредством пяти частных чувств – зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания... В отношении же к духовному нет необходимости, чтоб это общее чувство разделялось на пять чувств, как бы на пять окон, – не требуются, говорю, ни очи, чтоб, открывая их, видеть тамошние вещи, ни уши, чтоб слышать слово, ни орган обоняния, чтоб обонять тамошние доброты, ни губы и язык, чтоб вкушать и различать сладкое от горького, ни руки, чтоб различать твердое и мягкое, тяжелое и легкое» / Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993, с.473/. По мнению Диадокха, епископа Фотики (V в.) это душевное чувство было едино до грехопадения: «но оно ныне в проявлениях движений души разделяется на двое, по причине

поползновения на недоброе, приразившееся к уму чрез преслушание» /Диадок. 1900, с.21–22/.

Это единство органов чувств проявляется при ощущении Бога: «которые удостоились увидеть зараз всеми вместе своими чувствами, как одним из многих чувств, сие всеблаго... не сознают во всем сказанном никакого различия, но созерцание называют ведением и ведение созерцанием, слух зрением и зрение слухом...» /Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993, с.474/. И происходит это потому, что в отношении к духовному миру «и слышательное и зрительное чувство есть одно и из того, что здесь созерцает кто, или слышит, не может он определенно сказать, что именно есть то, или другое, судя по тому, как он то видит или слышит» /там же, с.476/.

§ 7. Световые явления в христианской аскезе

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

Этот свет не является чем-то физически-природным, он сверхъестественен: «Как от души рождается жизнь в одушевленном теле и мы называем эту жизнь тоже душой, хотя знаем, что живущая в нас и дающая жизнь душа есть что-то отличное от жизни тела, так в богоносной душе рождается свет от вселившегося в нее Бога, хотя единение всемогущего Бога с достойными все-таки выше этого света, потому что в своей сверхъестественной силе Бог одновременно и целиком

пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние. Это божественный свет, и святые справедливо называют его божественностью: ведь он обоживает...» /Григорий Палама. 1995, с.84/. Но при этом: «отцы обожествляют Божию благодать сверхчувственного света, но это не прямо Бог в своей природе...» /там же, с.85/.

Видение этого света в полной мере реализуется в будущей жизни. Как писал Дионисий Ареопагит: «Когда мы соделаемся нетленными и бессмертными, достигнув состояния Божества и уподобившись Христу, тогда, по слову Писания, мы всегда с Господом будем (1Фес. 4:17). Тогда в пречистых созерцаниях мы преисполнимся видения Богоявления, которое облистает нас сиянием лучей, коими некогда ученики были озарены при Божественном Преображении. Умом же бесстрастным и отрешенным от материального мы причастимся умопостигаемого просвещения и превышающего ум единения (с Богом), погружаясь в пресветлое сияние неведения и блаженства, божественно уподобляясь сверхнебесным духам, ибо, согласно истинному свидетельству Писания, мы сделаемся равноангельными и сынами Божиими, будучи сынами Воскресения (Лк. 20:36)» /De divinis nominibus I, 4, PG 3, 592; цит. по: . Лосский. «Мрак» и «свет» в познании Бога. 2000, с.79–80/.

Для восприятия этого благодатного света нужны *глаза души*: «Не телесные глаза, а глаза души воспринимают силу Духа, видящую Божьи дары; потому мы называем ее умной, хотя она выше ума. При этом мы удержали бы тех, кто нас слушает, от понимания духовных и таинственных действий [энергий] в виде вещественных и телесных. Этим как раз страдают люди, которые грубым, нечистым ухом и разумом, не умеющим верить и следовать отеческим словам, нечестиво поняли откровения благочестивых мужей, потоптали их и растерзали словопрениями повествователей...» /Григорий Палама. 1995, с.96/.

Святые подвижники воспринимали благодатный свет не физическими глазами и не природным путем.

Обрести духовный, внутренний свет нелегко, но к этому и не все, и не всегда стремятся: «Наставление Христа о внутреннем свете (Матф. 6, 23; Лук. 11, 35 – 3. Ю.) применимо сколько к каждому человеку, столько же и ко всякой эпохе. Наш век гордится своей «просвещенностью»... Но все это «просвещение» – душевно-телесное, нужное только в пределах пространства и времени. Между тем, какой смысл рассматривать под микроскопом инфузорию и не заглянуть ни разу в свою душу? Какая радость пользоваться электричеством и не видеть никогда дневного, солнечного света? Свет же солнечный, истинный свет, «просвещающий всякого человека, вступающего в мир» – свет внутренний, духовный. Он просвещает и в то же время животворит. Его-то в современном человечестве и мало» /Туберовский. 1914, с.43/. И относится это ко всем сферам человеческой жизни: «Лишенный внутреннего света, человек являет собою жалкий тип «зрячего слепца», у которого роговая оболочка глаза цела, но зрительный нерв парализован. Такой человек не способен отличить истинного блага от призрачного. Ученый, без внутреннего света, превращается в сухого книжника, художник – в фотографа пошлой обыденщины, общественный деятель – в мертвого бюрократа, священник – в бездушного требоисполнителя» /там же, с.43/.

Как пишется об этом в гимне «Путь к созерцанию Божественного света», который в рукописной традиции приписывается Симеону Новому Богослову:

Кто хочет увидеть сей свет невечерний,
Тот должен всегда соблюдать свое сердце
От страстных движений, от помыслов скверных,
От гнева, смущения, клятв лицемерных.
Внимать себе должен и злобы не помнить,
Людей не судить даже в помыслах сердца,
Быть внутренне чистым, в словах откровенным,
Быть искренним, кротким, спокойным, смиренным.
Трапéза его пусть не будет богатой,
Молитву и пост да хранит неослабно.
И весь его подвиг, и дело любое,

И всякое слово – да будет с любовью
/цит. по: Иларион (Алфеев). 1998, с. 652/.

Одной из важных особенностей духовного света является то, что он не имеет образа (безобразен). С атеистической точки зрения это вообще непредставимо, с христианской позиции это закономерно. Эта безобразность напрямую вытекает из безобразности богопознания: «Ум, обращаясь к Богу, после того, как пресечет в себе все образные представления сущего, зрит Его безвидно...» /Феолипт Филадельфийский. Слово... 1900, с. 168/.

С ограничительным отношением к образности в православии связано и неприятие образных видений: «Святые наставники христианского подвижничества, просвещенные и наученные Святым Духом, постигая благодетельную и богомудрую причину, по которой души человеческие во время пребывания своего на земле прикрыты телами, как завесами и покрывами, заповедуют благочестивым подвижникам не вверяться никакому образу или видению, если они внезапно представятся, не входить с ними в беседу, не обращать на них внимания» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 3. 1993, с. 46/.

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

В православном христианстве стремление к видениям, знамениям и т. д. не поощряется, ибо чаще всего оно является проявлением *прелести*: «Человек, находящийся в состоянии прельщения, мнит себя достойным и достигшим особых плодов духовного совершенства, подтверждением чему служат для него всевозможные «знамения», то есть сновидения, голоса, видения наяву» /Лазарь архим. 1997, с. 14–15/. «Такой человек может быть весьма одарен мистически, но при отсутствии церковной культуры и богословского образования, а главное – из-за отсутствия хорошего, строгого духовника и наличия среды, склонной легковерно воспринимать его рассказы как откровения, такой человек вскоре возвращает в себе гордое мнение, ложное, лестное понятие о своем духовном состоянии. Обычно начинается это состояние с принятия загадочного сна, полного какого-нибудь сумбура, за мистическое откровение или пророчество. На следующей стадии уже наяву являются сияющие видения, в которых он распознает Ангела, или какого-либо угодника, или даже Богородицу и Самого Спасителя. Они сообщают самые невероятные откровения, часто совершенно бессмысленные» /там же, с.15/.

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

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

Варсонофий Великий (VI в.) пишет о видениях: «не следует никогда верить им, но познавать свои согрешения и свою немощь и пребывать всегда в страхе и трепете» /Варсонофий Великий, Иоанн. 1995, с.278/. А когда его спросили: «Ужели и тогда надобно отвращаться от них, когда они являются в образе Владыки Христа?», он ответил: «Тогда-то и надобно наиболее отвращаться от лукавства и обольщения их и проклинать оные. Не прельщайся, брат, никогда таким демонским извещением, ибо Божественные явления бывают лишь Святым, и оным всегда предшествует в сердцах их тишина, мир и благодушие. Впрочем и, познавая истину (явления), Святые признают себя недостойными, а тем более грешники не должны никогда верить таким явлениям, зная свое недостойство» /там же, с.278/.

Симеон Новый Богослов (XI в.): «Прельщаются и те, которые видят свет телесными очами своими, обоняют благовония обонянием своим, слышат гласы ушами своими, и подобное. Некоторые из таких взбесновались и в безумии ходят с места на место. Другие прельстились, приняв диавола, преобразившегося и явившегося им в виде Ангела света...» / Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с.181/. В творениях Симеона Нового Богослова часто говорится о свете и световых духовных явлениях, так что даже появилось мнение о возможности буквального (физического) понимания этого света. Но, как следует из выше приведенного мнения самого Симеона Нового Богослова, это не так. Против такой упрощенной точки зрения весьма аргументировано выступал известный дореволюционный писатель – М. В. Лодыженский. По его мнению: «если Симеон здесь говорит о свете, то прежде всего о таком свете, который познается не физическим зрением, а тем мистическим чувством, о коем мы говорили выше, и которое Симеон называет в своих сочинениях единым чувством или оком сердца» /Лодыженский. Т. 2. 1992, с.175/.

Такое же, настороженное, отношение к видениям сложилось и в *Русской православной церкви*. Архим. Софроний (Сахаров) пишет: «Духовник при встрече с лицами, которые говорят ему о своих видениях, заботится прежде всего о том, чтобы верно распознать источник видения: было ли оно истинно дано

Свыше, или только порождением возбужденной фантазии, или следствием влияния неприязненных духов. Задача подчас трудная и чрезвычайно ответственная. Если данное от Бога мы припишем сопротивной силе, то рискуем впасть в хулу на Духа Святого... И наоборот: если демоническое действие признаем за Божественное, то толкнем доверяющего нам исповедника на почитание демонов» /Софроний. 1994, с.99/. При этом лучше придерживаться *охранительной* тенденции: «Когда духовнику положение вещей неясно, то у него в распоряжении остается «психологический прием»: предложить исповеднику быть недоверчивым ко всякого рода особенным явлениям. Если видение было действительно от Бога, то в душе его, исповедника, будет превалировать смирение, и он спокойно примет совет быть трезвенным. В обратном случае возможна реакция негативная и стремление доказать, что видение не могло быть иначе, как от Бога. Тогда есть некоторое основание усомниться в этом» /там же, с.100/.

По авторитетному мнению двух святителей, Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника, видения и образы в духовной области должны быть ограничены по весьма принципиальным соображениям:

«О том позаботьтесь, чтоб было меньше образов в душе, а больше мыслей и чувств. Образы суть дело воображения – низшей чернорабочей силы, и всегда раздражают мечтательность. Последняя не укротится, пока воображение в силе и роит образы. Способ к пресечению тока образов есть... умная молитва» /Феофан Затворник. Вып. 4. 1994, с.173/;

«Божественное действие – не вещественно: не зрится, не слышится, не ожидается, невообразимо...» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 1. 1993, с.319/; «Будем хранить телесные чувства наши, не впуская чрез них грех в клеть душевную» /там же, с.397/.

Осторожность в этих вопросах нужна потому, что здесь нередко проявляются воздействия *падших* духов: «Бесы наполняют образами ум наш, или лучше сами облакаются в образы по нам, и прираждаются (прилог вносят), соответственно навывковению господствующей и действующей

в душе страсти: ибо сим навыкновением страстным они обыкновенно пользуются к размножению в нас воображений страстных, и даже во сне мечтание наше делают богатым воображением...» /Григорий Синаит. 1900, с.191–192/.

Самовольное стремление к различным видениям весьма опасно: «Низшую степень видений составляют те видения, которых зрителем делается человек от неядения, бдения и других измождений плоти; до этих видений достигают не только люди подвижнической жизни, но и многие порочные, пришедшие каким-нибудь образом в измождение плоти. Телесные чувства их достигают какой-то особенной тонкости, – и они начинают видеть духов, слышать гласы, обонявать благоухания и зловония. Это состояние опасно, и многие пришедши в него, впали в прелесть» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 7. 1993, с.88/.

Это происходит из-за отсутствия смирения и является проявлением гордыни: «Исполнены безрассудной гордости желание и стремление видеть духовные видения умом, не очищенным от страстей, не обновленным и не воссозданным десницею Святого Духа...» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с.243/; «не будем искать наслаждений, видений: мы – грешники, недостойные духовных наслаждений и видений, неспособные к ним по ветхости нашей» /там же, с.313/.

Выводы

Заканчивая такую важную и большую тему, как *охранение и очищение органов чувств*, нужно особенно подчеркнуть, что охранять свои органы чувств обычным людям нужно не меньше, чем христианским монахам, которые в своих кельях далеки от тех многих физических соблазнов и излишеств, которые окружают нас со всех сторон. Избыточное количество информации и ее негативно-деструктивный характер предполагает, по мнению современных врачей и физиологов – сенсорная экология.

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

Литература

Августин. Исповедь. М., 1992.

Августин. Творения. Т. 1–3. Сост., подг. текста С. И. Еремеева. СПб.: Алетеия, Киев: УЦИММ-пресс, 1998.

Богданович С. Н. О благодатных способах, которыми Бог призывает людей к спасению. 4-е изд. Киев: Тип. Киево-Печ. Успен. лавры, 1908.

Бэндлер Р., Гриндер Д. Наведение транса: (Использование методик гипноза в НЛП). М.: Прозерпина, 1995.

Бычков В. В. Смысл искусства в византийской культуре. М.: Знание, 1991.

Барнава (Беляев) еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4-х т. Нижний Новгород, 1995–1998.

/Варсонофий Великий, Иоанн/. Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. М.: Правило веры, 1995 (репр. переизд.: СПб., 1905).

Василий Великий. Творения. В 3-х т. СПб., 1911 (М.: Паломник, 1993).

Вивекананда Свами. Четыре йоги. М., 1993.

Виссарион /Нечаев/ еп. Грехи чувств. М., 1888.

Виссарион /Нечаев/ еп. О телесных действиях при богослужении. 3-е изд. М., 1895.

Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994 (репр. переизд.: СПб., 1912).

Григорий Нисский. О жизни будущей // Воскресное чтение. 1844, № 11, с.91–97.

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

Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках).

Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.180–216.

Григорий Синаит. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.216–227.

Григорий Синаит. О безмолвии и молитве // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.227–237.

Диадок. Подвижническое слово // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с.8–74.

Дмитриева Т. М. Основы сенсорной экологии. М.: Изд-во РУДН, 1999.

Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские сочинения. Пер. с др. греч., вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.

Ефрем Сирий. Творения. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 1993–1995 (репр. переизд.: Серг. Посад, 1907–1914).

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

Игнатий (Брянчанинов) еп. Творения в семи томах. М.: Правило веры, 1993 (репр. переизд.: 2-е изд., СПб., 1886).

Иларион (Алфеев) иером. Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1998.

Иннокентий (Борисов) архиеп. Из лекций по догматическому и нравственному богословию // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии... Киев, 1869.

Иннокентий (Борисов) архиеп. Нравственная антропология // Его же. Сочинения. Т. 10. СПб.-М., 1875, с.216–278.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Ростов н/Д, 1992 (репр. переизд.: СПб., 1894).

Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения: Пер. с греч. Сергиев Посад, 1993.

Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. В 12-и т. ТТ. 1–7. М., 1991–1995 (репр. переизд.: СПб., 1898–1914).

Иоанн Кронштадтский. Душа-христианка. СПб., 1997.

Иоанн Кронштадтский. О Боге, мире и о душе. СПб., 1991 (репр. изд.: СПб., 1908).

Иоанн Лествичник. Лествица. М., 1901.

Иоанн Постник. Послание к деве преданной Богу о покаянии, воздержании и девстве // Христианское чтение. 1826,

ч. 24, с.246–306.

Исаак Сириин. Слова подвижнические. М.: Православное изд-во, 1993 (репр. переизд.: Сергиев Посад, 1911).

Исаия авва. Духовно-нравственные слова в русском переводе. М.: Синод. тип, 1883 (М.: Универс. тип., 1860; Серг. Посад, 1911).

Исаия авва. Митерикон. СПб.: Воскресение, 1996 (М., 1891).

Иустин Попович архим. На Богочеловеческом пути. СПб.: Спасо-Преобр. Валаам. мон., Изд-во «Владимир Даль», 1999.

Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.305–424.

Кащенко В. П. Педагогическая коррекция. М.: Академия, 1999.

Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века. Т. 1. М., 1996, с.30–299.

Лазарь архим. О тайных недугах души. М., 1997.

Лесгафт П. Ф. Психология нравственного и физического воспитания. М.: Ин-т практ. психологии, Воронеж: МОДЭК, 1998.

Лосский В. Н. «Мрак» и «свет» в познании Бога // Его же. Богословие и Боговидение. М., 2000, с.67–81 (переизд.: Журнал московской патриархии. 1968, № 9, с.61–67).

Максим Исповедник. Творения. В 2-х кн. М.: Мартис, 1993.

Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с.163–228.

Михельсон Дж. Обольстительная сторона зла. Новосибирск: Посох, 1996.

Наумкин А. П. Калагия, или Власть над временем. М.: Прометей, 1993 (М., 1992).

Никита Стифат. Деятельных глав первая сотница // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, с.82–110.

Никита Стифат. Третья умозрительных глав сотница – о любви и совершенстве жизни // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, с.144–161.

Никодим Святогорец. Невидимая брань. Пер. с греч. еп. Феофана /Затворника/. М.: Тритон, 1991 (репр. переизд.: 4-е изд., М., 1904).

Нил Синайский. Творения. В 3-х ч. М., 1858–1859 (Творения св. отцов в русском переводе. ТТ. 31–33).

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

Позов А. [С.] Основы древне-церковной антропологии. В 2-х т. Мадрид, 1965–1966.

Поклоны // Энциклопедический словарь. Кн. 47. СПб., 1898, с.243–244.

Попов Евгений прот. Нравственное богословие для мирян. Печоры: Изд. Св.-Усп. Псково-Печер. монаст., 1994 (репр.: СПб., 1901).

Попов И. В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1905.

Рафаил архим. О телевизоре // Дороги, ведущие в ад. СПб., 1996, с.124–131.

Салтыков А. Новое движение в области познания христианства // Путь. № 25, с.115–126, 1930.

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

Софроний архим. О молитве. СПб., 1994.

Стояние // Энциклопедический словарь. Кн. 62. СПб., 1901, с.715.

Тихон Задонский еп. Сочинения. В 15-и т. М.: Синод. тип., 1836–1837.

Трифон (Туркестанов) еп. Поучение о значении колокольного звона. Шамордино, 1910.

Туберовский А. М. Внутренний свет // Богословский вестник. 1914, № 5, с.25–47.

Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. М.: Моск. патр., 1989.

Фалассий авва. О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с.290–317 (Христианское чтение. 1822, ч. 6, с.253–297).

Феодор Едесский. Сто весьма душеполезных глав // Христианское чтение. 1825, ч. 17.

Феодор Студит. Подвижнические монахам наставления // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 4. М., 1901, с.19–634.

/Феодор Студит/. Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. В 2-х т. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1907–1908.

Феодот еп. Анкирский. Слово на день Рождества Христова // Христианское чтение. 1825, ч. 20, с.270–294.

Феолипт Филадельфийский. Девять глав // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.175–178 (Христианское чтение. 1826, ч. 22, с.330–336).

Феолипт Филадельфийский. Слово, в котором выясняется сокровенное во Христе делание, и показывается вкратце, в чем состоит главное дело монашеского чина // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.163–175.

Феофан Затворник еп. Путь к спасению. (Краткий очерк аскетике). 9-е изд. М., 1908.

Феофан Затворник еп. Творения. Собрание писем. В 8-и вып. Печоры: Св.-Усп. Пск.-Печ. мон., Изд-во «Паломник», 1994.

Феофан Затворник еп. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Правило веры, 1996.

Феофил Антиохийский. К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999, с.128–191.

Филофей Синайский. 40 глав о трезвении // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с.401–420 (Христианское чтение. 1827, ч. 27).

Флоренский П. А. Смысл идеализма. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914.

Флоренский П. А. Собрание сочинений в 2-х т. Т. 2. М.: Правда, 1990.

Флоренский П. А. свящ. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1994–1999 (т. 1, 1994; т. 2, 1996; т. 3 (1), 1999; т. 3(2), 1999; т. 4:1998).

Флоренский П. свящ. Философия культа. 1922 // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977, с.195–248.

Хананашвили М. М. Информационные неврозы. Л.: Медицина, Ленингр. отд., 1978.

Хинтон Ч. Х. Воспитание воображения и четвертое измерение. Пг., 1915.

Хинтон Ч. Х. Четвертое измерение и эра новой мысли. Пг., 1915.

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

Эпштейн М. Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (70–80 гг. XX в.). /М./: Лабиринт, 1994.

Ястребов А. Храм, его символика и значение в жизни христианина // Журнал московской патриархии. № 11, с.32–36, 1953.

Benz E. Geist und Leben der Ostkirche. Hamburg, 1957.

Ward H. H. The Fa-Out Saints in the Jesus Communes. New York, 1972.

Глава 7. Внимание

§ 1. Представления о внимании в христианской антропологии

Душевные феномены (воля, чувства, слово, память, восприятие и т.д.) сами по себе не были предметом святоотеческого психологического наблюдения [Киприан (Керн). 1996]. Эти феномены, в оторванности от души как их основы, не интересовали св. отцов сами по себе. То же относится и к вниманию.

Святыми отцами, как правило, не упоминаются ни виды, ни свойства внимания, о внимании говорится скорее имплицитно, часто внимание отождествляется с умом, но из всего контекста святоотеческой литературы ясно, что вниманию святыми отцами придавалось огромное значение. В одной из своих важнейших работ преп. Симеон Новый Богослов писал: «Есть три образа внимания и молитвы, коими душа возвышается и преуспевает или низвергается и гибнет» [Симеон Новый Богослов. 1993, с. 174].

Внимание в контексте христианской антропологии выступает как условие и средство духовного возрастания, как «индикатор» ценностей человека («где сердце ваше... там и сокровище ваше») и мотиваций человека.

«Душа всех упражнений о Господе – внимание, – писал свят. Игнатий (Брянчанинов), – Без внимания все эти упражнения бесплодны, мертвы. Желаящий спастись должен так устроить себя, чтоб он мог сохранять внимание к себе не только в уединении, но и при самой рассеянности, в которую иногда против воли он вовлекается обстоятельствами» [Игнатий (Брянчанинов). 1993. Т. 2, с. 296].

Можно попытаться выделить в христианской антропологии «виды» внимания. Вероятно, это будут: внимание к Богу, Божественной реальности; к другим ближним; к себе, своим помыслам. Эти три вида внимания как раз указывают на ценности, к которым обращается человек.

О внимании к Богу, как высшему смыслу жизни, говорил ветхозаветный пророк Исаия, обличая и призывая народ

Израиля: «Приклоните ухо, и послушайте моего голоса; будьте внимательны, и выслушайте речь мою» (Ис. 28:23).

В Новом Завете Иоанн Предтеча, встречающий Господа Иисуса Христа, «друг жениха, внимающий Ему, радостью радуется» (Ин. 3:29).

Отношение к другому человеку, ближнему, как ценности, проявляется прежде всего во внимательности к нему – в оказании ему каких-то знаков почтения, уважения, любви: «Будем внимательны друг к другу, поощряя к любви и добрым делам», – говорит апостол Павел (Евр. 10:24). Эта внимательность к другому человеку и есть настроенность, направленность на него, видение его.

И Ветхий и, особенно, Новый Завет, воспитывают в людях любовь и внимание друг ко другу. Святые отцы, преподобные проявляют такую внимательность к людям, к каждому человеку как образу Божию. Каждого проходящего к нему старец Серафим Саровский встречал словами «радость моя», а другой ныне живущий старец Кирилл говорит, что «на человека надо смотреть как на икону». Пример внимательности к человеку, даже согрешившему, дает апостол Павел: «Братия! если и впадет человек в такое согрешение, вы, духовные, исправляйте такого в духе кротости, *наблюдая* каждый за собою, чтобы не быть искушенным. Носите бремена друг друга и таким образом исполните Закон Христов» (Гал. 6:1–2). Здесь звучит призыв быть внимательным и к себе – «наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушенным».

Рассуждая о роли внимания или внимательности в духовной жизни можно выделить два аспекта: 1) невнимание к обману, греху, лукавым помыслам; 2) внимание в молитве как условие преуспевания в ней.

Научая внимательности в духовной жизни, Священное Писание требует отвергаться от греха, зла, не внимать обману и обольстителям. Апостол Павел говорил, что «некоторые отступят от веры, внимая духам-обольстителям и ученикам бесовским» (1Тим. 4:1). «Не внимай иудейским басням и постановлениям людей, отвращающихся от истины» (Тит. 1:14).

«Отойди от зла (не внимай злу) и сотвори благо», – говорит Псалтырь (Пс. 33:15).

Внимание к помыслам есть признак жизни, полагал Иоанн Журавский, а отсутствие внимания, рассеянность и кружение помыслов – признак душевной смерти [Журавский Иоанн. 1996].

Такое «невнимание» греху и направленность личности на благо, Бога, ближнего – это свидетельство выбора свободной волей ценностей и помыслов жизни. Внимание и воля всегда тесно связаны, для развития внимания надо развивать волю, и это прекрасно понимали святые отцы. «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают Его» (Матф. 11:12) – поучали они своих духовных чад, призывая к волевому усилию, понуждению себя.

Конечно, внимание связано со всеми силами души и само влияет на них.

Иногда святые отцы отождествляют внимание с умом. «Ум там, где внимание. Сосредоточить ум в сердце – значит установить внимание в сердце и умно зреть пред собою присущего невидимого Бога... Не забывайте главного – того, чтобы вниманием и умом сочетаться с сердцем и неисходно быть там перед лицом Господа. Все молитвенные труды на это должны быть направлены» [Умное делание. 1998, с. 130–132].

Главным условием духовного возрастания, по учению святых отцов, является молитва. «Если вниманием храним молитву чистою, то преуспеем» [Симеон Новый Богослов. 1993, с.55]. Внимательная молитва творит чудо: оживляет умерщвленную душу, снимает с нее плены страстей, выводит из мрака демонского кружения, озаряет немеркнущим Светом Божества и вводит ум в Божественную тишину, из земных человек соделывает небесных» [Журавский Иоанн. 1996, с.42].

Молитва и есть концентрация внимания, направленность внимания на Божественную реальность. «Внимание, взыскующее молитву, ее и обретет, ибо как раз молитва, а не иное что, следует за вниманием» [Евагрий. 1994, с. 89]. Главной целью и средством спасения души святые отцы называли и умное делание. Умное делание складывается из внимания и

непрестанной молитвы. «Собравшись все в себе и очистив ум – услышите величие Таинства», – говорит св. Григорий Палама [Умное делание. 1998, с.98].

«Внимание и молитва, будучи на всякий день сочетаваемы вместе, совершают нечто подобное огненной Илииной колеснице, подъемля на высоту небесную того, кто им причастен», – писал Филофей Синайский [Феофан Затворник. 2003, с. 414].

Такое благодатное и связанное с молитвой внимание приводит к «непрестанному от всякого помысла безмолвию сердца» [Исихий Иерусалимский. 1890, с. 6]. Внутреннее безмолвие – это отсутствие всякого внутреннего движения мысли или чувств, это состояние полной бдительности, открытости к Богу.

Для достижения «созерцания Господа» ум должен оставить попечение о видимом мире, – писал С.М. Зарин, – поэтому когда подвижником овладевает созерцание, он удаляется от мира и мир отступает от него. Наполненность души образами чувственных вещей – (состояние произвольного внимания – Л.Ш.) – препятствует созерцанию Бога. Созерцать Бога, «любомудрствовать» о Нем можно только тогда, когда аскет имеет внутри спокойствие, не нарушаемое внешним рассеянием – ни натиском страстей, ни чувственных вещей. Подчинить внешние чувства власти души возможно только в «деятельности безмолвия», имеющей своей целью достижение «мира ума». Для достижения этой цели аскет не позволяет своему уму кружиться по вещам чувственным, но возводит его к духовному разумению [Зарин. 1996, с.340]. На психологическом языке можно описать это как состояние глубокой концентрации произвольного внимания.

Прекращение вращения ума в образах зависит от его чистоты.

Обобщая аскетическую письменность, С.М. Зарин делает вывод, что «центром подвижнического совершенствования, главным его условием служит нормальное положение «ума» в его отношении собственно к «сердцу», их взаимное должное отношение. Это последнее определяется сущностью, с одной

стороны, «ума», а с другой – «сердца». Если первый есть – по преимуществу – сила созерцательная, а второе обнимает собою наиболее глубокие индивидуальные переживания, то их взаимные отношения должны выражаться в контроле – постоянном и неослабном – «разума» над «сердцем»; так, чтобы первый всегда проникал в сферу содержания второго, сообщая ему должное направление, то есть предохраняя от «помыслов» дурных и направляя к «помыслам» добрым, поскольку «все благоугождение и служение зависит от помыслов» [Зарин. 1996, с. 581]. Это и называется «пребыванием ума в сердце», когда сознание и внимание заключаются в сердце. На языке аскетики это называют «вниманием», «бодрственностью», «бдением», «трезвением». На языке психологическом, вероятно, это можно назвать концентрацией произвольного внимания, самоконтролем, напряженным вниманием, готовностью к действию или умственным контролем. Умственный контроль состоит в том, что на границах «поля сознания» имеются как бы «стражи», которые отталкивают, не пропускают в поле сознания все постороннее.

Христианам, как «сынам света и сынам дня» (1 Фесс. 5. 4) характерны, как пишет С.М. Зарин: а) бодрственность, как пригодность, приспособленность и готовность человека к нормальной деятельности; б) трезвенность – отсутствие опьянения, неестественного, ненормального влияния [там же].

«Внимание», являясь отрицанием «нерадения» и «рассеянности» души, выражая собою один из способов «попечения» подвижника о спасении, – говорит далее С.М. Зарин, – представляет собой в высшей степени важный, существенный, основной и начальный способ «трезвения», без которого все другие подвиги оказываются лишенными силы и значения» [там же, с.584].

«Внимание» проявляется также в том, что разумная сила души неослабно содержит под своим контролем сердце, надзирает за тем, что происходит в нем. Внимание, таким образом – это трезвенный надзор ума за помыслами, или

«неблуждающее неусыпное око души», или «сердечное внимание» [там же, с.586].

Итак, «трезвление – это заботливостью, трудами и опытом приобретаемое «внимание» ума к тому, что происходит в сердце, то есть во внутренней жизни, – внимание, сопровождаемое «бодренностью», то есть неослабленным напряжением сил, с целью «охранения» сердца от дурных движений, для достижения «чистоты сердца» [там же, с. 587].

Вспомним, слепопроизвольное внимание, по представлению современной психологии, – это внимание «выработанное», окультуренное, это культура (умение) управлять своим вниманием: произвольно направлять его на цель и удерживать на действиях, направленных к реализации цели, усиливать произвольно его интенсивность – концентрацию.

Постоянное трезвление и благодатное внимание позволяют услышать ненавязчивый и тихий голос Божий. Вот как писал об этом св. Игнатий (Брянчанинов): «Когда оглушал меня шум мира, я не мог внимать Ему. Теперь, в тишине уединения, начинаю прислушиваться к певцу таинственному. И звуки, и песнь Его делаются мне как бы понятнее. Как бы открывается во мне новая способность, способность внимать Ему и способность понимать Его» [Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с. 3].

Многие святые угодники прославились своей особой внимательностью и умением молиться – пр. Сергей Радонежский, преп. Серафим Саровский, прав. Иоанн Кронштадтский, преп. Амвросий Оптинский. По их молитвам излечивались люди от тяжелых недугов. Они способны были держать в памяти тысячи паломников, прихожан, обстоятельства их жизни, вести переписку с тысячами людей, кормить множество своих чад.

Деятельность разума, направленная на внутреннюю, глубочайшую основу человеческой жизни и поведения, имеет целью рассмотрение подвижником своего внутреннего состояния во всех деталях, со всех сторон, точное исследование и познание себя самого. Поэтому для своего

надлежащего осуществления и целесообразного применения «добродетель внимания» нуждается в поддержке со стороны «рассудительности», «трезвения», писал далее С.М. Зарин [Зарин. 1996, с.590]. На современном языке, вероятно, это можно было бы назвать способностью к рефлексии – самонаблюдению, самопознанию, интроверсии.

По словам аввы Пимена, «хранение, внимание к самому себе и рассуждение – вот три действия души», необходимые человеку для спасения.

Таким образом, можно говорить о некоей «технологии», методике духовного возрастания, которая просматривается в описаниях духовного опыта святых подвижников. Конечно, ни сами святые отцы, ни С.М. Зарин, взявшись обобщить и описать их опыт, не употребляют таких понятий, как «технология», «методика», «прием», «способ», «алгоритм», столь излюбленные в XX веке. Однако общая структура из некоего количества приемов, способов может быть представлена как методика – ориентирующая основа неких действий, некие алгоритмические предписания последовательности духовного развития.

Рассеянность внимания полагалась святыми отцами «началом зол». Вот как говорит св. Иоанн Кронштадтский о людях с расслабленным вниманием: «Несомненно, что дьявол в сердцах весьма многих людей сидит какой-то сердечной вялостью, расслаблением, ленью... Особенно к делу веры и благочестия, требующему... духовного труда» [О душевных болезнях. 1998, с. 21].

Становление внимания начинается с внимания к своим *помыслам*.

Св. Иоанн Лествичник рекомендовал развивать внимание следующим образом: «Старайся всегда возвращать к себе уклоняющуюся твою мысль или лучше сказать, заключай ее в слова молитвы» [там же, с.25]. Приступать к молитве, духовному деланию нужно с чувством страха, почитания Бога, глубочайшего благоговения. Для начала надо молиться неспешно, так как быстро пролетающие слова скользят по

поверхности сознания и чувства и не кладут должного отпечатка. После каждой молитвы полезен краткий отдых.

Необходимо вниманием стоять в сердце, необходимо тело все держать в бодренном напряжении мышц и вниманию не позволять увлекаться внешними впечатлениями. Тихое, неспешное дыхание, заключение ума в слова молитвы. Вниманию ума скоро начинает сочувствовать сердце, которое постепенно переходит в соединение ума с сердцем. Это совершает Божья благодать в свое время [Умное делание. 1998].

Другая важнейшая задача христианской жизни – *борьба со страстями*. Пленение страстью начинается с греховного помысла.

Святые отцы описали этапы борьбы, брани с помыслами.

Всякая страсть через помысел становится властелином поработаемого ею человека. Задача аскета сводится к тому, чтобы приобрести способность «владеть своим умом в помыслах» [Евагрий. 1994, с.123]. Нужно различать умом естественные помыслы от лукавых, нечистых, постыдных, плотских, и им противиться. Для этого, конечно, необходимо умение постоянно наблюдать за своими помыслами, быть внимательным ко всем приходящим мыслям. Чувства, желания, мысли тесно связаны с телом и земными заботами. Надо следить за «окнами души», подобно Иову заключить «завет с глазами» (Иов. 31:1), воспитывать в себе постоянное внутреннее внимание, чтобы отбрасывать темные лукавые помыслы.

Наблюдение и регулирование помыслов является наиболее важным, существенным и по своим результатам самым целесообразным аскетическим подвигом, писал С.М. Зарин [Зарин. 1996].

Если человек сочувствует появившемуся помыслу, внимание его как бы приковывается к помыслу, который развивает в душе мечтательную картину, заполняя собой всю сферу сознания и вытесняя из нее все другие впечатления и мысли, что, вероятно, сопровождается чувством удовольствия. Это можно назвать переключением внимания с функции

контроля на новое содержание и сменой произвольного внимания (волевого) непроизвольным (эмоциональным). Святые отцы называют эту стадию сочетанием с помыслом, «собеседованием» с ним. При этом внимание так тесно сочетается с помыслом, что на другой объект в сознании не остается места. Внимание устанавливается исключительно на возникшем впечатлении, которое служит толчком для развития цепи ассоциаций, доставляющих человеку чувство удовольствия, «услаждения».

«Чтобы порвать нить этой ассоциации, освободить от нее сознание и этим прекратить испытываемое чувство наслаждения, необходимо отвлечение внимания напряжением воли, – активная и твердая решимость человека оттолкнуться от картины греха и более к ней не возвращаться», – пишет С.М. Зарин [Зарин. 1996, с. 255].

Если перейти на современный психологический язык, то, чтобы отказаться от желания – мотива неодобряемого умом действия или поступка, необходимо непроизвольное внимание «перевести» в произвольное волевое действие, направленное на подавление, изгнание из сферы сознания соблазняющих представлений гедонического мотива, или искушения.

Но если этого не происходит, если внимание поглощено предвкушением удовольствия, то наступает следующий этап, когда воля увлекается помыслом, склоняется к нему, и образуется решимость, а затем и стремление осуществить то, что предлагает помысел [там же]. То есть здесь можно предполагать, что возникает слепопроизвольное внимание – эмоционально-волевое, когда воля уже направляет внимание на реализацию мечтаний.

На последней стадии, пленения, грех уже совершается в намерении, а затем и действии.

Чтобы не допустить развития страсти, святые отцы советуют остановиться на первом этапе, когда лукавый помысел только пришел, называя это также *трезвением*.

У святых отцов есть описания способов трезвения на основе приобретенного духовного опыта. Вот как их описывает св. Исихий Иерусалимский: «Один способ трезвения есть –

смотреть неотступно за мечтанием, или за прилогом, ибо без мечтания сатана не может устраивать помыслы и представлять их уму к его прельщению обманом. Другой – иметь сердце глубоко всегда молчащим и от всякого помысла безмолвствующим, и молиться. Иной – непрестанно в смирении призывать на помощь Господа Иисуса Христа. Иной еще способ – иметь в душе непрестанное памятование о смерти» [Исихий Иерусалимский. 1890, с. 9].

Если человек решается противиться лукавым помыслам, то ему необходимо «хранение», «блюдение» сердца от дурных помыслов, что достигается тогда, когда деятельностью внимания руководит рассудительность. Это противление проявляется в виде прекословия дурным помыслам, нежелания уступить им. Если «внимание» их обнаруживает, то «прекословие» их ослабляет, устраняет, искореняет. Это подвиг «самоукорения».

Эти «способы трезвения» отклоняют лукавые помыслы, препятствуют им развиваться в страстное, аффективное греховное состояние души.

Таким образом, «трезвение», понимаемое во всей совокупности своих аскетических приемов и средств, обеспечивает приобретение и сохранение «чистоты сердца». В этом важность подвига «трезвения». Хранение сердца – главный подвиг аскета. Подвиг «трезвения» в аскетической письменности называется как «подвиг и труд ума», «собрание себя в одно место», «самособрание», «собрание внутрь», «внутреннее делание», «сердцевое делание», «сокровенное делание», «духовное делание» [Зарин. 1996].

Итак, для обретения Царствия Небесного необходима чистота сердца, при которой, – пишет архиеп. Феодор (Поздеевский), – происходит то внутреннее пересоздание себя, та перемена воли, которая и ведет человека к приобщению царству добра и жизни и обращает человека к небесным предметам [Феодор (Поздеевский). 1995].

§ 2. Психологические представления

Внимание – это форма направленности умственной деятельности, проявляющаяся в сосредоточенности на одних объектах с одновременным отвлечением от других. Это психический процесс, повышающий продуктивность любой деятельности, в которую оно включено. В психологии внимание относят к сквозным процессам, несамостоятельным, а сопровождающим другие психические процессы и деятельность. Функция внимания – задержка, сохранность предметного содержания сознания в течение некоторого времени, до достижения цели.

В начале XX века полагали, что внимание связано с сознанием. Так, Гербарт понимал под вниманием особую силу, сужающую поле сознания, концентрирующую сознание на объекте. Вундт – внимание проявляется в перемещении данного содержания в центр поля сознания. Шпайх – внимание – это максимальная интенсивность активности сознания. Сходство и близость процессов воли, внимания, сознания побуждает искать их общую природу. Джемс связывал сознание с волей: волевое усилие есть усиление внимания, напряжение внимания – основной волевой акт. Активность воли, по мнению Джемса, заканчивается в тот момент, когда она оказала достаточную поддержку объекту мысли, который обычно плохо удерживается в сознании [Джемс. 1991].

Современные экспериментальные исследования выявили активационную природу внимания. Внимание сопровождается активацией таламической структуры. В психологии выделены *три вида внимания*: непроизвольное, произвольное и послепроизвольное. Природа этих видов внимания различна.

Непроизвольное внимание называют эмоциональным, в основе его лежит ориентировочный рефлекс «что такое» и вызывается оно появлением неожиданного стимула из внешней среды. Общая реакция активации на новизну сопровождается включением ретикулоталамической формации мозга, активирующей кору, вегетативную нервную, гуморальную

системы. В зонах мозга образуется доминантный очаг возбуждения, обеспечивающий высокую продуктивность данных зон в данный момент времени.

Избирательность внимания заключается в избирательном характере возбуждения определенных зон мозга, связанных со стимулом или деятельностью, и обеспечивается развитием тормозного процесса вокруг доминантного очага возбуждения.

Произвольное внимание характеризуется наличием осознанной цели, и природа этого вида внимания другая – в основе его лежит волевое усилие по поддержанию доминантного очага возбуждения, которое как бы «сторожит», «охраняет» этот очаг от затухания.

Послепроизвольное внимание называют эмоционально-волевым или «выработанным», которое возникает тогда, когда деятельность увлекает своим содержанием; оно характеризуется наличием цели.

Можно предположить, что если в основе непроизвольного вида внимания лежит процесс активации, возбуждения, в основе произвольного – торможение, то послепроизвольное внимание имеет стойкий очаг возбуждения и столь же устойчивую вокруг него зону торможения, поддерживающую доминанту.

Все виды внимания тесно взаимосвязаны и в деятельности переходят друг в друга. Внимание проявляется в следующих *свойствах*: объем, устойчивость, концентрация, переключение, распределение.

Объем внимания – это количество объектов при коротком одновременном восприятии.

Устойчивость внимания – это длительность сохранения внимания.

Концентрация внимания – степень напряжения внимания. Противоположное качество – рассеянность внимания.

Переключение внимания – способность к переходу от одной деятельности к другой.

Распределение внимания – способность выполнять несколько действий сразу.

Все свойства внимания подлежат тренировке и развитию.

Выводы

Сравнение представлений о внимании в современной психологии и христианской антропологии показывает, что описание этого психического процесса в психологии ориентировано более на внешнюю сторону – его феноменологию – виды, свойства; в христианской же антропологии дается внутренняя динамика переходов внимания из одного вида в другой, смена одного свойства другим или же их сочетание. Эта картина отражает опыт самонаблюдения святых отцов-подвижников за своим духовным возрастанием – опыт умного делания и брани с помыслами.

Система упражнений по развитию внимания в психологии направлена на развитие тех свойств и видов внимания, которые будут способствовать повышению продуктивности внешней деятельности. Развитие внимания в аскетике является условием, залогом молитвенного делания и борьбы с внутренними состояниями, где внимание является инструментальной основой преобразования внутреннего мира человека. Таким образом, внимание в духовной практике христианства является основным, главным инструментом обожения человека.

Общим в описании внимания в психологии и христианской антропологии является констатация его тесной связи с волей и другими психическими, душевными процессами (чувствами, умом).

Внимание в христианской антропологии понимается как:
направленность, обращенность человека к его ценностям – Богу, ближнему;

«инструмент» молитвы и умного делания;

ум, созерцательная способность;

умное делание можно рассматривать как «технология» управления вниманием: а) его избирательностью, б) интенсивностью концентрации;

Хранение, бодрствование, бдение, трезвение – способы осуществления умного делания, основой которых можно

предположить концентрацию произвольного внимания;

Трезвение как способ хранения чистоты сердца, вероятно, на основе преодоления отвлекаемости внимания.

Литература

- Джемс В. Психология. – М., 1991.
- Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские сочинения. – М., 1994.
- Журавский Иоанн. Тайна Царствия Божия. – СПб., 1996.
- Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. – М., 1996.
- Игнатий (Брянчанинов) пр. О молитве Иисусовой. – СПб., 1993.
- Игнатий (Брянчанинов) св. Творения. – М., 1993.
- Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. – М., 1890.
- Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996.
- О душевных болезнях. Сборник. – М.: М.П., 1998.
- Симеон Новый Богослов. О трех образах внимания и молитвы. – СПб., 1993.
- Умное делание. – М.: Благо, 1998.
- Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. – Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
- Феофан Затворник. Начертания христианского нравоучения. – М., 2003.
- Филофей Синайский. 40 глав о трезвении // Добротолюбие. Т. 3. – М., 1900.

Глава 8. Память

§ 1. Святоотеческое учение о памяти

«Память есть удержание отпечатлений ума, – как объяснял св. Григорий Богослов, – или сохранение воспринятого» [Кашменский. 2002, с.70].

«Памятование есть представление, оставленное как каким-либо чувством, так и каким-либо мышлением, обнаруживающимся через действие; или: сохранение вещи, воспринятой и чувством, и мышлением... Душа сохраняет образы тех вещей, которые постигла и представлением, и мышлением. Тогда говорят, что она помнит... Способность же помнить служит и причиной, и хранилищем памяти и припоминания», – так говорил св. Иоанн Дамаскин [Иоанн Дамаскин. 1998, с.92].

Святые отцы различали два действия памяти: памятование и воспоминание.

Воспоминание есть отложение забвения, или возвращение памятования, потерянного через забвение.

Забвение – это утрата памяти, памятования.

Памяти святые отцы придавали «инструментальный» характер, рассматривали ее как «инструмент» ума: «Что зрачок для глаза и произношение слова для языка – то же память для ума» [Кашменский. 2002, с.70].

Св. Феофан Затворник воображение и память называл низшими способностями души: «Они действуют почти совместно, и сделанное одною тотчас принимается другою. Что увидел глаз, образ того сейчас снимается воображением и слагается в память, как в какой архив... Они составляют как бы вход во внутреннюю нашу храмину, а потому в области знания имеют значительную цену, и не только в области знания, но и во всей деятельности человека» [Феофан Затворник. 2003, с. 343].

Составленные воображением и хранящиеся в памяти образы, – далее развивает свою мысль св. Феофан, – употребляются или в том виде, как они приобретены – это называет он воспоминанием, или в виде измененном – это он называет фантазией.

В обоих случаях действуют совместно и память, и воображение, но каждая своим особым образом [там же]. В воспоминании память свидетельствует, что это тот же образ, который познан прежде и который был сокрыт в глубине. Причина воспоминания – ассоциация идей. Разные виды этих ассоциативных связей дали бытие разным законам воспоминания: закон сосуществования и следования, сходства и противоположности, целого и частей, причины и следствия, средства и цели, материи и формы.

Другая, не менее значительная часть воспоминаний, замечает епископ Феофан, происходит от движений воли и сердца. «Потребность, или страсть, будучи возбуждена, невольно наводит мысль на предметы, коими может быть удовлетворена, как бы приковывает к ним внимание, равно как и наоборот – образ предмета страстного растревоживает страсть» [там же, с. 344].

Есть и еще причины воспоминаний, – размышляет далее святитель, – сокровенные, когда образы приходят без всякой связи с наличными занятиями – или от злых духов, или от добрых – Ангела Хранителя; бывает это и от сочувствия душ [там же].

Святые отцы придавали большое значение памяти как «обширному вместилищу», которое не только «не насыщается», но и не смешивает сложенное. Св. Петр Дамаскин удивляется премудрости Божией, являющейся в устройстве памяти: «Како всяку мысль хранить может той же ум, и ниже последняя разумения изменить первыя могут, паки первыя мысли отнюдь повредить последняя: но, якоже сокровище, мысль все содержит без забвения. И како, восхотев, ум языком изъясняет помышляемая, не точию новая, но и прежде много усокровиществованная. И како паки присно находят словеса, ум и се неоскуден обретається» [Кашменский. 2002, с. 71].

Св. Феофан Затворник замечал, что память и воображение, как рабочие силы души таковы, каков человек. Память у грешника набита предметами страсти, память его не удерживает духовного, так как в этом не упражняется. У человека, живущего по-христиански, все содержание памяти и воображения свято и

чисто, наполнено духовными предметами. Ему чуждо памятование предметов порочных.

Законы воспоминания тоже разные у живущих по духу Христову и у преданных страстям. По закону сочетания образов у преданных миру действуют те, которые относятся более к внешней стороне вещей, нежели к внутренней, – связи возникают по внешним пространственно-временным отношениям, а не по внутренним отношениям причинности; тайные впечатления и влияния приходят более от духов злых. У живущих по духу Христову тайные влияния нисходят от осеняющего их Духа и Ангела Хранителя, образы сочетаются преимущественно по внутренней связи причин и свойств, страсти подавляются на первых порах, воспоминания у них произвольные, ибо они владеют собой и не позволяют чему-либо являться пред сознанием без своего ведома. У преданных страстям воспоминания приходят в основном невольные, сами собой приходящие, по своему механизму движений [Феофан Затворник. 2003].

Святые отцы согласны с тем, что память можно развивать и совершенствовать – «не только не оскудевает память от исходящих от ума слов, а, напротив, укрепляется ими» [Кашменский. 2002, с.72]. Если память не врачуетса каждый день, то все более утрачивается.

Когда память естественно ослабляется от времени, то пособием, которое возобновляет память, является слово.

«Врачуется память постоянною, действием молитвы утвердившеюся памятию Божией, в коей, срастворившись с духом, возводится она из естественного в вышеестественное состояние» [Григорий Синаит. 1900, с.130]

Укоренению в памяти способствует сердечное расположение к принимаемому ею.

«С принуждением выучиваемое, – говорил св. Василий Великий, – не остается в нас надолго; а что с удовольствием и приятностью принято, то в душах укореняется тверже» [Кашменский. 2002, с. 72].

Хранение ума, по словам Никодима Святогорца, есть главный способ исправления и управления памятью и

воображением [Никодим Святогорец. 1912].

Грехопадение, исказив всю природу человека, повлияло и на такую силу души как память. Расстройство памяти проявилось в том, что она стала, во-первых, дебелой и немощной (забвение хорошего), во-вторых, страстной, то есть склонной к удержанию плохого, в-третьих, разделенной в самой себе.

«Три вещи обладают душою, – говорил авва Исаия, – прежде нежели она достигнет некоторой меры совершенства, и они препятствуют уму пребывать в добродетелях, именно: пленение, ленность и забвение. Забвение борется с человеком даже до смерти, силится изгладить все его благие помыслы, открывая вход всем помыслам злым» [Исаия. 1996, с. 51].

Забвение распространяется и на грехи, они становятся «малопамятны» и выпадают из сознания, не подвигают человека на покаяние.

Память на плохое – злопамятство – один из грехов человека.

Есть в святоотеческом учении понятие «памяти смертной» – это ощущение смертности, «кожаных риз», в которые облекся человек после грехопадения. Память смертная – это добродетель, которая возникает по благодати Божией и вызывает стремление к покаянию. Память смертная – это также глубокое переживание потери благодати Божией [Иерофей (Влахос). 1998].

Памятование смерти, по мысли святых отцов, есть благодать дивная, удел святых, предавшихся покаянию в нерушимом безмолвии. «Только в безмолвии созревают и процветают возвышеннейшие добродетели, как в оранжереях редчайшие и дорогие произрастания», – говорит св. Игнатий (Брянчанинов) [Практическая энциклопедия... 2003, с. 371].

«Воспоминание о смерти, о сопровождающих ее страхах, воспитание, сопряженное с усердной молитвой и плачем о себе, может заменить все подвиги, доставить человеку чистоту сердца и привлечь к нему благодать Святого Духа», – пишет св. Игнатий [там же, с.372].

Память смертная становится причиной не смерти, но жизни вечной, она, как дар Божий, дается исполнителю заповедей Христовых. Память смертная, – пишет архим. Захария, – ставит проблему вечности, не принимая при этом в качестве компромисса ничего, кроме Бога, зовет человека к его предопределению стать причастником божественного естества [Захария архим. 2002].

Таким образом, память смертная – это явление духовной жизни, дар Бога человеку, это совсем иное явление по сравнению с памятью земной, запечатлевающей впечатления чувственного мира – памятью душевной.

§ 2. Психологическая теория памяти

В психологии указывается на тесную связь памяти с восприятием.

Образы окружающей действительности, как результаты процесса восприятия, не исчезают бесследно, а закрепляются, сохраняются и воспроизводятся (функции памяти).

Память – это процесс запечатления, сохранения и воспроизведения полученной информации.

Узнавание, воспоминание, припоминание С.Л. Рубинштейн описывает как формы воспроизведения [Рубинштейн. 1989]. Свои закономерности во временном промежутке имеет и процесс забывания (кривая Эббингауза).

В психологии выделяют такие *виды памяти* по наличию их цели как произвольная (преднамеренное запоминание) и произвольная (запоминание при наличии цели); и по временному параметру – кратковременная и долговременная.

Воспроизведение прошлого в памяти не пассивно – оно зависит от отношения личности к воспроизводимому. Это отношение, обусловленное направленностью личности – ее установками, интересами, ценностями, – выражает значимость запоминаемого материала для личности и определяет избирательный характер памяти. Эмоционально насыщенный материал также запоминается лучше. Запоминание существенно зависит от установки на запоминание – это включение волевого акта. В память включается и процесс мышления.

Сохранение в памяти – это не простое консервирование материала, оно «включает освоение и овладение материалом, его переработку и отбор, обобщение и конкретизацию, систематизацию и детализацию», – пишет С.Л. Рубинштейн [Рубинштейн. 1989, с.303]. Анализ, систематизация, осмысление материала – эта предварительная работа мышления включается в воспроизведение и перестраивает процесс запоминания.

Сложная деятельность запоминания превращается при необходимости в организованный процесс заучивания, припоминания, воспроизведения. Для этого в психологии разработан широкий арсенал различных приемов мнемотехники.

По характеру запоминаемого материала в психологии выделяют такие виды памяти как: двигательная, эмоциональная, словесно-логическая и образная. Образная память, в свою очередь, по модальностям разделяется на зрительную, слуховую, обонятельную, вкусовую, тактильную, кинестетическую.

Воспроизведенные образы предметов, основывающиеся на прошлом опыте, психологи называют представлениями. Представление не механическая репродукция восприятия, а изменчивое динамическое образование, отражающее сложную жизнь личности.

Когда представление возникает безотносительно к прежде воспринятому, или с использованием воспринятого в преображенном виде, то это называют воображением [там же].

Воспроизведение представлений происходит по эмпирически установленным законам ассоциаций: пространственно-временной смежности, сходству-контрасту.

Хотя ассоциативные связи играют, несомненно, значительную роль, особенно в элементарных формах памяти, однако высшие формы памяти несводимы к одним лишь ассоциациям, – существенную роль в запоминании имеют смысловые связи. Внесение смысла в процессы запоминания во много раз увеличивает эффективность памяти. Вместо механического воспроизведения происходит сложный процесс отбора по смыслу.

Таким образом, в процессах запечатления и воспроизведения информации существенную роль играют эмоциональная, интеллектуальная и волевая функции.

Выводы

Итак, в описании и понимании памяти в психологии и святоотеческом учении есть *общие моменты*:

определения памяти как удержания впечатлений и их воспроизведения;

содержания памяти – образы и мысли;

связь памяти с процессами восприятия представлений и с воображением;

действия законов ассоциаций при запоминании и воспроизведении;

возможности произвольного и непроизвольного запоминания;

возможность развития памяти;

роли активности личности и ее отношения к запоминаемому материалу.

Особенное, что отличает святоотеческое учение о памяти от психологических теорий памяти, связано с идеей совершенствования человека (смысла жизни христианина), стяжания добродетелей и даров Божьих, которые даются ему благодатью Святого Духа.

К таким дарам человеку от Бога относятся прежде всего: а) преодоление злопамятства через прощение зла врагам и обидчикам, б) непрестанная память о Боге, в) память грехов, г) память смертная.

а) «Если злопамятствуешь на кого, молись о нем, – говорил св. Максим Исповедник, – и, молитвою отделяя печаль от воспоминания о зле, какое он причинил тебе, остановишь движение страсти» [Максим Исповедник. 1993, с. 211].

Молитва – главная «техника», «средство» для совершенствования человека». «Молись о всех, приносящих тебе скорби, да совершенно исцелее сердце твое от злобы и соделается способным к приятию Божественной благодати», – напоминал св. Игнатий (Брянчанинов) [Практическая энциклопедия... 2003, с. 360].

б) Непрестанное памятование о Боге – один из главных и важнейших даров Бога человеку, результат его непрестанных молитв и духовных подвигов.

«Сокровище смиренномудрого внутри его, и оно – Господь, – писал св. Исаак Сирин. – Страсти изгоняются и искореняются непрестанным поучением о Боге: оно – меч, убивающий их. Желаящий увидеть Господа внутри себя старается очистить свое сердце непрестанной памятью Божией: таким образом светлостью очей ума будет на всякий час зреть Господа. Что приключится рыбе, вынутой из воды, то приключается и уму, исшедшему из памяти Божией и блуждающему в воспоминаниях мира...» [Исаак Сирин. 1993, с. 196].

в) Память грехов необходима для покаяния, преодоления их: «Дерево, если сперва не сбросит с себя прежних своих листьев, не произращает новых ветвей; и монах, пока не изринет из своего сердца памятования о своем прошлом, не приносит новых плодов и ветвей о Христе Иисусе», – писал св. Исаак Сирин [там же, с. 407].

г) Память смертная потому так необходима человеку, что воспоминание о ней соединится с потоками слез, с раскаянием во грехах, с намерением исправления, с усердиями и многими молитвами. Собственные старания помнить о смерти предшествуют благодатному памятованию о смерти.

Память смертная – это духовное явление, подчеркивает арх. Захария, и совершенно отлична от естественного или психологического осознания того, что человеку надлежит умереть. Память смертная посещает человека с властной силой и приуготовляет к принятию откровения живого Бога, изменяет его внутреннее ощущение, его ум, его видение мира [Захария архим. 2002].

Литература

- Григорий Синаит.* О безмолвии и молитве // Добротолюбие. Т. 5. – М., 1900.
- Захария архим.* Христос как путь нашей жизни. – М., 2002.
- Иерофей (Влахос) митроп.* Православная духовность. – Св. Троицкая Лавра, 1998.
- Иоанн Дамаскин св.* Точное изложение православной веры. – М., 1998.
- Исаак Сириин св.* Слова подвижнические. – М., 1993.
- Исаия авва.* Митерикон. – СПб., 1996.
- Кашменский Стефан прот.* Святоотеческое учение о душе. – Пермь, 2002.
- Максим Исповедник пр.* Творения. – М., 1993.
- Никодим Святгорец.* Невидимая брань. – М., 1912.
- Практическая энциклопедия по творениям св. Игнатия (Брянчанинова). – СПб., 2003.
- Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. – М., 1989.
- Феофан Затворник.* Начертание христианского нравоучения. – М., 2003.

Глава 9. Воображение и фантазия

§ 1. Психологический подход

С психологической точки зрения образы, которыми оперирует сознание человека, не ограничиваются воспроизведением непосредственно воспринятого. Перед человеком в образах может предстать и то, чего он непосредственно не воспринимал, и то, чего вообще не было, и даже то, чего в такой именно конкретной форме в действительности и быть не может. Такое оперирование образами, их преобразование, соединение, создание новых и т.д. и есть функция воображения /Рубинштейн. 1940, с.269/.

Исходя из этого можно выделять следующие *виды* воображения:

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

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

творческое воображение – как высший уровень или вид воображения вообще;

художественное, научное и т. д. – по деятельностным сферам его применения /там же, с.272–274/.

При этом активное, творческое воображение оценивается очень высоко, ибо оно играет существенную роль в научном и художественном творчестве /там же, с.274/. И, наоборот, критикуется поверхностное, безрезультатное воображение: «Но из стимула к действию мечта воображения может иногда превратиться и в заместителя действия, перерождаясь в ту пустую мечтательность, которой некоторые люди как дымовой завесой заслоняются от реального мира и необходимости его изменять. Роль воображения и его характер существенно определяются тем, что представляют собой его продукты. Одни находят себе легкое и мало плодотворное удовлетворение в мимолетных и праздных мечтаниях, прикрываясь завесой своей фантазии от реального дела. Другие, наделенные достаточными творческими силами, превращают воплощение своего воображения в реальное дело творчества» /там же, с.273/.

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

§ 2. Христианский подход

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

«воображение есть состояние неразумной души, происходящее от чего-либо представляемого... фантазия есть напрасное состояние, возникающее в неразумных частях души независимо от какой-либо представляемой вещи» /Немезий. 1905, с.91/;

«Воображение чувственных предметов много докучает и много беспокойств причиняет тем, кои ревнуют всегда пребывать с Богом, ибо оно отвлекает внимание от Бога и наводит его на суетное, а между ним и на греховное и тем возмущает внутреннее наше доброе настроение. Этим страдаем мы не наяву только, но и во время снов, от которых впечатление нередко продолжается не на один день... Воображение есть сила неразумная, действующая большею частью механически, по законам сочетания образов, духовная же жизнь есть образ чистой свободы, то само собой разумеется, что его деятельность несовместна с сею жизнью» /Никодим Святогорец. 1991, с.112/.

С христианской точки зрения, фантазия и воображение есть чешуя, «кожаная риза» разумной части души, которая покрывает ум и помрачает его. Аскетическая брань состоит в очищении ума от действия воображения /Иерофей (Влахос) митроп. 1999, с.127/. Поэтому борьба с воображением есть не

только путь к Богу, но и путь к очищенному уму: «Итак, брате мой, если ты желаешь легко и удобно освободиться от таких заблуждений и страстей, если ищешь избежать разных сетей и козней диавола, если вожделеваешь соединиться с Богом и улучшить божественный свет и истину, мужественно вступи в брань с своим воображением и борись с ним всеми твоими силами, чтобы обнажить ум свой от всяких видов, цветов и очертаний и вообще от всякого воображения и памяти вещей чувственных, как хороших, так и худых. Ибо все такое есть запятнание и затемнение чистоты и светлости ума, одебеление его безвещества и проводник к острастению ума, так как ни одна почти страсть душевная и телесная не может подступить к уму иначе, как чрез воображение соответственных им вещей чувственных. Подвизайся же хранить ум свой бесцветным, безобразным, безвидным и чистым, как создал его Бог» / Никодим Святогорец. 1991, с.115–116/.

Таким образом «фантазии» и «мечтания» в святоотеческой традиции противоположны божественным созерцаниям: «Приступающий же к сему без света благодати да ведает, что он строит фантазии, а не созерцания имеет, мечтательным духом будучи опутываем фантазиями и мечтающий» / Григорий Синаит. 1900, с.213/.

Воображению св. отцы противопоставляют *трезвение*: «Один образ трезвения есть непрерывно смотреть за воображением, или иначе, за прилогами: ибо без воображения сатана не может созидать помыслов и представлять их для лукавого прельщения» / Исихий. 1827, с.137–138/.

Св. отцы пишут против нелепых мечтаний, которые «есть как бы мост какой для бесов... чрез который проходят и переходят эти убийственные нечестивцы, общаются некак и смешиваются с душою, и соделывают ее ульем трутней, – обиталищем бесплодных и страстных помышлений» / Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с.383/. «Таковое мечтание надобно отметить в конец» /там же, с.383/. Для начала «нелепое мечтание будешь упразднять благолепным, и на смерть поражать врагов их же оружием...» /там же/. Но впоследствии подвижник отходит от любых мечтаний: «Такое впрочем борение

свойственно младенцам еще, или новоначальным. Преуспевшим же при долголетнем подвиге, всякое вообще отметают мечтание и непотребное и благопотребное, так что и следа его не остается. Как воск тает от лица огня, так оно рассеивается у них и исчезает под действием чистой молитвы, ради простого о безобразного привержения ума к Богу...» /там же/.

Именно отсутствие мечтаний является важным признаком духовного продвижения: «Когда нет никаких мечтаний в сердце, тогда ум стоит в естественном своем чине, готов будучи подвигнуться на всякое сладостное созерцание, духовное и боголюбивое» /Исихий Иерусалимский. 1890, с.30/.

А развитие воображения как такового оценивается достаточно *негативно*: «Способность воображения находится в особенном развитии у людей страстных. Она действует в них соответственно своему настроению, и все священное изменяет в страстное. В этом могут убедить картины, на которых изображены священные лица и события знаменитыми, но страстными художниками. Эти художники усиливались вообразить и изобразить святость и добродетель во всех видах ее; но преисполненные и пропитанные грехом, они изображали грех, один грех... Произведениями таких художников восхищаются страстные зрители; но в людях, помазанных духом Евангелия, эти гениальные произведения, как запечатленные богохульством и скверною греха, рождают грусть и отвращение» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 3. 1993, с.287/.

Справедливости ради надо отметить, что *вредность* развития фантазии иногда понимали и далекие от христианства люди. В этом отношении крайне интересен пример В. Белинского – известного русского писателя, публициста и политического деятеля. По признанию авторитетного отечественного психолога, он был последовательно против фантазии: «Считая творческую фантазию ядром поэтического и вообще художественного таланта, и в этом смысле ценя ее исключительно высоко, он, однако, на протяжении всей своей литературной деятельности «боролся с фантазией», как с наиболее опасной психической чертой личности» /Теплов. 1948,

с.43/. Приведем некоторые примеры из самого Белинского: «Главное дело, бойся фантазии» /Белинский. 1914, т. 1, с.207/; «подлейшая часть человеческой души – фантазия» /там же, т. 3, с.165/.

Почему фантазия оценивается столь негативно? Как психический процесс она есть оперирование образами. Но, становясь чертой личности, она может получать различный, даже прямо противоположный смысл – она может порождать не только творческий талант, но и бездеятельную мечтательность /Теплов. 1948, с.44/. Вот против последнего, как раз, и боролся Белинский. С этой точки зрения вполне понятно его отношение к развитию фантазии у детей: «Для детей страшно вредно все, что развивает и возбуждает фантазию за счет других интеллектуальных способностей; фантазия у детей и без того самая деятельная способность, и поэтому ее следует скорее сдерживать, нежели возбуждать» /Белинский. Т. 10, с.505/. Эта очень здравая позиция могла бы быть полезной в наше время, когда наблюдается повсеместная гипертрофия фантазии.

Выводы

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

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

воображение нужно адекватно: развивать его в тех случаях, когда его нужно больше, и контролировать и сдерживать, когда его требуется меньше.

Во-вторых, было бы полезным разводить и учитывать развитие воображения как психической функции и развитое воображение как *свойство личности*. Последнее есть ни что иное, как личность фантазера. В пассивном своем типе это – безвредный, с социальной точки зрения, строитель воздушных замков. Но, существует и активный тип фантазера, стремящийся к «покорению пространства и времени», повороту сибирских рек, построению коммунизма в отдельно взятой стране и т. д. С христианской точки зрения оба эти типа оцениваются одинаково негативно, ибо дарованные Богом силы и таланты либо зарываются в землю (первый тип), либо используются во зло (второй тип).

В-третьих, заостряя различие между христианским и психологическим подходами к воображению, можно отметить, что оно, как нам кажется, вполне закономерно вытекает из их противоположных подходов к человеку и миру, из их общих *мировоззренческих* установок. Согласно христианскому вероучению современный человек и мир находятся в состоянии грехопадения, а поэтому они требуют своего обновления и очищения – в том числе и от гипертрофированного воображения (ибо это является одним из последствий грехопадения). С секулярной точки зрения с человеком и миром все в порядке, и человеку необходимо максимально *адаптироваться* к внешнему миру в его актуальном состоянии. И здесь возникает двойная ловушка, из которой секулярному сознанию никак не выбраться своими силами: греховное воображение на протяжении тысяч лет преобразует этот мир под себя, а потом этот же мир таким же образом воздействует и приспособливает к себя новых, вновь появляющихся, людей. Получается замкнутый круг: гипертрофированное воображение у отдельного человека нужно для того, чтобы он смог вписаться в этот мир, а мир, складываясь из подобных людей, поддерживает или, даже, увеличивает необходимую степень развития воображения. С христианской же точки зрения выход из этой ситуации есть и

закljučается он в преобразовании и очищении самого человека, и в первую очередь – его воображения. И психологам, как нам кажется, был бы интересен и полезен многовековой христианский опыт подобной работы.

Литература

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

Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.180–216.

Игнатий (Брянчанинов) еп. Творения в семи томах. М.: Правило веры, 1993 (репр. переизд.: 2-е изд., СПб., 1886).

Иерофей (Влахос) митроп. Православная духовность. Пер. с новогреч. Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1999.

Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. 6-е изд. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1890.

Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.305–424.

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

Никодим Святогорец. Невидимая брань. М.: Правило веры, 1996 (переизд.: М., 1912).

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

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

Глава 10. Психические состояния в психологии и христианстве

§ 1. Понятия о состояниях в современной психологии

Как известно, в психологии выделяют следующие основные психические явления: психические процессы, психические состояния и психические свойства личности. Они различаются, в первую очередь, по временному параметру – продолжительности своего функционирования. Психические процессы (восприятие, внимание, мышление, память и др.) характеризуются достаточно высокой скоростью своего протекания и указывают на динамический момент психики. Психические свойства личности, наоборот, являются устойчивыми, долговременными характеристиками психики индивидуума. Психические же **состояния** занимают промежуточное положение между первыми и вторыми и являются их связующим звеном. К психическим состояниям относятся проявления чувств (настроения, аффекты, эйфория, тревога, фрустрация и т.д.), внимания (сосредоточенность, рассеянность), воли (решительность, растерянность, собранность), мышления (сомнения), воображения (грезы) и т.д. Кроме перечисленных, можно назвать и такие психические состояния: энтузиазм, подъем, воодушевление, мобилизационная готовность (у спортсменов), ожидание, одиночество и др. Что же касается теоретического осмысления этого разнообразия психических состояний и сведения их в одну общую систему, то этого до сих пор не сделано. И хотя вопрос психических состояний постоянно привлекает к себе внимание современных психологов [Ганзен, 1984; Сосновикова. 1975], но нельзя сказать, что это привело к достаточно разработанным и окончательным результатам.

Ю.В. Сосновикова, автор одной из обобщающих работ по проблеме состояний, определяет психическое состояние как «конкретную структурную организацию всех имеющихся у человека психических компонентов, обусловленную данной ситуацией и предвидением ближайших результатов действий в этой ситуации, их оценкой с позиции личностных установок и

ориентаций, целей и мотивов всей деятельности и предвидением их результатов» [Сосновикова. 1975, с. 17].

Такое широкое определение, отражающее активность взаимодействия человека со средой, охватывает всю психическую сферу во временном срезе во всей ее целостности и полноте. Психическое состояние в таком подходе выступает как временно образовавшаяся сложная система, как целое по отношению к частям – компонентам психики. Изменение любого из компонентов во времени ведет к изменению или распаду всей этой «системы».

Любой компонент психики может в какой-то период времени становиться главным, доминирующим, и тогда специфика этого состояния отражается в его названии: гнев или апатия, сомнение или стресс, голод или экстаз.

По разным классификационным принципам Ю.В. Сосновикова выделяет виды состояний:

- по времени (продолжительные – кратковременные);
- по пространственным характеристикам (общие генерализованные – локальные);
- по ситуации (биологическая – социальная среда);
- по напряженности (высокая – низкая);
- по сторонам психики (эмоциональные, волевые, интеллектуальные) [Сосновикова. 1975].

Следует еще не забыть о состоянии здоровья или болезни, состояниях сознания.

По мнению В.И. Мясищева, психическое состояние выступает общим функциональным уровнем психической деятельности, на фоне которого развиваются психические процессы, и заключается в переживании человеком отражения общего фона психической деятельности [Мясищев. 1960].

Общеизвестно влияние состояния на успешность деятельности человека.

В области психологических и физиологических исследований В.И. Чирков различает «функциональное состояние» как характеристику системы мотивационных – эмоциональных – активационных процессов, которые представляют в единстве аппарат регуляции поведения и

деятельности. К этому состоянию, как «нижележащее», примыкает «функциональное состояние физиологических систем», проявляющееся в физиологической реактивности и метаболических процессах. «Сверху», как «вышележащее», к «функциональному психофизиологическому состоянию» примыкает «психическое состояние» как субъективная составляющая, как отражение в сознании человека качества чувственных переживаний [Чирков. 1983].

§ 2. Состояние страсти

2. 1. Страсть как эмоционально-волевое мотивационное состояние

В психологической литературе понятие страсти встречается у С.Л. Рубинштейна. Он определяет страсть как «сильное, стойкое, длительное чувство, которое, пустив корни в человеке, захватывает его и владеет им... Страсть всегда выражается в сосредоточенности, собранности помыслов и сил, их направленности на единую цель» [Рубинштейн. 1989, с.174].

В страсти ярко выражен волевой момент стремления.

Хотя страсть представляет собой единство эмоциональных и волевых моментов, стремление преобладает в нем над чувствованием.

Страсть – состояние пассивно-активное, пишет С.Л. Рубинштейн: страсть полонит, захватывает человека, он становится как бы страдающим, пассивным существом, находящимся во власти какой-то силы, но эта сила, которая им владеет, вместе с тем от него же и исходит.

Важным вопросом в понимании эмоциональных явлений является вопрос о взаимоотношении эмоций и потребностей.

С одной стороны, пишет С.Л. Рубинштейн, потребность, которая не проявилась в форме чувства, а испытывается в элементарной форме органических ощущений, может порождать эмоциональные состояния удовольствия – неудовольствия в зависимости от ее удовлетворения – неудовлетворения. С другой стороны, сама потребность как активная тенденция может испытываться как чувство, то есть чувство выступает в качестве проявления потребности (или чувство является субъективной формой существования потребности), в этом случае эмоция выражает активную сторону потребности, а, следовательно, включает в себя и стремление, влечение к привлекательному предмету. Желание тоже всегда эмоционально окрашено.

Таким образом, делает вывод С.Л. Рубинштейн, – истоки у воли и эмоции общие – потребности. Чувство и желание – это

две формы проявления единого чувства к предмету [Рубинштейн. 1989].

Вспомним, что св. отцы говорили о наличии у человека единого чувства до грехопадения, после грехопадения единое чувство распалось на чувства удовольствия и страдания.

Так как у человека имеются различные потребности, а не только органические, то они выстраиваются в определенную иерархию интересов и установок. Даже у животных отношения между эмоциями и потребностями неоднозначны: удовлетворение одной может идти в ущерб другой. У человека тем более, отмечает С.Л. Рубинштейн, одно и то же событие может оказаться снабженным противоположным – положительным или отрицательным – эмоциональным знаком. Поэтому чувства человека отражают строение, направленность его личности [Рубинштейн. 1989].

В.К. Вилюнас обратил внимание, что в психологии далеко не однозначно рассматривается вопрос о побуждающей функции эмоций (желаниях, влечениях) [Вилюнас. 1976]. Для средневековой философии было характерно связывать элементарные переживания удовольствия – неудовольствия и специфические эмоции страха, гнева, любви, желания в стройное функциональное единство.

В дальнейшем отступления от этой тенденции, по мнению В.К. Вилюнаса, выливаются в два течения [там же].

Для первого характерна такая расширенная трактовка воли, что этим понятием стало обозначаться всякое психическое явление, связанное с активностью. Это течение В.К. Вилюнас рассматривает как терминологически новое освещение одного и того же материала, как своего рода понятийную «передислокацию». Промежуточным этапом в этом процессе он усматривает эмоциональную теорию воли Вундта, в которой чувство, аффект и воля рассматриваются как последовательные ступени связанных между собой процессов. В проявлениях воли результаты, подготовленные чувством и аффектом, доходят до полного развития.

Для второго течения характерно то, что такие термины как «желание», «стремление» перестали употребляться в учении об

эмоциях. Это направление привело к появлению в психологии понятия «мотивация». Проблема мотивации предполагает, по мнению В.К. Вилюнаса, выяснение всех факторов и детерминант, побуждающих и поддерживающих поведение и действия человека [там же].

В современной психологии, пишет он, проблема мотивации вытеснила проблему побуждающих переживаний – такие термины как «желание», «стремление» непопулярны и замещаются объяснительными понятиями «мотив», «драйв», «валентность». «Игнорирование современными концепциями мотивации существования субъективных побуждающих переживаний можно объяснить, – считает В.К. Вилюнас, – только эпифеноменальной их трактовкой, отказывающей им в статусе явления, необходимого для осуществления деятельности» [там же, с. 54].

В.К. Вилюнас считает, что объем современной психологии эмоций искусственно сужен – в него необходимо включить побуждающие переживания – желания, влечения.

В определении страсти известным дореволюционным богословом, С.М. Зариным, как сильного желания, а желания – как осознанной потребности [Зарин. 1996], мы видим удивительное сходство с пониманием страсти С.Л. Рубинштейном.

Вспомним, что в психологии «сплав» эмоций и воли часто называют мотивацией. Если рассматривать страсть как эмоционально-волевое напряжение, стремление к реализации определенного мотива – то такое представление можно считать общим для психологии и аскетики.

2. 2. Страсть как уровень активации

Сопоставив христианский подход к страсти и подход французских материалистов-просветителей, С.Л. Рубинштейн сделал вывод, что страсть, означая порыв, увлечение всех сил человека в одном направлении может быть пагубной, роковой, но именно поэтому она же может быть и великой. Ничто великое, пишет он, никогда еще не совершалось без великой страсти [Рубинштейн. 1989].

Подобная точка зрения встречается и у св. отцов, когда они говорят о такой силе души как «тимос», которая означает страстное стремление, рвение в (выполнении) достижении какой-либо цели, в том числе и положительной.

Единое внутреннее чувство души – тимос – является основой чувствительности и реактивности, это энергетический аспект – сила, энергия души.

«Тимос» – значит горю, страстно стремлюсь, пламенею. Тимос – напряженность духовной энергии [Позов. 1965]. Сила души, по св. Исааку Сирину, проявляется в природной ревности и усердии.

Эмоция, чувство, как полагали св. отцы, в высшей степени важный, незаменимый «помощник» разума в деле осуществления человеком его высшего богоподобного предназначения. По святоотеческому учению господство разумной способности человека над желательной или чувственной возможно только при посредстве силы «тимос» – рвения, горения, страстного стремления. Разум только благодаря этой силе, – пишет С.М. Зарин, имеет реальную возможность сообщать душе ту напряженность энергии, которая обеспечивает непрерывность в возрастании добродетели, стойкость в борьбе со злом, хотя бы это зло коренилось в глубине природы самого человека [Зарин. 1996]. По образному выражению св. Василия Великого, этот *тимос* – эмоция-рвение-страсть – является как бы «нервом души», сообщаящим ей силу для неослабного утверждения в добрых делах. Когда *тимос* находится под руководством принципа богоподобия и

функционирует под контролем разума, он, по словам С.М. Зарина, действует должным образом, являя живую любовь к Богу и ближним [там же].

Подобное понимание страсти как рвения, горения в какой-то мере пересекается с представлениями психологии об уровнях активации, возбужденности мозга. Уровень активации мозга в психофизиологии часто связывают с состоянием агрессии.

Слово «агрессия» происходит от латинского «aggredi», что означает «нападать». Оно издавна бытует в европейских языках, однако, значение ему придавалось не всегда одинаковое. До начала XIX века агрессивным считалось любое активное поведение, как доброжелательное, так и враждебное. Позднее значение этого слова изменилось, стало более узким. Под агрессией стали понимать враждебное поведение в отношении окружающих людей.

Под агрессией, по Э. Фромму, следует понимать любые действия, которые причиняют или имеют намерение причинить ущерб или вред другому человеку, группе людей или животному, а также причинение ущерба вообще всякому неживому объекту.

Агрессивность понимается как враждебность – поведение человека в отношении других людей, которое отличается стремлением причинить им неприятности, нанести вред.

Агрессивное действие – это проявление агрессивности как ситуативной реакции. Если же агрессивные действия периодически повторяются, то в этом случае следует говорить об агрессивном поведении.

Сама же агрессивность подразумевает ситуативное, социальное, психологическое состояние непосредственно перед или во время агрессивного действия.

Некоторые психологи полагают, что каждая личность должна обладать определенной степенью агрессивности, так как агрессия является неотъемлемой характеристикой активности и адаптивности человека.

Структурный анализ понятия агрессии в психологии выделил три уровня агрессии.

Первый уровень агрессии характеризует человека как природное существо, защищающее себя, свое потомство, свою

среду обитания.

В этом случае считается, что в агрессивности есть определенные здоровые черты, которые просто необходимы для активной жизни. Это – настойчивость, инициатива, упорство в достижении цели, преодоление препятствий. Эти качества часто присущи лидерам.

Агрессия может быть вызвана ситуацией, связанной со стремлением к справедливости.

А.А. Реан и другие рассматривают некоторые случаи агрессивного проявления как адаптивное свойство, связанное с избавлением от фрустрации и тревоги [Реан. 1997].

Таким образом, агрессию можно рассматривать, как считают некоторые ученые, как биологически целесообразную форму поведения, которая способствует выживанию и адаптации.

На этом уровне агрессия проявляется скорее как активное состояние мобилизации, эмоциональное напряжение, как активация, адекватная или несколько превосходящая ситуацию.

На втором уровне – субъектно-деятельностном – агрессия связана со стремлением к успеху, цели. Обеспечивая деятельность необходимым уровнем активации, агрессия, как правило, проявляется в определенных паттернах и стилях поведения, связанных с непровоцируемым нападением, нарушением норм общества.

Третий уровень личностной агрессии сопряжен с мотивацией, ценностями и установкой личности на готовность и предпочтительное использование насильственных средств для достижения своих целей.

Таким образом, можно выделять агрессивность как личностное свойство, обуславливающее определенный тип поведения, и агрессию – как состояние, с одной стороны, возбужденности нервной системы, связанное с особенностями темперамента, и, с другой стороны, проявляющееся в эмоциях гнева, нетерпения, раздражительности, злости.

Таким образом, из психологических теорий, объясняющих природу агрессивности, можно сделать следующие выводы:

Проявление агрессивности может быть объяснено биологическими и социальными факторами.

Агрессивность может быть не только жестокой, но и нормальной реакцией индивидуума в ходе борьбы за выживание.

Агрессивные действия могут быть ослаблены или направлены в социально приемлемые рамки с помощью положительного подкрепления неагрессивного поведения, ориентации человека на позитивную модель поведения, изменение условий, способствующих проявлению агрессии.

В христианской аскетике гнев рассматривается как страстное состояние. Гнев вызывается в человеке всякими внешними препятствиями, которые встречаются ему на пути осуществления его личных целей, стремлений.

По святоотеческому воззрению психологическая основа гнева заключается в извращении направления силы *тимос*, необходимо присущей нормальной богоподобной природе человека. Сила тимос (греч. *θῆμος* – горю, пламенею, страстно стремлюсь) – эмоциональная, сердечная, является по первоначальному предназначению «даром Божиим», который человек может и должен употреблять во благо, на добро [Зарин. 1996].

Встречаясь с фактами нарушения воли Божией в своей жизни или в жизни других людей, помрачения славы Божией, оскорбления Божией святости, человек, не потерявший чуткости к добру, «снедается» – как бы огнем, охватывается живою и интенсивною ревностью о Боге. Вся сила – тимос – в этом случае – негодование о добром, праведный гнев – направляется на грех, препятствующий росту внутреннего человека, либо на исправление ближнего. В последнем случае действие силы тимос оказывается попечительностью об истинном благе ближнего и может быть уподоблено горькому лекарству. Действие силы тимос – в этом случае должно подчиняться благоразумию и справедливости.

Страстная сила – тимос, выражая устойчивое, возбужденное, напряженное состояние бодрости человеческого духа, сама по себе безгрешна и даже прямо желательна, так как

является орудием достижения высших религиозно-нравственных целей [там же].

Но при эгоистической направленности воли человека происходит склонение силы тимос к худшим страстным грехам, к противоестественной, неразумной страсти гнева. Вся энергия «тимос» изливается теперь в бурных стремительных порывах, вся сила сердечного возбуждения расходуется по поводу личных неудач обиденного существования, личных столкновений, обид и огорчений. Теперь речь идет не о защите славы Божией, а собственного бытия человека. Чувственный эгоизм в гнев – «кратковременном бешенстве» – достигает наивысшей интенсивности.

Таким образом, в религиозно-нравственном отношении гнев свидетельствует о недостатке в человеке любви к Богу и ближнему.

Вероятно, то, что в православной аскетике понимается под страстной силой рвения – тимосом, – в психологии ближе всего понятию «активация» или первому уровню агрессии. «Неразумная страсть гнева», проявляющаяся в поведении человека, соответствует второму уровню агрессии – характеристикам насилия и нападения в поведении субъекта.

Недостаток любви к Богу и ближнему, выражающийся в отсутствии терпимости, кротости, милосердия соответствует третьему уровню личностной агрессивности.

И в педагогике, и в психологии, и в православной аскетике агрессия и агрессивность оцениваются негативно, и каждая из них имеет свой арсенал средств нейтрализации или борьбы с этим нежелательным свойством человека.

2. 3. Страсти в христианстве

По идее богоподобия человек есть существо «субстанциально-религиозное» [Зарин. 1996] и потому его нормальная жизнь возможна не иначе, как в общении с Богом, чтобы достигнуть своего истинного назначения и вечного блаженства. Эмоции, чувства – это незаменимый «помощник», «союзник» разума в деле осуществления человеком его богоподобного предназначения. Они сообщают душе ту напряженность энергии, тот неослабный подъем духовной силы, которые обеспечивают ей непрерывность возрастания в добродетели, стойкость в борьбе со злом. Если это предназначение человека должным образом не осуществляется, то главной причиной этого являются страсти, которые сообщают, по словам С.М. Зарина, ложное, превратное направление жизнедеятельности человека [там же]. Без чистоты от страстей душа не врачуетя от греховных недугов. По святоотеческим представлениям, страсти – это болезни души.

Учение о страстях занимает центральное место в христианской антропологии.

2. 3. 1. Причина появления страстей

Семя всего нравственного зла, как считают многие св. отцы, – *самолюбие*. Оно лежит на самом дне сердца. Человек по назначению своему должен бы забывать себя в своей жизни и деятельности, должен бы жить только для Бога и людей. Но когда человек мыслю, сердцем и желанием отвращается от Бога, а вследствие того и от ближних, то естественно останавливается на самом себе – себя поставляет средоточием, к которому направляет все, не щадя ни Божественных уставов, ни блага ближних. Вот корень греха! Глубоко кроется он во внутренности сердца. Но, разрастаясь, семя это выходит из него уже в трех видах, как бы в трех стволах, проникнутых его силою, преисполненных его жизнью: в самовозношении, своекорыстии и любви к наслаждениям.

Почему же мы не замечаем грех в себе? – вопрошают св. отцы. И отвечают: не замечаем, потому что не можем, этого не позволяет нам грех.

История грехопадения Адама и Евы повлияла на все последующее развитие человечества. Принципиальное значение грехопадения наших праотцов заключалось, прежде всего, в том, что человек перенес центр своей жизни и деятельность с Бога на самого себя. Созданный Богом человек сознательно и свободно решился вместо Воли Божьей поставить свою волю началом своей жизнедеятельности, самого себя и свою самость сделать центром существующего мира и целью своей жизни. Общение человека с Богом стало для него в результате грехопадения не радостным удовлетворением его внутренних потребностей, а внешним долгом, страшным и мучительным, боязнь подвергнуться наказанию в виде лишений и страдания. Отношение человека к окружающей природе также приобрело эгоистический характер. Человек стал рассматривать ее только в качестве средства для удовлетворения своих чувственных потребностей, стал осуществлять свое господство над природой в виде утилитарно-практического отношения к ней. И в природе самого человека

вследствие его отчуждения от Бога произошло коренное изменение, искажение и нарушение гармонического взаимоотношения сил, способностей и потребностей. Силы человека, свойственные низшим, телесным формам жизни, по Замыслу Творца, должны были подчиняться высшей, специфически человеческой силе – духу; в результате грехопадения эта иерархия нарушилась, и дух стал подчиняться душе, а душа – телу.

По мере удаления человеческого духа от Бога чувственность, освобождаясь от контроля разума, все более вступала в антагонизм с духовной сущностью человека, чувственные, низшие потребности человека увеличивались в своей численности и интенсивности, получив в итоге преобладание. Разум, поработанный чувственностью, вынужден измышлять себе новые потребности и служить удовлетворению низшим частям человека.

Расстройство и одностороннее направление сил человеческой души наиболее характерно выражается в так называемых страстях. Страсти становятся как бы второй природой человека, ее односторонним, негармоничным и несвободным состоянием.

«Страсти – это дверь, заключенная пред лицом чистоты. Если не отворит кто этой заключенной двери, то не войдет он в непорочную и чистую область сердца», – сказал Исаак Сирий [Исаак Сирий. 1993, с.148]. Он же сравнивает страсти с непрозрачной средой, препятствующей лучам духовного света воздействовать на внутреннее сердечное око [там же].

Еп. Василий (Кривошеин) говорит, что тело – источник животворящей и содержательной силы; бесстрастие же – новая, лучшая энергия.

Изменение чувств в результате грехопадения выразилось в их неразумной деятельности, проявляющейся в 1) гедонизме – чувства стали давать наслаждения; 2) чувства стали искажать картину внешнего мира; 3) в плотскости – огрублении.

Душевные чувства оказались наиболее уязвимыми в грехопадении и испытали наибольшие изменения. Единое внутреннее чувство распалось на две части: на чувство

удовольствия, наслаждения и чувство страдания. Первое чувство стало субстратом всех человеческих страстей и увлекло в своем падении другую силу души – волю, а второе – чувство страдания, стало субстратом гнева, печали, тоски, страха, отчаяния [Позов. 1965].

По своей природе душа была сотворена бесстрастной. *Страсти* есть нечто придаточное, в них виновна сама душа.

«На основании данных святоотеческой аскетической психологии, – пишет С.М. Зарин, – всякую страсть вообще можно определить как сильное и длительное желание, а желание, в свою очередь, – как осознанную потребность, выяснившуюся и определившуюся благодаря прежним опытам ее удовлетворения» [Зарин. 1996, с. 238].

Можно заметить по феноменологическому описанию страсти, что она является достаточно сложным состоянием: составляющими в ней являются и чувство – предвкушение удовольствия, и стремление достичь удовольствия, реализовать свою потребность – что представляет уже волевые компоненты души. Таким образом, можно сказать, что страсть – это эмоционально-волевое напряжение. В психологии «сплав» эмоций и воли выступает как мотивация, мотив, «движущая сила».

Традиция святоотеческой антропологической мысли рассматривает страсть как проявление раздражительной силы души [Гурьев. 2000]. Движение раздражительной силы души и вожделевательной взаимосвязаны, часто переходят друг в друга и могут составлять пары противоположностей, писал св. Григорий Нисский [Кашменский. 2002]. Например, боязливости и смелости, скорби и удовольствия, страха и презрения.

В христианской антропологии описаны восемь основных смертных грехов-страстей, которые разделяются на телесные, душевные и духовные.

2. 3. 2. Телесные страсти

Телесные страсти касаются пищи, блуда и накопления материальных благ, но источник их находится в сфере душевной: никто бы не мог найти удовольствие, свойственное только телу.

Не пища и удовлетворение естественных потребностей зло, а пресыщение, преступающие потребности, считали св. отцы. Ненасытность пищей плотской приводит человека в состояние более жалкое, чем животное. Человек, одержимый страстью чревоугодия, пьянством, сладострастием, в стремлении получить удовольствие без меры, вредит своему здоровью.

В теле источником страстей является плотоугодие, или упокоение плоти, с которым в непосредственной связи состоит разыграние телесной жизни и услаждение чувственное. Где они есть, там есть похоть блудная, чревоугодие, сластолюбие, леность, изнеженность, блуждание чувств, говорливость, рассеянность, непоседливость, вольность во всем, смехотворство, празднословие, сонливость, жажда приятного и всякого рода угождение плоти в похоти.

Совокупность страстей называется *невоздержанием*, то есть неумением пользоваться во Славу Божию тем, что даровано Творцом ради нашего блага – поддержания сил на этой земле.

Самая низшая телесная страсть – *чревоугодие*.

Чревоугодие, по словам преп. Иоанна Лествичника, это притворство чрева [Иоанн Лествичник. 1908].

Для «телесных страстей» телесные потребности служат только поводом, грехом является подчинение им души. Сами по себе отправления организма не могут быть названы страстями в отрицательном смысле: таковыми являются только душевные состояния сластолюбия и сладострастия [Зарин. 1996].

В понятие нормального отношения человека к своим потребностям входит самообладание – все дело именно в отношении к своим физиологическим потребностям.

Блуд, вторая важнейшая телесная страсть, св. отцами понимается как нарушение внутренней цельности, целомудрия в

угоду грубому удовольствию. Блудник грешит против собственного тела.

О взаимосвязи плотских страстей говорил св. Игнатий (Брянчанинов): «Предающийся излишнему сну или чревоугодию не может не оскверняться сладострастными движениями. Доколе волнуются этими движениями душа и тело, доколе ум наслаждается плотскими помыслами – доколе человек не способен к новым и неведомым ему движениям, которые возбуждаются в нем от осенения его Святым Духом» [Практическая энциклопедия. 2003, с. 28].

Сущность страсти «сребролюбия» – ненасыщаемое, бесконечное увеличение внешних, материальных благ – не может быть выведена из потребностей человеческой природы. Центр тяжести страсти сребролюбия лежит в душе человека, в его превратном отношении к материальным благам.

Идол богатства – маммона – требует постоянного поклонения себе, устремление всех сил сребролюбца на заботу о приумножении, защите, охране приобретенного. В богатстве человек начинает видеть единственную опору своей жизни, надежду и смысл. Сребролюбие есть любовь не только к деньгам, но и ко всякому стяжанию.

Однако, «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит» (Мф. 16:26).

Сребролюбие, хотя и относится к телесным страстям, корень имеет в душе. Об этом напоминает св. Тихон Задонский: «Нищий, хотя бы и ничего у себя не имел, но имеет к богатству любовь, истинный есть сребролюбец. И потому не тот, кто много имеет, но кто много желает, и не тот, кто богат, но кто к богатству сердцем прилепляется, порочится. Многие были, как и ныне имеются, богатые и славные, но Богу угодили, и потому сребролюбцы не были. Сребролюбец угодить Богу не может, ибо не Богу, но своей страсти угождает» [Сребролюбие как дух антихриста. 1997, с.37].

2. 3. 3. Душевные страсти

В душевных страстях человек возводит свой эгоизм в главный принцип жизни.

Так как человек целостен, то все страсти его взаимосвязаны – удовлетворение одной страсти влечет другую страсть. Святые отцы, имея огромный опыт борьбы со страстями пагубными пороками и будучи тонкими наблюдателями, описали, какие страсти от каких рождаются.

От неведения происходит душевное нечувствие, ум пленяется всеми страстями.

Маловерие порождает самолюбие

Самолюбие – немилосердие и сребролюбие

Сребролюбие – гордость

Гордость – славолубие

Славолубие – сластолюбие

Сластолюбие – чревообъядение и различные блудные дела

Блуд – гнев

Гнев – памятозлобие (охлаждение духовной теплоты)

Памятозлобие – мрачную и злобную хулу на своего брата

Хула – безвременную печаль

Печаль – безумную наглость

Наглость – тщеславие

Тщеславие – невоздержание, многоречие

Многоречие – празднословие

Уныние – мрачный сон

Если кто эти страсти победит, тому и прочие покорятся, говорил преп. Паисий Величковский [Паисий Величковский. 1910].

Таким образом, развитие одной страсти влечет за собой развитие другой, а все страсти оказываются взаимосвязанными. Отдельно необходимо сказать о гнев, печали (унынии), лености, тщеславии, гордости.

Гнев

Так, лишение богатства или какой-либо материальный ущерб приводит человека к состоянию *гнева*, стремлению устранить препятствия [Зарин. 1996]. Подвижники считают, что гнев проявляется преимущественно в связи со сребролюбием и является наиболее губительным пороком.

Психологической подкладкой гнева является самолюбие, как считает св. Феофан Затворник [Феофан Затворник. 1882], или возношение – по св. Иоанну Лествичнику [Иоанн Лествичник. 1908]).

Гнев, поддерживаясь ненавистью, стремится к внешнему обнаружению – в словах, действиях, поступках, имея характер бурной стремительности, оказывается разрушительным явлением.

Гнев есть желание зла огорчившему.

Гнев, как пишет преп. Иоанн Дамаскин, есть кипение находящейся около сердца крови [Иоанн Дамаскин. 1992]. Он различает три вида гнева: вспыльчивость (первое движение), злобу (постоянно пребывающий гнев) и мстительность (гнев, ищущий отмщения).

Гневливость, по мнению св. Григория Богослова – это желание мщения, и если желание это устремляется наружу, то это есть гнев, а если остается внутри – то злопамятство [Кашменский. 2002].

Св. отцы различали гнев, ярость, досаду. «Ярость и гнев, – замечает св. Афанасий Великий, – различаются между собой тем, что ярость есть гнев возгорающийся и еще пламенеющий; а гнев есть желание за скорбь воздать скорбью. Посему ярость – не достигший полноты гнев. А гнев – самая полнота» [там же]. Ярость быстра, а гнев – медлительнее и продолжительнее.

Досада есть неприятное движение, гнездящееся в сердце.

Св. отцы называют такие признаки гнева: налитые кровью и скошенные глаза, ошетилившиеся волосы, бледность щек или их багровость, жилы напряжены, речь прерывистая, скорая, скрежет зубов, ноздри раздуты, всплескивание рук, топот ног,

наклон головы, пот. Страсть гнева, как описывает их Василий Великий, как скоро отринет внушения рассудка и овладеет душою, делает человека зверем [там же].

Причинами гнева, по мнению св. отцов, является лицемерие друзей, обида, укоры, осуждение, жестокие слова, обвинение, жалоба, клевета. Однако коренная причина гнева – в самом человеке: отсутствие у него кротости, долготерпения и наличие тщеславия, сребролюбия, блуда, кичения.

«Невозможно, – говорил авва Дорофей, – чтобы кто-либо стал гневаться на ближнего, если прежде сердце его не возгордится пред ним, если он не уничижит его и не поставит себя выше его» [Дорофей. 1995].

Обида происходит не от злобы обижающих, но от слабости духа обижаемого.

Гнев есть действие способности раздражительной. Превратные движения раздражительной силы суть: зависть, ненависть. Вражда, злословие, сварливость, месть, злопамятство, страх, стыд, скорбь. Зависть может порождать печаль.

Раздражительная сила души проявляется также в смелости и презрении.

Огромный вред для души усматривал св. Иоанн Лествичник в памятозлобии, или злопамятности. Оно «есть конец раздражительности, страж грехов, ненависть к правде, пагуба добродетелей, яд в душе, червь в уме, посрамление молитвы... отчуждение любви... непрестанный грех... ежечасный порох» [Иоанн Лествичник. 1908, с.25].

Зависть, по мнению св. отцов, есть скорбь о благе другого, о благополучии ближнего. Другой страсти, более пагубной, чем зависть, не зарождается в душах человеческих. Она не вредит посторонним, но зло для того, кто имеет ее – она как ржавчина разъедает душу. У зависти сухие тусклые глаза, впадшие между расширившимися веками, нависшие брови.

Таким образом, мы видим, что в православной аскетике ярко описаны и внешние проявления гнева, и его причины, и тонкая палитра чувств, связанных с гневом, и качества характера, поведения человека гневающегося. Св. отцы будучи

«тонкими психологами», очень дифференцированно разбирались в нюансах человеческих переживаний.

Печаль и уныние

После непроизводительных растрат душевных сил страстями с неизбежностью наступают состояния печали и уныния. Пленника страстей сковывает печаль.

Печаль возникает вследствие неудовлетворенности страстных желаний или их неполного удовлетворения. Печаль есть «грызение сердца» и смятение. Печаль расслабляет и угнетает душу человека.

Печаль может возникнуть и от бессилия отомстить опечалившим, и как отчаяние от неполучения желаемого.

Согласно аскетическому учению, пишет игумен Тихон, печаль не может найти доступа к той душе, в которой ранее не свили себе прочного гнезда какие-нибудь другие страсти [Тихон (Софийчук). 1999]. Невозможность по какой-либо причине получать греховные удовольствия – вот что способствует развитию печали и уныния.

Преп. Иоанн Дамаскин выделяет четыре вида печали: горе, грусть, зависть (печаль из-за чужих благ), сострадание [Иоанн Дамаскин. 1992]. Есть и такой вид печали как многопечалование, многозаботливость.

А св. Игнатий (Брянчанинов) определяет печаль и уныние таким образом. Печаль – это огорчение, тоска, отсечение надежды на Бога, неблагодарение Богу, малодушие, нетерпеливость, несамоукорение, ропот, скорбь на ближнего, отречение от креста [Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993].

Если человек, замкнувшись на себя, ставит себя в центре мира, то печаль может приобрести характер безысходной, мрачной, безнадежной тоски, приводящей человека к апатии, лени и бездеятельности, унынию.

Все симптомы печали, выраженные в более резкой форме и интенсивности, захватывающие все душевные силы – называют унынием. Для уныния характерно изнеможение души, слабость, подавленное состояние, потеря разумом всякой власти над ходом душевной жизни, расслабленность. Такое малодушие сопровождается полной потерей надежды на Бога, ослаблением

всякого подвижничества, ленью. В отношении к близким у человека, подверженного унынию, развиваются чувства презрения, отвращения, ненависти.

Уныние есть *леность* ко всякому доброму делу, особенно к молитвенному, небрежение, праздность, излишнее успокоение сном, нерадение, забвение заповедей Христовых, отчаяние [там же]. Вот некоторые библейские высказывания на эту тему: «Леность погружает в сонливость, и нерадивая душа будет терпеть голод» (Прит. 19:15); «От лени обвиснет потолок, и когда опустятся руки, то протечет дом» (Еккл. 10:18); «Доколе ты, ленивец, будешь спать? когда ты встанешь от сна твоего? Немного поспишь, немного подремлешь, немного, сложив руки, лежишь: и придет, как прохожий, бедность твоя, и нужда твоя, как разбойник» (Прит. 6:9–11). И там же: «Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым. Нет у него ни начальника, ни приставника, ни повелителя; но он заготавливает летом хлеб свой, собирает во время жатвы пищу свою» (Прит. 6:6–8). И в Новом завете: «Господин же его сказал ему в ответ: лукавый раб и ленивый! ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал» (Матф. 25:26).

Св. отцы считают уныние очень опасной страстью. «Из всех восьми предводителей злобы дух уныния есть тягчайший», – говорил св. Иоанн Лествичник [Иоанн Лествичник. 1908]. Против каждой страсти есть противоположная добродетель, а против уныния такой добродетели нет. Поэтому св. отцы называют уныние «всепожирающей смертью».

Скорбь также относится к раздражительной части души. «Скорбь есть грызение сердца и смущение; а забота – это кружение; высшая же степень – беспокойство» – так полагал св. Григорий Богослов [Кашменский. 2002]. Уныние – это изнеможение души. Плач – это унылое расположение души, появляющееся при лишении чего-либо любимого, скорбь утраты.

Природа человеческая не переносит быть всегда в скорбях – печаль сменяется веселием, радость – печалью. Радостное и приятное скорее забываем, печаль помним дольше. Как

невозможно человеку избежать смерти, так же невозможно прожить без скорбей, за которыми следует утешение.

Скорбь чувствуется сильнее, если ее не ожидал, если слышишь поношение от облагодетельствованных тобою, когда никто не хочет помочь, когда другого видишь благоденствующим.

Прекрасно св. отцы знали и «средство» облегчения: «Душа облегчает свою горечь, описывая свои бедствия и рассказом о причинах печали, истощая в себе неприятное ощущение. Горесть, пока о ней молчишь, обыкновенно мучит» [Кашменский. 2002]. Св. отцы также прекрасно понимали, что мера печали определяется не столько свойством вещей, сколько «расположением печалющихся» и нашими помыслами.

Каждый страдающий свое страдание считает самым мучительным; то горе, которое постигло его, называет самым тяжким. Род человеческий ничем не доволен, всегда жалуется и огорчается, замечает св. Иоанн Златоуст [там же]. Долее он говорил о том, как важно выразить свои чувства вовне, а не подавлять их: «Мы увещеваем, обличаем, плачем, скорбим, если не явно, то в сердце. Те – явные слезы – гораздо легче этих; те приносят сетующим некоторое утешение, а эти усиливают скорбь и стесняют сердце. Так, когда кто-нибудь страдает и не может обнаружить своей скорби, чтобы не показаться тщеславным, то он страдает гораздо больше, нежели когда бы обнаружил ее» [там же, с.147]. Не могут плакать пораженные великими бедствиями.

Слезам истощается отягощающее их. Если же человек насильно удерживает пролитие слез, то одних постигают неизлечимые болезни, у других нарушается мозговое кровообращение, а другие и умирают.

Таким образом, мы видим, что св. отцы были не только прекрасными психологами, давая описания тончайших состояний человека, но и тонкими «психотерапевтами» – врачевателями души.

Тщеславие

Бесконечное желание человеческих похвал есть *тщеславие* /Иоанн Лествичник. 2001, с.98/. Понятно, куда приводит подобное стремление – к человекоугождению, а значит, как следствие, – к богоборчеству. Поэтому вполне закономерно, что не отвергнувший тщеславия не войдет в небесный чертог /там же, с.25/. Кому это знать, как не самому Иоанну Лествичнику, который «неисходным уединением и всегдашним молчанием умертвил пиявицу паутинного тщеславия», – как указывается в «Кратком описании жития аввы Иоанна, игумена святой горы Синайской» /там же, с.6/. Эта святоотеческая традиция борьбы с тщеславием восходит к самому началу христианства. Следить за собой и не тщеславиться призывал еще ап. Павел (Гал. 5:26). Он же писал: «ничего не делайте по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя» (Флп. 2:3).

Для борьбы с тщеславием необходимы: сокрушение сердца, памятование о грехах, укорение себя перед Богом (а не самооправдание).

Гордость и гордыня

Перейдем к анализу *гордости* и *гордыни*. В силу важности этой проблемы о ней писали многие христианские авторы:

«Гордость есть отрицание Бога, изобретение демонов, уничтожение людей, мать осуждения, источник гнева, корень лицемерия» /Феодор Студит. Творения. Т. 2. 1908, с.833/; «гордый подобен диаволу, восставшему против Бога» /там же/;

«Страсть гордыни состоит из двух неведений, или несознаний, кои, сошедшись во едино, производят одно слиянное мудрование (гордостное). Ибо один тот горд, кто не признает ни Божеской помощи, ни человеческой немощи. Таким образом, гордость есть Божественного и человеческого знания лишение» /Максим Исповедник. 1900, с.279/;

«Гордость – великая помеха духовному самоусовершенствованию. Люди самодовольные в духовном отношении, гордые сознанием своих нравственных достоинств, не могут с успехом вести дело духовного самоусовершенствования потому, что не осознают или не хотят сознавать в себе недостатков и грехов, от которых должны отстать, и, по уверенности в достаточности собственных сил к нравственному преуспеянию, не чувствуют нужды в благодати Божией, без которой оно невозможно» /Виссарион (Нечаев) еп. 1899, с.11–12/.

Последняя цитата приведена из работы еп. Виссариона (Нечаева), которая так и называется: «Гордость» /4-е изд. СПб., 1899/. В ней автор анализирует не только индивидуальные, но и социальные аспекты гордости. Так, например, он пишет о «гордости века»: «Есть еще гордость, если можно так выразиться, поголовная, повальная, – гордость века. Наш век *гордится* успехами просвещения, людскими и бесчисленными изобретениями, служащими к удобствам жизни» /там же, с.22/.

Из последнего может следовать крайне важный вывод: «Люди, вопреки воле Божией, хотят землю превратить в рай, уничтожить зависимость свою от природы, заставить ее с покорностью раба служить не только их нуждам, но и прихотям;

но мудрость Божия на каждом шагу посмеивается над ребяческими усилиями нашими, направленными к сей цели, – и это для того, чтобы мы не привязывались к земле, не гордились нашими успехами и изобретениями в житейских делах, и помнили, что жизнь на земле дана нам не для блаженства, невозможного здесь, а для приготовления к вечности» /там же, с.29/.

Для борьбы с гордостью необходимы: смирение, молчание и безмолвие, воспоминание о смерти, воздержание и молитва.

Поскольку страсть гордыни также относится и к свойствам характера, то о ней мы упомянем и в главе о христианских добродетелях.

2. 3. 4. Страсть как психологическая зависимость

В современной психологии становятся все более актуальными исследования по проблеме психологической зависимости. Наибольшее внимание психотерапевтов и исследователей привлекает проблема зависимости от психоактивных веществ, алкоголя, табака. Но в настоящее время появляется все больше лиц с компьютерной, телевизионной зависимостью.

Психологическая зависимость понимается сегодня как непреодолимое влечение человека к определенному эмоциональному состоянию с помощью какого-то средства (наркотиков, компьютера и т.п.).

Наслаждение, удовольствие, даваемое наркотиком, подкрепляется аффектом, приближающимся по интенсивности и стойкости к бредовой идее.

На психофизиологическом уровне аффект оставляет след в виде доминанты, которая побуждает человека повторять и закреплять поведенческие акты. Человек при этом чувствует себя зависимым и управляемым со стороны. Психологическая зависимость может быть представлена в виде образа, символа, имеющего метафорический характер. Часто, как показывают исследования, это образ двойника или монстра с красными глазами, копытами, густой шерстью и неприятным запахом.

Описание психологической зависимости очень похоже на то, как в православной аскетике понимается страсть: порочное, греховное состояние, пленившее в послушание себе волю человека. Это страстное состояние порабощает человека, человек становится несвободным.

Смысл жизни христианина – освобождение от греха и стяжание Духа Святого.

Порабощение греху начинается с помысла, образа предвкушаемого удовольствия, приражения. Первичное возникновение греховного помысла, как свидетельствуют св. отцы, происходит извне, без участия личности, без ее согласия. Но переход помысла в настрой души совершается уже с

участием воли самого пленяемого. Внутренняя борьба помысла с нравственными запретами, как правило, заканчивается уступкой злу, а затем подчинением страсти.

2. 3. 5. Тревога и многопечалование

Определенное сходство можно обнаружить между описаниями состояния тревоги в психологии и печали, многопечалования в православной аскетике.

Тревога – это эмоциональное состояние, возникающее в ситуациях неопределенной опасности и проявляющееся в ожидании неблагоприятного развития событий. В отличие от страха как реакции на конкретную угрозу, тревога представляет собой генерализованный, диффузный, смешанный, рассеянный или беспредметный страх [Психология. 1990].

Тревожность – это индивидуальная психологическая особенность, проявляющаяся в склонности человека к частым и интенсивным переживаниям состояния тревоги, а также в низком пороге ее возникновения» [Психологический словарь. 1983].

Различают тревожность как эмоциональное состояние (ситуативная тревога) и как устойчивую черту, индивидуальную психическую особенность. Это различие зафиксировано в понятиях «тревога» и «тревожность».

На физиологическом уровне реакции тревожности проявляются в виде усиления сердцебиения, учащения дыхания, повышения артериального давления, возрастания общей возбудимости, снижения порогов чувствительности, когда ранее нейтральные стимулы приобретают отрицательную эмоциональную окраску.

На психическом уровне тревожность ощущается как напряжение, озабоченность, беспокойство, нервозность и переживается в виде чувств неопределенности, беспомощности, бессилия, незащищенности, одиночества, грозящей неудачи, невозможности принять решение и др.

В психологии выделяют следующие виды тревожности:

Невротическая тревога – механизм развития неврозов (формируется на основе внутренних противоречий, например, завышенного уровня притязаний, неуверенности и страха, в результате прогнозирования возможности неудачи;

недостаточно нравственно обоснованных мотивов поведения и мук совести при этом). Эта тревога приводит к неадекватному убеждению о существовании для личности угрозы со стороны других людей;

Ситуативная (характеризует состояние человека в данный момент);

Как черта личности – повышенная склонность испытывать тревогу по поводу реальных и воображаемых опасностей (то, что можно назвать беспокойством, неадекватным «многопечалованием»).

Тревожные люди действуют гораздо успешнее в стабильной, структурированной, привычной для них обстановке. В новой ситуации происходит дезорганизация деятельности, поведения. Часто бывают срывы в более сложных, нестандартных ситуациях.

Итак, тревожность – это переживание эмоционального дискомфорта, предчувствие грозящей опасности, выражение неудовлетворенности значимых потребностей человека.

Для тревожной личности характерно сверхответственное отношение к своим обязанностям, к своей деятельности, что вызывает у нее повышенную озабоченность – или на языке святоотеческого учения можно было бы, вероятно, сказать – многозаботливость, многопечалование.

Ведь говорил св. Григорий Богослов, что печаль – это «грызение сердца и смятение» [Гурьев. 2000]. А по словам С.М. Зарина, печаль возникает либо от опасений, страхов за свою судьбу, либо от неразумных забот – многозаботливости [Зарин. 1996]. Это прогноз неудачи в будущем как следствие неудовлетворенных страстных желаний в прошлом.

В целом можно сказать, что состояние тревожности (на языке психологии) или многопечалования (одного из восьми смертных грехов на языке православной аскетики), заключается в базовом недоверии себе, людям и, главное, Богу – неверии в Его помощь, заступничество и милосердие.

2. 3. 6. Уныние и депрессия

Уныние, писал С.М. Зарин, – это недовольство собой без ориентации на Бога, ориентация на свое страстно неупорядоченное эго.

Если человек ставит свое эго центром самобытия, то это ведет к безнадежной тоске и апатии, а далее – к духовной смерти [Зарин. 1996].

Уныние можно, вероятно, рассматривать как сильно выраженную тревожность, доходящую до депрессивно-мнительной формы.

Депрессия как психиатрический синдром характеризуется пониженным, подавленным настроением, которое сопровождается вялостью, утомляемостью, уныло-пессимистической оценкой происходящего. Депрессия, по статистике психиатров, самый распространенный синдром душевных заболеваний.

Уныние, безрадостность, хандра, меланхолия очень свойственны нашим современникам по наблюдению православного психиатра Д.А. Авдеева [Авдеев. 2001]. Многие психиатры считают, что депрессия – болезнь современной цивилизации с ее непосильными требованиями к человеку. Все чаще на прием к психиатру приходят люди с так называемой экзистенциальной, или ноогенной, депрессией, которая обусловлена утратой или отсутствием смысла жизни.

Науке многое известно о возникновении депрессивных расстройств, но в среде ученых, пишет Д.А. Авдеев, не принято говорить о грехе как причине депрессии. «Задолго до научных психиатрических наблюдений святые отцы очень точно и достоверно описали этот недуг, – пишет он, – определив его духовными страстями уныния и печали» [там же, с. 14].

Депрессия – это сигнал души о ее неблагополучии, но это не плач ее о грехах, а мучения нераскаянной души. Именно в этом заключается различие между находящимся в депрессии верующим и неверующим человеком: верующий плачет и кается

в своих грехах и получает облегчение, а у неверующего плач стоит в горле.

Общими моментами, объединяющими психологию и христианское учение о человеке, является также классификация чувств и «классы» отношений.

Классификация чувств у С.Л. Рубинштейна и у св. Феофана Затворника практически совпадают: оба называют чувства интеллектуальные (познавательные) (Рубинштейн) или теоретические (св. Феофан), эстетические (оба), моральные (Рубинштейн) или практические (как движение сердца у святителя).

То, что св. Феофан называет чувства низшими, чувственно-животными (волнение, поражение сердца аффектами), в психологии, скорее всего, соответствует представлениям об эмоциях – как кратковременных сильных аффектах, состоянию стресса, затмевающему ясность сознания и парализующему волю, способность к мобилизации и управлению собой.

В выделенных св. Феофаном Затворником «классах отношений» человека к Богу, к другим людям, к миру можно увидеть некое соответствие с теорией отношений личности, предложенной В.И. Мясищевым и разработанной в дальнейшем в отечественной психологии [Мясищев. 1960; Начала христианской психологии. 1995; Слободчиков, Исаев. 1995].

Классы отношений личности представляют ценностные ориентации человека, которые, безусловно, подкреплены положительными эмоциями и отражают направленность эмоциональной сферы личности.

Итак, пристрастные отношения к Богу, к миру, к другим людям являют собой устойчивые чувства человека, описанные в христианской антропологии; в психологии есть еще «класс отношений» человека к себе, но нет «класса отношений» к Богу. Христианская психология должна, вероятно, содержать все типы отношений: и к Богу, и к другому человеку, и к себе, и к миру.

§ 3. Состояние прелести в христианстве

Дальнейшее усугубление страстей ведет к разнообразным негативным духовно-психическим состояниям, которые святоотеческая традиция объединяет в одну общую группу, получившую название «**прелести**» (от «прельститься» – обмануться, ошибиться).

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

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

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

«Прелесть, говорят, в двух видах является, или лучше находит, – в виде мечтаний и воздействий... Первая бывает началом второй, а вторая началом третьей еще – в виде исступления. Началом мнимого созерцания фантастического служит мнение (притязательное на всезнайство), которое научает мечтательно представлять Божество в какой-нибудь образной форме, за чем следует прелесть, вводящая в заблуждение мечтаниями...» /Григорий Синаит. 1900, с.214/. «Второй образ прелести в виде воздействий бывает вот каков: начало имеет она в сладострастии, рождающемся от естественного похотения... Распаляя все естество и омрачив ум сочетанием с мечтательными идолами, она приводит его в исступление опьянением от палительного действия своего... В сем состоянии прельщенный берется пророчествовать, дает

ложные предсказания, предъявляет, будто видит некоторых святых, и передает слова, будто ими ему сказанные...» /там же/;

«В некоторых из своих писаний славные отцы наши указывают признаки непрелестного и прелестного просвещения, как сделал и трезлаженный Павел Латрский, когда вопросившему его о сем ученику своему, сказал: «свет силы вражеской огневиден, дымоват и подобен чувственному огню; и когда душа, обуздавшая страсти и очистившаяся от них, увидит его, с неприятностью относится к нему и гнушается им; свет же Духа благого благ, радостотворен и чист, и приближаясь освящает светом, радостью и тихостью исполняет душу, и делает ее кроткою и человеколюбивою"» /Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с.382/;

«Когда злой дух прелести приближается к человеку, то возмущает ум его и делает диким, сердце ожесточает и омрачает, наводит боязнь и страх и гордость, очи извращает, мозг тревожит, все тело в трепетание приводит, призрачно пред очами показывает свет не светлый и чистый, а красноватый, ум делает иступленным и бесноватым» /Из жития... 1900, с.476/.

Особое внимание уделяется учению о прелести в русской православной церкви (в отличие от католицизма и протестантизма). Наиболее же авторитетным дореволюционным писателем на эту тему был святитель Игнатий (Брянчанинов): «Епископ Игнатий, наверное, как никто из других святых отцов, особенно детально и точно исследует природу прелести в разных ее видах, он использует весь опыт древнего монашества, чтоб раскрыть множество тонких бесовских козней, предостеречь от них...» /Лазарь архим. 1997, с.138/. Еп. Игнатий определял состояние прелести следующим образом: «Прелесть есть повреждение естества человеческого ложью. Прелесть есть состояние всех человеков, без исключения, произведенное падением праотцов наших. Все мы – в прелести. Знание этого есть величайшее предохранение от прелести. Величайшая прелесть – признавать себя свободным от прелести» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 1. 1993, с.228/. О проблеме распознавания прелести он писал: «Труден выход из самообольщения. У дверей стоит стража; двери заперты тяжеловесными крепкими

замками и затворами; приложена к ним печать адской бездны. Замки и затворы – гордость и самообольщенных... Печать несокрушимая – признание действий самообольщения действиями благодатными» /там же, с.104/. И далее: «Прелесть, когда приступает к человеку, мыслю ли, или мечтанием, или тонким мнением, или каким явлением, зримым чувственными очами, или гласом из поднебесной, слышимым чувственными ушами, – приступает всегда не как неограниченная властительница, но как обольстительница, ищущая в человеке согласия, от согласия его приемлющая власть над ним. Всегда действие ее, внутри ли оно, или снаружи человека, есть действие извне; человек может отвергнуть его. Всегда встречается прелесть первоначально некоторым сомнением сердца; не сомневаются о ней те, которыми она решительно возоблудала» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с.319/.

Вот как свят. Игнатий описывает черты человека, находящегося в состоянии прелести и самообольщения: «Не есть, не пьет, не спит, зимою ходит в одной рясе, носит вериги, видит видения, всех учит и обличает с дерзкою наглостью, без всякой правильности, без толку и смысла, с кровавым, вещественным, страстным разгорячением... Святой, да и только!» /там же, т. 2, 1993, с.241/. По поводу разгорячения свят. Игнатий предупреждал: «Не ошибитесь! человеческого разгорячения не сочтите действием Божественного огня. Многие ошиблись и впали в пагубное самообольщение. Из состояния разгоряченного возникли бесчисленные заблуждения...» /там же, т. 4, 1993, с.506/.

Современный православный пастырь выделяет в прелести следующие признаки: навязчивое стремление к «святым и божественным» чувствам, открытость и готовность быть «восхищенным» неким духом, поиски не Бога, а «духовных утешений», самоопьянение, которое принимается за «состояние благодати», невероятная легкость, с которой человек становится «созерцателем» или «мистиком», «мистические откровения» и псевдодуховные состояния /Лазарь архим. 1997, с.65/. Настоящая же христианская духовность обладает

качествами ненавязчивости и даже неприметности, ибо специально старается быть такой.

Особым типом прелести является «*мнение*». Как писал о нем свят. Игнатий (Брянчанинов): «Этот род прелести – ужасен... Одержимый этою прелестию мнит о себе, сочинил о себе «*мнение*», что он имеет многие добродетели и достоинства, – даже, что обилует дарами Святого Духа» / Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с.245/; «Приписывающий себе духовные делания, добродетели, достоинства, благодатные дары, льстящий себя и почитающий себя «*мнением*», заграждает этим «*мнением*» вход в себя и духовным деланиям, и христианским добродетелям и Божественной благодати, – открывает широко вход греховой заразе и демонам» /там же, с.246/; «Зараженные прелестию «*мнения*» встречаются очень часто. Всякий, не имеющий сокрушенного духа, признающий за собою какие бы то ни было достоинства и заслуги, всякий, не держащийся неуклонно учения Православной Церкви, но рассуждающий о каком либо догмате, или предании произвольно, по своему усмотрению, или по учению инославному, находится в этой прелести» /там же, с.247/. Противоположным «*мнению*» является состояние нищеты духа: «От Бога имеем и бытие, и пакибытие, и все естественные свойства, все способности, и духовные и телесные. Мы – должники Богу! Долг наш неоплатим! Из такого воззрения на себя образуется само собою для нашего духа состояние, противоположное «*мнению*», состояние, которое Господь назвал нищетою духа, которое заповедал нам иметь...» /там же, с.248/.

Крайней степенью прелестного мнения является *ересь*, которая «может периодически возобновляться как типологически устойчивое пленение ума» /Гаврюшин. 1997, с.25/. В ереси соединяются воедино многие негативные духовно-психические состояния: мнение, самообольщение, гордыня, своеволие и т. д.

Состояния прелести, самообольщения, мнения и ереси приводят к духовной и телесной деградации человека: «Прелесть действует первоначально на образ мыслей; будучи

принята и извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения; овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет тело, как неразрывно связанное Творцом с душою» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с.229–230/.

В состояниях прелести нередко проявляются различные аномальные психофизиологические феномены: деперсонализация, особые ощущения тела – легкость, невесомость, полет и т. д. Святитель Игнатий (Брянчанинов) приводит несколько подобных примеров:

старец, находящийся в прелести, отсек себе кисть руки, полагая исполнить этим евангельскую заповедь, и рассказывал всякому, кому угодно было выслушать его, что «отсеченная кисть руки соделалась святыми мощами, что она хранится и чувствуется благолепно в Московском Симонове монастыре, что он, старец, находясь в Площанской Пустыне в пятистах верстах от Симонова, чувствует, когда Симоновский архимандрит с братиею прикладываются к руке» /там же, с.237/;

Молодой монах, находящийся в прелести, жил в пустыне далеко от скита, за заливом. Однажды вечером, в осеннее время, он посетил старцев скита. Когда он прощался с старцами, они предостерегали: «не вздумай пройти по льду, лед только что встал, и очень тонок». Монах отвечал тихим голосом, с наружной скромностью: «я уже легок стал» /там же, с. 251–252/. Но стал легок он только по своеобразным ощущениям своего тела. Он все-таки пошел по льду, провалился и утонул;

Афонский монах, впавший в прелесть, рассказывал еп. Игнатию: «сколько уже раз, когда я стоял на молитве, приходила мне живая мысль, что ангелы восхитят меня, и поставят на Афоне!» /там же, с.239/. Духовный опыт свят. Игнатия позволил ему предугадать истинное состояние монаха. Приведенное выше откровенное высказывание монаха произошло после следующего диалога еп. Игнатия с ним: «При продолжении беседы говорю ему: «смотри, старец! будешь жить в Петербурге, – никак не квартируй в верхнем этаже; квартируй непременно в нижнем». Отчего так? возразил Афонец. «От того, отвечал я, что если вздумается ангелам, внезапно восхитив

тебя, перенести из Петербурга в Афон, и они понесут из верхнего этажа, да уронят, то убьешься до смерти; если ж понесут из нижнего, и уронят, то только ушибешься"" /там же, с.239/.

Основными внутренними *причинами* прелести являются неправильные действия ума, или неправильные действия сердца /Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с.255/. Кроме того, важную роль при этом могут играть и действие страстей тела (плоти), и негативные прилоги темных духовных сил.

Но в борьбе с прелестью, как и в любом сложном деле, Бог помогает человеку своей благодатью. Так что, по мнению святителя Феофана Затворника, значение прелести не нужно чрезмерно и преувеличивать: «Прелести нечего бояться. Она случается с возгордившимися... кои начинают думать, что как зашла теплота в сердце, то это уже и есть конец совершенства. А тут только начало, и то, может быть, не прочное. Ибо и теплота, и умирение сердца бывают и естественные, – плод сосредоточения внимания. А надо трудиться и трудиться, ждать и ждать, пока естественное заменено будет благодатным» /Феофан Затворник. Вып. 2. 1994, с.195–196/.

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

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

«Все свои козни, сети, капканы злые духи облакают в самые красочные привлекательные одежды. Поэтому мы, христиане, стараемся быть очень недоверчивыми ко всем «сладким», «приятным», «особенным» своим душевным состояниям, не принимаем без тщательных проверок никаких «откровений»,

«видений», «просветлений», «явлений», «блаженных состояний» и т. п. необычностей» /Лазарь архим. 1997, с.49–50/;

«Дело духовное не в восторгах: самое лучшее его проявление есть «дух сокрушен, сердце сокрушенно и смиренно» /Феофан Затворник. Вып. 5. 1994, с.181/;

«Есть действия от крови, кажущиеся для неопытных действием благодати, а оно не благое, и не духовное, – оно из падшего естества нашего, и познается потому, что порывисто, горячо, нарушает мир в себе и ближних. Действие духовное рождается из мира и рождает мир... Всякое разгоряченное чувство – кровяное! Не сочти усердием, ревностью по благочестию, любовь к Богу и ближним. Нет – это движение души, произведенное в ней нервами, кровию. А кровь приводится в движение душевными страстями, которые – орудия и цепи миродержца...» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 7. 1993, с.86–87/. Он же: «Святая истина извещевает сердцу тишиною, спокойствием, ясностью, миром, расположением к покаянию, к углублению себя...» /там же, т. 4, 1993, с.453/;

«Всякий помысл, которому не предшествует тишина смирения, не от Бога происходит, но явно от левой стороны. Господь наш приходит с тихостию; все вражеское бывает со смущением и мятежом» /Варсонофий Великий, Иоанн. 1995, с.16/.

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

Все сказанное о прелести и измененных состояниях сознания относится и к такому состоянию, как **исступление** (экстаз), о чем писали многие христианские авторы:

«Многие подвижники, приняв естественную любовь за Божественную, разгорячили кровь свою, разгорячили и мечтательность. Состояние разгорячения переходит очень легко в состояние исступления. Находящихся в разгорячении и исступлении многие сочли исполненными благодати и святости,

а они несчастные жертвы самообольщения» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 1. 1993, с.129/. «В святых Отцах Восточной Церкви отнюдь не видно разгоряченного состояния крови. Они никогда не приходят в энтузиазм...» /там же, т. 4, 1993, с.510/;

«Когда же увидишь ум свой во вне или в высоту влекомым от некоей невидимой силы, не верь сему и не попускай уму влекому быть...» /Григорий Синаит. 1900, с.233/;

«выводить ум не из телесного помышления, а из самого тела, за пределами которого он якобы улучшает умные созерцания, есть злейшее эллинское обольщение, корень и источник всякого злоучения, бесовское изобретение, наука, порождаемая безумием и порожденная недоумием» /Григорий Палама. 1995, с.45/.

Эта достаточно категоричная позиция Григория Паламы является принципиальным положением, вытекающим из святоотеческого противопоставления экстравертированности и интровертированности: первая происходит от направленности на соблазны внешнего мира (появившейся после грехопадения прародителей в раю), и, наоборот, последняя делает возможным обращенность человека внутрь себя, к находящемуся там царству Божию (Лук. 17:21), а значит, и к Богу.

Поэтому неудивительно, что в православии к экстазу отношение весьма критическое. Против экстаза выступали многие отцы первых веков церкви: Ириней Лионский (II в.), Тертуллиан (III в.), Иоанн Златоуст (IV – нач. V в.), Григорий Нисский (IV в.), Евагрий Понтийский (IV в.) и др. Последний, например, принципиально не использовал даже сам термин «экстаз», хотя он широко употреблялся в его время как в обыденном языке, так и в философских учениях. Даже у такого свободолобивого мыслителя, как Оригена, слово «экстаз» почти всегда имеет отрицательный смысл: он есть безумие, потеря умственного равновесия /см.: Лосский В. 1995, с.42/. И по блаж. Августину для христианина крайне важна обращенность внутрь, а не экстаз, который происходит «внешним образом» /Августин. Т. 2. 1998, с.526–527/.

И наоборот, ярко выраженную экстатическую направленность имеют многие околохристианские секты и антихристианские учения. Так, например, монтанизм в своем искании харизматических экстазов готов был обвинить Церковь в измене апостольской линии. Церковь якобы сошла с того пути, на котором она жила в апостольский век, что в Церкви иссякли те силы, которые когда-то действовали в ней, что в ней угас огонь пророчества /Киприан (Керн). 1996, с.172/. С православной точки зрения экстазы, видения и откровения не являются чем-то самодостаточным самим по себе: при этом важно их содержание и то, как они совершаются. Все эти сектантские «откровения» происходят вне и против церкви: монтанисты претендовали на то, что все во все предыдущее время не было полноты Божественного откровения, которое именно они только и приносят. Экстатические переживания представляют собой основной источник магических и религиозных сил в различных архаических (дохристианских) верованиях /Элиаде. 1998, с.254/.

В том же случае, когда иногда термин «экстаз» («исступление») используется и в православии, нужно иметь в виду, что он имеет, по крайней мере, два значения. Первое – абсолютно отрицательное: экстаз-исступление как утрата разума, безумие, сумасшествие, вызванное разными причинами, в особенности же грехами и бесами /Иларион (Алфеев). 1998, с.391/. Второе значение этого термина несет более положительный смысл: как «изумление», «восхищение» или «удивление» /там же, с.392/. Но при этом термин имеет совсем иной смысл, чем в язычестве, ибо он не связывается с выходом из тела: «Это не исступление души из тела, но удаление ума от рассудка и окружающего мира и обращение его в сердце. При этом не приостанавливается действие психических и мыслительных способностей подвижника, но происходит сдерживание телесной деятельности (сна, еды и т. д.)» /Иерофей (Влахос). 1999, с.133/. Такое состояние не имеет ничего общего с языческим экстазом, что необходимо иметь в виду при чтении житий святых, в которых находится множество описаний подобных состояний.

С другой стороны, в святоотеческой традиции можно найти мнение, согласно которому есть две стадии экстаза: импульсивный, восторженный экстаз новоначальных и непрерывный экстаз совершенных. Последний есть созерцание Божественного света без собственно «экстатических» признаков – потери самосознания, выхода из тела и пр. Первый вид экстаза по мере преуспевания человека на пути подвижничества должен уступить место второму /Иларион (Алфеев). 1998, с.402–403/.

Вот как об этом писал великий христианский мистик Симеон Новый Богослов: «Слыша, что когда такой-то святой пришел в созерцание Бога, то восхитился ум его, и он столько и столько дней и ночей провел, совершенно не помня ничего земного, но вместе со всем другим забыл и собственное свое тело, пребывая пригвожденным к созерцанию оному всею душою и всеми чувствами своими, – слыша, говоря, об этом, они полагают, что нечто подобное будет и в другой жизни в царствии небесном, совершенно не понимая божественных и духовных вещей... Неведомо им, что такое восхищение ума бывает не у совершенных, но у новоначальных» /христ.: Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993, с.414/. «Но когда человек пребудет долгое время в таком созерцании оного света, не возвращаясь вспять в мир, тогда отверзается ему небо ли, или око сердца его, т. е. ум... и свет оный входит внутрь души его, свет пресветлый и предивный, и просвещает его соразмерно с тем, сколько может вмещать его человеческое естество, или сколько он того достоин» /там же, с.417/. «Находясь же в сем свете, или, лучше сказать, с сим светом, он не как в исступлении бывает, но видит и себя самого и то, что окрест его, т. е. видит, в каком состоянии сам находится, и в каком состоянии находятся другие» /там же, с.417/.

Иногда приводят следующую цитату из Симеона Нового Богослова об «исступлении»: «я прихожу в исступление, и совершенно отчуждаюсь всего, что – на земле» /Симеон Новый Богослов. Т. 3. 1993, с.107/. Но в таком исступлении не происходит потери личности, что наблюдается при экстазе. Продолжим цитату из Симеона Нового Богослова. Он пишет

сразу после предыдущего: «непрестанными гласами восхваляя Тебя, Боже мой, и замечая в себе самом необычайное изменение и (необычайный) способ заступления всемогущей руки » /там же/. А вот как он описывает, что же с ним произошло в этом «исступлении»: «Совлекши меня сперва тления и смерти и всего меня освободив с ощущением и познанием [того], Он – что поразительнее всего – показал меня новым небом и (Сам)-Творец всего вселился в меня...» /там же, с.109/. Таким образом, Симеон Новый Богослов начинает с исступления, а заканчивает описанием внутреннего. При этом сама метафора исступления нужна ему только для подчеркивания важности и необычности данного состояния, а суть же самого состояния заключается никак не в направленности вовне (как в экстазе), а именно в обращенности внутрь.

Насколько личный опыт Симеона Нового Богослова является показательным для христианства вообще? Так, например, существует точка зрения: «Мистический опыт Симеона был исключительным даже по сравнению с другими великими представителями восточно-христианской традиции. То, о чем Павел упоминает как о событии четырнадцатилетней давности и в чем «хвалится» четырнадцать лет спустя (ср. 2Кор. 12:2–4), Симеон испытывал многократно, чтобы не сказать – регулярно. А достижения великих святых, вызывавшие удивление агиографов, Симеон считал свойственными новоначальным» /Иларион (Алфеев). 1998, с.403/. Однако, если мы почти ничего не знаем о мистическом опыте других св. отцов, то это не потому, что его не было, а потому, что это является тайной внутренней жизни подвижников. И здесь, кстати, нужно быть очень осторожным в сравнении между собой внутреннего опыта святых. Вот евангельское описание упоминаемого выше мистического опыта ап. Павла: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (только не знаю – в теле, или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2Кор. 12:2–4). Свидетельствуют ли эти слова о

единственности (однократности) данного явления у ап. Павла? Отнюдь, нет. В данном случае речь идет о самом факте совершения подобного события, и количественно-биографический аспект («мне столько-то раз явилось то-то и то-то») здесь просто не нужен. Кстати, в другом месте ап. Павел пишет: «И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился» (2Кор. 12:7). Анализ этого места может говорить очень о многом: во-первых, о количестве откровений (во множественном числе), во-вторых, об их качестве – их «чрезвычайности».

И наоборот, можно ли на основе писаний Симеона Нового Богослова утверждать, что он «регулярно» был восхищаем в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать? – Скорее нет, тем более, что он и сам на это не претендует. И, как нам кажется, это весьма принципиально. С одной стороны, Симеон Новой Богослов постоянно подчеркивает реальность духовного, а отсюда и «ощущительность» духовных даров. Но, с другой стороны, в святоотеческой традиции есть правило не стремиться к особым мистическим состояниям, ибо обратное является показателем духовной незрелости. Духовная зрелость, таким образом, заключается в усилении духовной трезвости и осторожности, а не в умножении «откровений» и «видений».

§ 4. Благодатные состояния в христианстве

Христианство никогда не останавливалось только на состояниях греховно-безблагодатных, не меньше внимания оно обращало и на состояния духовно-благодатные. При этом они являются жизненно важными для духовного развития каждого христианина: «Как иной ощущает в себе действия злобы в страстях, каковы: раздражительность, похоть, зависть, отяготение, лукавые помыслы и другие несообразности: так должен человек восчувствовать благодать и Божественную силу в добродетелях, а именно: в любви, в снисходительности, в благодати, в радости, в легкости, в Божественном радовании...» / Макарий Египетский. 1998, с.184/. Это те духовные переживания, которые приходят с Божьей помощью: «Познание Бога, чтобы отвечать своему понятию, должно быть переживанием в себе присутствия Божия, которое дает человеку непосредственно ощутить божественную жизнь и, таким образом, приведет к опытному постижению Божественного Существа» /Сергий (Страгородский). 1991, с.95/. И хотя духовные дары и чувствуются духовно, но они могут быть вполне ощущаемы: «Будем молиться, чтобы и нам получить благодать Святаго Духа во всяком удостоверении и ощущении...» /Марк Подвижник. 1911, с.154/.

Эти внутренние ощущения, с христианской точки зрения, крайне важны из-за вызывающего их источника, ибо, по евангельскому слову, царство Божие внутри нас есть (Лук. 17:21). Потому «Царство Небесное есть бесстрастие души, совокупное с истинным ведением сущих» /Евагрий Понтийский. 1994, с.96/. Другими словами: «Царство Бога и Отца, по силе своей, находится во всех верующих; но действием своим обнаруживается только в тех, которые благим произволением, отложив вовсе естественную жизнь по душе и телу, провождают токмо жизнь духовную, и могут сказать о себе: *живу не ктому аз, но живет во мне Христос* (Гал. 2:20)» /Максим Исповедник. 1835, ч. 2, с.18/. Или, как писал святитель Феофан Затворник: «С психической же точки зрения о царствии Божиим должно

сказать следующее: царствие Божие в нас зарождается, когда ум сочетается с сердцем, сам срастворившись с памятию о Боге» /Феофан Затворник. 1996, с.58/. Этот психологический аспект царствия Божия всегда был важен в христианстве: «Сущность Царства Божия, как особого внутреннего состояния человека, частнее, как восприятие человеком «обожения» или «богообщения», вполне определенно указывается почти одинаково всеми св. отцами» /Феодор (Поздеевский). 1991, с.125/.

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

Это именно не психологические, но духовные состояния: «Духовные ощущения – невещественны, безвидны, не могут быть истолкованы, ясно переданы человеческим вещественным словом, и вместе с тем, они ощутительны, сильны, одолевают все другие ощущения, соделывают их бездейственными, как бы не существующими» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 7. 1993, с.88/. Это же относится и к особым мистическим состояниям: «мистические созерцания не есть переживания каких-то субъективных психических состояний радости, мира, покоя, но откровения иного мира, действительное соприкосновение с этим, хотя духовным, но реально существующим миром» /Концевич. 1990, с.28–29/. С христианской точки зрения, внутренние психические состояния важны постольку, поскольку через них проявляется и за ними стоит внепсихическая реальность – Бог. Или словами известного дореволюционного психолога: «В основе религии лежит идея всемогущей личной силы, или всемогущей Личности, вызывающей в человеке особого рода волнения – чувства и действия» /Снегирев. 1893, с.599/.

Духовные состояния имеют и свои *внешние признаки*: «Общий признак состояний духовных – глубокое смирение и

смиреномудрие, соединенное с предпочтением себе всех ближних, с расположением, евангельскою любовью ко всем ближним, со стремлением к неизвестности, к удалению от мира. «Мнению» тут мало места: потому что смирение состоит в отречении от всех собственных достоинств...» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с.250–251/. Вот как смиренно писал о себе выдающийся христианский аскет, преподобный Феодор Студит: «Я же сам, чада мои возлюбленные, не имею ничего и заслуживаю всякого презрения: у меня нет ни Духа, ни света, ни очищения, ни блистания, ни созерцания, ни восхождения, ни преуспевания, ни стремления, ни течения, я весь заброшен, страстен, мрачен, лишен способности созерцания, не устроен, не укреплен, не зрел и не утвержден для спасения» /Феодор Студит. Т. 2. 1908, с.81/.

Важнейшими признаками духовных состояний являются внутренняя *тишина* и *бесстрастие*: «Как море волнуемое, когда возливают на него елеса, обыкновенно стихает, потому что тучность елеса препобеждает силу воздымающей волны бури: так и душа наша, умащаемая благодатию Святого Духа, сладостною исполняется тишиною... тогда к обрадованию ее пресекается всякое в ней волнение, уступая приосеняюще ее благостыни Духа, и порождаемому тем бесстрастию. Почему какие бы потрясения ни покушались в ту пору произвести в душе бесы, она пребывает мирствующею в себе и полною всякого радования» /Диадокх. 1900, с.25–26/.

При этом подвижник находится в состоянии особой *радости*: «Эта радость породилась в нем не от славы человеческой, не от богатства многого, не от здоровья телесного, не от похвал людских, ни от другого чего, сущего под небесам, но уготовилась горькою болезнью души его и сретением действия Святого Духа Божия, сущего превыше небес» /Симеон Новый Богослов. Т. 2. 1993, с.176/. И далее: «Никто не может повредить ему, никто не может воспрепятствовать ему напаяться вдоволь от источника спасения. Мiroдержитель, господствующий над миром злобою своею, властитель земного, начальник тьмы, лукавый диавол, царствующий над всеми водами морскими и играющий миром, как иной играет малою

птичкою, держимою в руках, не посмеет и со всем воинством своим, и со всею силою своею приблизиться к нему и прикоснуться даже к пяте ноги его, а не только смело взглянуть на него» /там же, с.177–178/. Но и тогда, когда благодать физически неощутима, она не менее действенна. Авву Варсонофия спросили: «Когда молюсь или упражняюсь в псалмопении и не ощущаю силы произносимых слов... то какая мне польза от сего (моления)?». Он же на это ответил: «Хотя ты и не ощущаешь (силы того, что произносишь), но бесы ощущают ее, слышат и трепещут. Итак, не переставай упражняться в псалмопении и молитве, и мало-помалу, помощью Божиею, нечувствие твое переложится в мягкость» /Варсонофий Великий, Иоанн. 1995, с.440–441/.

Особые внутренние переживания не являются самоцелью (к тому же, они могут быть и ложными), поэтому человек должен стремиться не к ним, а к самому Богу. Против неуместного и самочинного стремления к особым состояниям предостерегали многие христианские авторы: «Стало уже распространенной болезнью в наше время: теперь люди, по укоренившемуся в них сладострастию, склонности искать всегда и во всем комфорта и приятности, – самую духовную жизнь уже понимают как средство скорейшего получения такого внутреннего «блаженства», сладостного покоя, эйфории» /Лазарь архим. 1997, с.5–6/.

Святитель Игнатий (Брянчанинов): «исполнены... гордости и безрассудства желание и стремление сердца насладиться ощущениями святыми, духовными, Божественными, когда оно еще не вполне способно для таких наслаждений... сердце, усиливаясь вкушать Божественную сладость и другие Божественные ощущения, и не находя их в себе, сочиняет их из себя, ими льстит себе, обольщает, обманывает, губит себя, входя в область лжи...» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с.243/. Подобное может происходить и при молитве: «Молящийся, стремясь раскрыть в сердце ощущения нового человека, и не имея на это никакой возможности, заменяет их ощущениями своего сочинения, поддельными, к которым не

замедлит присоединиться действие падших духов» /там же, с.246/.

Более безопасный и правильный путь состоит в том, чтобы ориентироваться на те духовные состояния и переживания, которые связаны с богослужением и церковными таинствами. Эти состояния постепенно, но правильно и неуклонно перестраивают человека на иной лад /Серапион (Воинов) иером. 1913, с.15/. Они способствуют глубинному внутреннему изменению человека: «Приходишь в келью, садишься на скамью и не можешь никак решиться лечь спать: в ушах несмолкаемым хором дрожат отзвуки божественных мелодий. И чем чаще впитываешь в себя эту небесную гармонию, тем больше заполняется твое сознание новыми элементами; перерабатывается все содержание психического мира: иные мысли, иные чувства, иные желания... начинается подлинное перевоспитание, перерождение человека, *новое* его рождение; творится «второй Адам» /там же, с.17–18/. Постепенное внутреннее очищение человека приводит его (с Божьей помощью) к *святости*: «Если спрашивать о существе вечной жизни со стороны душевного состояния человека живущего ею, то сущность ее, источник присущего ей вечного блаженства будет заключаться в святости. Человек потому будет бесконечно блаженствовать, что он (человек) будет святым и в общении со всесвятым Богом» /Сергий (Страгородский). 1991, с.101/. Поскольку очищения требует в первую очередь сердце, то впоследствии многие духовные состояния связаны в первую очередь с очищенным *сердцем*: «Духовные чувства суть те изменения в сердце, которые происходят от воздействия или созерцания предметов из духовного мира. Совокупность их можно назвать чувствованиями религиозными» /Феофан Затворник, 1890. с.305/.

Но, насколько глубоко человеческое сердце, настолько же сокрыто и внутреннее духовное состояние человека: «Личная внутренняя жизнь подвижника остается закрытой для людей. Она всегда закрыта. Людям открыта только мудрость духовного опыта, но не таинственные переживания души. Дверь в эту клеть всегда заперта наглухо, как требует Господь» /Василий еп.

1996, с.70/. И далее: «Хранение тайны внутренней жизни имеет и воспитательное значение. Этим путем религиозное чувство человека и его любовь к Богу становятся сосредоточеннее и горячее... Как говорила преподобная Синклитикия, «если в бане часто отворяют дверь, то скоро выпустят весь пар». Так и душа, слишком открытая для посторонних взоров, скоро теряет свою сосредоточенность; чувство, доступное многим, легко распыляется, духовная сила тратится и исчезает бесполезно» /там же, с.71/. При этом важны два момента. «Во-первых, необходимо все время помнить, что скрывание внутренней жизни имеет целью пользу души, предохраняя ее от славолубия, тщеславия, от посторонних примесей в чувстве любви к Богу, от распыления духовной силы и т. д. Следовательно, там, где этих опасностей нет, там скрытность не нужна. Поэтому само собой понятно, что в отношениях, например, к духовному лицу или к духовному руководителю о скрытности не может быть и речи. Здесь она не только ничем не оправдывается, но прямо вредна» /там же, с.71–72/. Во-вторых, опасение открыть тайну своей жизни не должно останавливать человека от делания добрых дел. Иногда, например, на глазах людей не хотят творить милостыню и оставляют бедняка без помощи под тем предлогом, что желают избежать славы и похвалы людской. Конечно же, это совершенно неправильно /там же, с.72/.

А теперь перейдем к анализу отдельных благодатных состояний. Бодрствование не является самым высокоактивным, целостным и гармоничным состоянием. По мере все большей активации, двигаясь вверх на лестнице духовно-психических состояний, можно выделить такие состояния, как внимание (трезвение), покаяние, смирение, бесстрастие. Далее следует состояние богообщения, которое практически неопишимо обычным секулярным языком (но св. отцы оставили некоторые важнейшие мысли об этом). Таинственной и наивысшей ступенью лестницы духовно-психических состояний является состояние стяжания Св. Духа. Кратко скажем о каждом из перечисленных состояний, по возможности придерживаясь святоотеческих текстов.

Без внимания нет сосредоточенной внутренней жизни, нет самопознания и покаяния, нет духовной, «непарительной» молитвы. Состояние **внимания** заключается во внутренней и внешней собранности и сосредоточенности. Оно очень важно для христианского делания: «Душа всех упражнений о Господе – внимание. Без внимания все эти упражнения бесплодны, мертвы. Желаящий спастись должен так устроить себя, чтоб он мог сохранять внимание к себе не только в уединении, но и при самой рассеянности, в которую иногда против воли он вовлекается обстоятельствами» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с.296/; «Подвизающийся внутренно, всякую минуту должен иметь следующие четыре вещи: смирение, крайнее внимание, противоречие (помыслам) и молитву» /Исихий. 1827, с.139/. Постоянное внимание постепенно переходит в *трезвление* – состояние непрерывного духовного внимания, через которое можно, несмотря на суету и шум внешнего мира, услышать глас Божий.

Выше по лестнице духовно-психических состояний располагается такое важнейшее состояние, как **покаяние**. Покаяние, в силу его особой важности, иногда называют вторым крещением: «покаяние – вторая баня сердечная после крещения» /Иоанн Кронштадтский. 1900, с.103–104/. В отличие от чувства покаяния, которое есть одномоментное чувство раскаянья в каком-либо поступке, состояние покаяния не есть некоторый кратковременный акт и длится намного дольше. Это состояние фактически достигается тогда, когда человек настолько часто и долго приходит в чувство покаяния, что отдельные яркие эмоциональные вспышки сливаются в одно пламенное, непрекращающееся состояние.

В покаянии привыкли больше видеть эмоциональные его стороны, что также важно, но не достаточно. Поскольку «покаяние есть познание грехов своих» /Симеон Новый Богослов. 1993. Т. 2. с.174/, то в нем присутствуют и значительные познавательные элементы. Покаяние, «метанойя» есть не только эмоциональное переживание, но также и перемена ума, благодаря которой человек осознает свои грехи, очищает свои мысли, приходит к христианским убеждениям и

христианскому мировоззрению. Именно покаяние делает возможным духовное развитие человека, «усовершенствование себя» / Исаак Сирин. 1993, с.205/. Предочищение покаянием необходимо для того, «чтоб последовало к нам благоволение Божие» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 2. 1993, с.74/.

Через покаяние человек приходит к самому себе: «Мы всегда почти бываем вне себя, а не в себе, оттого что занимаемся все почти внешними делами и вещами, проходя мимо вниманием своим внутренний мир свой. Чин покаяния или день покаяния дает нам случай и повод, побуждение войти глубоко внутрь себя и испытать, проверить свое внутреннее содержание, свои мысли, желания, намерения, свою веру, свои дела, поступки, свои отношения к Богу и к людям» /Иоанн Кронштадтский. 2001, с.93/.

Покаяние очень непростое дело и для благодатной помощи в нем в христианстве имеется отдельное церковное таинство – таинство покаяния (μετανοια, poenitentia) /Малиновский. 1909, с.230/. Возрожденный в таинстве крещения, христианин, хотя и перестал быть чадом гнева Божия, но не перестает быть сыном Адама, наследником поврежденной природы последнего. Для борьбы с врожденной греховностью, кознями духов тьмы и необходимо средство, которое бы очищало согрешающего от грехов и удалившегося чрез них от Бога опять воссоединяло с Ним. Для этого Господь и установил в Своей церкви для исцеления согрешающих, но искренно кающихся, особое видимое священнодействие.

Смирение есть тот основной критерий, которым распознается положительная духовно-нравственная суть человека /Михаил (Труханов). 1997, с.160/. «Что соль для всякой пищи, то смирение для всякой добродетели; оно может сокрушить крепость многих грехов» /Исаак Сирин. 1993, с. 199/.

Смирение является самым основным свойством Нового человека: «научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем...» (Мф. 11:29). Без смирения «исполнение даже всех заповедей не только не приближает человека к Богу, но делает даже врагом Божиим, т. к. если не будет смирения, то обязательно будет гордость» /Никон (Воробьев). 1988, с.9/.

Смирение есть основное условие спасения человека: «Многие получили спасение без прорицаний и осияний, без знамения и чудес; но без смирения никто не внидет в небесный чертог» /Иоанн Лествичник. 1908, с.171/. А посему христианину следует создавать в себе такое смиренное настроение, при котором для него была бы всегда возможна и естественна молитва мытаря: «Боже! будь милостив ко мне грешнику!» (Лук. 18:13).

Смирение есть основание стяжания Духа Святого: «Поистине одна только есть печать Христова – осияние Духа Святого, хотя много есть видов воздействий Его и много знамений силы Его. Первейшее всего другого и необходимейшее есть смирение, так оно есть начало и основание» /Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993, с.36/. По Исааку Сирину смирение есть богоуподобление через подражание Христу /Иларион (Алфеев). 1998, с.117/.

Для смирения души полезно и смирение тела – через пост и телесный труд: «Иное расположение души у человека здорового, и иное у больного, иное у алчущего, и иное у насытившегося. Также опять иное расположение души у человека едущего на коне, иное у сидящего на престоле, и иное у сидящего на земле, иное у носящего красивую одежду, и иное у носящего худую. И так как труд смиряет тело, а когда тело смиряется, то вместе с ним смиряется и душа» /Дорофей авва. 1995, с.57–58/.

Состояние **бесстрастия** св. отцы ставят очень высоко:

«Быть монахом не то есть, чтоб быть вне людей и мира, но то, чтоб, отрекшись от себя, быть вне пожеланий плоти и уйти в пустыню страстей (т. е. бесстрастие)» /Никита Стифат. Деятельных глав первая сотница. 1900, с.102/;

«Не сделавшийся бесстрастным не знает даже, что есть бесстрастие, и не верит, чтоб был кто-либо такой на земле» /Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. с.524/.

Термин «бесстрастие» (απαθεια) берет начало в древнегреческой философии, где он означал безучастность, бесчувствие, в противоположность «страданию», «страсти». В стоицизме этот термин отражал идеал бесстрастности, покоя,

отрешенности, отсутствия эмоций, что считалось качествами настоящего «мудреца» /Иларион (Алфеев). 1998, с.404/. Но такое бесстрастие значительно отличается от бесстрастия в святоотеческом учении. Первое ближе к тому, что в обычном современном языке называется апатией, то есть несколько отрешенное состояние, обычно связанное с безволием и ленью. По словам известного русского богослова архим. Киприана (Керна): «К бесстрастию звали все поколения православных аскетов-мистиков. Но эта мистика учит о бесстрастии не как о какой-то нирване, а, наоборот, как о возвышенном делании духа» /Киприан (Керн). 1996, с.51/. Некоторые следы древнегреческого влияния в этом вопросе можно найти у Оригена и Евагрия. У них отрешение от «страстей» изображалось как отрицательное достижение: подвижнику в его делании надлежало стремиться к полнейшей, тотальной опустошенности души или тела, к избавлению от любых ощущений, дабы ум мог осознать свою божественную природу и восстановить свое сущностное единение с Богом через знание. Такая концепция логически вытекала из оригеновской антропологии, согласно которой любая связь ума не только с телом, но и с душой является последствием грехопадения /Мейендорф. 2001, с.130/. В конечном итоге, у Евагрия отрешенность от страстей оказывается отрешенностью также и от добродетелей, а деятельная любовь поглощается знанием /там же/.

Согласно святоотеческой традиции, христианское бесстрастие носит совершенно иной характер:

«Бесстрастие есть неподвижность души на худое, но ее невозможно улучшить без благодати Христовой» /Фалассий авва. 1900, с.292/; «Бесстрастие есть мирное состояние души, в котором она неудободвижна на зло» /Максим Исповедник. 1900, с.167/;

«Бесстрастие не в том состоит, чтобы не ощущать страстей, но в том, чтобы не принимать их в себя» /Исаак Сирин. 1993, с.210/;

«Бесстрастие есть не то, чтоб не быть бориму от бесов, ибо в таком случае надлежало бы нам, по Апостолу, *изыти из мира*

(1Кор. 5:10); но то, чтоб когда они борют нас, пребывать не боримыми» /Диадок. 1900, с.71/;

«истинно беспристрастным называется и есть тот, кто тело свое сделал нетленным, ум возвысил превыше всякой твари, все же чувства покорил уму, а душу свою представил лицу Господню» /Иоанн Лествичник. 1908, с.242/; «бесстрастие есть воскресение души прежде воскресения тела... оно есть совершенное познание Бога, какое мы можем иметь после Ангелов» /там же, с.242/.

Бесстрастие имеет свои виды и этапы: «Первое бесстрастие есть совершенное воздержание от злых дел, видимое в новоначальных; второе – совершенное отвержение помыслов о мысленном сосложении на зло, бывающее в тех, кои с разумом проходят путь добродетели; третье – совершенная неподвижность страстного пожелания, имеющая место в тех, кои от видимых вещей восходят к мысленным созерцаниям; четвертое бесстрастие есть совершенное очищение от самого простого и голого мечтания, образующееся в тех, кои чрез ведение и созерцание соделали ум свой чистым и ясным зеркалом Бога» /Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы. 1900, с.277–278/.

Более того, с христианской точки зрения душа в своих глубинах бесстрастна: «Душа по природе бесстрастна. Не принимают сего держащиеся внешнего любомудрия, а подобно им – их последователи. Напротив того, мы веруем, что Бог созданного по образу сотворил бесстрастным» /Исаак Сирий. 1993, с.18/.

По Макарию Египетскому страдание души произошло не потому, что человек имеет способность желать, чувствовать, то есть, жить чувственной жизнью, а от того, что он начал искать себе удовлетворения вне источника истинной жизни /Шушания Онуфрий иерод. 1914, с.89/. Поэтому «бесстрастие не есть уничтожение эмоциональных проявлений жизни человека, а освобождение их от томления в преходящем потоке мирской жизни. Нашедши истинную пищу во Христе, чувственная сторона души достигает необычайной напряженности и богатства содержания» /там же, с.89/.

И по Григорию Паламе «бесстрастные не умерщвляют страстную силу души, но она в них жива и действует во благо» / Григорий Палама. 1995, с.183/. «Нам заповедано «распять плоть со страстями и похотениями» (Гал. 5:24) не для того, чтобы мы расправились сами с собой, убив все действия тела и всякую силу души, а чтобы мы воздерживались от пакостных желаний и действий, навсегда отвернулись от них и стали, по Даниилу, «мужами духовных желаний» (Дан 9, 23; 10, 11; 19)» / там же/.

Таким образом, бесстрастие не является умерщвлением ни вожделевательной (желание), ни раздражительной (гнев) сил, но их благодатным преобразованием /Иерофей (Влахос) митроп. 1999, с.125–126/. Как писал Максим Исповедник: «Хороши бывают и страсти в руках ревнителей о добром и спасительном житии, когда, мудро отторгши их от плотского, употребляем к стяжанию небесного; именно: когда вожделение соделываем стремительным движением духовного возжелания Божественных благ; сластолюбие – живительным радованием под действием восхищения ума Божественными дарами; страх – предостережительным тщанием о том, как бы не подвергнуться будущему мучению за прегрешения; печаль – раскаянием направленным на исправление настоящего зла» / Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. 1900, с.258/.

Вот что некоторые св. отцы говорят об обуздании страстных движений души и о ее врачевании:

– «Раздражительную часть души обуздай любовью, желательную воздержанием увядь, разумную молитвою окрыли...» /Каллист и Игнатий Ксанфопулы. 1900, с.396/;

– «Милостыня врачует раздражительную часть души; пост – иссушает похоть; молитва очищает ум, и уготовляет его к созерцанию сущего» /Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви. 1900, с.173–174/.

Бесстрастие есть не только усекновение отдельных страстей, но и общее исцеление души. Поэтому неудивительно, что оно имеет прямое отношение и к психическому здоровью: «Освобождение души от помыслов, страстей, тирании смерти

способствует равновесию человека, как психологическому, так и социальному» /Иерофей (Влахос) митроп. 1999, с.123/.

Благодать Св. Духа приносит с собой и *благодатные состояния*: «разумная душа, над коею воцарился Бог, должна опытом познать благодать Божества, которое в ней царствует, и делом являть плоды Всесвятого Духа, т. е., любовь, радость, мир, долготерпение и прочее» /Симеон Новый Богослов. Т. 1. 1993, с.251/.

Приведем некоторые мысли о других благодатных состояниях – **утешении, мире, покое, любви**:

«Дух Святой называется Утешителем – от того, что Он вливает небесное утешение, мир, превосходяй всяк ум, в душу человека, познавшего свои заблуждения, свои грехи» /Иоанн Кронштадтский. 1900, с.27/;

о благодати Св. Духа: «Когда сие бывает, тогда христианин сознает себя в необыкновенном состоянии, выражающемся тихою, глубокою, сладостною радостью, восходящею иногда до взыграния духа. Вот и упоение духовное! – Противопологая его упоению вином, Апостол говорит: не того, а вот этого упоения ищите, назвав его исполнением от Духа. Так повеление – исполняться Духом – есть не что иное, как предписание – так себя держать или такие употреблять с своей стороны действия, которые способствовали бы или дали бы возможность и простор Св. Духу – ощутительно проявиться: осязательно воздействовав на сердце» /Феофан Затворник. 1882, с.365/;

«Есть покой телесный, как видим, есть покой и душевный. Тело упокоевается, когда по пути, или по трудах почивает: тако душа упокоевается, когда в чистой и непорочной совести почивает, и от ней ни в чем не смущается. Се есть пресладкий душевный покой!» /Тихон Задонский. Т. 11. 1837, с.141/; и по библейскому слову: «Только в Боге успокаивается душа моя» (Пс. 61:2); неслучайно афонская молитвенная традиция называется исихазмом, от греческого слова 'исихия', обозначающего покой, тишину, молчание;

«При духовном, Божественном действии кровь умолкает и бывает «тишина велия». Тот святой мир, который не в нашем падшем естестве, но дарован и даруется Господом, мир,

превысший всякого ума, нисходит в душу» /Игнатий (Брянчанинов). т. 7, 1993, с.110/.

«Божественный огонь чист, тонок, светел, – сообщает уму истину, а сердцу – чудное спокойствие, чудную хладность ко всему земному, обилие кротости, смирения, благодати» /Игнатий (Брянчанинов). Т. 4. 1993, с.506/.

Совершенно особое значение для христианина имеет **любовь**.

Любовь не может заключаться в себе самой. Ибо основное свойство ее – изливаться на кого-нибудь. Не нуждаясь ни в ком, Бог по преизбытку своей благодати создает человека и мир. «Словом Господним небеса утвердились, и духом уст Его вся сила их» (Пс. 32, 6). Энергией любви, излившейся по всеблагой воле Божией, Словом Божиим, дано начало всем другим формам энергии, которые, в свою очередь, породили сначала частицы материи, а потом через них и весь материальный мир. В другом направлении изливающаяся любовь Божия создала и весь духовный мир, мир разумных ангельских существ.

Первая наибольшая заповедь христианина – «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем помышлением твоим» (Втор. 6:5; Мф. 22:36).

Именно любовь к Богу облагораживает, направляет и согревает все другие проявления этого чувства.

Любовь к Богу происходит из чувства благодарности и благоговения к Нему.

«Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь», – сказано в Послании апостола Иоанна (1 Ион. 4:8).

Признаками любви являются радость, внутреннее просветление, воодушевление и общность чувств [Александр Милеант. 2000].

«Физическая любовь, – пишет еп. Александр, – для своего укрепления нуждается в поощрении и внешних благоприятных причинах. Духовная любовь не зависит от внешних условий: она проходит таинственным путем от Бога и влечет сердце человека к своему первоисточнику... Поэтому человек ощущает все бóльшую и бóльшую жажду общения с Богом» [там же, с. 15].

Вторая заповедь, данная Богом – это заповедь о любви к ближнему, которого надо возлюбить как самого себя.

«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собой» (Ин. 13:34–35).

Необычайна высота любви: «Лучше [жить] в любви среди тысячи [людей], чем, преисполнившись ненавистью, [проводить жизнь] одному в заповедных пещерах», – сказал Евагрий Понтийский [Евагрий. 1994, с.129]. Просто поражают слова о любви ап. Павла – настоящая новозаветная песнь о любви:

«Если я говорю языками
человеческими и ангельскими,
а любви не имею, то я – медь звенящая
или кимвал звучащий.
Если имею дар пророчества,
и знаю все тайны,
и имею всякое познание и всю веру,
так что могу и горы переставлять,
а не имею любви, – то я ничто.
И если я раздам все имение мое
и отдам тело мое на сожжение,
а любви не имею,
нет мне в том никакой пользы» (1Кор.13:1–3).

Люби все возможно:

«Любовь долготерпит, милосердствует,
любовь не завидует,
любовь не превозносится,
не гордится, не бесчинствует,
не ищет своего, не раздражается,
не мыслит зла, не радуется неправде,
а сорадуется истине;
все покрывает, всему верит,
всего надеется, все переносит.
Любовь никогда не перестает,
хотя и пророчества прекратятся,
и языки умолкнут, и знание упразднится» (1Кор.13:4–8).

Потребность любви к ближнему глубоко заложена в природу человека. Естественным основанием любви, – пишет С.М. Зарин, – является единство происхождения людей, тождество общечеловеческой душевно-телесной природы всех людей / Зарин. 1996/. Каждый человек, «будучи лишь частичным, несовершенным и потому далеко не полным выражением общечеловеческой сущности... чувствует, с одной стороны, неполноту, недостаточность своей личной жизни в ее отдельности, обособленности от других личных человеческих жизней, и стремится к восполнению этой недостаточности психическим содержанием других личностей во взаимоотношении с ними, а с другой стороны, ощущает потребность поделиться с другими людьми своими личными природными дарами, – тем особенным, что он получил от природы. Влечение одной личности к другой для возможно тесного объединения их жизней в целях взаимного восполнения и составляет природу и сущность естественной «любви» /там же, с. 480/.

Христианская, проникнутая смирением любовь к ближним простирается на всех людей без различия их национальности, убеждений, образа жизни и поведения. Подвижник, по мнению св. Исаака Сирина, любит и грешников, и всех людей видит хорошими. При таком настроении он проникается жалостью не только ко всем людям, но и ко всему творению, имеет «сердце милующее» /Исаак Сирин. 1993/.

По определению св. Климента Александрийского, христианская любовь есть «постоянная, разумная, дружественная и предупредительная готовность содействовать пользе других людей» /Кашменский, 2002, с. 182/. Она представляет собой сложный душевный феномен, в котором принимают участие и разум, и чувство, и стремление.

Христианская любовь жертвенна. И высочайший пример этому – смерть на кресте Иисуса Христа.

«Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы еще были грешниками... Ибо если мы, будучи врагами, примирились смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасаемся жизнью Его» (Рим. 5:8–10).

Высшим проявлением любви к ближнему является жертва, смерть за другого: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Отсюда требование Евангельской любви к врагам своим: «Любите врагов ваших, благословляйте проклиняющих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми... будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф. 5:44–48).

Подлинное осуществление человека состоит в его совершенствовании в бескорыстной любви. Когда мы преодолеваем свои недобрые чувства, жертвуя своей выгодой и благополучием, проявляя тем самым любовь к другим – мы приближаемся к Богу.

Евангельское учение требует от нас не только того, чтобы мы любили Бога (Мф. 22:27), ближнего (Ин. 13:34), но и самих себя: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12, 31; Лк. 10:27). Эти слова указывают на «законность» нашей любви к себе и нашей заботы о самих себе, о поддержании своей телесной жизни /Никанор еп. 1996/.

Священное Писание не находит нужным доказывать необходимость любви человека к самому себе, так как это чувство любви к себе кроется в самой природе человека: «Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь» (Еф. 5:29) /там же/.

Возникает естественный вопрос: «как» и в «какой степени» человек может любить себя, чтобы эта любовь не превратилась в чувство гордости, самолюбия, тщеславия?

Основная нравственная обязанность человека – стремиться к Царствию Божию, нести иго (бремя) Христово, со всеми вытекающими отсюда требованиями. Отсюда «любовь к самому себе, – пишет еп. Никанор, – может быть законной лишь в той мере и до той поры, пока не препятствует осуществлению этой главной обязанности» [там же, с. 5].

В Евангелии нет ничего такого, что требовало бы от нас пренебрежительного отношения к своей личности, нерадения о своем благе. Человеческая личность как созданная по Образу

Божьему и предназначенная к теснейшему свободному общению с самим Богом, имеет столь высокую ценность, что в сравнении с нею ничтожны все вещи мира: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит» (Мф. 16:26).

Человеческая личность так ценна, что для направления ее к добру и спасению Сын Божий вочеловечился и обрек Себя на страдальческую крестную смерть.

«Истинная любовь человека к самому себе должна быть сообразною, во-первых, с его любовью к Богу: она должна стремиться к тому, чтобы раскрыть и развить в человеке Богодарованные силы и способности, усовершенствовать и возвысить их так, чтобы человек представлял из себя, по возможности, подобие Христово, человека, созданного по Богу в правде и преподобии истины (Еф. IV, 24); во-вторых, должна быть сообразною с его любовью к ближним, всегда готовую положить за них свою душу» /Никанор еп., 1996, с. 8/.

Если в любви человека нет такой сообразности, если любовь к себе эгоистична и наполнена ложным самолюбием, то такая любовь – порок и влечет за собой другие пороки.

Помехой к любви являются эгоизм и самолюбие, окаменелое нечувствие, равнодушие.

«По причине умножения беззакония во многих охладеет любовь» (Мф. 24:12).

Выводы

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

Описание «страсти» в христианской антропологии и «психологической зависимости» в психологии имеют значительное сходство.

Понимание страсти как эмоционально-волевого стремления к реализации мотива – опредмеченной потребности – является общим для психологии и православной аскетики.

Представления святоотеческого учения о страстной силе души рвении (тимосе) близки психологическим представлениям об активации, а понятие гнева в аскетической литературе аналогично состоянию агрессии в психологии.

Состояние тревожности имеет значительное сходство со страстью многопечалования и выражает недоверие к Богу, людям, себе.

Значительное сходство обнаруживается в описаниях состояния депрессии как психиатрического синдрома и уныния как страстного состояния в аскетике.

Можно отметить и следующие *различия*:

Святоотеческая дифференциация человеческих состояний отличается детальностью, глубиной и тонкостью. В психологии все описания субъективных состояний либо объявляются эпифеноменом, либо даются в очень схематичной форме.

В христианской антропологии существует описание особых благодатных (трезвения, молитвы, покаяния, смирения, бесстрастия) и безблагодатных состояний (прелести, чревоугодия, сребролюбия, блуда, гнева, печали и уныния, тщеславия, гордости).

Так как святые отцы-подвижники, будучи тончайшими психологами, блестяще владевшими методом самонаблюдения, в течение двух тысяч лет накопили огромный опыт борьбы со страстями, то современной психотерапии, вероятно, было бы полезно познакомиться с этим опытом и позаимствовать из него то, что возможно. «Православная святоотеческая литература –

уникальная энциклопедия тончайших состояний души человеческой, их взаимодействия и взаимовлияния, их генезиса и их объективизации в поведении человека», – так писал наш современник С. Л. Воробьев /Начала христианской психологии. 1995, с.93/.

Литература

Августин блаж. Творения. Т. 1–3. Сост., подг. текста С. И. Еремеева. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-пресс, 1998.

Авдеев Д. А. Депрессия как болезнь и страсть. – М., 2001.

/Варсонофий Великий, Иоанн/. Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. М.: Правило веры, 1995 (репр. переизд.: СПб., 1905).

Василий еп. Кинешемский. Беседы на Евангелие от Марка. М.: Отчий дом, 1996.

Вилюнас В. К. Психология эмоциональных явлений. – М.: МГУ, 1976.

Виссарион (Нечаев) еп. Гордость. 4-е изд. СПб., 1899.

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

Ганзен В. А. Системные описания в психологии. – Л.: ЛГУ, 1984.

Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995.

Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.180–216.

Григорий Синаит. Наставления безмолвствующим // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, с.216–227.

Григорий Синаит. О безмолвии и молитве // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.227–237.

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

Диадокх блаж. Подвижническое слово // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с.8–74.

Дорофей авва. Душеполезные поучения и послания. – М., 1995.

Евагрий Понтийский. Творения. – М.: Мартис, 1994.

Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. – М., 1996.

Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения в 7 т. – М., 1993.

Иерофей (Влахос) митроп. Православная духовность. Пер. с новогреч. Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1999.

Из жития преподобного отца нашего Максима Капсокаливита // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.473–476.

Иларион (Алфеев) иером. Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1998.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.-Ростов-на-Дону, 1992 (СПб., 1994).

Иоанн Кронштадтский. Богопознание и самопознание, приобретаемое из опыта. СПб., 1900.

Иоанн Кронштадтский св. прав. Мысли о богослужении Православной Церкви. «Моя жизнь во Христе». Часть 3. М.: Русский Хронографъ, 2001.

Иоанн Кронштадтский. Правда о Боге, мире и человеке. СПб., 1902.

Иоанн Лествичник. Лествица. – Сергиев Посад, 1908.

Иоанн Лествичник. Лествица. М.: Правосл. братство св. ап. Иоанна Богослова, 2001.

Исаак Сирич, пр. Слова подвижничества. – М., 1993.

Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. 6-е изд. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1890.

Каллист и Игнатий Ксанфопулы. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.305–424.

Кашменский С. Святоотеческое учение о душе. Вып. 3. – Пермь, 2002.

Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996 (переизд.: Париж, 1950).

Киприан (Керн) архим. Православное пастырское служение. СПб.: Сатис, 1996.

Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – Киев, 1990.

Кураев Андрей диакон. Мужчина и женщина в книге Бытия // Альфа и Омега. 1996, № 2–3(9–10), с.268–300.

Лазарь архим. Грех и покаяние последних времен. М.: Сретенский мон., 1997.

Лосский В. Н. Боговидение. Пер. с франц. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995.

Лосский Н. О. Христианство и буддизм // Христианство и индуизм. М., 1994, с.25–64.

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

Максим Исповедник. О богословии и воплощении Сына Божия // Христианское чтение. 1835, ч. 1, 11–24, 140–159, 246–265; ч. 2, с.12–24.

Максим Исповедник. Творения. Кн. I, II. – М.: Мартис, 1993.

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

Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с.163–228.

Малиновский Н. П. Православное догматическое богословие. Т. 4. Сергиев Посад, 1909.

Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова. – Сергиев Посад, 1911.

Мейендорф Иоанн прот. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М.: Когелет, 2001.

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

Мясищев В. И. Личность и неврозы. – Л., 1960.

Начала христианской психологии / Отв. ред. Б.С. Братусь. – М., 1995.

Никита Стифат. Деятельных глав первая сотница // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, с.82–110.

Никон (Воробьев) игум. Письма духовным детям. 2-е изд. Париж: YMCA-Press, 1988 (Св.-Тр. Серг. Лавра, 1991).

Паусий Величковский. «Крины сельные» или «Цветы прекрасные». Одесса, 1910.

Позов А. Основы древне-церковной антропологии. – Мадрид, 1965.

Практическая энциклопедия по творениям святителя Игнатия Брянчанинова. – СПб., 2003.

Психология / Под ред. А.В. Петровского и М.Г. Ярошевского. – М., 1990.

Психологический словарь. – М., 1983.

Реан А. А. Агрессия в структурах поведения возбудимой и демонстративной личности // Ананьевские чтения – 97. – СПб., 1997.

Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. – М., 1989.

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

Сергий (Страгородский), архим. Православное учение о спасении. – М.: Просветитель, 1991.

Симеон Новый Богослов. Творения в 3-х т. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Психология человека. – М., 1995.

Снегирев В. А. Психология. Харьков, 1893.

Сосновикова Ю. Е. Психические состояния человека, их классификация и диагностика. – Горький, 1975.

Сребролюбие как дух антихриста. – М., 1997.

Тихон Задонский еп. Сочинения. В 15-и т. М.: Синод. тип., 1836–1837.

Тихон (Софийчук), игум. Внутренняя целостность и Богопознание // Труды Киевской Духовной Академии. 1999, № 2.

Фалассий авва. О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 3. М., 1900, с.290–317 (Христианское чтение. 1822, ч. 6, с.253–297).

Феодор (Поздеевский) архиеп. Смысл христианского подвига. М.: Дон. монас., Изд. отд. Моск. Патр., 1991.

/Феодор Студит/. Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. В 2-х т. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1907–1908.

Феофан Затворник еп. Толкование первых восьми глав послания св. апостола Павла к Римлянам. 2-е изд. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1890.

Феофан Затворник, еп. Толкование послания св. апостола Павла к Ефесеянам – М., 1882.

Феофан Затворник, еп. Творения. Собрание писем. Вып. 1. – М.; Паломник, 1994.

Феофан Затворник еп. Творения. Собрание писем. В 8-и вып. Печоры: Св.-Усп. Пск.-Печ. мон., Изд-во «Паломник», 1994.

Феофан Затворник, еп. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. – М., 1996.

Чирков В. И. Диагностика качественного своеобразия и интенсивности функциональных психофизиологических состояний человека. Автореф. ... канд. дис. – Л., 1983.

Шушания Онуфрий иерод. Мистика препод. Макария Египетского // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии. Киев, 1914, вып. XII, с.1–123.

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

Глава 11. Христианское учение о добродетелях

§ 1. Что такое добродетель

Добродетельная жизнь человека ведет его к единению с Богом. Добродетели – это подражание божественным совершенствам. Учение о святости, богоподобии как воспроизведении личностью божественных совершенств – добродетелей – проходит красной нитью через все святоотеческое учение, пишет С.М. Зарин [Зарин. 1996].

В реальном общении с Богом, удаляясь от растления похотью, христианин не имеет предела на пути религиозно-нравственного развития, ибо у «добродетели один предел совершенства – не иметь предела» [там же, с.23].

Св. Феофан Затворник определяет добродетель, которая как состояние или настроение духа, есть ревность и сила пребывать в порядке христианской нравственной жизни. Смирение, терпение, кротость, бескорыстие, послушание называются добродетелями, но они не суть определенные дела, замечает св. Феофан, а нечто сокровенное в соответственных им делах, – лежащее в основании их, постоянно пребывающее в сердце расположение, любовь к сим делам. Не тот безгневен, кто не бранит обидчика, но тот, кто в сердце имеет к нему незлобие [Феофан Затворник. 2003].

Добродетели естественны для человеческой природы (человек ведь создан по Образу Божьему), тягостных душевных ощущений добродетели не вызывают. Искаженные добродетели, как результат падшести человека и искажения его природы, и есть страсти (извращения) – самолюбие, сластолюбие, сладострастие вместо любви к Богу и ближним [Тихон (Софийчук). 1999].

В нравственном богословии под добродетелью понимаются «проявления человеческой воли, согласные с нравственным законом или божественною волею и проистекающие из любви к Богу и ближним [Олесницкий. 1907, с. 83]. Слово «добродетель» равносильно со словом «нравственность», а слово «грех» – «безнравственность».

Так как добродетели христианина исходят из нравственного закона, человек вступает в своей жизни в троякие отношения: кверху – к Богу; ко вне – к ближним и ко внутрь – к самому себе. Таким образом, все эти обязанности христианина можно разделить на три разряда: на обязанности к Богу, ближним и к самому себе [там же].

Частные обязанности, или частные добродетели христианина по отношению к самому себе – это попечение о своей душе, образование души – развитие ума, воли и чувства. Если ум развивается в познании, то воля служит образованию характера – самообузданию, бдительности, самодисциплинированию; чувство развивается на основе вкуса к прекрасному. Обязанности христианина по отношению к ближним – добродетели уважения, милосердия, справедливости, почитания и попечения о них [там же].

§ 2. Виды добродетелей

Св. Игнатий Брянчанинов выделяет следующие добродетели:

воздержание – обуздание плоти умеренным потреблением пищи, от которого ослабевает самолюбие;

целомудрие, начало целомудрия – неколеблющийся от блудных помыслов ум, и совершенство целомудрия – чистота, зрящая Бога;

нестяжание – удовлетворение себя лишь необходимым;

кротость – мир сердечный, незлобие, тишина ума;

блаженный плач – болезненное сокрушение сердца, нищета душевная;

трезвление – наблюдение за всеми своими делами и помышлениями, крайняя недоверчивость себе;

смирение – страх Божий, познание своего ничтожества, укорение себя;

любовь – влечение любовью к Господу, зрение в ближнем Образа Божия, духовная радость [Практическая энциклопедия... 2003, с.100].

Эти добродетели – результат напряженного духовного подвига.

Разделение добродетелей на душевные и телесные описывает св. Ефрем Сирин [Добротолюбие. 1905]. К добродетелям душевным он относит мужество, благоразумие, целомудрие, справедливость, от которых рождаются вера, надежда, любовь, смирение, кротость, великодушие, терпение, доброта, простота, правдолюбие, свобода, сострадательность, милосердие, щедрость, почтительность, благоговение. Телесные добродетели – это воздержание, пост, бдение и другие аскетические подвиги.

По мнению св. Иоанна Лествичника, есть добродетели природные, дарованные Богом всем (милостыня, ибо и язычники сострадательны, любовь, ибо и животные проливают слезы, вера, надежда) и добродетели выше естества (чистота, безгневие, смиренномудрие, молитва, умиление) [там же].

В подвиге христианина, поставившего себе целью достижение религиозно-нравственного совершенства, необходимо различать два течения: положительное (очищение и освящение сердца, любовь к Богу и ближним) и отрицательное (борьба со страстями и грехом, отречение от своего «Я» и своей воли).

Оба эти начала представляют цели подвижничества, а путь к этой цели состоит в том, чтобы постепенно развивать те зачатки совершенств, которые даны в природе человека и могут быть восстановлены в нем Божьей благодатью.

Для исправления испорченной страстями души св. Григорий Палама предлагает такие спасительные средства:

память смертная – помня, что самое страшное – это смерть духовная, то есть отделение нашей души от Бога – нужно бояться этой духовной смерти; тогда исчезнет страх перед смертью телесной;

спасительный плач о своих грехах – это спасительная печаль, «сладкая печаль сердца», «духовный мед», который претворяет слезы в радость;

сознание своей греховности и недостойности перед Богом приводит к смирению и покаянию [Киприан (Керн). 1996].

Наиболее важными добродетелями св. Григорий Палама считает любовь, молитву, справедливость, воздержание, покаяние, пост, веру, смирение [Макаров. 2003]. Эти добродетели – средства для достижения конечной цели жизни христианина – спасения души. Добродетельная жизнь по духовно-нравственным законам – условие спасения.

Добродетели имеют разные *ступени* и *уровни*, связанные друг с другом: «Пусть телесные добродетели в тебе будут залогом душевных, душевные – залогом духовных, а духовные – залогом нематериального и сущностного ведения» /Евагрий Понтийский. 1994, с.89/; «все добродетели между собою связаны, как звенья в духовной цепи, одна от другой зависят: молитва от любви, любовь от радости, радость от кротости, кротость от смирения, смирение от служения, служение от надежды, надежда от веры, вера от послушания, послушание от простоты» /Макарий Египетский. 1998, с.268/.

Таким образом образуется целостная и последовательная лестница добродетелей, указывающая в каком порядке и каким способом нужно стяжать добродетели. Это дознано христианскими подвижниками через свой духовный опыт, к которому, конечно же, нужно отнестись очень внимательно: «Премудрый Господь благоволил, чтобы в поте снедали мы хлеб сей; и соделал сие не по злобе, но чтобы не было у нас несварения, и мы не умерли. Ибо каждая добродетель есть мать следующий добродетели. Поэтому, если оставишь мать, рождающую добродетели, и пойдешь искать дочерей прежде, нежели отыщешь мать их, то оные добродетели оказываются для души ехиднами» /Исаак Сирин. 1993, с.369/.

Лестница добродетелей предполагает, что человек пройдет ее всю, то есть в результате своего духовного развития приобретет все добродетели. К этому сам Иисус Христос призывал своих учеников, а значит и всех христиан: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф.5:48). В этом и заключается закон целостности добродетелей: «не одно какое-либо дело приводит к совершенству ревнителя, но он должен тщательно стремиться ко всякой добродетели» /Исаия авва. 1996, с.232/.

§ 3. Каким образом можно христианину стяжать добродетели?

Л. Соколов, обобщая святоотеческое учение о добродетели, пишет, что для цели христианского совершенствования важно уловить и стяжать общую основу всех христианских добродетелей [Соколов. 2002]. Как известно, продолжает он, «отцы-подвижники исходным пунктом греха признали эгоизм, себялюбивое возведение своего «Я» в цель своей жизнедеятельности», в результате чего происходит разрыв союза с Богом и людьми и постоянная борьба за существование» [там же]. Если начало всех страстей есть самолюбие, то первая ступень в отречении от своего «Я», как пишет Л. Соколов, есть распятие себя миру, то есть подчинение мира своей личности через равнодушие к нему и самоукорение [там же].

Если человек во всем, что с ним случится, будет считать виновным себя, то это доставит ему добро и душевное спокойствие. Святые подвижники, стяжавшие высшую добродетель – смиренномудрие – признавали себя грешными даже не будучи виноватыми и даже если упреки ближних им были несправедливы. Смиренномудрие – это и забвение о своих добрых делах, и признание себя последним из всех, и самым грешным, и признание своей немощи и бессилия, сокрушение и отречение от своей воли [там же].

Отрекаясь от своей воли и от своего греховного «Я», человек, как полагает Л. Соколов, не теряет своей личности. Напротив, в акте самоотречения, личность является в своем истинном свете, очищенная от чуждых ей примесей и освободившаяся от владычества мира. Святые отцы своим духовным опытом извели самоотречение и говорили, что ничто не приносит такой пользы, как отсечение своей воли. От этого человек преуспевает более, нежели от всякой другой добродетели [там же]. Самоотречение сопровождается сильным нравственным подъемом духа, греховный покров души уничтожается, и личность выступает во всей своей

нравственной красе. Самоотречение и самоотвержение, – развивает свою мысль далее Л. Соколов, – есть деятельное начало – признак любви и ее сущность.

Человеческая личность через акт самоотречения вступает в лучший период своего развития, получает направление, согласное с ее идеальным назначением. Начало любви у грешника подавлено себялюбием. Сущность любви – в отказе от своей личности для другого существа [там же].

Как мы уже видели, каждая страсть имеет противоположную ей *добродетель*, и чтобы истребить страсть, нужно соделывать соответствующую добродетель: против чревоугодия – пост, против блуда – целомудрие, воздержание, против сребролюбия – милостыня, против гнева – кротость, против печали и уныния – радование о Господе, против тщеславия – зрение своей греховности, против гордости – смирение.

В святоотеческом учении описаны не только добродетели, противоположные духовным страстям и помогающие их преодолеть, но и достаточно подробно дано описание, как это сделать. На современном языке этот ход преодоления страсти или стяжания добродетели можно было бы назвать «алгоритмом» – последовательностью шагов или действий для достижения цели.

Все начинается с расположения к добру. Желание делать добрые дела усиливается ненавистью ко греху. Кто бы ни пожелал стяжать добродетель, пишет авва Иоанн, он не может снискать ее, если прежде не возненавидит противный ей порок. Желаете получить дар слез – возненавидьте сперва смех; желаете стать смиренным – возненавидьте самопревозношение [Иоанн Мосх. 1915].

Апостол заповедует: «облекитесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благодать, смирennemудрие, кротость, долготерпение» (Кол.3:12). «Облецытесь» – поясняет св. Феофан Затворник, – значит напечатлейте в душе своей сии расположения, то есть воспитывайте любовь к самим добродетелям. Сначала, когда человек воспринимает только благое иго Христово и начинает ревновать о христианском житии, в сердце не бывает еще

добрых расположений в силе... Только та зародившаяся в сердце ревность побуждает человека желать их, искать, напрягаться на них» [Феофан Затворник. 2003, с. 172].

Ревность есть только семя добрых расположений, зачатое и зародыш. Как семя прорастает и дает со временем ветки, так и ревность разрастается, наконец, в добродетели [там же]. Внедрить в сердце сии добрые расположения, коих еще в нем нет, – пишет св. Феофан, – можно только посредством немилосердного самопринуждения. То доброе, к которому нудил себя человек сначала с молитвой и без самосожаления, все более внедряется в сердце и дух и становится как бы природным.

Блаженной памяти старец Никодим Святогорец, описывая этапы невидимой брани, предупреждает, что воин Христов, пожелавший достигнуть полноты совершенства, не должен полагать пределов своему стремлению, однако же ему необходимо умерять чрезмерные порывы рвения. Такие порывы в начале возгораются с великой силой, а потом слабеют и совсем угасают, оставляя воина беспомощным среди пути. Поэтому добродетели следует стяжать мало-помалу, восходя как бы по ступенькам, так как только при этом малое наше скоро делается большим и устанавливается на всегдашнее в нас пребывание [Никодим Святогорец. 1912].

Он рассматривает «путь» приобретения добродетели на примере терпения. Так, говорит старец Никодим, нельзя вдруг пожелать себе напраслин, обид и других неприятностей и радоваться им – это высшая степень терпения. До этого надлежит пройти низшие: смиренное самоуничижение, считающее себя заслуживающим всякие оскорбления, неприятие всякой мысли об отмщении [там же].

Не следует браться вдруг за стяжание всех добродетелей или нескольких, но надо выбрать прежде одну, над приобретением которой будешь трудиться, а затем – другую. При таком образе действий всякий добродетельный навык прочнее укоренится в душе. Когда упражняешься непрестанно преимущественно в одной добродетели, подмечает старец Никодим, то и память будет занята почти ею одною, и ум,

будучи прикован мыслию об ней, скорее найдет случаи и способы к совершению ее, и воля охотнее прилепится к этому. Все это очень способствует приобретению этой одной добродетели; и всего этого может не произойти, если сразу возьмешься за все [там же].

Святой Макарий говорил, что все добродетели наподобие некоей духовной цепи одна от другой завясят [Феофан Затворник. 2003], одна влечет другую.

Так как одна приобретенная добродетель вызывает другую, подобную ей, и помогает ей с меньшими трудностями установиться в сердце, то и сердце готовится к этому. Приобретение навыка упражнения в одной добродетели растит и крепит все другие добродетели, ибо они все суть лучи, исходящие от одного и того же божественного света.

Для стяжания добродетелей требуется душа мужественная и воля не вялая, но решительная и сильная, предвидение многих препятствий и трудностей и готовность их перенести. Для этого, рассуждает Святогорец, должно быть крепкое возлюбление каждой добродетели и пламенная о том ревность [Никодим Святогорец. 1912]. Эта ревность – движущая сила, которую должно непрестанно возгревать, чтобы не ослабела, так как тогда неизбежно прекратится и самое движение. Не ленись, советует Святогорец, возгревать свою ревность о добродетели: с сердечным участием размышляй, как благоугодна Богу добродетельная жизнь, как прекрасна и высока добродетель сама по себе, как она для нас благотворна, ибо в ней начало и конец нашего совершенства, произноси в уме слова Священного Писания об искомой добродетели.

Помимо этих («мотивирующих» – Л.Ш.) размышлений, каждое утро Святогорец рекомендует со вниманием рассмотреть и предусмотреть, какие случаи могут в течение дня представиться для совершения того или другого доброго дела и прилагать к этому желание и решение непременно так поступить. Вечером же испытай себя, исполнил ли и как утренние добрые помышления. И то же возобнови в следующее утро. Не забывай просить Бога о помощи. Всеми случайностями дня, как они ни разнообразны, старайся воспользоваться

сколько возможно, чтобы укоренялся навык к добродетели, о которой ревнуешь. Навык добродетели приобретен, если совершается с легкостью, с какой обыкновенно исполняются естественные потребности.

Нельзя останавливаться в пути, даже на короткое время, ибо тогда сразу же теряем то, что приобрели, так как страсти, подавляемые трудом в добродетели, сразу оживут и расстроят движение. Чем больше продвинешься на пути духовной жизни, тем больше приобретешь силу и мочь для дальнейшего шествования, так как плоть наша ослабевает в противоборстве духу.

Взращивание добродетели – дело нелегкое, и в те моменты, когда ревность ослабевает, святитель Феофан Затворник советует поддерживать усердие следующим образом:

представить то, что будет с человеком, когда он приобретет искомую добродетель;

сжечь оправдания греха;

рассмотреть настоящее состояние, подумать, что будет, какие будут последствия, если греховная страсть останется, а искомая добродетель не будет приобретена;

подумать, твердо ли решаешься на борьбу с грехом, идти по пути стяжания добродетели;

принять решение, просить Бога о помощи в стяжании добродетели.

Добродетели человека устремляют его к Царству Небесному, все земное для христианина лишь средство для посильного служения добру, если душа его стремится к Богу. Душа руководит телом и как бы ведет его к намеченной цели. Поэтому по-ведение человека, замечает И.Д. Гурьев, достаточно ясно говорит о цели, к которой ведет его душа, о побуждениях души, или мотивах поведения [Гурьев. 2000].

§ 4. Психологические представления о характере человека

Если в христианской антропологии добродетель – это нравственное поведение, поступок человека, то в психологии, хотя и есть направление, посвященное исключительно исследованию поведения человека (бихевиоризм), но оно никоим образом не включает в себя такие понятия как нравственность, мораль, принципиально отмежевываясь от этики.

«Способы» поведения описывает учение о характере человека.

Как правило, в характере выделяют полярные черты: доброта – черствость, щедрость – скупость, смелость – трусость. Русские демократы, в частности, Н.Г. Чернышевский, считали всякий характер подлежащим моральной оценке и включали в него черты направленности.

В философии Древней Греции проблема характера всегда ставилась как проблема этическая, моральная, и в настоящее время черты характера имеют оценочность. Оценочность черт характера присутствует в культуре, общественном сознании, как этическая регуляция.

Понятие «характера» в психологии близко понятию «личность», многие психологи даже отождествляют эти понятия. Так, В.А. Крутецкий определяет характер как индивидуальное сочетание существенных свойств личности [Крутецкий. 1962]. А.Г. Ковалев и В.Н. Мясищев говорят о характере как о личности, в ее своеобразии [Ковалев, Мясищев. 1960]. С.Л. Рубинштейн видит сущность характера в направленности поведения, отношения к другим людям, к миру, к себе [Рубинштейн. 1989]. Вспомним, как рассматривались выше в нравственном богословии обязанности-отношения христианина: к Богу, ближним и себе [Олесницкий. 1907].

В.С. Мерлин сделал попытку некоторой конкретизации в понимании характера. По его мнению, свойства характера – это такие индивидуальные своеобразия личности, которые

проявляются лишь в определенных типичных ситуациях в зависимости от социально-типических отношений личности, с одной стороны, и от свойств индивидуума, с другой стороны [Мерлин. 1968].

В отечественной психологии понимание личности заостряется на социальном аспекте ее существования. Личность определяется как «совокупность общественных отношений», социальных ролей, как система мировоззрения и ценностей [Слободчиков, Исаев. 1995]. И хотя все эти «личностные особенности» проявляются в характере, считать их тождественными, вероятно, все-таки нельзя. Так, В.Н. Мясищев полагал, что некоторые психические свойства могут быть отнесены и к характеру, и к личности, или только к характеру [Мясищев. 1960]. По мнению В.С. Мерлина, *характер служит для осуществления и выражения* отношений личности [Мерлин. 1968].

Характер представляет собой это психическое своеобразие человека, *единство отношений* и способов их *осуществления* в переживаниях и поступках [Мясищев. 1960]. И, наконец, Н.Д. Левитов подводит к следующему пониманию характера: это индивидуальные ярко выраженные и качественно своеобразные психологические черты человека, влияющие на его поведение и поступки [Левитов. 1969].

Наиболее точное определение характера, обобщающее контекст приведенных рассуждений, дано в «Психологическом словаре»: «характер – это *индивидуальное сочетание* устойчивых *психических особенностей* человека, обуславливающих типичный для данного субъекта *способ поведения* в определенных жизненных условиях и обстоятельствах» [Психологический словарь. 1983, с.396].

Таким образом, характер – это «инструментальное» проявление личности. А.Г. Асмолов подчеркивает, что если мотивация задает стратегию жизни, то характер определяет тактику поведения личности [Асмолов. 1990]. Или, по мнению Б.Г. Ананьева, характер – это те свойства личности, которые отражают основную ее направленность и проявляются в образе действий [Ананьев. 1949].

Таким образом, *отношения личности*, выражаясь через *определенные приемы и способы*, становятся *привычными* и закрепляются как *черты* характера. Н.Д. Левитов предлагает под чертой характера понимать сложные индивидуальные особенности, достаточно показательные для человека и позволяющие с известной вероятностью предугадывать его поведение в том или ином конкретном случае [Левитов. 1969].

Черты характера могут быть родственными, близкими, усиливающими друг друга: чуткость – отзывчивость, выдержка – самообладание, хладнокровие. Между чертами характера могут быть причинные отношения: сомнение порождает развязность, несдержанность – грубость; самоуверенность – заносчивость, высокомерие, нетерпимость, гордость, осуждение других людей.

Основой характера является тип нервной системы, темперамент, но он не определяет формирование характера жестко. Темперамент определяет скоростные параметры деятельности, величину и легкость эмоционального реагирования, выносливость к нагрузкам. В этих психических свойствах проявляются особенности протекания нервных процессов возбуждения и торможения, которые модулируют соотношение эмоциональных волевых процессов. Эмоционально-волевая регуляция в психологии рассматривается как ядро характера человека.

Реципрокность эмоциональных и волевых процессов приводит к образованию типов характера [Симонов. 1975]. Человек с сильной волей менее эмоционален, чем другие, поскольку воля купирует эмоциональное возбуждение, вводит его в определенные рамки. Другим проявлением сильной воли, по мнению П.В. Симонова, является чрезмерная локализация поиска решения, «отказ» от творческих поисков иных, новых решений [там же]. Многие ученые считают, что исключительная роль в характере принадлежит воле, так как именно воля проявляется в действиях и поступках. По особенностям воли характер называют сильным или слабым, либо называют человека бесхарактерным.

Волевые проявления характера многогранны – это и умение и готовность управлять своим поведением и состоянием согласно своим принципам. К волевым чертам характера относят целеустремленность, настойчивость, решительность, мужество, самообладание. Слабохарактерным называют человека, у которого могут быть высокие цели и прекрасные чувства, но отсутствие волевых регулирующих качеств блокирует их проявление и самореализацию.

Святые отцы – и Никодим Святгорец, и Феофан Затворник, и Тихон Задонский указывали на исключительную роль воли и мотивации в приобретении добродетели. «Ни о чем так не заботься, как о том, чтобы исправить волю твою и внутреннее состояние», – наставлял св. Тихон Задонский [Тихон Задонский. 1836].

Черты характера всегда имели нравственную оценку, так как выражали способ поведения, что затрагивало и других людей. Свобода действий человека, самоопределение к добру или злу являло уже сознательную человеческую личность. Формы нравственного сознания – стыд, совесть, долг, обязанность, ответственность тоже определяли те или иные черты характера.

Природа добродетелей такова, что они не способствуют самоутверждению, самореализации, самовыражению и самодостаточности, столь распространенных в современной психологии. Доброта, щедрость, храбрость обнаруживают добровольное ограничение человеком самого себя во внешнем мире [Асмолов. 1990].

Любая добродетель – это форма самоограничения вплоть до самоотвержения. А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский писали, что события жизни не зависят от человека, но дух этих событий, духовный облик и колорит жизни зависят от его характера, от его активности и направленности [Левитов. 1969]. Житейские представления о плохом или хорошем характере человека основывались на проявлении в его поведении нравственной (или безнравственной) регуляции.

Свойства характера, как полагает большинство психологов и педагогов, формируют среда, воспитание, активная

деятельность человека в виде привычек, установок, которые придают поведению большую определенность, устойчивость.

Выводы

Итак, анализ христианских представлений о добродетелях человека и психологической теории черт характера открывает *общие* положения для этих двух систем знаний о человеке.

Таким общим звеном является включение этих понятий в контекст нравственности: добродетель – это исполнение нравственного закона жизни, а черта характера, как способ поведения, несет этическую оценку.

И добродетель, и черта характера являются итогом воспитания и самовоспитания.

Главными условиями как в обретении человеком добродетели, так и в становлении той или иной черты характера признаются

а) наличие стремления, мотивации, желания или усердия человека в работе над собой;

б) волевые качества; воля – стержень в образовании нравственных черт характера и добродетели;

в) значение ответственности человека за свои поступки (то, что в психологии называется интернальным локусом контроля).

Выделение в христианской антропологии двух родов добродетелей:

а) *результатов* подвижнической и духовной работы (смиренномудрие, блаженный плач, памятование о смерти, любовь);

б) *средств* достижения этого первого рода добродетелей (воздержание, пост, молитва, трезвение, нестяжание) аналогично выделению в психологии инструментальных ценностей.

Особенностью христианского учения о добродетелях человека в отличие от психологического учения о характере является то, что акцент в обретении добродетели поставлен на активной позиции человека – воспитании себя, своих ценностей и рвения, в то время как в психологии характер рассматривается более как результат воздействия среды, воспитания ребенка в детстве; то есть в психологии человек в

большей степени рассматривается как объект воспитания, а не субъект самовоспитания.

Кроме того, в христианской антропологии более подробно и детально (пошагово) описан ход тончайшей работы человека над обретением добродетели («алгоритм»), а также над формированием мотивации для обретения этой добродетели.

Литература

- Ананьев Б.Г. Проблема формирования характера. – Л., 1949.
- Асмолов А.Г. Психология личности. – М.: Изд-во МГУ, 1990.
- Гурьев И.Д. Страсти и их воплощение в болезнях. – М., 2000.
- Добротолюбие. Т. 2. – М., 1905.
- Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские сочинения. Пер. с др. греч., вступ. ст. и ком. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.
- Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. – М., 1996.
- Иоанн Мосх. Луг духовный. – Сергиев Посад, 1915.
- Исаак Сириин. Слова подвижнические. М.: Православное изд-во, 1993 (репр. переизд.: Сергиев Посад, 1911).
- Исаия авва. Митерикон. СПб.: Воскресение, 1996 (М., 1891).
- Киприан (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996.
- Ковалев А.Г., Мясищев В.И. Психология личности. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1960.
- Крутецкий В.А. Характеристика некоторых моральных понятий у старших школьников // Вопросы психологии нравственного развития школьников. Сборник. № 11. – М., 1962.
- Левитов И.Д. Психология характера. – М., 1969.
- Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. М.: Правило веры, 1998 (репр. переизд.: 4-е изд. Св.-Троицк. Серг. Лавра, 1904).
- Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы. – СПб., 2003.
- Мерлин В.С. Проблемы экспериментальной психологии личности. Вып. 5. – Пермь, 1968.
- Мясищев В.И. Личность и неврозы. – Л., 1960.
- Никодим Святогорец. Невидимая брань. – М., 1912.
- Олесницкий М. Нравственное богословие. – СПб., 1907.

Практическая энциклопедия по творениям святителя Игнатия Брянчанинова. – СПб., 2003.

Психологический словарь. – М.: Педагогика, 1983.

Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. М., 1989.

Симонов П.В. Высшая нервная деятельность: мотивационно-эмоциональные аспекты. – М.: Наука, 1975.

Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. – М., 1995.

Соколов Л. Психология греха и добродетели. – М., 2002.

Тихон Задонский еп. Сочинения в 15 т. М.: Синод. тип., 1836–1837.

Тихон (Софийчук), игум. Внутренняя целостность и Богопознание // Труды Киевской Духовной Академии. 1999, № 2.

Феофан Затворник, еп. Начертание христианского нравоучения. – М., 2003.

Заключение

В результате проведенного нами сравнительного анализа христианского учения о душе и психологического знания, выявились как *общие* идеи и положения, так и некоторые *различия*.

В понимании «интеллекта» в современной психологии и «ума» в христианской антропологии есть «области пересечения». Так, прежде всего, ум, интеллект понимаются как составная часть природы человека, способность человека к *познанию*.

Развитие ума происходит под влиянием среды и обусловлено действием всех познавательных процессов: восприятия, памяти, речи, логического мышления, умственных операций анализа и синтеза. Понятие ума, интеллекта, не ограничивается только рациональным, логическим, дискурсивным мышлением – признается и чувственное познание и путь откровения (интуитивное познание).

Эти виды познания позволяют человеку построить картину мира, отражающую его понимание себя, окружающей среды и мира невидимого.

Особенностью святоотеческого подхода к пониманию *познавательной* способности является наличие:

а) онтологической координаты:

признание природы человеческого разума как Образа Бога; искаженности ума современного человека как следствия грехопадения, проявляющегося в необходимости постоянного движения;

б) иерархии:

полагание ума (интеллекта) главенствующей, управляющей частью души;

управляемость, в свою очередь, ума Богом;

в) телеологической координаты:

сформулировано назначение ума и задана характеристика его стремления – богопознание, хотя при этом и признается конечная непознаваемость Божественного Начала;

как условие богопознания рассматривается образование «умного сердца» или целостного разума, осуществляющего гармонию логической и оценивающей функции.

В святоотеческом учении о человеке описаны и «условия» перехода от низших видов познания к высшим, более глубинным:

воздержание от образности;
отказ от чувственных наслаждений;
покой, мир в чувствах;
прекращение вращения ума (мыслей);
отсутствие забот о внешнем мире;
сосредоточенность;
действие благодати.

Одним из общепринятых в современной психологии определений интеллекта является «способность адаптироваться к окружающему миру», святоотеческое же понимание «ума Христова», преображающего человека и мир, является ему антитезой.

Стяжавший «ум Христов» не стремится к равновесию с миром (что является смыслом жизни секулярного человека), а изменяет, преображает мир и Вселенную, восстанавливает ее гармонию посредством теосиса себя и твари. Таким образом, понятия разума, «ума Христова» в святоотеческой антропологии и рассудочного интеллекта в научной психологии, в настоящее время имеют разные онтологические векторы.

Различны и мотивации процесса познания у секулярного человека – познание ради познания и комфортного существования; у христианина – познание себя и Бога как условия своего спасения.

В описании *чувств и эмоциональных явлений* в психологии и христианской антропологии также сущесвуют области пересечений и области расхождений.

В область пересечений входит:

классификация чувств человека (интеллектуальные, эстетические, моральные);

описание страсти – главного понятия православной аскетики – как сильного желания, осознанной или

полуосознанной потребности, как эмоционально-волевого стремления к реализации определенной потребности;

сходство в описании проявления страсти и психологической зависимости, понимаемой как непреодолимое влечение к специфическому эмоциональному удовольствию с помощью какого-то средства;

сходство в описании состояния тревожности и страсти многопечалования, отражение недоверия Богу, людям, себе;

сходство в описании депрессивного состояния и страсти уныния.

Основное различие в описании эмоционально-потребностной сферы человека заключается в следующем: так как гуманистическая теория «человекобожества», когда в центре мира находится человек, противостоит христианской теории богочеловечества, где в центре мира находится Бог, то для описания человеческих чувств и потребностей в христианской антропологии естественна *аксиологическая* координата, что выражается в следующем:

долженствование иерархии человеческих потребностей: духовные, затем душевные, затем телесные; нарушение этой иерархии рассматривается как извращение природы человека, подчинение страстям; в теории мотиваций (потребностей) А.Маслоу физиологические, телесные потребности признаются базовыми, основными, которые должны быть удовлетворены в первую очередь; и только затем у отдельных, исключительных личностей, может произойти удовлетворение высших, духовных потребностей; глубокое противоречие возникло потому, что Маслоу строил свою теорию на представлениях о падшей природе человека; действительно, для падшей природы характерно нарушение иерархии потребностей: тело управляет душой, а душа духом; по замыслу же Творца ведущими у человека должны были быть духовные, «бытийные» потребности, когда душа подчинена духу, а тело – душе;

доминирование в эмоционально-потребностной сфере человека влечений к земным, материальным благам – страстей – расценивается как грех, онтологическое искажение,

несовершенство человека; высшими состояниями человека признаются особые состояния молитвы, покаяния, благодати;

антиномичность в описании чувств человека, когда чувства в зависимости от направленности на тот или иной предмет оцениваются и как положительные (праведный гнев, любовь к ближнему) и как отрицательные, негативные (гнев на ближнего, сребролюбие, любовь к земным благам).

Достаточно широкой представляется область пересечения современной психологии и христианской антропологии в учении о *воле*. В богословской, философской и психологической литературе обсуждаются одни и те же аспекты воли:

свобода воли (как свойство природы человека);

воля и разум (воля должна подчиняться разуму, стать разумной волей);

воля и сознание (воля – это сознательная регуляция);

воля и дух (воля как атрибут человеческого духа).

Особенностью христианского подхода к воле является понимание воли как:

свойства Образа Божьего, драгоценного и неприкосновенного дара Бога человеку;

необходимости употребления богодарованной свободы на спасение души;

понимание развития воли человека как свободного и добровольного подчинения ее Воле Божьей.

В отношении к *органам чувств, сенсорике* психология занимает более физиологически ориентированную позицию, изучая *механизмы* восприятия человеком информации из внешнего мира. Святоотеческое же учение подходит к органам чувств с нравственно-аксиологической точки зрения, обращая внимание не на общие сенсорные механизмы, а на содержание и количество поступающей информации. В христианской аскетике сформировалось целое учение об охране и управлении органами чувств, которое, как нам кажется, было бы крайне интересно и полезно в наше время – время информационного бума и сенсорной избыточности.

Общим в описании *внимания* в психологии и христианской антропологии является констатация его тесной связи с волей и

другими психическими, душевными процессами (чувствами, умом).

В христианской антропологии внимание понимается как: направленность, обращенность человека к его ценностям – Богу, ближнему;

«инструмент» молитвы и умного делания;

ум, созерцательная способность;

умное делание можно рассматривать как «технология» управления вниманием: его избирательностью и интенсивность концентрации;

хранение, бодрствование, бдение, трезвение – способы осуществления умного делания, основой которых можно предположить концентрацию произвольного внимания;

трезвение как способ хранения чистоты сердца на основе преодоления отвлекаемости внимания.

Сравнение представлений о внимании в современной психологии и христианской антропологии показывает, что описание этого психического процесса в психологии более ориентировано на внешнюю сторону его проявления. В христианской же антропологии дается внутренняя динамика переходов внимания из одного вида в другой. Эта картина отражает опыт самонаблюдения святых отцов-подвижников за своим духовным возрастанием – опыт умного делания и брани с помыслами.

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

определения памяти как удержания впечатлений и их воспроизведения;

содержания памяти – образов и мыслей;

связи памяти с процессами восприятия представлений и воображения;

действия законов ассоциаций при запоминании и воспроизведении;

возможности произвольного и непроизвольного запоминания;

возможности развития памяти;

активность личности и ее отношение к запоминаемому материалу.

Особенное, что отличает святоотеческое учение о памяти от психологических теорий памяти, связано с идеей совершенствования человека (смысла жизни христианина), стяжания добродетелей и даров Божьих, которые даются ему благодатью Святого Духа.

К таким дарам человеку от Бога относятся прежде всего:

- а) преодоление злопамятства через прощение зла врагам и обидчикам;
- б) непрестанная память о Боге;
- в) память грехов;
- г) память смертная.

Память смертная, как духовное явление, совершенно отлична от естественного или психологического осознания того, что человеку надлежит умереть. Память смертная посещает человека с властной силой и приуготовляет его к принятию откровения живого Бога, изменяет его внутренне ощущение, его ум, его видение мира.

Сравнивая секулярный и христианский подходы к *воображению* и *фантазии*, мы видим значительную разницу между ними в *оценке* данного явления. С секулярной точки зрения воображение является основной деятельной силой творческого процесса человека и играет огромную роль во всей его жизни. Нередко эту точку зрения пытаются соотносить и с религией, считая ее порождением человеческой фантазии (на коллективном, социально-психологическом уровне) – что было свойственно не только советской, атеистической психологии, но и, например, психоанализу. Наоборот, с христианской точки зрения, воображение в религиозно-духовной сфере необходимо постоянно контролировать и ограничивать. В меньшей степени, но также это применимо и к повседневной жизни христиан, где воображение играет роль троянского коня для проникновения в человеческую душу различных страстей.

При описании *состояний* человека можно выделить следующие аналоги и параллели:

описание «страсти» в христианской антропологии и «психологической зависимости» в психологии имеют значительное сходство;

понимание страсти как эмоционально-волевого стремления к реализации мотива – опредмеченной потребности – является общим для психологии и православной аскетики;

представления святоотеческого учения о страстной силе души, рвении (тимосе) близки психологическим представлениям об активации, а понятие гнева в аскетической литературе – состоянию агрессии в психологии;

состояние тревожности имеет значительное сходство со страстью многопечалования и выражает недоверие к Богу, людям, себе;

значительное сходство обнаруживается в описаниях состояния депрессии как психиатрического синдрома и уныния как страстного состояния в аскетике.

Однако при описании состояний человека в христианской аскетике и в академической психологии существуют и значительные различия:

у святых отцов детальность, глубина и тонкость в дифференциации состояний человека связаны с их аскетической и сотериологической важностью; в психологии описания субъективных состояний либо объявляются эпифеноменом, либо даются в очень схематичной форме;

в христианской антропологии есть описание особых состояний – молитвы, покаяния, благодати, прелести, которых нет в психологии; отсутствует сегодня в психологии и описание религиозных чувств и духовных состояний.

Анализ христианских представлений о добродетелях человека и психологической теории черт характера показал, что есть положения, общие для этих систем знаний о человеке.

Таким общим звеном является включение этих понятий в контекст нравственности: добродетель – это исполнение нравственного закона жизни, а черта характера, как способ поведения, несет этическую оценку.

И добродетель, и черта характера являются итогом воспитания и самовоспитания.

Главным условием как в обретении человеком добродетели, так и в становлении той или иной черты характера признаются:

а) наличие стремления, мотивации, желания или усердия человека в работе над собой;

б) волевых качеств; воля – стержень в образовании нравственных черт характера и добродетели;

в) значение ответственности человека за свои поступки.

Выделение в христианской антропологии двух родов добродетелей:

а) как результатов подвижничества и духовной работы (смирениемудрие, блаженный плач памятование о смерти, любовь);

б) как средств достижения этого первого рода добродетелей (воздержание, пост, молитва, трезвение, нестяжание) – аналогично выделению в психологии инструментальных ценностей.

Особенностью христианского учения о добродетелях человека, в отличие от психологического учения о характере, является то, что акцент в обретении добродетели святыми отцами поставлен на активной позиции человека – воспитании себя, своих ценностей и рвения. В то время как в психологии характер рассматривается более как результат воздействия среды, воспитания ребенка в детстве. То есть в психологии человек в большей степени рассматривается как объект воспитания, а не субъект самовоспитания.

Кроме того, в христианской антропологии более подробно и детально (пошагово) описан ход тончайшей работы человека над обретением добродетели, а также над формированием мотивации для обретения этой добродетели. В психологии подобные рекомендации по развитию человеком у себя тех или иных черт характера и мотивации нам неизвестны.

Так как «предмет» христианской антропологии и психологии один и тот же – человек, то несмотря на разные углы зрения, эти системы знаний не исключают друг друга, а скорее дополняют.

Особенность христианского понимания человека в том, что человек рассматривается в динамике совершенствования,

долженствования и все части и силы души, психики видятся святыми отцами именно в аспекте подчинения этой цели.

Для органов чувств разрабатывается стратегия избирательности и ограничения. Внимание рассматривается как условие и средство приобретения благодатных состояний души – молитвенного, созерцательного, смирения. Направленность памяти – памятование о смерти, грехах и постоянная память о Боге. Ум устремлен к метанойе и Богопознанию, разум управляет чувствами. Воля человека послушна Воле Божьей. Главное же чувство человека – любовь к Богу и ближним.

Человек целостен в своем стремлении к богоподобию и теосису. Поэтому и христианская психология, как нам кажется, должна быть целостным знанием о целостном человеке – его происхождении, развитии, преобразовании для жизни вечной.

Те эмпирические знания, накопленные психологией о современном падшем человеке, которые не противоречат христианскому видению человека, рассматриваемые в аспекте совершенствования, одухотворения человека, вполне могут использоваться христианской психологией. Христианская психология может и должна создаваться совместными усилиями психологов и богословов – через психологическое прочтение богословских текстов и, наоборот, богословский анализ психологических работ.

Приложение. Избранная библиография по психологии религии и религиозной психологии

Примечания:

В раздел «Христианство и психология» входят как собственно богословские работы, по разному рассматривающие психологические проблемы (в том числе, и современные психологические направления и методы), так и работы современных психологов, обратившихся к изучению христианства; но туда *не включена* критическая литература советского атеистического периода.

Литература раздела «Психология и религия» имеет смешанный характер и включает в себя и психологические работы о разных религиозных направлениях, и религиозные работы психологического характера; те из них, которые по нашему мнению требуют наиболее *критического* подхода, помечены двумя минусами в конце (--).

Список литературы постоянно обновляется, поэтому, если нужная литература не нашлась в данной библиографии, можно обратиться за ее более полной версией по адресу: **zenko_y@mail.ru**. Кроме того, мы будем благодарны всем приславшим свои пожелания, замечания и, в особенности, дополнения к данной библиографии.

Христианство и психология

Абеляр Петр. Этика, или познай самого себя // Человек. 1995, № 3, с.54–67; № 4, с.77–92; № 5, с.89–107.

Августин Аврелий. Беседы души с Богом. М.: Фонд содействия образованию XXI века, 2002 (3-е изд. Сергиев Посад: Св.-Тр. Серг. лавра, 1900; 2-е изд. М.: Св.-Тр. Серг. лавра, 1883).

Августин. О бессмертии души // Его же. Творения. 2-е изд. Ч. 2. Киев, 1905, с.299–326.

Августин блаж. О бессмертии души // Его же. Творения. Т. 1. СПб., Киев, 1998, с.373–393.

Августин. О количестве души // Его же. Творения. 2-е изд. Ч. 2. Киев, 1905, с.327–418.

Августин блаж. О количестве души // Его же. Творения. Т. 1. СПб., Киев, 1998, с.183–264.

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

Авдеев Д. А. В помощь страждущей душе. Опыт врачебного душепопечения. М.: Русский Хронографъ, 2000 (переизд.: М.: Русский Хронографъ, 2001).

Авдеев Д. А. Греховные недуги: пьянство, наркомания, курение. М.: Русский Хронограф, 1999.

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

Адамово наследство. Очерки христианской психологии // Душеполезное чтение. 1901, № 2, с.284–290; № 6, с.235–244 (издано под псевд.: Один из потомков Адамовых).

Адамово наследство. Очерки христианской психологии. М.: Прав. Свято-Тихон. богосл. ин-т, 1996 (переизд.: Св.-Серг. Троицкая лавра, 1901).

Айвазов И. Критический обзор материалистических теорий против субстанциональности души. М., 1912 (Голос церкви. 1912).

Александр Геронимус прот. Богословие священнобесмолвия // Синергия. Сборник. М., 1995, с.151–176.

Александр Геронимус прот. Дух и Душа: взаимосвязь духовной и психической жизни человека // Психология и христианство. М., 1995, с.30–31.

Алексей Лихачев иерей. Духовно-нравственная жизнь в категориях психологии // Богословский сборник Ивановской епархии. Юбилейный выпуск. Иваново, 2000.

Алексий патр. Московский и Всея Руси. [Приветствие в адрес Психологического института по случаю его 85-летия] // Вопросы психологии. 1999, № 3, с.12–13.

Алексий /Аргентов/ архим. Взаимное отношение веры, надежды и любви, по учению св. апостола Павла. /СПб./, 1874.

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

Аллен Ч. Исцеление души человеческой. М.: Триада, 1999.

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

Амвросий /Ключарев/ архиеп. О внутреннем опыте // Его же. Полное собрание проповедей. Т. 2. Харьков, 1902, с.212–224.

Амвросий архиеп. Харьковский. Слово об удовольствиях // Сборник проповеднических образцов (Проповеди святоотеческие и церковно-отечественные). 2-е изд., испр. и доп. СПб, 1912, с.580–589.

Анатолий (Берестов) иером. Возвращение в жизнь. М.: Изд-во Душепопечительского центра во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского, 2001.

Анатолий Малинин прот. Воспитывать душу человека // Духовно-нравственное воспитание. 2004, № 5, с.15–18.

Андрей Лоргус свящ. Причины недоверия // Нескучный сад. 2004, № 1(8), с.22–25.

Андрей Лоргус свящ. Формирование и коррекция образа Бога в сознании христианина // Московский психотерапевтический журнал. 2000, № 1.

Аничков Д. С. Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии. М.: Изд-во Импер. Моск. ун-та, 1777 (переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с.89–108).

Аничков Д. С. Слово о превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства. М., 1779 (переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с.109–121).

Аничков Д. С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих. [М.]: Унив. тип. Н. Новикова, 1783.

Антоний игум. Внутреннее состояние сердца человеческого. М.: Русский хронограф, /1995/ (репр.: 6-е изд., М., 1898).

Антоний (Логонов) игум. Богословские противоречия «Пастырской психиатрии» архимандрита Киприана (Керна) // Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. Н.Новгород, 2003, с.135–144.

Антоний (Логонов) игум. Психоанализ сквозь призму оккультной психологии (Опыт богословского и религиозно-философского исследования) // Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. Н.Новгород, 2003, с.86–134.

Антоний (Логонов) игум. NLP-практика игумена Евмения // Обитель Слова. Альманах. Вып. 2. Н.Новгород, 2003, с.169–181.

Антоний митр. Сурожский. Беседы разных лет // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 4, с.157–184.

Антоний митр. Сурожский. Внутренняя устойчивость // Его же. Труды. М., 2002, с.302–314.

Антоний митр. Сурожский. Духовность и душевность // Московский психотерапевтический журнал. 1997, № 4, с.28–32.

Антоний митр. Сурожский. Исцеление тела и спасение души // Человек. 1995, № 5, с.109–124.

Антоний митр. Сурожский. Как жить с самим собой: Очерк практического пастырского богословия // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1989, № 117, с.215–222 (переизд.: Московский психологический журнал. 1993, № 4, с.53–62).

Антоний митр. Сурожский. О покаянии // Его же. Труды. М., 2002, с.1009–1012.

Антоний митр. Сурожский. О самопознании // Вопросы психологии. 1994, № 5, с.111–121.

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

Антоний митр. О созерцании и подвиге // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 2, с.151–177 (переизд.: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1953, № 15, с.138–155).

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

Антоний митр. Сурожский. Психическая болезнь: наказание или крест? // О душевных болезнях. М.: Моск. Патриархия, Центр «Благо», 1998, с.99–105.

Антоний /Храповицкий/ иером. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. СПб., 1887 (переизд.: 2-е изд. СПб., 1888; Его же. Полное собрание сочинений. Т. 3. Казань, 1900, с.489–942).

Антоний (Храповицкий) архим. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности // Христианское чтение. 1888, № 1.

Апраксин С. А. Аскетизм и монашество. Евангельские, биологические и психологические их основания. Киев: Тип. Киево-Печ. Успен. лавры, 1907.

Апраксин С. А. О посте и молитве. (Размышления уверовавшего врача). Киев, 1907 (Миссионерское обозрение. 1902, № 5, с.822–857).

Аристов А. свящ. Психология опытная. (Руководство для изучающих). Вып. 1. Рига, 1889.

Арсений /Жадиновский/ архим. О духовной прелести. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1911.

Астафьев П. Е. К вопросу о свободе воли. М.: Тип. А. Гатцука, 1889 (Из Трудов Моск. психол. о-ва).

Афанасий Александрийский. О том, что человек может познавать Бога в душе своим умом, и что душа человеческая разумна и бессмертна // Христианское чтение. 1837, ч. 4, с.113–125.

Байдакова М. Ю. Перспективы соотнесения теологических и психологических взглядов на проблему воли // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с.139–142.

Бандуровский К. В. «Душа есть форма тела» в версии Фомы Аквинского // Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. – М., 2003, с.60–75.

Бандуровский К. В. Критика монопсихизма в трактате «О единстве интеллекта, против аверроистов» Фомы Аквинского // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 2001, № 4, с.260–266.

Баткин Л. М. «Не мечтайте о себе». О культурно-историческом смысле «я» в «Исповеди» бл. Августина. М.: РГГУ, 1993.

Баязитова М. В., Вячеслав (Переверзенцев) прот. Опыт работы православного психолога в церковном приходе // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с.156–165.

Белорусов С. Душевредность «виртуальной реальности» // Альфа и Омега. 1998, № 1(15), с.343–345.

Белорусов С. А. Психология духовной зрелости личности в перспективе святоотеческого подхода // Психология зрелости и старения. 1998, № 3.

Белорусов С. А. Психология духовности, веры и религии // Журнал практического психолога. 1998, № 6, с.21–43.

Белорусов С. А. Психология духовности, веры и религии // Консонанс. 1995, № 1, с.1–19.

Белорусов С. А. Психология страха смерти // Альфа и Омега. 1997, № 3(14), с.308–324.

Белорусов С. А. Психотерапевтическое депрограммирование жертв псевдорелигиозных культов // Альфа и Омега. 1996, № 4(11).

Белорусов С. А. Религиозно-ориентированное консультирование // Московский психотерапевтический журнал. 1999, № 1, с.155–172.

Бибилов М. В. К социально-психологическому анализу писем Григория Кипрского: бедность, бедствие, болезнь //

Византийский Вестник. 1995, т. 56 (81), с. 57–62.

Богданович С. свящ. О видениях штундистов. Киев: Тип. Киево-Печ. Усп. лавры, 1908.

Богдановская И. М. Религиозный опыт личности как феномен психологического исследования // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с.130–133.

Богословский Н. Библейское учение о совести // Православный собеседник. 1903, № 10.

Богословский Н. «Внутренний опыт» в деле религиозного познания // Вера и разум. 1909, № 19–20, с.1–22.

Богословский Н. Совесть, как голос Верховной Правды // Вера и разум. 1910, № 17.

Богословский Н. Учение о совести // Православный собеседник. 1900, № 10, с.246–289.

Бочарев А. С., Чернышев А. В. Очерки современной церковной психологии. Иваново: Свет Православия, 2003.

Братусь Б. С. Двойное бытие души и возможность христианской психологии // Вопросы психологии. 1998, № 4, с.71–79.

Братусь Б. С. Место человека в истории отечественной психологии // Начала христианской психологии. М., 1995, с.7–30.

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

Братусь Б. С. Психология – наука о психике или учение о душе? // Человек. 2000, № 4, с.30–38.

Братусь Б. С. Российская психология на перепутье // Начала христианской психологии. М., 1995, с.31–56.

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

Булгаковский Д. Г. Алфавитный указатель книг и статей против пьянства. 2-е изд. М., 1902.

Булгаковский Д. Г. Роль православного духовенства в борьбе с пьянством. СПб., 1903.

Бухина О. Б. Психологические предпосылки ухода в секты и христианский психотерапевтический ответ // Психология и

христианство. М., 1995, с.23–24.

Вадим Коржевский иерей. Пропедевтика аскетики. Компендиум по православной святоотеческой психологии. М.: Центр Информационных Технологий Информатики и Информации, 2004.

Варлаам /Ряшенцев/ архим. Вера и причины неверия. Полтава, 1912.

/Василий Великий/. Беседа, или Слово нравоучительное святого отца нашего Василия Великого Кесария Каппадокийския архиепископа и вселенского учителя, о пьянствующих. СПб., Печ. Имп. Акад. наук, 1774.

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

Василий Великий. На слова: «Внемли себе» (Втор. 15:9) // Его же. Творения. Т. 2. СПб., 1911, с.91–99 (Беседа 3).

Василий Великий. На упивающихся // Его же. Творения. Т. 2. СПб., 1911, с.203–211 (Беседа 14).

Василиос Термос о. Кризис желания. Размышления о точках пересечения психоанализа Ж. Лакана со святоотеческим богословием // Московский психотерапевтический журнал. 2002, № 4.

Васильев М. Учение отцов церкви о страсти. Сергиев Посад, 1912.

Василюк Ф. Молитва и переживание // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва-Клин, 2004, с.234–250.

Василюк Ф. Е. Молитва и переживание в контексте душепопечения // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с.114–129.

Введенский А. И. Литература вопроса и примечания к статье: Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии // Богословский вестник. 1899, № 9, с.69–83.

Введенский А. И. О видах веры в ее отношении к знанию. М., 1894.

Введенский А. И. Психология веры (Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии). /Сергиев Посад/, 1899.

Введенский А. И. Религиозная вера, как биогенетический принцип в психологии // Богословский вестник. 1899, № 1, с.39–56; № 5, с.75–98; № 9, с.40–68.

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

Вениамин (Исупов) иерод. Учение церковных писателей о страхе Божиим. Киев, 1906.

Вениамин (Платонов) еп. Вопрос о вере // Православный Собеседник. 1861, II.

Вениамин (Платонов) еп. Христос – свет для сокровенной глубины душ человеческих // Православный Собеседник. 1861, I.

Вержболович М. О. Психологические основания религии // Вера и разум. 1898, № 18, отд. фил., с.199–220.

Веселова Е. К. Психологическая концепция человека в трудах В. И. Несмелова // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с.107–110.

Вивес Хуан Луис. О душе и жизни // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 2004, № 5, с.343–363.

Виктор (Гусев) свящ. Помочь понести тяготы на пути ко спасению: Интервью с о. Виктором (Гусевым) // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3(38), с.187–191.

Виссарион (Нечаев) еп. Гордость. 4-е изд. СПб., 1899.

Виссарион /Нечаев/ еп. Грехи чувств. М., 1888.

Виссарион /Нечаев/ еп. Нечто о вечеринках и балах. 3-е изд. М., 1891.

Виссарион /Нечаев/ еп. О телесных действиях при богослужении. 3-е изд. М., 1895.

Виссарион (Нечаев) еп. Очерки христианской жизни. 2-е изд. М., 1885.

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

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

Владимирский Ф. Психологические данные в пользу преподавания детям истин христианской веры // Законоучитель.

№ 17. 1913, 20 окт., с.284–287.

Владимирский Ф. Психологическое доказательство бытия Божия. Почаев: Тип. Почаево-Успен. лавры, 1904.

Владимирский Ф. Психология атеизма // Его же. Психологическое доказательство бытия Божия. Почаев, 1904, с.29–33.

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

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

Войтенко А. Понятие λογισμος в корпусе «50 Духовных Бесед преподобного Макария Египетского» // Альфа и Омега. 1999, № 4(22), с.103–107.

Волков Е. Н. Методы вербовки и контроля сознания в деструктивных культах // Журнал практического психолога. 1996, № 3, с.76–82.

Воловикова М. И., Махнач А. В. Психология, психотерапия и христианство («Круглый стол») // Психологический журнал. 1995, № 1, с.176–178.

Вольгин А. Памяти епископа Виссариона Нечаева // Журнал московской патриархии. 1972, № 2, с.70–78.

Воробьев С. Л. Онтологические образы психологии // Человек. 1995, № 1, с.21–39.

Воробьев С. Л. Онтологические образы психологии // Начала христианской психологии. М., 1995, с.80–105.

Воронцов А. А. Учение Библии о душе человека // Православный собеседник. 1900, № 7–8, с.1–46, № 9, с.47–48 (отд. изд.: Казань: Типо-лит. Импер. ун-та, 1900).

Воскресенский Б. Расстройства личности: духовное или душевное? // Личность в Церкви и обществе. Сборник. М., 2003, с.134–140.

Вылков А. свящ. Значение личности в деле религиозного обучения // Законоучитель. № 19. 1913, 15 нояб., с.323–328.

Вышеславцев Б. Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Переселение душ. М., 1994, с.315–335

(Переселение душ. Париж, 1935, с.109–134; Человек. 1993, № 2, с.80–96).

Вышеславцев Б. Значение сердца в религии // Путь. № 1, 1925, с.79–98.

Вышеславцев Б. Религиозно-аскетическое значение невроза // Путь. № 5, 1926, с.10–102.

Вышеславцев Б. П. Сердце в индийской и христианской мистике // Вопросы философии. 1990, № 4, с.62–87 (Париж: YMCA-press, 1929).

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

Гаврилова Т. П. О воспитании нравственных чувств. М.: Знание, 1984.

Гаврюшин Н. К. Вехи русской религиозной эстетики // Философия русского религиозного искусства. Антология. М., 1993, с.7–33.

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

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

Гармаев Анатолий свящ. Обрести себя. Иваново, 1999 (Христианский собеседник. Вып. 49).

Гассин Э. Православие и проблема прощения // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с.166–186.

Гассин Э. Психология прощения // Психология и христианство. СПб., 1997, с.47.

Гассин Э. Психология прощения // Вопросы психологии. 1999, № 4, с.93–104.

Георгий Кочетков свящ. Аномалии и особенности душевно-физического состояния (тяжелобольных, психически больные и умирающие) при подготовки к Крещению // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М., 2003, с.101–112.

Георгий Кочетков свящ. Проблема индивидуализма и личности в Православной церкви (на приходе, в монастыре, в семье по плоти и семье по духу, т.е. в церковной общине-братстве-школе) // Личность в Церкви и обществе. Сборник. М., 2003, с.17–32.

Георгий /Ярошевский/ еп. Демонические болезни. (Богословско-психологический очерк). СПб.: Тип. Е. Меркулова, 1912 (СПб., 1914; впервые под псевд. «Е. Г.»: Христианское чтение. 1912, № 7–8, с.775–790).

Глаголев С. С. Вопрос о бессмертии души // Вопросы философии и психологии. 1893, кн. 4(19)-5(20).

Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы в послании апостола Павла к Галатам. М.: Изд-во Моск. подв. Свято-Троиц. Серг. Лавры, 1999 (переизд.: СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1902).

Гобчанский И. Опытная психология. В 2-х ч. СПб., 1898 (2-е изд.: СПб., 1901; 4-е изд.: СПб., 1908).

Голощапов С. Галлюцинации и религиозные видения // Вера и разум. 1915, № 2, с.205–240.

Голубинский Ф. А. Умозрительная психология // Душеполезное чтение. 1871, № 4–10.

Голубинский Ф. А. Умозрительная психология. М., 1871 (Чтения в ОЛДП. 1889, окт.-дек.; «Введение»: Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с.162–178).

Григорий иером. Возрождение по учению преп. Макария Египетского // Богословский вестник. 1892, № 11, с.204–225.

Григорий Богослов. К душе своей // Его же. Собрание творений. Т. 2. Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1994, с.114–115.

Григорий Богослов. На гневливость // Его же. Собрание творений. Т. 2. Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1994, с.197–208.

Григорий Богослов. О душе // Его же. Собрание творений. Т. 2. Св.-Троиц. Серг. Лавра, 1994, с.31–35.

Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. М., 1996 (Казань, 1860).

Григорий (Дьяченко) свящ. Тайная жизнь души. М.: Издание правосл. братства во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, 2001.

Григорий Нисский. К Симпликию о вере // Его же. Творения. Ч. 4. М., 1862, с.133–140.

Григорий Нисский. О душе и воскресении // Его же. Творения. Ч. 4. М., 1862, с.201–326.

Григорий Нисский. Против учения о судьбе // Его же. Творения. Ч. 4. М., 1862, с.141–177.

Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.300–302.

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

Григорий Палама. Слово о свойстве света, виденного апостолами на Фафоре // Журнал Московской патриархии. 1984, № 8, с.35–36.

Григорий Палама св. Три главы о молитве и чистоте сердца // Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003, с.478–481.

Григорий Синаит. О безмолвии и молитве // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с.227–237.

Гура В. А. Идея свободы в раннем христианстве // Генезис христианства: проблемы и исследования. Сборник. СПб.: СПбГУ, с.56–58.

Гуревич А. Состояние отчаяния и духовная практика (по преподобному Силуану Афонскому и архимандриту Софронию) // Альфа и Омега. 1998, № 1(15), с.189–200.

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

Давыденко В. Ф. Святоотеческое учение о бессмертии души человеческой // Вера и разум. 1908, кн. 16–18.

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

Давыденко В. Ф. Святоотеческое учение о происхождении души человека // Вера и разум. 1907, № 1–6.

Дворецкая М. Я. Религиозно-философское учение о любви в трудах русского богослова Константина Сильченкова // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с.311–414.

Дворецкая М. Я. Святоотеческая психология. Программа курса и конспект лекций. СПб.: Об-во памяти Игуменнии Таисии, 2000.

Дворецкая М. Я. Святоотеческое понимание воли и ее функций в процессе жизненного самоопределения // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с.282–288.

Дебольский Г. О бессмертии души // Странник. 1870, авг., с.133–145; сент. с.194–200.

Дебольский Г. С. О духовности души человеческой // Странник. 1870, июль, с.21–32, август, с.121–132.

Дион Робер. Терапия души. Пер. с англ. М.: Библейский взгляд, 1998.

Добротворский В. прот. О религиозном органе в душе человека. Харьков: Универ. тип., 1865.

Дорофей авва. Наставление в смирении // Христианское чтение. 1827, ч. 25, с.58–75.

Дорофей св. О совести // Христианское чтение. 1829, ч. 25, с.131–138.

Дронов Михаил прот. Карнеги, «Анти-Карнеги» и авва Дорофей // Альфа и Омега. 1997, № 1(12), с.213–255.

Дронов Михаил прот. «Конфликтология» преподобного аввы Дорофея // Альфа и Омега. 1996, № 4(11), с.173–186.

Дронов Михаил прот. Протестантская этика и православная аскетика // Человек. 1999, № 3, с.104–111; № 4, с.116–124.

Дронов Михаил прот. Талант общения. Дейл Карнеги или авва Дорофей? М.: Новая книга, Ковчег, 1998.

Дубова Е. Т. Христианская и трансперсональная психология // Журнал прикладной психологии. 1999, № 6.

Душа человеческая. Положительное учение православной Церкви и Святых Отец. В 3-х ч. Сост. мон. Пахомий. Одесса: Тип. Е. И. Фесенко, 1912.

Душа человеческая. Положительное учение православной Церкви и Святых Отец. Св.-Тр. Ново-Голутв. мон., 1992.

Дьяченко Григорий свящ. Из области таинственного. Простая речь о бытии и свойствах души человеческой как богоподобной сущности. Материалы для опытной психологии и естественно-научной апологии христианства. М.: Донской мон.,

Российский фонд мира, Изд-во «Планета», 1992 (репр. переизд.: М., Тип. тов. И. Д. Сытина, 1900).

Дьяченко Григорий прот. Из области таинственного. Простая речь о бытии и свойствах души человеческой как богоподобной сущности. В 3-х ч. М.: Камя, 1994 (сокр. переизд.: М., 1900).

Евагрий Понтийский. Послание о вере // Его же. Аскетические и богословские сочинения. М., 1994, с.141–156.

Евлампиев И. И. Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблемы бессмертия // Вопросы философии. 1998. № 3.

Евмений игумен. Пастырская помощь душевнобольным // Московский психотерапевтический журнал. 1997, № 4, с.65–102.

Евмений игумен. Пастырская помощь душевнобольным. Иваново, 1999 (Христианский собеседник. Вып. 48).

Евмений игумен. Психотерапия в пастырском душепопечении // Человек. 1999, № 6, с.73–90; 2000, № 1, с.123–136; № 2, с.78–91.

Евсевий (Орлинский) архиеп. Бессмертие души. М., 1894.

Елисеев Владимир иерей. Оккультная медицина и недозволенные Богом способы отвержения чувств // Православная Церковь и современная медицина. Сборник. СПб., 2000, с.206–224.

Елисеев В. А. Религиозные представления как источник знаний о психологии человека (на материале трудов православных подвижников XVII-XVIII веков) // Психологическая мысль в России: век Просвещения. СПб., 2001, с.82–102.

Ельчанинов Александр свящ. Демонская твердыня: (О гордости). М., 1995.

Ельчанинов Александр свящ. Записи. М., 1992 (переизд.: Париж: YMCA-Press, 1978).

Ермаков С. А. Святоотеческая мысль о впадении во грех и борьбе с ним // Человек. 2004, № 1, с.86–94.

Ефрем Сирин. О вере // Его же. Творения. Т. 6. М., 1995, с.454–460.

Ефрем Сирин. О добродетелях и страстях // Его же. Творения. Т. 3. М., 1994, с.385–394.

Ефрем Сирин. О духовном состоянии // Его же. Творения. Т. 2. М., 1993, с.396.

Ефрем Сирин. О непостоянстве человеческой воли // Его же. Творения. Т. 5. М., 1995, с.184–189.

Ефрем Сирин. О покаянии // Его же. Творения. Т. 3. М., 1994, с.74–77.

Ефрем Сирин. О покаянии // Его же. Творения. Т. 4. М., 1995, с.122–345.

Ефрем Сирин. О свободе нашей и о том, что человек создан свободным // Его же. Творения. Т. 3. М., 1993, с.396.

Ефрем Сирианин. О свободной воле человека // Его же. Творения. Т. 5. М., 1995 с.24–33.

Ефрем Сирин. О смирении и гордости // Его же. Творения. Т. 4. М., 1995, с.114–122.

Жураковский Е. О характерах (Критико-психологический очерк) // Богословский вестник. 1908, № 7–8, с.509–534; 1909, № 7–8, с.462–489.

Зарин С. М. Сущность и значение «страстей» по православно-аскетическому учению. СПб., 1905 (Христианское чтение. 1904, № 4–11).

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

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

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

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

Зеньковский В. В. Единство личности и проблема перевоплощения // Переселение душ. М., 1994, с.336–356 (переизд.: Переселение душ. Париж, 1935, с.83–108; Человек. 1993, № 4, с.76–89).

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

Зеньковский В. В. Об иерархическом строе души // Труды Русского народного ун-та в Праге. Т. 2. 1929, с.235–250.

Зеньковский В. В. Христианское учение о познании. Пушкино: Грааль, 2001 (из книги «Основы христианской философии»).

Зыбин А. Табак, как пагубная страсть, и его вредное влияние на духовную и телесную жизнь человека. Белогорск, 1907.

Игнатий (Брянчанинов) еп. Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями // Его же. Творения в семи томах. Т. 1. М., 1993, с.166–170.

Игнатий (Брянчанинов) еп. О добродетелях, противоположных восьми главным греховным страстям // Его же. Творения в семи томах. Т. 1. М., 1993, с.171–173.

Игнатий (Брянчанинов) еп. Размышление о вере // Его же. Творения в семи томах. Т. 1. М., 1993, с.175–177.

Игнатий (Брянчанинов) еп. Слово о чувственном и духовном видении духов // Его же Творения. Т. 3. М., 1993, с.1–67.

Иерофей (Влахос) митр. Православная психотерапия: Святоотеческий курс врачевания души. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.

Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Рарогъ, 1993.

Иоанн Дамаскин. Слово о вере против несториан // Его же. Творения. М., 1997, с.140–153.

Иоанн (Зизиулас) митр. Истина и общение // Беседа. 1991, № 10.

Иоанн (Зизиулас) митр. Общение и инаковость // Континент. 1995, № 1 (83).

Иоанн Златоуст. Слово против зрелищ // Сборник проповеднических образцов (Проповеди святоотеческие и церковно-отечественные). 2-е изд., испр. и доп. СПб, 1912, с.178–184.

Иоанн Кассиан. Для сохранения чистоты души и тела недостаточно одного воздержания от пищи // Его же. Писания. Сергиев Посад, 1993, с.53–54 (О постановлениях киновитян. Кн. 5, гл. 10).

Иоанн Кассиан. О внутреннем мире монаха и духовном воздержании // Его же. Писания. Сергиев Посад, 1993, с.62–63 (О постановлении киновитян. Кн. 5, гл. 21).

Иоанн Кассиан. О духе гнева // Его же. Писания. Сергиев Посад, 1993, с.100–113 (О постановлении киновитян. Кн. 8).

Иоанн Кассиан. О непостоянстве души и о злых духах // Его же. Писания. Сергиев Посад, 1993, с.279–305 (7-е Собеседование Египетских подвижников).

Иоанн Кассиан. О тричастной способности души // Его же. Писания. Сергиев Посад, 1993, с.618–621 (Собеседования Египетских подвижников. Соб. 24, гл. 15–17).

Иоанн Кассиан. О трояком состоянии душ // Его же. Писания. Сергиев Посад, 1993, с.236–237 (Собеседования Египетских подвижников. Соб. 4, гл. 19).

Иоанн Кассиан. Сравнение души с жерновом // Его же. Писания. Сергиев Посад, 1993, с.181–182 (Собеседования Египетских подвижников. Соб. 1, гл. 18).

Иоанн Кронштадтский. Богопознание и самопознание, приобретаемое из опыта. СПб., 1900.

Иоанн Кронштадтский. Душа-христианка. СПб., 1997.

Иоанн Кронштадтский. О Боге, мире и о душе. СПб., 1991 (репр. изд.: СПб., 1908).

Иоанн Кронштадтский. О душепагубном пьянстве, матерном слове и табакокурении. Пг., 1915.

Иоанн Кронштадтский. Сказание о водке, табаке и сквернословии. СПб., 1911.

Иоанн (Снычев) митроп. О грехе пьянства и о традиции избавления от него в Русской Православной Церкви. СПб., 1995.

Иоанн (Максимович) митр. Иллиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественною волею. М.: Паломник, 1994 (Новосибирск, 1992; Киев, 1896).

Иоанн (Шаховской) архиеп. Агония одиночества (пневматология страха) // Его же. Избранное. Петрозаводск, 1992, с.137–154.

Иоанн (Шаховской) архиеп. Московский разговор о бессмертии // Его же. Избранное. Петрозаводск, 1992, с.499–

501.

Иоанн (Шаховской) архиеп. О перевоплощении (диалог) // Его же. Избранное. Петрозаводск, 1992, с.155–163 (из книги «Листья древа: опыт православного духоведения». Нью-Йорк, 1964).

Иоанн (Шаховской) архиеп. О перевоплощении // Человек. 1995, № 1, с.82–90 (Север. 1991, № 10, с.132–143).

Иоанн (Шаховской) архиеп. Рефлексология Павлова // Его же. Избранное. Петрозаводск, 1992, с.473–474.

Ириней Лионский. Нелепость учения о переселении душ // Его же. Творения. М., 1996, с.211–213 (кн. 1, гл. 33).

Ириней Лионский. О том, что люди свободны и имеют способность избрания // Христианское чтение. 1838, ч. 3, с.241–253.

Исаак Сириин. О душе, о страстях и о чистоте ума // Его же. Слова подвижнические. М., 1993, с.19–25 (Христианское чтение. 1824, ч. 14, с.145–155).

Исаия отшельник. О хранении ума // Христианское чтение. 1826, ч. 21, с.134–149.

Исидор Пелусиот. О душе. Письмо пресвитеру Дигиптию // Его же. Творения. Ч. 3. М., 1860, с.29.

Исидор Пелусиот. О душе. Письмо врачу Проэспию // Его же. Творения. Ч. 3. М., 1860, с.29–34.

Истомин К. Психология и метафизика // Вера и разум. 1887, № 1, с.27–45.

Казанский Л. И. О совести. Краткий исторический очерк развития учения о совести и опыт решения о ее сущности и значении в религиозно-нравственной жизни человека. Сергиев Посад, 1913.

Каллист (Уэр) еп. Внутреннее Царство. Пер. с англ. Киев: Дух і літера, 2003.

Каллист Уэр (еп.) Православный опыт покаяния // Соборность. Сборник. М., 1998, с.210–221.

Кандорский Иван прот. Вольнодумец, убеждаемый в несправедливости его рассуждений, в истине бессмертия души и в любви Евангельския веры. М., 1811.

/Кандорский Иван диакон/. Наука о душе или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия. М.: Тип. А. Решетникова, 1796 (переизд.: Мысли о душе. М., 1996, с.168–219; отрывки: Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с.113–120).

Карпов В. Вступительная лекция в психологию // Памяти В. Н. Карпова... Сборник. СПб., 1868, с.1–41 (Христианское чтение. 1868, ч. II).

Карпов В. Душа и действующие в природе силы // Христианское чтение. 1866, ч.1, с.219–250.

Карпов В. О самопознании // Странник. 1860, ч.1, с.17–34.

Карсавин Л. П. О бессмертии души // Ванеев А. А. Два года в Абези. Брюссель, 1990, с.231–269.

Кашменский С. прот. Святоотеческое учение о душе. Пермь: Правосл. об-во «Панагия», 2002 (переизд.: Ч. 2. Отд. 1–3. Его же. Систематический свод учения св. отцов Церкви о душе человеческой. Вятка, 1865). – (Святоотеческая христология и антропология. Вып. 3).

Кашменский С. прот. Систематический свод учения св. отцов церкви о душе человеческой. В 3-х ч. Вятка, 1860–1865.

Киприан Карфагенский. Книга о зрелищах // Его же. Творения. Ч. 2. Киев, 1891, с.353–363.

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

Кирилл Александрийский. Слово о исходе души // Христианское чтение. 1841, ч. 1.

Кирилл Иерусалимский. О душе // Его же. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991, с.51–53.

Климент Александрийский. О вере // Ярославские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1891, № 29, с.449–464 (Строматы. Кн. 5. Гл. 1).

Климент Александрийский. О надежде // Ярославские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1891, № 30, с.465–471 (Строматы. Кн. 5. Гл. 2).

Климков О. С. Психология аскетизма и целостность личности // Психология XXI века. Сборник тезисов. СПб., 2000, с. 24–26 (Тезисы Международной межвузовской научно-

практической студенческой конференции «Психология XXI века», 13–15 апреля 2000 года).

Климков О. С. Философско-психологический очерк византийского исихазма // *Путь Востока. Сборник.* СПб., 2001, с.108–112.

Кожевников Ф. Вера, как психологический факт с научной точки зрения и как добродетель по учению Св. Писания и Церкви // *Вера и разум.* 1908, № 7, с.64–88.

Кожевников Ф. Христианское учение о вечной жизни с психологической точки зрения // *Вера и разум.* 1911, № 1, с.17–35.

Кондаков И. М. Метафизика души в произведениях русских мыслителей 18–19 вв. // *Психологический журнал.* 2000, № 6, с.89–96.

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

Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев-Посад, 1908.

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

Копытин А. И. Христианская персонология – от мифа к психологической эмпирии // *Психология и христианство.* СПб., 1997, с.9–10.

Котов И. В. Психическое здоровье народа как проблема церкви и государства // *Церковь и медицина на пороге третьего тысячелетия.* Минск, М., 1999, с.151–161.

Крабб Л. Внутренний мир. Пер. с англ. Новосибирск: Посох, 1997.

Кришталева Л. Г., Хоружий С. С. Библиография мистико-аскетической (исихастской) традиции Православия // *Синергия. Сборник.* М., 1995, с.295–361.

Крупенко С. Человек и рок-музыка // *Молодежная эстрада.* 1987, № 6.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Бессмертие души // *Его же. Сочинения.* Т. 3. Вып. 3. Сергиев Посад, 1894 (Вера и разум. 1885–1886).

Кудрявцев-Платонов В. Д. Психологическое доказательство бытия Божия // Его же. Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1893, с.329–364.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Религия, ее сущность и происхождение // Его же. Сочинения. Т. 2. Вып. 1. Сергиев Посад, 1892, с.88–315 (Православное обозрение. 1870–1871).

Кудрявцев-Платонов В. Д. Чтения по философии религии // Его же. Сочинения. Т. 2. Вып. 3. Сергиев Посад, 1893, с.1–509 (Православное обозрение. 1879–1889).

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

Кураев Андрей диакон. Раннее христианство и переселение душ. М.: Гнозис, 1996.

Лазарь архим. О тайных недугах души. М., 1997.

Лахтин М. Ю. Бесоодержимость в современной деревне. Историко-психологическое исследование. М., 1910 (М., 1917).

Левитов П. Всесовершенный характер Богочеловека. Харьков, 1910.

Левитов П. Духовное совершенство, как верховный идеал человеческой жизни // Вера и разум. 1916, № 8–9.

Левитов П. Природа религиозной веры в отношении ее к знанию // Вера и разум. 1902, № 20.

Лепорский П. И. Учение св. Иоанна Златоуста о совести // Христианское чтение. 1898, № 1, с.89–102.

Лесгафт П. Ф. Психология нравственного и физического воспитания. М.: Ин-т практ. психологии, Воронеж: МОДЭК, 1998.

Лефченко О. Т., Гальцева Р. А. «Режимбаль Ж.-П. Рок-н-ролл» // Образ человека XX века. Сборник. М., 1988, с.217–234.

Липский Н. Психологические данные в вопросе миссионерской тактики // Вера и разум. 1910, № 1, с.84–96.

Лосский В. Н. Боговидение. Пер. с франц. М.: Изд-во АСТ, 2003 (переизд.: Его же. Богословие и Боговидение. М., 2000, с.112–272).

Лосский В. Н. Богословие образа // Богословские труды. 14. М., 1975, с.105–113 (переизд.: Его же. Богословие и Боговидение. М., 2000, с.303–319).

Лосский В. Н. Богословие света в учении свт. Григория Паламы // Его же. Богословие и Боговидение. М., 2000, с.82–111 (переизд.: Журнал Московской Патриархии. 1968, № 3, с. 76–77).

Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. 14. М., 1975, с.114–120 (переизд.: Его же. Богословие и Боговидение. М., 2000, с.289–302).

Лосский В. Н. «Мрак» и «свет» в познании Бога // Его же. Богословие и Боговидение. М., 2000, с.67–81 (переизд.: Журнал московской патриархии. 1968, № 9, с.61–67).

Лосский Н. О. Идея бессмертия души, как проблема теории знания // Вопросы философии и психологии. 1910, кн. 4(104), с.488–503.

Лосский Н. О. Психология человеческого «я» и психология человеческого тела // Записки Рус. Нар. ин-та в Белграде. Вып. 17. 1939.

Лосский Н. О. Свобода воли // Его же. Избранное. М., 1991, с.481–597.

Лосский Н. О. Учение о перевоплощении // Переселение душ. Сборник. М., 1994, с.357–383.

Лука (Войно-Ясенецкий) архиеп. Сердце как орган высшего познания // Человек. 1991, № 6, с.106–115.

Лутер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987, с.290–545 (приложение).

Магнитский В. прот. Религиозные чувствования. Пг.: Тип. Алекс.-Невск. об-ва трезвости, 1914.

Макарий архим. Как защититься от чародейства. Сборник. Сост. архим. Макарий. 2-е изд. М., 1995.

Макарий Великий. О возвышении ума // Его же. Духовные беседы, послания и слова. 1998, с.403–417 (Христианское чтение. 1821, ч. 2, с.35–59).

Макарий Египетский. О свободе ума // Его же. Духовные беседы, послания и слова. Св.-Троицк. Серг. Лавра, 1998, с.442–467.

Макарий Великий. Об обращении души к Богу, и соединении с Ним // Христианское чтение. 1837, ч. 2, с.113–119.

Макарий (Невский) архиеп. Беседа о спасении души. СПб., 1908.

Макдональд Г. Как упорядочить свой внутренний мир. Пер. с англ. СПб.: Мирт, 1999 (СПб, 1995).

Макдональд Г. Обновление вашей духовной жизни. Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2000.

Макеева Е. И. Христианская психотерапия и духовная поэзия (К вопросу о профилактике самоубийств) // Человек и христианское мировоззрение. Вып. 4. Симферополь. 1999, с.220–230.

Максим Грек. О прелести сонных мечтаний // Его же. Сочинения. Ч. 1. Св.-Тр. Серг. Лавра, 1910, с.97–99.

Максим Грек. Против тех, которые усиливаются посредством рассматривания звезд предсказывать будущее, и о свободной воле человека // Его же. Сочинения. Ч. 3. Св.-Тр. Серг. Лавра, 1911, с. 239–262.

Максим Грек. Слово о том, что промыслом Божиим а не звездами и кругом счастья устраивается человеческая судьба // Его же. Сочинения. Ч. 2. Св.-Тр. Серг. Лавра, 1910, с. 225–239.

Максимов В. В., Скалзубов А. П. Ино-психологизация как угроза национальной безопасности России (научно-православный анализ) // Духовные и социальные проблемы современной России в свете Православия. СПб., 2002, с. 70–87.

Малков П. Ю. «Любовь есть бесконечный Бог» (православное учение о любви) // Богословский сборник. 1997, № 1, с. 42–78.

Мальцев Н. Психология нравственного влияния одной личности на другую. Казань, 1903.

Маляревский А. И. прот. О развитии религиозного чувства детей дошкольного возраста. СПб., 1897.

Манеров В. Х. Духовность человека как ценность и предмет христианской психологии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 274–282.

Манеров В. Х. О методологии христианской психологии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с. 72–81.

Манеров В. Х. Самореализация личности: взгляд с позиций христианской психологии // Психологические проблемы самореализации личности. СПб., 1997 (переизд.: Психология духовности: Хрестоматия. Липецк, 2002, с. 246–254).

Мария (Скобцова) мать. Типы религиозной жизни. 2-е изд., испр. М.: Свято-Филаретовская Моск. высшая правосл.-христ. школа, 2002.

Мартынов А. прот. Содержание Тертуллианова сочинения «О свидетельстве души» и его достоинство в апологетическом отношении // Вера и разум. 1893, ч. 1, с. 363–378, 441–454.

Махнач А. В. Психология и христианство: путь интеграции // Вопросы психологии. 1995, № 6, с. 146–151.

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

Мелиоранский Б. М. Спор о фаворском свете // Его же. Из лекций по истории и вероучению древней христианской церкви. Вып. 3. СПб., 1913, с. 353–358.

Мень Александр прот. Культ личности как пережиток магизма // Его же. Магия. Оккультизм. Христианство. М., 1996, с. 69–75.

Меньшиков М. Психология святости // Наука и религия. 1991, № 7, с. 52.

Мефодий Патарский. О свободе воли (против Валентиниан) // Его же. Полное собрание творений. СПб., 1877, с. 147–167.

Мефодий еп. Патарский. О свободе воли // Богословские труды. Сб. 3. М., 1964, с. 187–208.

Милославский П. Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. Казань, 1873.

Милославский П. Исследования о странствиях и переселениях душ // Переселение душ. М., 1994, с. 18–228.

Миронова М. Н. Построение лестницы развития/регрессии в христиански-ориентированной психологии // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с. 26–73.

Миславский Ю. А. Психотерапевт или пастырь? (К проблеме соотношения теологической и гуманистической парадигмы помощи личности) // Вопросы психологии. 1991, № 3, с. 69–74.

Михаил иером. Психология таинств // Миссионерское обозрение. 1902, нояб., с. 559–579.

Михаил (Десницкий) митр. Беседы о внутренних состояниях человека. СПб.: Тип. И. Иоаннесова, 1819.

Михайлов Г. Наша душа. Онтология психической реальности. СПб.: Изд. Общества Русской Православной культуры Свт. Игнатия (Брянчанинова), 1997.

Михайлов Г. Три слова в психологии. СПб.: Об-во Русской Правосл. культуры Свт. Игнатия (Брянчанинова); Изд-во Буковского, 2002.

Михайлов И. Христианство и психоанализ: будущее одного конфликта // Russian Imago 2001. Исследования по психоанализу культуры: Сборник статей. СПб., 2002, с. 140–242.

Мордвинцева Л. П. Новейшие отечественные публикации по христианской психологии // Человек: образ и сущность. М., 1997, с. 108–120.

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

Мотков О. И. Психология самопознания личности. Практическое пособие. М.: РАО, 1993.

Мошкова И. Н. Православный психолог и его клиенты // Нескучный сад. 2004, № 1(8), с. 10–16.

Муретов М. Д. Христианский брак и церковь. Сергиев Посад, 1916.

Мусхелишвили Н. Л. К проблеме сопоставления Умного делания и системы «духовных упражнений» Игнатия Лойолы // Синергия. Сборник. М., 1995, с. 230–248.

Мусхелишвили Н. Л. Религиозный метод и «духовные упражнения» св. Игнатия Лойолы // Начала христианской психологии. М., 1995, с. 181–193.

Мышцын В. Н. Учение апостола Павла о законе дела и законе веры. Сергиев Посад: 2-я тип., 1894.

Мэлони Ньютон Г. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Человек. 1992, № 4, с. 15–21 (переизд.: Психология религиозности и мистицизм. Сборник. Минск, 2001, с. 226–239).

Назарьев И. П. Психология. Воронеж: Труд, 1904 (Воронеж: Труд, 1911).

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

Невярович В. К. Исцеление Словом. М.: Русский Хронограф, 2000.

Невярович В. Терапия души. (Святоотеческая психотерапия). Воронеж: МОДЭК, 1997.

Невярович В. Терапия души. 2-е изд. М.: Русский Хронограф, 2000.

Неофит Затворник. О покаянии // Альфа и Омега. 1998, № 1(15), с. 49–55 (пер. А. Сидорова).

Неплюев Н. Н. Христианская гармония духа. Этико-психологический этюд // Вопросы философии и психологии. 1896, кн. 2(32), с. 73–108.

Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913 (переизд.: Казань: Тан, 1992).

Нечаев А. Вера и Любовь по учению св. апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Павла. Тамбов, 1910.

Нечаев А. Христианская надежда. Тамбов, 1910.

Нечаев В. Страх Господень // Душеполезное чтение. 1871, № 1, с. 20–31.

Никанор еп. О любви человека к себе самому. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1996.

Никанор (Бровкович) еп. О свободе воли с христианской точки зрения. СПб., 1910.

Никанор (Каменский) еп. О самопознании. М., 1898.

Никита Стифат. Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900, с. 111–144.

Никифор уединенник. Слово о хранении и трезвении сердца многополезное // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900, с. 239–251.

Николай (Могилевский) митроп. Тайна души человеческой. Святоотеческое учение о борьбе со страстями. М.: Отчий дом, 1999.

Николай (Ярушевич) митроп. Бессмертная душа // Его же. Слова и речи. 1957–1960. СПб.: Сатис, 1994.

Николай (Ярушевич) митроп. Душа // Размышления о бессмертной душе. Сборник. Печоры: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского мон., 1999, с.21–39.

Никольский П. Забота о душе. М.: Тип. И. Д. Сытина, 1893 (4-е изд.: Тамбов, 1902).

Никонов А. Психология кающегося грешника по Псалтири // Вера и разум. 1911, № 13, с.21–34.

Никонов А. Психология нераскаянного грешника по Псалтири // Вера и разум. 1911, № 12, с.717–726.

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

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

Ничипоров Борис прот. Одиннадцать слов о возрождении личности // Его же. Времена и сроки. Кн. 2. М., 2002, с.106–119.

Ничипоров Б. В. «Чтобы возвратить сердца отцов детям» (Лк. 1:17) // Вопросы психологии. 1991, № 3, с.66–69.

Новоселов М. Психологическая сила Православия. Противоречия в природе человека и их разрешение в Вере Христовой. – М.: Фавор-XXI, 2003.

Новоселов М. Психологическое оправдание христианства. М., 1912 (Религиозно-философская библиотека. Вып. 28).

О вере и нравственности по учению Православной Церкви. Сборник. Под ред. митр. Филарета, В. Стойкова, В. Цыпина. М.: Изд. Московской патриархии, 1991.

О душевных болезнях. Сборник. М.: Центр Благо, Изд-во Моск. Патр., 1998.

О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса. М., 1889 (Труды Московского психологического общества. Вып. 3).

О различных состояниях души в исихии // Петр (Пиголь) игумен. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999, с.174–181.

Овчинникова В. Ю. О роли духовного роста в становлении личности психолога и психотерапевта // Психология и христианство. СПб., 1997, с.49.

Онисим (Поль) иером. Любовь как условие возможности Царства Божия // Человек. 1991, № 5, с.113–127 (Глава 4 части 4: Его же. Остров Достоверности (рукопись)).

Ориген. О душе // Его же. О Началах. Самара, 1993, с.131–138 (Книга 2. Глава 8).

Ориген Александрийский. О свободе воли (из трактата «О началах») // Отцы и учителя Церкви III века. Т. 2. М., 1996, с.125–141.

Ориген. О свободе воли. Разрешение и объяснение изречений Писания, по-видимому, отвергающих ее // Его же. О Началах. Самара, 1993, с.162–207 (Книга 3. Глава 1).

Осипов А. И. Православное понимание смысла жизни. Киев: Изд-во имени святителя Льва папы Римского, 2001.

Павел Марков иером. Рассуждение о видениях // Христианское чтение. 1823, X.

Панфилов О. М. Свобода и вера в христианстве // Философия религии и религиозная философия. Сборник. СПб., 1995, с.54–56.

Переверзев И. Значение религиозного чувства для мысли и нравственной деятельности человека (Психологические наброски) // Христианское чтение. 1899, № 10, с.673–696.

Переселение душ: проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. Сборник статей. Париж, 1935 (переизд.: М., 1994).

Песоцкий С. А. Внутренний религиозный опыт в деле исследования и апологии христианства. Киев, 1912.

Пестов Н. Е. Необходимость воздержания чувств // Театр: О зрелищах, развлечениях и театре. М., 1998, с.3–5.

Петр (Екатериновский) еп. Поучения о вредных следствиях пьянства и распутства. Св.-Тр. Серг. лавра, 1905.

Петр Сургучев свящ. Православный священник перед соблазном современной психотехнологии // Обитель Слова.

Альманах. Вып. 2. Н.Новгород, 2003, с.145–168.

Платон (Игуменов) архим. Православное нравственное богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

Платонов В. Психология молитвы. СПб., 1913.

Поклоны // Энциклопедический словарь. Кн. 47. СПб., 1898, с.243–244.

Полищук Ю. И. Психические нарушения, возникающие у людей, вовлеченных в деструктивные религиозные секты // Религия, церковь в России и за рубежом. 1995, № 5, с.67–73.

Половинкин А. И. Самый пагубный и коварный грех. Волгоград, 1996.

Помпонацци Пьетро. О бессмертии души; О причинах естественных явлений, или О чародействе. М.: Акад. общ. наук, 1990.

Попов И. В. Естественный нравственный закон (Психологические основы нравственности). Сергиев Посад: Тип. А. И. Снегиревой, 1897.

Попов И. В. Учение бл. Августина о познании души // Богословский вестник. 1916, № 3/4, с.452–493.

Попов И. В. Экстаз и откровение в системе бл. Августина // В память столетия Московской духовной академии. Сб. Ч. 2. М., 1915, с.455–508.

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

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

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

Психология личности: новые подходы. Философско-психологический семинар. (Памяти Г. И. Челпанова) // Человек. 1995, № 5, с.47–59; № 6, с.15–25.

Пятикрестовский А. свящ. О душе. М.: Типо-лит. Ефимова, 1903 (Общеобразовательные чтения для фабрично-заводских рабочих. Богословие. Чтение 7).

Пятницкий М. Юродство Христа ради. (Церковно-исторический очерк и нравственно-психологический анализ подвига) // Новгородские епархиальные ведомости. 1898, № 20, с.1353–1366.

Размышления о бессмертной душе; О естестве и назначении души. Сост. архим. *Иоанн (Крестьянкин)*. Печоры: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского мон., 1999.

Разумихин А. Религиозные и научные основы трезвости. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1914.

Разумихин А. Святоотеческое учение о трезвости и воздержании. М., 1912.

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

Рафаил архим. О телевизоре // Дороги, ведущие в ад. СПб., 1996, с.124–131.

Рафаил (Карелин) архим. О гордости ума // Его же. Векторы духовности. М., 2003, с.129–133.

Рафаил иером. О верах – живой, мертвой, слепой и неверии. Казань, 1916.

Розанов В. В. Психология русского раскола // Его же. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1990, с.47–81.

Ромашков Д. свящ. Общечеловеческая и христианская гимнастика тела и духа. Харьков, 1915 (Вера и разум. 1915, № 4).

Росс Рон. Преодоление прошлого: Христианская программа выздоровления для тех, кто вырос в неблагополучной семье. М.: Триада, 2000.

Рышковский Н. И. Душа и тело. Основы опытной психологии. Киев, 1884.

Сабиров В. Любовь как откровение личности – божественной и человеческой // Человек. 2003, № 5, с.111–122, № 6, с.100–110; 2004, № 1, с.76–85.

Самойлова Ю. В. Психологический анализ уныния (Дипломная работа). СПб.: СПбГУ, ф-т психологии, 1995 (рукопись).

Светлов П. Я. Гигиена веры, или о способах сохранения, развития и укрепления веры. СПб.: Тип. Алекс.-Невск. об-ва трезв., 1911.

Светлов П. Я. Жизнь во Христе, или внутренний христианский опыт, как главное основание христианской уверенности. СПб., 1911.

Светлов П. Я. Излечение психическим влиянием и чудесные исцеления. СПб., 1896 (Христианское чтение. 1896, № 3:4).

Светлов П. Я. О главных причинах неверия интеллигенции и безуспешности ее религиозных исканий. Киев, 1911.

Светлов П. Я. Пророческие и вещие сны. Апологетическое исследование в области библейской психологии. Киев, 1892.

Семенов В. Е. Православная ментальность и борьба менталитетов в современной России // Духовные и социальные проблемы современной России в свете Православия. СПб., 2002, с.34–40.

Серапион (Воинов) иером. О религиозном опыте // Вера и разум. 1913, № 6, с.709–717, № 7, с.14–26.

Серафим Роуз иером. Душа после смерти: Современный «посмертный опыт» в свете учения Православной Церкви. Пер. с англ. М., 1991.

Сергий архим. Учение бл. Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности // Чтение в ОЛДП. 1887, № 12, с.431–492.

Сергий /Страгородский/ патр. Вечная жизнь как высшее благо // Альфа и Омега. 1999, № 2(20), с.147–172 (переизд.: Богословский вестник. 1895, № 1, с.195–213; отд. изд.: М., 1895).

Сергий /Страгородский/ архим. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. М.: Изд. отд. Моск. патриархата, Иосифо-Волоцкий мон., Изд-во «Просветитель», 1991 (репр. переизд.: 2-е изд., Казань: Типо-литогр. Импер. ун-та, 1898).

Серебренников В. Лейбниц и его учение о душе человека. СПб., 1908.

Серебренников В. Конспект лекций по психологии. СПб., 1894 (то же: СПб., 1892; СПб., 1898).

Серебренников В. Механическое воззрение на душевную жизнь перед судом современных строго научных психологических исследований // Христианское чтение. 1897, вып. 3, с.372–390.

Серебренников В. Психофизические исследования и их значение для психологии // Христианское чтение. 1895, вып. 2, с.289–311.

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

Сидорова С. Любовь Божественная и любовь человеческая // Альфа и Омега. 1999, № 4(22), с.33–45.

Сикорский И. Эволюция души // Журнал Московской патриархии. 1991, № 12, с.25–33.

Силы души и их благодатное врачевание. /Сергиев Посад/, 1910.

Сильницкий Г. Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Сборник. М., 1995, с.249–271.

Симандз Д. Исцеление чувств. Пер. с англ. М.: Триада, 2001.

Симон Т. Психология ап. Павла. Пер. с нем. М., 1907.

Скворцев И. Записки по нравственной философии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии.... Киев, 1869.

Скворцов К. Блаженный Августин как психолог // Труды киевской духовной академии. 1870, №№ 4–9.

Скворцов К. Трактат Тертуллиана о зрелищах (по Фреппелю) // Труды Киевской Духовной академии. 1865, № 7, с.321–253.

Сковорода Г. С. О познании самого себя. СПб.: Имп. Акад. наук, 1789.

Слободчиков В. И. Реальность субъективного духа // Человек. 1994, № 5, с.21–38.

Слободчиков В. И. Реальность субъективного духа // Начала христианской психологии. М., 1995, с.122–138.

Смирнов Ф. Зависимость мнимобожественных откровений Корана от обстоятельств жизни Мухаммеда. Казань, 1893.

Снегирев В. А. Вера в сны и снотолкование. Казань: Универс. тип., 1874.

Снегирев В. А. Нравственное чувство (Опыт психологического анализа). Харьков, 1891 (Вера и разум. 1891).

Снегирев В. А. Самосознание и личность // Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997, с.187–204 (Вера и разум. 1891, т. 2, ч. 1, с.335–359).

Снегирев В. А. Сердце и его жизнь (Психологический очерк) // Вера и разум. 1892, № 7, с.245–260, № 8, с.303–328, № 12, с.463–491.

Снегирев В. А. Субстанциальность человеческой души. Харьков, 1891 (Вера и разум. 1891).

Снегирев В. А. Учение о сне и сновидениях. Казань: Универс. тип., 1886.

Соколов Л. Душевное спасение, как величайшее благо и радость жизни. Киев, 1915.

Соколов Л. Психологический элемент в аскетических творениях и его значение для пастырей церкви // Вологодские епархиальные ведомости. 1898, 1 мая, № 9, с.192–203; 15 мая, № 10, с.219–227; 1 июня, № 11, с.243–254; 15 июня, № 14, с.348–354; 1 авг., № 15, с.360–366; 15 авг., № 16, с.386–393; 1 сент., № 17, с.405–411; 1 окт., № 19, с.471–475; 15 окт., № 20, с.487–492; 1 нояб., № 21, с.531–534; 15 нояб., № 22, с.547–555; 1 дек., № 23, с.571–579.

Соколов Л. Психология греха и добродетели по учению свв. подвижников древней церкви в связи с условиями пастырского душепопечения. Вологда, 1905.

Соколов Л. Психология греха и добродетели по учению святых подвижников древней Церкви. М., 2002 (переизд.: Вологда, 1905).

Соколов П. П. Вера. Психологический этюд. М.: Тип. И. Н. Кушнерева, 1902 (Вопросы философии и психологии. 1902, кн. 2(62)-4(64)).

Соколов П. П. Проблемы веры с точки зрения психологии и теории познания. Сергиев Посад, 1906.

Соколов П. П. Проблемы веры с точки зрения психологии и теории познания. Речь пред защитой магистерской диссертации // Богословский вестник. 1906, № 6, с.270–301.

Софроний иером. Святое молчание // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата. 1950, № 1, с.10–16.

Софроний иером. Слово на Преображение Господне (О Фаворском свете) // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата. 1954, № 19, с.125–135.

Стенографический отчет съезде отделов Всероссийского трудового союза христиан-трезвенников и других трезвенных организаций, состоявшегося в Петрограде с 13-го до 19-го декабря 1916 года. Пг., 1918.

Стопановский Н. Душа человека. Против неверия. Учение Православной Церкви и полная популярная критика психоматериализма. Чернигов, 1910.

Стояние // Энциклопедический словарь. Кн. 62. СПб., 1901, с.715.

Струминский М. свящ. Изменения и раздвоения личности (Психологический этюд) // Вера и разум. 1917, № 1, с.141–161.

Струнников А. И. Вера как уверенность по учению православия. Самара, 1887.

Студенческое Психологическое Общество при С.-Петербургской Духовной Академии // Христианское чтение. 1903, май, с.811–815.

Театр: О зрелищах, развлечениях и театре. М.: КАЗАК, 1998.

Тертуллиан. О зрелищах // Его же. Избранные сочинения. М., 1994, с.277–293.

Тертуллиан. О свидетельстве души // Его же. Избранные сочинения. М., 1994, с.83–89.

Тиллих П. Онтология любви // Человек. 1990, № 2, с.143–148.

Тимофей свящ. Пособие по аскетике для современного юношества. М.: Паломник, 1999.

Тихомиров В. А. Религия радости и религия страдания. (Психологический очерк). Харьков, 1916.

Тихомиров В. А. Чувство любви к ближним. (Психологический очерк). Харьков, 1910 (Вера и разум. 1910).

Тихомиров Ф. А. Дух отношения между благодатию и свободною волею в возрожденном человеке // Христианское чтение. 1894, № 1, с.293–310.

Тихон Задонский еп. Против пьянства и других худых привычек. 3-е изд. М., 1904.

Тихон Задонский св. Слово об испытании себя самого // Сборник проповеднических образцов (Проповеди святоотеческие и церковно-отечественные). 2-е изд., испр. и доп. СПб, 1912, с.280–281.

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

Триодин И. Нравственное возрождение человека с психологической точки зрения // Душеполезное чтение. 1911, февр., с.212–220, март, с.289–299.

Триодин И. Психологические основы нравственности // Вера и разум. 1910, № 24, с.755–764.

Трифон (Туркестанов) еп. Поучение о значении колокольного звона. Шамордино, 1910.

Трофимова И. А. Актуальные проблемы христианской психологии // Психология и христианство. СПб., 1997, с.13.

Ушинский К. Д. Вопрос о душе в его современном состоянии // Его же. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1948, с.339–452.

Феодор Едесский. Сто весьма душеполезных глав // Христианское чтение. 1825, ч. 17.

Феодор Студит. Об охранении и очищении наших чувств и об исповедании дурных помыслов // Его же. Творения. Т. 2. СПб., 1907, с.916–918.

Феодорит Кирский. О покаянии // Его же. Творения. Ч. 6. М., 1859, с.97–104.

Феофан (Авсенеv) архим. Из записок по психологии. Киев, 1869 (в «Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии...»). Киев, 1869. Нумерация отдельная)

(отрывок: Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1994, с.138–161).

Феофан Затворник еп. Душа и ангел – не тело, а дух. М.: Талан, 1997 (3-е изд.: М., 1913; 2-е изд.: М., 1902; 1-е изд.: М., 1891).

Филарет игумен. Конспект по нравственному богословию. М.: Моск. патриархия, 1990.

Филимонов Сергей свящ., Гнездилов А. В., Шеховцова Л. Ф., Ошко Н. В. Вопросы психобезопасности населения. Оценка духовной, психической и психологической безопасности на примере новой азартной игры «Magic the gathering» // Православная Церковь и современная медицина. Сборник. СПб., 2000, с.233–236.

Флоренская Т. А. Диалог в практической психологии: наука о душе. М.: Владос, 2001.

Флоренская Т. А. Диалог в работе христианского психолога // Начала христианской психологии. М., 1995, с.194–204.

Флоренская Т. А. Диалог в христианской терапии // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 4, с.194–195.

Флоренская Т. А. Диалоги о воспитании и здоровье: духовно ориентированная психотерапия. М.: Школьная пресса, 2001 (отд. вып. журнала «Духовно-нравственное воспитание». 2001, № 3).

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

Флоренская Т. А. Святоотеческое учение о страстях и психотерапия // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с.104–113.

Флоренский Павел свящ. Вопросы религиозного самопознания // Его же. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1. М., 1994, с.528–549 (Христианин. 1907, № 1, с.205–210; № 3, с.635–653; № 10, с.436–439; отд. изд.: Сергиев Посад, 1907).

Флоренский Павел свящ. Страх Божий. 1918 // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977, с.87–101.

Флоровский Георгий прот. Бессмертие Души. М.: Вэб-Центр «Омега», 2004 (интернет-издание).

Флоровский Георгий прот. Тайна Фаворского света // Его же. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2002, с.772–778 (переизд.: Сергиевские листки. 1935, № 3(89), с.2–7).

Фома Аквинский. О единстве интеллекта, против аверроистов // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. 2001, № 4, с.235–259.

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

Франк С. Учение о переселении душ // Переселение душ. М., 1994, с.268–288 (Переселение душ. Сборник. Париж, 1935, с.7–33).

Хадзопулос А. Между ересью и православием: о значении бесстрастия в патристике // Путь Православия. 1993, № 2, с.52–66.

Халил И. Дж. Восточное православие и психотерапия. Пер. с англ. // Консонанс. 1998, № 2, с.51–59.

Халил И. Дж. Восточное православие и психотерапия // Журнал практического психолога. 1998, № 6.

Ходаковская О. В. Христианский взгляд на становление самоидентичности личности // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с.345–348.

Хоружий С. С. Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя // Московский психотерапевтический журнал. 2003, № 3 (38), с.5–25.

Хоружий С. С. Сердце и ум // Московский психотерапевтический журнал. 1992, № 1 (янв.– март), с.137–159.

Хоружий С. С. Феномен «умных чувств» в мистике православия // Психология и христианство. М., 1995, с.78.

Ценности, смыслы, поступки: Философско-психологический семинар (Памяти Г. И. Челпанова) // Человек. 1995, № 4, с.5–24.

Чаленко И. Я. Основные черты морально-психологического типа христианина по новозаветному учению // Христианское чтение. 1868, № 6, 7–8, 9.

Челпанов Г. И. Мозг и душа: критика материализма и очерк современных учений о душе. М.: Круг, 1994 (6-е изд.: М.-Пг.,

1918; 1-е изд.: СПб., 1900).

Челпанов Г. Мозг и мысль // Мир Божий. 1896, № 1.

Челпанов Г. Об экспериментальном исследовании высших умственных процессов // Вопросы философии и психологии. 1909, кн. 1(96).

Челпанов Г. И. Социальная психология или «условные рефлексy»? М., 1926.

Челпанов Г. Учебник психологии. Киев, 1905.

Черняева С. А. К вопросу о принципах христианской психологической помощи // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с.133–139.

Черняева С. А. Психология в свете христианского мировоззрения. Материалы семинара. 18–22 октября 2004 г. СПб.: Социальная школа Каритас, 2004.

Черняева С. А. Христианская самореализация личности: предмет и основные принципы // Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 4. СПб., 2000, с.193–200.

Черняева С. А. Христианский подход к задачам психологии религии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с.330–334.

Черняева С. А. Цели и ценности христианской психологической помощи // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с.327–329.

Четвериков И. П. Из лекций по общей психологии // Русская религиозная антропология. Антология. Т. 2. М., 1997, с.335–343.

Чиж В. Ф. Психология наших праведников // Вопросы философии и психологии. 1906, кн. 4(84), с.281–335; кн. 5(85), с.369–442.

Чиж В. Ф. Психология фанатизма // Вопросы философии и психологии. 1905, кн. 1(76), кн. 2(77).

Чистович И. А. Древне-греческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб., 1871.

Шавельский Георгий протопресв. Православное Пастырство. СПб.: РХГИ, 1996.

Швецов Валерий прот. Церковное душепопечение лиц с психическими расстройствами (Теоретические аспекты) //

Милосердие и профессионализм. Сборник. СПб., 2003, с.138–150.

Швецов Валерий прот. Церковное душепопечение ПНИ – 7 // Милосердие и профессионализм. Сборник. СПб., 2003, с.151–165.

Шелков Н. А. Проблема бессмертия души и воскресения по учению Григория Нисского // Бог. Человек. Мир: Материалы ежегодной научной конференции Русского Христианского гуманитарного института. СПб., 2000, с.94–97.

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

Шеховцова Л. Ф. Развитие сознания человека // Духовные и социальные проблемы современной России в свете Православия. СПб., 2002, с.161–163.

Шеховцова Л. Ф. Экзистенциальная психология в рамках христианской парадигмы // Психология и христианство. М., 1995, с.85–86.

Шеховцова Л. Ф. «Я-концепция» и проблема «достоинства» личности // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с.128–130.

Шеховцова Л. Ф. III Международная конференция «Психология и христианство: пути интеграции» // Вопросы психологии. 1997, № 5, с.147–151.

Ширяев Г. В. Сердце как орган «теоретического чувства» // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с.118–122.

Шостьин А. П. Личность в иезуитизме // Богословский Вестник. 1894, № 1, с.100–108.

Штыков Н. Г. Некоторые методологические вопросы современной психологии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2001, с.116–118.

Шульгин И. Душа человеческая с ее главными свойствами и способностями. Вильно, 1859.

Эвальдс Э. Душепопечительство и терапия. СПб.: Библия для всех, 1999.

Экхарт М. О самопознании или О совершенстве души // Начало. 2001, № 11, с.148–151.

Энциклопедия практического самопознания. Сост., пред. и ком. А. И. Красило. М.: Междун. пед. акад., 1994.

Эразм Роттердамский. Гипераспистес I // Его же. Философские произведения. М., 1987, с.546–584.

Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли // Его же. Философские произведения. М., 1987, с.218–289.

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

Яновский М. И. Перспективы сближения психологии и христианства // Психология и христианство. М., 1995, с.89–90.

Benz E. Geist und Leben der Ostkirche. Hamburg, 1957.

Clark W. H., Malony H. N, Daane J. A., and Tippet A. R. Religious Experience. It's nature and functions. Springfield (Ill.): Charles C. Thomas Publishers, 1972.

Malony H. N. Understanding Your Faith. N. Y.: Abingdon Press. 1978.

Pettersson T. The Retention of the Religious Experience. Stockholm: Almquist and Wiksell International, 1975.

Stark R. A taxonomy of religious experience // Journal for the Scientific Study of Religion. 1965. N 5.

Ward H. H. The Fa-Out Saints in the Jesus Communes. New York, 1972.

Психология и религия

Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. 2-е изд. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1989.

Айванхов О. М. Психическая жизнь: элементы и структуры. М.: Всемирное Белое Братство, /1995/.--

Айзенк Х., Сарджент К. Проверьте свои экстрасенсорные способности. Пер. с англ. М., 1997.--

Альтенвегер А., Бернье-Хюрбин А., Бюрги-Майер К., Ютнер Ф., Крамер М. Судьбоаналитическая психология Леопольда Зонди // Психология судьбы. Вып. 1. Екатеринбург, 1994, с.83–119.

Анатолий (Берестов) иером., Решетов В. «Колдуны» в законе. Критические заметки по законопроекту «Об энергоинформационной безопасности». М.: Русский Хронограф, 1999.

Андреева И. С. Странствие души по философской ниве. (Душа как философская категория) // Человек: образ и сущность. М., 1997, с.12–41.

Аргайл М. Психология счастья. Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990.

Аристотель. О душе // Его же. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1976, с.369–448.

Аркин Е. А. Мозг и душа. М.-Пг., 1923 (фрагм.: Человек: образ и сущность. М., 1997, с.209–225).

Асмус В. Трактат «О душе» // Аристотель Соч. в 4-т. Т. 1. М., 1976, с.50–62.

Бадхен А., Каган В. Новая психология и духовное измерение. СПб., 1993.

Батай Ж. Внутренний опыт. Петербург: Аксиома, Мифрил, 1997.

Бежан С. свящ. Психология буддизма. Харьков, 1913 (Вера и разум. 1913).

Безант А. Изучение сознания: Вклад в психологию. Пер. с англ. М.: Алетейя, 1997.--

Безант А. Теософия и новая психология // Вестник теософии. 1908, № 1, с.2–40.--

Бейли А. Трактат о душе. Кн. 1. М.: ГУМУС, 1997.--

Бейли А. Эзотерическая психология. М., 1994.--

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

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

Белорусов С. А. Духовность и психологическое консультирование // Журнал практического психолога. 1998, № 8.

Белорусов С. А. Психология и проблема бесоодержимости // Журнал практического психолога. 2000, № 10–11.

Белорусов С. А. Психопатии и страсти // Журнал практического психолога. 1998, № 6.

Бергсон Анри. Время и свобода воли. Пер. с фр. М.: Изд. журн. «Русская мысль», 1910.

Бергсон Анри. Время и свобода воли. (Essai sur les derrees immedia tes de la conscience). Пер. с фр. – М.: Изд. журн. «Русская мысль», 1918.

Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. СПб., 1910.

Бердяев Н. О расширении опыта // Вопросы философии и психологии. 1910, кн. 3(103), с.380–384.

Бердяев Н. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек. 1997, № 3, с.67–75 (Русские записки. 1. Париж-Шанхай, 1937).

Бердяев Н. Учение о перевоплощении и проблема человека // Переселение душ. Сборник. М., 1994, с.254–267 (Переселение душ. Париж, 1935, с.65–82).

Бехтерев В. М. Бессмертие человеческой личности, как научная проблема // Вестник знания. Вып. 2. Пг., 1918, с.2–23.

Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. СПб., 1908 (СПб., 1903).

Бехтерев В. М. Гипноз, внушение и психотерапия и их лечебное значение. СПб., 1911.

Бехтерев В. М. Гипноз. Внушение. Телепатия. М.: Мысль, 1994.

Блаватская Е. Перевоплощение // Переселение душ. М., 1994, с.400–426.--

Бобров Е. А. Психологические воззрения древних греческих философов. 2-е изд., испр. и доп. Варшава, 1910.

Богданов В. А. Психология жизненного пути. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994.

Богданов В. А. Ясновидящая материя. Космология общества. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.

Богданович В. Н. Как остаться здоровым, учась у гуру. СПб.: Бельведер, 1995.

Богданович В. Н. Карма для всех. СПб.: Золотой век, 1999.

Богораз В. Г. Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности и исследование религиозных явлений. Вып. 1. М.-Пг., 1923.

Братусь Б. С. Заметки психолога на полях философской дискуссии о душе // Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. – М., 2003, с.176–198.

Братусь Б. С. К проблеме нравственного сознания в культуре уходящего века // Вопросы психологии. 1993, № 1, с.6–13.

Братусь Б. С. Психика и душа: возможно ли соотнесение // Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. – М., 2003, с.7–13.

Братусь Б. С. Психология и этика. Возможна ли нравственная психология? // Человек. 1998, № 1, с.50–59.

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

Брылева Л. Г. Общее, особенное и единичное в личностном измерении духовности // Смыслы культуры. Международная научная конференция: Тезисы докладов. СПб., 1996, с.253–255.

Бубер М. Два образа веры. Пер. с нем. М.: Республика, 1995.

Бюрги-Майер К. Вера как судьба // Психология судьбы. Вып. 1. Екатеринбург, 1994, с.24–63.

Варга А. Я. Аутопсихотерапевтическое сочинение на религиозную тему // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 1.

Васильев Л. Л. О влиянии магнита на сомнамбулические галлюцинации // Русский физиологический журнал. 1921, № 3, с.4–5.

Васильев Л. Л. Об опытах по психомагнетизму // Наука и жизнь. 1961, № 7, с.80–82.

Введенский А. И. Буддийская нирвана. М., 1901.

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

Велланский Д. Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии. СПб., 1812.

Велланский Д. Физиологическая программа о внешних чувствах, внутренних действиях мозга и наружных очертаниях головы. СПб., 1819.

Веселова Е. К. Онтологическая идентичность и стратегии совладания // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004, с.314–317.

Вивекананда С. Миссия Христа; Душа, бог и религия. СПб., 1992.--

Вио Теофиль де. О бессмертии души, или Смерть Сократа. Пер. с франц. СПб.: Алетейя, 2001.

Возможна ли нравственная психология? // Человек. 1998, № 2, с.44–56; № 3, с.113–121.

Вольф В. Есть ли ошибка в формуле? Б. м.: ИББ, 1997.

Геворкян А. К. К вопросу о психологических основах религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 1998, № 1–2.

Герасимова К. М. Представление о душе и душах человека по данным ламаитских гуромов. Новосибирск, 1983.

Гёррес А. Вера и неверие с точки зрения психоанализа // Человек. 1997, № 1, с.83–94; № 2, с.103–117.

Говинда Лама. Психология раннего буддизма; Основы тибетского мистицизма. Пер. с англ. СПб., 1993.

Голубев Е. Как измерить силу веры? // Аргументы и факты. Петербург. 2001, янв., № 1(386), с.2.

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

Гримак Л. П. Магия биополя. Энергоинформационное лечение. М.: Республика, 1994.

Гримак Л. П. Совесть – эволюционно сложившийся вид аутогипноза // Человек. 2003, № 4, с.40–46.

Громыко Н. В. Проблема свободы в философии И. Г. Фихте: (Опыт логического анализа). М., 1988.

Гуггенбюль-Крейг А. Благо Сатаны. Парадоксы психологии. Пер. с нем. СПб.: Б.С.К., 1997.--

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

Гусев А. Ф. Теистическая тенденция в психологии Фихте-младшего и Ульрици // Труды киевской духовной академии. 1874, 1–2.

Гхош Ауробиндо, Мать. Психическое существо: Душа: ее природа, задача и эволюция. Пер. с англ. М.: Благовест, 1994.--

Денисов Ю. В. Древняя Индия: исследование психики или души? // Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. – М., 2003, с.92–108.

Державин Г. Р. О страстях // Его же. Избранная проза. М., 1984, с.360–361.

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

Дубова Е. Т. Духовный кризис в современной России как религиозная и психологическая проблема // Журнал прикладной психологии. 1999, № 3–5.

Забияко А. П. Психологические особенности восточных религий. М.: МГУ, 1989.

Закржевский А. Религия. Психологические параллели. Киев, 1913.

Закуев А. К. Психология Ибн-Сины. Баку, 1958.

Звонников В. М. Психология и психофизиология экстрасенсорных явлений // Психологический журнал. 1993, № 6, с.142, 144.

Зеленогорский Ф. А. Учение Аристотеля «О душе» в связи с учением Сократа и Платона. СПб., 1877.

Зелинский Ф. Гомеровская психология. Пб., 1922.

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

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

Зенько Ю. М., Коваленко М. И. Актуальные проблемы психологии религии // Философия религии и религиозная философия: Россия. Запад. Восток. СПб., 1995, с.67–69.

Зинченко В. П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. 1993, № 4, с.5–19.

Зинченко В. П. Очень субъективные заметки о психологической диагностике // Человек. 2001, № 1, с.87–94.

Знаков В. В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры // Вопросы психологии. 1998. № 3, с. 104–114 (переизд.: Психология духовности: Хрестоматия. Липецк, 2002, с.25–35).

Знаков В. В. Категории правды и лжи в русской духовной традиции и современной психологии понимания // Вопросы психологии. 1994, № 2, с.55–63.

Зов бытия. Философско-психологический семинар (памяти Г. И. Челпанова) // Человек. 1996, № 2, с.41–48; № 3, 78–99.

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

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

Ибн-Баджа. Книга о душе // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV веков. М., 1961, с.291–324.

Ибн-Сина. О душе // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV веков. М., 1961, с.219–260.

Иванов А. Ф. Христианские модели субъективности // *Философия религии и религиозная философия. Сборник.* СПб., 1995, с.56–57.

Иванов Вяч. Anima // *Русская религиозная антропология. Антология.* Т. 2. М., 1997, с.370–379.

Иванов М. Д. К вопросу о генезисе духовного опыта: система верований как субъективное описание реальности // *Психология и христианство.* СПб., 1997, с.5–6.

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

Ильин И. А. Философия Фихте как религия совести // *Вопросы философии и психологии.* 1914, кн. 2 (122).

Ильин Вл. Идеи палингенезиса, миграции душ и метемпсихозы // *Вестник Русского Христианского гуманитарного института.* 1997, № 1, с.105–124.

Ильичева И. М. Психология духовности. Автореф... д. пс. н. СПб., 2003.

История психологии религии. Хрестоматия. Под ред. М. В. Чумакова. Курган: КГУ, 2001.

Кайда А. А. Метод самоисследования Шри Рамана Махарши как средство духовного развития // *Путь Востока. Сборник.* СПб., 2001, с.6–8.

Калашников В. Г. Современная отечественная психология и понятие «духовность» // *Синектика духовности. Сборник.* Ч. 1. Уфа, 1994, с.61.

Кобзев А. И. О понимании личности в китайской и европейской культуре // *Народы Азии и Африки.* 1979, № 5, с.43–57.

Кожевников В. А. Философия чувства и веры. М., 1897.

Козлов В. В. Психотехнологии измененных состояний сознания: Личностный рост. М.: Изд-во Института психотерапии, 2001.

Козлов В. В. Руководство по спасению наркомана, или Краткий курс выживания. М.: Изд-во Института психотерапии, 2001.

Константинов В. Н. Основы психологии духовности // *Школа духовности.* 1998, № 3, с.29–33.

Корнилов М. Н. Японская национальная психология. М., 1981.

Криппнер С. Духовные измерения психотерапии и целительства // Вопросы психологии. 1994, № 6, с.118–133.

Кричевец А. Н. Проблема души: как преумножить наследство // Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. – М., 2003, с.150–175.

Куценок Б. М. Эмоции и религия. Киев: Политиздат Украины, 1987.

Лаберж С., Рейнголд Х. Исследование мира осознанных сновидений. Пер. с англ. М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1995.

Лакан Ж. О бессмыслице и структуре Бога // Московский психотерапевтический журнал. 2002, № 1.

Лафарг П. Происхождение и развитие понятие души. Пер. с нем. М., 1923 (Пг., 1922).

Лактин М. Ю. Бесоодержимость в современной деревне. Историко-психологическое исследование. М., 1910 (М., 1917).

Леонтьев Д. А. Психология свободы: к постановке проблемы самодетерминации личности // Психологический журнал. 2000, № 1, с.15–25.

Линде Н. Д. Что же такое духовность? // Журнал практического психолога. 1998, № 6.

Линн Д. В поисках видений. Киев: София, 1998.

Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р. Психоделический опыт. Руководство на основе «Тибетской книги мертвых». Пер. с англ. Львов-Киев: Инициатива, Вист-С, 1998.--

Лобастов Г. В. Теоретико-логические условия понимания души // Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. – М., 2003, с.117–150.

Лопатин Л. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896, кн. 2(32), с.264–298.

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

Лоскутов В. В., Иванов М. Д. К проблеме влияния духовно-религиозного опыта на трансформацию личности // Психология духовности: Хрестоматия. Липецк, 2002, с.255–264 (переизд.:

Психологические проблемы саморегуляции личности. СПб., 1997, с.157–165).

Любитов И., Егорова М. Возвращение души. Шаманские техники и психодрама // Журнал практического психолога. 2003, № 6.

Маккенна Т. Истые галлюцинации, или Быль о необыкновенных приключениях автора в дьявольском раю. Пер. с англ. М.-Киев, 1996.--

Маккенна Т. Пища богов: Поиск первоначального Древа познания. М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1995.--

Макшеева Н. Настоящее положение религиозной психологии // Христианское обозрение. 1914, № 4, с.361–370.

Манеров В. Х. Духовность человека как ценность и предмет психологии // Человек и его ценности в XXI веке. Материалы международного семинара. СПб., 2002.

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

Мантегацца П. Экстазы человека. СПб.: Изд. Ф. Павленкова, 1890.

Мареева Е. В. Споры о душе в свете истории аристотелизма // Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. – М., 2003, с.14–59.

Марков Б. В. Забота о душе в контексте философских и религиозных наставлений // Философия религии и религиозная философия. Сборник. СПб., 1995, с.50–52.

Марьясова Н. В. Психология духовности: Учебное пособие по психологии. Хабаровск, 2002.

Меламед С. М. Психология еврейского духа. М.: Современные проблемы, 1914.

Мень Александр прот. Парапсихология и неразрушимость духа // Его же. Магия. Оккультизм. Христианство. М., 1996, с.110–117.

Мень Александр прот. Перевоплощение и оккультизм // Его же. Магия. Оккультизм. Христианство. М., 1996, с.118–128.

Митюшкина О. Т. Медитативные практики йоги в психокоррекции // Журнал практического психолога. 2000, № 1–2.

Митюшкина О. Т. Методы, ориентированные на йогу, в комплексном лечении больных с невротической реакцией // Журнал практического психолога. 1999, № 5–6.

Мусхелишвили Н. Л. Через семиотику и герменевтику молитвы к психологии молитвенных состояний // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 1.

Мусхелишвили Н. Л., Шабуров Н. В., Шрейдер Ю. А. О символичности проповеди // Человек. 1991, № 4, с.144–153.

Мусхелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Иов-ситуация: искушение абсурдом // Философская и социологическая мысль. 1991, № 8, с.41–53.

Мусхелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Некоторые замечания к психологии молитвы: когнитивный аспект // Московский психотерапевтический журнал. 1998, № 1.

Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. Подг. текстов, вступ. ст. Т. В. Артемьевой. СПб.: Наука, 1996.

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

Новиков Н. И. Предупреждение // Н. И. Новиков и его современники. М., 1961, с.176–182 (Утренний свет. 1777, окт.).

Носов Н. А. Психология ангелов. М.: ИТАР-ТАСС, 1995.--

Носов Н. А. Психология ангелов по Якову Бёме // Человек. 1994, № 6, с.88–95.

Нурбахил Д. Психология суфизма. М., 1996.

Овсянко-Куликовский Д. Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Ч. 1. Одесса, 1884.

Овсянко-Куликовский Д. Н. Психология мифов и первобытных верований. СПб., 1908.

Орехов С. И. Культ личности и мистика // Критика идеологии и практики нетрадиционных культов. Новосибирск, 1989, с.101–103.

Ошо (Бхагван Шри Раджниш). Нирвана: последний кошмар. Беседы по притчам Дзен. Челябинск, 1994.--

Ошо /Бхагван Шри Раджниш/. Психология эзотерического; Корни и крылья: Беседы о дзен. М., 1992.--

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

Панговски И. Психология на религията. София, 1943.

Парыгин Б. Д., Ерунов Б. А., Букин В. Р. Религиозное настроение и его структура // Психология и религия. Сборник. М., 1971, с.58–81.

Пезешкиан Н. Торговец и попугай. Восточные истории и психотерапия. СПб.: Изд. Фонд Бахаи «Единение», 1995.

Петров Н. И. Герменевтика внимания в православном опыте. Саратов: СГСЭУ, 2004.

Петров Н. И. Христианство и светский гуманизм: их теология, философия и психология // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 4, с.193–194.

Петрова Е., Матков В. Гештальт и Восточная медицина // Журнал практического психолога. 2000, № 10–11.

Пивоваров Д. В. Душа и вера. Оренбург: Изд-во ООИПКРО, 2003.

Платон о душе. Анализ диалога «Федон», с переводом текста и объяснительными примечаниями *Д. Лебедева*. Ч. 1. Одесса, 1874.

Плотин. О бессмертии души // Его же. Сочинения. СПб., М., 1995, с.619–645.

Плотин. О сущности души. Трактат первый и второй // Его же. Сочинения. СПб., М., 1995, с.613–618.

Подводный А. Высшие архетипы: опыт психологического исследования. Новосибирск: Изд-во Новос. ун-та, 1999.--

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

Поляковская М. А. Эмоциональный мир византийца // Античная древность и Средние века. 1992. Вып. 26.

Пономаренко В. А. Психология духовности. М.: Магистр, 1998.

Порудоминский В. И. «Особо оживленная деятельность мозга». Сны и сновидения в духовных исканиях Толстого // Человек. 1997, № 6, с.129–149.

Проблемы личности в религии и атеизме. Сборник. Отв. ред. И. Н. Яблоков. М.: Изд-во МГУ, 1969.

Пронин И. П. Психологические аспекты влияния деструктивных культов на личность // Вопросы психологии. 2003, № 6, с.81–93.

Пронин И. П. Работа психолога с членами новых религиозных движений // Вопросы психологии. 2004, № 4, с.59–64.

Психология духовности: Хрестоматия. Сост. Н. И. Татаркина. Липецк: Липецк. гос. техн. ун-т, 2002.

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

Психология и этика: опыт построения дискуссии. Отв. ред. Б. С. Братусь. – Самара: БАХРАХ, 1999.

Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. Сост. К. В. Сельченков. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001 (Библиотека практической психологии).

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

Психология судьбы. Сборник статей по глубинной психологии. Вып. 1. Под. ред. В. Б. Куликова. Екатеринбург, 1994.

Психология судьбы. Сборник статей по глубинной психологии. Вып. 3. Под. ред. В. Б. Куликова. Екатеринбург, 1996.

Психология судьбы. Сборник статей по глубинной психологии. Вып. 4/1. Екатеринбург, 1996.

Пузырей А. А. В тигле души: к со-бытийному пониманию человека // Психология и философия: возвращение души. Сборник статей. – М., 2003, с.109–116.

Путь к себе: реальность дзадзэн – Психология Востока для Запада. Сборник. Пер. с нем. М.: Либрис, 1995.

Пятигорский А. М. Знак типа личности в буддийской психологии // Историко-филологические исследования. М., 1967, с.473–481.

Пятигорский А. М. «Знание» как «знак личности» в духовной культуре древней Индии // Труды по востоковедению. 2. Тарту, 1973, с.216–264.

Пятигорский А. М. О психологическом содержании учения раннего буддизма // Труды по востоковедению. 1. Тарту, 1968, с.170–212.

Радьяр Д. Астрологическая психология. Пер. с англ. Новосибирск: Гермес, 1994.--

Радьяр Д. Астрология личности: Представление астрологических понятий и идей в свете современной психологии и философии. Пер. с англ. М.: Антарис, 1991.--

Радьяр Д. Личностно-ориентированная астрология: Гуманистическая астрология. М., /1994/.--

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

Рассуждение о бессмертии души // Н. И. Новиков и его современники. М., 1961, с.218–228.

Рафаил (Карелин) архим. О метампсихозе. Об эволюции метампсихоза // Его же. Векторы духовности. М., 2003, с.390–401.

Розанов В. В. На чем может повернуться «религиозное сознание». 1908 // Человек. 1999, № 5, с.62–72 (Русское слово. 1908).

Розанов В. В. Представители «нового религиозного сознания». 1908 // Человек. 1999, № 5, с.56–61 (Русское слово. 1908).

Розин М. В. Психология судьбы: программирование или творчество? // Вопросы психологии. 1992, № 1–2, с.98–104.

Розин М. В. Размышления о «теологической психологии» // Вопросы психологии. 1991, № 3, с.63–66.

Розин М. В. Религия и психотерапия: возможен ли кентавр? // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 2.

Романов А. В. Психологические причины вовлечения в деструктивные религиозные культы // Журнал практического

психолога. 2000, № 1–2.

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

Росинский В. Молитва // Вестник Знания. 1908, № 3, с.85–94, № 6, с.753–767.

Росинский В. Психология в России // Вестник Знания. 1908, № 4, с.562–566, № 6, с.676–680.

Росс Д. К., Лангоуни М. Д. Является ли беспокоящее поведение вашего сына или дочери результатом вовлеченности в деструктивный культ? // Журнал практического психолога. 2000, № 1–2, с.150–155.

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

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

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

Самохвалова В. И. Дзенский психотренинг: механизмы перестройки сознания // Путь к себе. 1991, № 14.

Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996.

Селиванов В. П. Мистика и рационализм души: Основы метапсихологии. Саратов: Слово, 1999.

Скиннер Э. С. Психотерапия и духовная традиция // Психология религиозности и мистицизм. Сборник. Минск, 2001, с.388–409 (переизд.: Психотерапия и духовные практики. Сборник. Минск, 1998, с.40–62).

Смирнова (Дубова) Е. Т. Введение в религиозную психологию: Учебное пособие. Самара: Изд. Дом «БАХРАХ-М», 2003.

Смит А. Ключ к Царству Небесному: Христианское понимание Трансцендентальной медитации. Пер. с англ. СПб.: Кольна, /1995/. --

Смит Х. Имеют ли психоделики религиозное значение? // Пути за пределы «эго». М., 1996, с.108–112.--

Соколов Д. Мистерия как психотерапевтическая практика // Журнал практического психолога. 2004, № 1.

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

Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущим к истинному познанию вещей. Пер. с лат. М., 1914.

Старовойтенко Е. Б. Духовные влияния как основа воспитания и само развития личности // Психологический журнал. 1992, № 4, с.95–98.

Столяров А. А. Проблема свободы воли в раннесредневековой философии (Аврелий Августин). Автореф. канд. дисс. М., 1982.

Страхов П. С. Прагматизм в науке и религии. Сергиев Посад, 1910 (Богословский вестник. 1910, № 5, № 6).

Страхов П. С. Прагматизм в науке и религии (По поводу книги В. Джемса: Многообразие религиозного опыта) // Богословский вестник. 1910, № 5, с.112–131; № 6, с.295–314).

Стренгс Дж. Интерпретативные треугольники Давенлу в работе с образом Бога // Московский психотерапевтический журнал. 2000, № 2.

Струве Г. Самостоятельное начало душевных явлений. Психо-физиологическое исследование. М.: Унив. тип., 1870.

Стулова Э. С. Даосская доктрина бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, с.231–270.

Субетто А. И. Бессознательное. Архаика. Вера: Избранное: Фрагменты неклассического человековедения. СПб.: 1997.

Судзуки О. Дзэн с позиций психологии // Япония о себе и мире. 1994, № 6, с.81–90.

Сухарев И. П. «Испытайте духов...»: возможность непредубежденного подхода к астрологии // Консонанс. 1995, №

1, с.37–41.

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

Тантлевский И. Р. Библейские и Ханаанейские представления бессмертия души и возможное знакомство с ними древнегреческих мыслителей // Метафизические исследования. Вып. 8: Религия. СПб., 1998, с.29–42.

Теплов Н. В. Схоластика как культурно-психологическое явление // Вопросы философии и психологии. 1901, кн. 3(58), с.229–251.

Толкование о душе // Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., 1991, с.205–214.

Торчинов Е. А. Мистический (трансперсональный) опыт и его выражение в различных культурах // Вера и ритуал. Материалы VIII Санкт-Петербургских религиоведческих чтений. СПб., 2001, с.108–112.

Торчинов Е. А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) // Метафизические исследования. Вып. 8: Религия. СПб., 1998, с.9–28.

Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997 (Orientalia).

Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. 2-е изд., испр. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.

Триоле Э. Душа. Пер. с франц. М.: Прогресс, 1967.

Троицкий М. М. Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа. В 2-х т. М., 1882.

Тумин О. И. Религиозный фактор как компонент национально-культурной специфики в речевом общении арабоязычных христиан и мусульман // Национально-культурная специфика речевого поведения. Сборник. М., 1991, с.55–56.

Тухтиева Г. Т. Принципы общечеловеческой нравственности и житейской мудрости в книгах Ветхого Завета // Философская и педагогическая антропология. Нижневартонск, 1998, с.61–62.

Уайт Д. Просветление и иудейско-христианская традиция // Что такое просветление? М., 1996, с.181–193.--

Уилбер К. Никаких границ: Восточные и западные пути личного роста. Пер. с англ. М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1998.--

Уолш Р. Дух шаманизма. Пер. с англ. М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1996.--

Уолш Р. Основания духовности. Пер. с англ. М.: Академ. проект, 2000.--

Уоттс Алан. Миф и ритуал в христианстве. М.-Киев: София, 2003.--

Фейдимен Д., Фрейгер Р. Личность и личностный рост. Вып. 3. М., 1994.

Филимоненко Ю. И. Понятие судьбы в концепции психической саморегуляции // Б. Г. Ананьев и ленинградская школа в развитии современной психологии. СПб., 1995, с.21–22.

Философическое рассуждение о совести вообще // Н. И. Новиков и его современники. М., 1961, с.228–241.

Фокин С. Л. «Внутренний опыт» Жоржа Батая // Батай Ж. Внутренний опыт. Петербург, 1997, с.308–334.

Форчун Д. Психическая самозащита. М.: Двойная звезда, 1993.--

Франкл В. Психотерапия и религия // Его же. Человек в поисках смысла. М., 1990, с.334–337.

Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные обряды // Психотерапия. 1911, № 4–5, с.172–180.

Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные обряды // Russian Imago 2001. Исследования по психоанализу культуры: Сборник статей. СПб., 2002, с.22–29.

Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. Сборник. М.: Ренессанс, 1992.--

Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М.-Пг., 1923.--

Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М.: Наука, 1993.--

Фролов В. М. Истоки веры и ее объективно-социальный статус // Философия религии и религиозная философия. Сборник. СПб., 1995, с.52–54.

Хантира Е. Э. Комплекс вины и христианство: психологический портрет Иисуса Христа // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1994, № 2, с.35–45.

Хегай Л. Психология и зло // Хрестоматия по глубинной психологии. Вып. 1. М., 1996, с.224–238.

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

Человек: образ и сущность. О душе. Гл. ред. Л. В. Скворцов. М., 1997.

Человек, наедине рассуждающий о неудоборешимых пневматологических, психологических и онтологических задачах // Н. И. Новиков и его современники. М., 1961, с.244–248 (Покоящийся трудолюбец. 1784, ч. 2; Русская религиозная антропология. Антология. Т. 2. М., 1997, с.380–400).

Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. Нов. сер. Т. 51. 1959, с.114–156.

Чистяков Б. А. Проблема свободы в философии Н. А. Бердяева и христианство // Начало. 1999, № 8, с.53–62.

Что такое просветление? Исследование цели духовного пути. Под ред. Дж. Уайта. Пер. с англ. М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1996.

Чумаков М. В. Введение в психологию религии: Учебное пособие. Курган: Изд-во Курган. гос. ун-та, 1997.

Шеллинг Фридрих Вильгельм. Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб.: Изд. Д. Е. Жуковской, 1908.

Штейнер Р. Перевоплощение и карма // Его же. Из области духовного знания, или антропософии. М., 1997, с.63–68.--

Энгайт Р., Гассин Е. Ву Чинг-ру. Прощение: концепция развития // Психологическая газета. 1998, № 2(29), с.18–19.

Юнг К. Г. Алхимия снов. Четыре архетипа: Мать, дух, триксер, перерождение. Пер. с англ. СПб.: Тимошка, 1997.--

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

Юнг К. Г. О становлении личности // Его же. Психология бессознательного. М., 1991, с.373–393.--

Юнг К. Г. Психология и религия // Его же. Архетип и символ. М., 1991, с.128–202.--

Юнг К. Г. Проблема души современного человека // Его же. Проблемы души нашего времени. М., 1994, с.293–316 (Философские науки. 1989, № 8, с.114–126).--

Юшкевич П. Леви-Брюль и его теория мистического типа мысли // Северные записки. 1916, № 10, с.110–124.

Якоб-Гаврилова Е. Нирвана. Из области буддийской психологии. СПб., 1909.

Ярошевский М. Г. От «животного магнетизма» к охлотелесуггестии // Вопросы психологии. 1994, № 3, с.27–37.

Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? // Античность и современность. Сборник. М., 1972, с.251–263.