

**ХI Сретенская**  
**научно-практическая конференция**  
**ПСИХЕЯ И ПНЕВМА**

**16–17 февраля 2017 г.**

**СБОРНИК ДОКЛАДОВ**



ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА И ДОКТОРАНТУРА  
ИМ. СВВ. РАВНОАП. КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

КАФЕДРА ПЕДАГОГИКИ И ТЕОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ  
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫЙ ЦЕНТР  
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ  
И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА





XI Сретенская  
научно-практическая конференция

**ПСИХЕЯ И ПНЕВМА**

ОРГКОМИТЕТ

проф. Д. К. Богатырёв (председатель оргкомитета),  
проф. прот. Г. И. Григорьев,  
доц. И. А. Вахрушева,  
доц. И. В. Астэр, И. О. Загашев,  
проф. Д. В. Шмонин (зам.председателя оргкомитета)

РАБОЧАЯ ГРУППА ПО ПОДГОТОВКЕ  
И ПРОВЕДЕНИЮ КОНФЕРЕНЦИИ

В. А. Егоров (отв. организатор),  
Т. Н. Рейзвих,  
Н. Н. Воробьева,  
Л. В. Рябова



XI Сретенская  
научно-практическая конференция

# **ПСИХЕЯ И ПНЕВМА**

16–17 февраля 2017 г.

Сборник докладов

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии

Санкт-Петербург  
2017

Представлено к печати оргкомитетом  
XI Сретенской научно-практической конференции  
«ПСИХЕЯ И ПНЕВМА»

*Материалы докладов публикуются без издательского редактирования  
Отв. за выпуск Д. В. Шмонин*

*Издание подготовил В. А. Егоров*

**XI Сретенская научно-практическая конференция «Психея и Пневма» 16–17 февраля 2017 г.** Сборник докладов / Отв. ред. Д. В. Шмонин. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017.

ISBN 978-5-88812-869-5

XI ежегодная Сретенская научно-практическая конференция «Психея и Пневма» проводится с целью обсуждения актуальных проблем в области исследования вопросов, связанных с изучением целостности личности человека, которая формируется в процессе самоосмысления на различных этапах жизненного пути. Размышления над вопросами, связанными с проблемой жизни и смерти, подлинными ценностями существования и его смыслом определяют предпосылки для созидания уникального рисунка жизненного пути каждого и влияют на его самооценку.

Определенным образом влияют на формирование жизненного пути человека социокультурные изменения, определяющие те или иные приоритетные ценности и идеалы, модели самореализации. В рамках этих же изменений выстраиваются и основные направления и парадигмы исследовательских подходов современной психологии, формируются новые адекватные модели практической психологической помощи.

Обсуждению данного круга проблем и посвящалась XI Сретенская научно-практическая психологическая конференция «Психея и Пневма».

ISBN 978-5-88812-869-5

© Авторы, 2017

© Издательство РХГА, 2017

---

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

---

УДК 159.98

*Арпентьева Мариям Равильевна,  
профессор кафедры психологии развития и образования,  
доктор психологических наук, доцент, Калужский  
государственный университет имени К. Э. Циолковского*

### ТРАНСГРЕССИЯ И ПРЕСТУПНОСТЬ

*Анализируются социокультурные аспекты феномена трансгрессии. Феномен трансгрессии сравнивается с феноменом трансценденции, отмечается роль десакрализации в возникновении (порождении) и разрушении (запрете) трансгрессии. Акты трансгрессии являются одной из типичных форм реагирования на встречу с Чужим/Иным в новых для субъекта трансгрессии условиях, что дает личности или сообществу возможность продуктивных и эффективных способов адаптации к меняющимся условиям среды, но создает и риск деструкции и неэффективности, в том числе качественного и количественного развития преступности.*

**Ключевые слова:** трансгрессия, сакральное, десакрализация, трансценденция, порождение, запрет преступление.

## TRANSGRESSION AND CRIME

*Deals with the sociocultural aspects of the phenomenon of transgression. The phenomenon of transgression is compared with the phenomenon of transcendence, the role of desacralization in the emergence (creation) and destruction (prohibition) transgression. Acts of transgression are one of the typical reactions to a meeting with a Stranger/Different new to the subject of transgression conditions that gives the person or community opportunity for productive and effective ways of adaptation to changing environmental conditions, but creates a risk of destruction and inefficiency, including qualitative and quantitative development of crime.*

**Keywords:** *transgression, the sacred, desacralization, transcendence, product, prohibition of the crime.*

Процесс социального взаимодействия, невозможный без выстраивания такой системы запретов и предписаний и следования им, предполагает (по крайней мере, в традиционном обществе) выход в сверхчеловеческую и сверхсоциальную сферу, которая и будет не чем иным, как сферой сакрального, Божественного. Сакральное, таким образом, осуществляет связь между внешним принуждением, исходящим от социальной среды, в которую включён данный индивид, и самим индивидом, который должен интернализировать те запреты и предписания, которые эта социальная среда навязывает ему. Индивид, входящий в данный социум, должен не просто подчиниться его воле, но и внутренне согласиться с ней. Иными словами, он должен принять те ценности, на основании которых выстроены данные запреты и предписания. Только при согласии большинства членов социума в принятии данных ценностей социум сможет функционировать как таковой, при отказе от ценностей сверхчеловеческого уровня общество разрушается [30].

Трансгрессия — один из феноменов, который сопровождает процесс «плюрализации» мира. Благодаря этому трансгрессия обретает две формы: позитивную (трансцендирующую, ресакрализирующую) и негативную (десакрализирующую). «Вектор (тренд) трансгрессии» и «вектор трансценденции» часто совпадают там, где трансгрессия обретает форму ресакрализации: поиск иного отказывается

отказом от своего [20; 27; 30]. И, напротив, там, где десакрализация не завершается обретением новых ценностей, трансгрессия остается негативной. Трансценденция как реализация принципа предельности подразумевает не только опору на собственные силы и цели, но и открытость воздействиям Жизни, Бога, возникновение синергий, преобразующих человека, размыкающего свою жизнь как тела или личности до жизни общества или души. Трансгрессия может быть как более или менее упорядоченной, так и полностью хаотичной: сама идея отказа от ценностных оснований нарушает «принцип органона», подразумевающий, что каждое событие трансценденции или размыкания мира в себя или себя в мир подчинено строгим требованиям к содержанию и процессу, соответствия их формы и содержания, что позволяет понимать себя, сохраняя непрерывность и целостность жизненного потока не только в состоянии духовного делания, психотерапевтического диалога и т. д., но и в повседневности. с уходом тоталитаризма нравственный кризис не ушел, но только изменил свои проявления. Последние десятилетия следует рассматривать как его новый этап, который едва ли менее опасен, чем предыдущие: его проявления теперь не столь кричаще бесчеловечны, но зато более широки, охватывая уже не изолированные страны, а современную цивилизацию в целом. Однако, в последние годы — магической эпохи постмодерна с его тотальной «плюрализацией» как десакрализацией, бесчеловечность отношений и такое ее проявление как преступность, явная и скрытая, интенсивно нарастает: от войн и террористических актов к массовым концлагерям и рабству в самых разных формах, начиная с рабства в образовательных, социальных, здравоохранительных и правоохранительных учреждениях, к тотальной коррупции и деформациям межличностных и профессиональных отношений и т. д.

Одна из ступеней разрушения социальных норм и десакрализации — маргинальная личность. «...Маргинальная личность (*marginalis* — находящийся на краю) — промежуточное состояние «между», когда человек ощущает глубокий дискомфорт и неудовлетворенность, поскольку теряет Цель и Смысл своего существования. «От одного берега он отплыл, а к другому еще не пристал» [26, с. 288]. Маргинал живет в мире гетеротопии и гетерохронии, являющейся сутью постмодерна с его лоскутными и симулированными реальностями. В этом контексте «трансгрессия — это жест, который обращен

на предел» [25, с. 117], «преодоление непреодолимого предела», «опыт — предел» [5, с. 67], «край возможного», «жгучий опыт», который «не придает значения установленным извне границам» [2; 19, с. 36]. О. В. Ивановская [7, с. 2] пишет, что

«от принципа тотального коллективизма и обезличенности маятник социальных отношений качнулся сегодня в сторону предельного эгоцентризма и девальвации социально-культурных ценностей... «золотая середина» маятника — между стадностью, стандартностью, стремлением быть точь-в-точь как все, с одной стороны, и крайним индивидуализмом, гиперэгоцентризмом...»

Следующая ступень — ступень игнорирования норм и правил, в том числе, ступень их преступления. От гетеротопии и гетерохронии маргинал переходит к «инотопии» и «иновременью», созданию собственного, регулирующего и конституирующего их «закона», закона преступного мира. Гетеротопия, по представлениям М. Фуко, есть пространство за пределами всех других, в нем не действуют привычные для общества и личности правовые и нравственные законы, поэтому попадающий в гетеротопию (особенно, фронтирную, находящуюся на границе освоенного и неосвоенного им), вынужден адаптироваться к непонятным ему условиям и так или иначе совершать «акт трансгрессии», переступить через пределы традиционных, привычных для него и его среды норм и форм поведения — реализации этих норм. При этом акты трансгрессии являются одной из типичных форм реагирования на встречу с Чужим /Иным в новых для субъекта трансгрессии условиях, что дает личности или сообществу возможность продуктивных и эффективных способов адаптации к меняющимся условиям среды, но создает и риск деструкции и неэффективности [31, с. 219]. таким образом, «трансгрессия сама по себе не является положительным или отрицательным явлением. Это один из механизмов приспособления к новым условиям существования, которые позволяют человеку или обществу выживать в сложных условиях гетерохронии или гетеротопии» [31, с. 228]. «Не пытаюсь протестом, отталкиванием, он должен научиться жить в мире, т. е. найти мир, найти свое место в мире, найти тишину и согласие, в котором способно осуществиться человеческое существо» [1, 4, с. 15; 21; 22]. «Закон» преступного мира — это один из законов приспособления к невыносимым, противоречащим, разру-

шающим жизнь условиям. И так, где человек изначально вынужден выживать в условиях тотального разрушения, трангрессия становится естественным следствием и единственно возможной формой поведения. Конечно, личность способна к трансценденции и ресакрализации, однако, не тогда, когда она даже не знает о их возможности и необходимости: многие поколения, например, до, во время и после войн вырастает с таким «незнанием». Невежество — одно из следствий негативной трангрессии, попытки уничтожить страдание вместе с миром и, таким образом, с самим собой.

Р. В. Леушкин отмечает, что

«В качестве ключевых характеристик социальной реальности выделяются аутонарративность и трангрессивность, этим обусловлен способ представления социальной реальности, как intersубъективной, самореферентной и аутопоэтической. Это означает, что обыденная реальность имеет естественный и самоорганизующийся характер, а условия ее существования укоренены в самой жизни человека» [14, с. 98].

Однако, в разные эпохи и в разных странах «разброс реальностей» внутри реальности, мера лоскутности и территории культурно-смысловых и нравственно-идеологических «фронтиров» как зон между освоенным и неосвоенным человеком миром, различны [12; 13]. Возникают блуждающие или «мерцающие» границы и описывающие их понятия концепты и метафоры. «Слово, по выражению П. Клоссовски, ставшее «схватыванием убегания бытия» [10, с. 84], и есть ... блуждающее слово» [24, с. 99], которое создает искрящиеся и взрывоопасные тексты, которые являются «средством освобождения человеческого сознания». Сознание здесь освобождается от власти заданных теми или иными дискурсами траекторий смыслообразования, получает возможность смещать и перемещать перспективы. «По А. Шюцу, смысловой градиент любой интенции состоит из темы — области релевантности, схемы — набора наличного знания и горизонта — области доступной типизации» [33, с. 26]. На смену рационализму и монолоскутности приходит мистицизм и множественность смысловых лоскутов — реальностей, часть из которых симулякры, часть — обозначения Другости, еще одна часть — Ничто. Так, как отмечал Ш. Бодлер, опирающийся на идеи Ж. Де Местра, мистицизм

выступает как поле между двумя полюсами магнита: «Только достигая глубочайших бездн падения, воображение по противоположности зажигает светоч высочайших идеалов... как свет тем ярче, чем резче тени» [18, с. 160].

«Трансгрессия, в свою очередь, является формой самосознания, которое движется в сторону само-утраты. Точнее сказать, здесь нет никаких сторон... В таком движении нет строгой направленности, но есть берег — предел... Перед нами не просто способ мысли, но способ из-живания мысли, которая, пытаясь уловить себя в движении тотальности, невероятным образом норовит опередить самое себя в самодвижении к абсолютному, чтобы наблюдать собственную смерть» [21, с. 28].

Ж. Батай своеобразно движется в пространстве этого дискурса: «Я определил „Я“ как ценность, но я отказался смешивать его с глубинным существованием» [21, с. 34, 226] ...он из-живает эту мысль до предельной крайности». «Систематическое принуждение себя к тому, чтобы ощущать свою отвратительность» [21, с. 36] — так Ж.-П. Сартр назвал этот опыт «жесточайшего омерзения» в отношении собственного существования. Он связан с тем, что человек желает того, чего не может не желать, но чему нет и не может быть подтверждения — «страсть, повелевающая такими играми и страшными сновидениями, — это не просто исступленное вожделение быть „Я“, это вожделение быть Ничто» [11; 21, с. 228].

Вообще говоря, «трансгрессия нарушает пределы, но не возвращается затем в привычный мир, она открывает путь в неизведанное. «Любой прорыв в познании чего-либо, в раскрытии тайны, всегда связан с выходом за границы, с преодолением запрета» [6, с. 12]. А потому «любое открытие... есть трансгрессия, поскольку является выходом за пределы известного, понятного». Чаше всего результат новаторства не получает поддержки и подтверждающего одобрения, но со временем то, что было или казалось недопустимым, и даже преступным, может стать новой нормой [9, с.97]. На этом, в частности, основано действие «окон Дж. Овертона»: в определенный момент в определенном месте — «окне» — возможен смысловой сдвиг, а серия таких смысловых сдвигов способна превратить преступление не просто в норму, но даже героизм или иной атрибут «избранности»,

социальной элитарности. «Однако же «преступление предела не есть его отсутствие» [9, с. 96; 3, с. 420; 8], и потому ключевым моментом здесь является тот факт, что в результате трансгрессивного нарушения закона социальный мир не разрушается, но продолжает существовать, поскольку после точечного, конкретного акта трансгрессии человек возвращается в стабильный мир законности, который невозможно пошатнуть единичным нарушением закона», по крайней мере, полностью и сразу, для всех. Вообще говоря, существует два противоположных способа прочтения реальности: герменевтика и трансгрессия. Первый путь предполагает интерпретацию, сводящую гетерогенные сюжетные линии и единому смысловому и сюжетному центру, нарративу, к постижению единства и непрерывности жизни. Второй путь предполагает отказ от возможных истолкований и утверждение открытости, множественности и трансгрессивности жизни и ее ситуаций, ее парадоксальности и сложности.

«Превращение события, ситуации из повседневного фактора в неповседневную экстремальную ситуацию высвечивает фундаментальный феномен личностного смысла, без учета которого невозможно психологически адекватно определить феномен стресса, экстремальности, травмы и утраты», — пишет М. Магомед-Эминов [32, р. 26].

Он отмечает также, что «кроме негативно-страдальческого лика, который вызывает основной интерес у психологов, экстремальность имеет другую, оборотную сторону — порождает стойкость, мужество, героизм, сострадание, помощь, иллюминацию, рост, развитие, трансгрессию и др.» [16, с. 28]. При этом «экстремальность (Э) определяется в формальных терминах как функция взаимодействия личности (Р) и окружения (S) посредством деятельности (Д) в рамках смысла (С) — в том числе, транзитного смысла, определяющегося в перспективе темпорально-пространственного разнесения (ТТ), — и паттернов связывания (ПС) — паттернов работы:  $\text{Э} = f(\text{Р}, \text{S}, \text{Д}, \text{С}, \text{ТТ}, \text{ПС})$ » [16, с. 30], это представление позволяет

«выделить в экстремальности как форме неповседневности два ... модуса — трагическую экстремальность (негативную) и трансгрессивную, эвдемоническую (позитивную) экстремальность ...

трагическую экстремальность, трансгрессивную экстремальность и повседневность необходимо рассматривать как целостную констелляцию бытия личности. трагические, драматические, экстремальные переживания и трансгрессивные переживания перехода предела составляют две стороны экстремальности, которая сама как модус бытия личности констеллирована с повседневным модусом бытия» [16, с. 31].

«В экстремальной ситуации возникает (является условием возникновения) триадическая структура «расстройство — адаптация — рост», или в несколько ином ракурсе — „страдание — стойкость — трансгрессия“» [16, с. 34].

«В терминах адаптации и развития данная триада приобретает следующие формы: «дезадаптация — адаптация — развитие». Феномен травматического (шире — экстремального) роста (в том числе, посттравматического роста), а также травматической адаптации, стойкости не является сугубо восстановительной работой, а предстает как трансцендентная, трансгрессивная работа... жертва — мученик, герой — мужественно выдержавший испытание, мудрец — тот, кто достиг просветления, иллюминации, столкнувшись с трагическим, образуют три ипостаси человека в экстремальности» [16, с. 36–37].

При этом в чрезвычайных ситуациях частый феномен — удвоения личности, при котором «...личность дублируется на ... на повседневную и неповседневную, ординарную и экстремальную, трансординарную самоидентичности. Противоречия между этими идентичностями, в том числе имеющие ценностно-смысловой характер [15, с. 112–121], в самих инцидентальной и постинцидентальной ситуациях создают как

«паразитарные» структуры идентичности, так и структуры ретенции (задержки) трансгрессии и роста личности. Три самоидентичности: самоидентичность жертвы, самоидентичность уцелевшего и самоидентичность роста взаимосвязываются, создавая постсобытийную проблематичность существования человека в мире (в страдании, в стойкости и росте)» [16, с. 34].

С уходом тоталитаризма широкое распространение практик и установок трансгрессии, «преступания» всех и всяческих норм стало новой формой саморазрушения сообществ [28]. Психоделическая революция на Западе, а в некоей мере и в России, этический нигилизм, в высокой степени характерный для молодежных субкультур, для авангардного, а затем и новейшего трансавангардного искусства, атмосфера тотальной дозволенности, господства гедонизма и потребительства в масскультуре, «сексуальные революции» и иные революции и трансформации, связанные с нарушением биоэтики, сопутствующая им резкая духовно-нравственная деградация, этическое падение и этический вакуум, воцарившиеся в результате «расширения возможностей» человека в научно-технической и иных сферах, разрушение ряда государств и трансформация границ между странами, возникновение массовых сепаратистских движений, массового терроризма и войн, поставили общество на грань принятия морально-поведенческих стандартов уголовной среды качестве повседневной нормы: известные уголовники, не отказываясь от кодексов и всего стиля своей среды, становятся публично знаменитыми и влиятельными членами общества, «законы тюрьмы» явно и неявно подменяют законы социально-правовые, обнажая их смысл как арбитражных привилегий правящих классов, а также претендуют на смещение законов Божественных. При этом в жизни каждого человека происходит борьба на понижение или повышение: от червя до Бога, от себя к другому и т. д.. Говоря о результатах духовных практик и их значении для развития общества, необходимо помнить о плодах Духа в трактовке апостола Павла: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона» (К Галатам, 5: 22–23) [28]. С. С. Хоружий, анализируя становление «постчеловека», отмечает необходимость создания синергичной герменевтики или герменевтики постчеловеческих трендов («векторов»), которая позволит осмыслить антропологические аспекты трансформации человечества, в том числе в процессе его «втягивания» в техногенный мир, понять тот способ, которым конституируется Человек, роль диалога и встречи «лицом к лицу» [28]. Психотерапия и иные духовные практики помогают понять и освоить этот способ а также оценить опасность современной антропологической ситуации, состоящей в активной и разносторонней игре человечества «на понижение» (самого себя), трансгрессию и разрыв человеческих, братских или

дружеских отношений (отношений любви), их замены отношениями потребления (власти и использования [20, с. 41, 65–66, 79]. Там, где нет нравственности, нет дружбы и свободы дружить, там возникает сплоченность как вариант, по выражению С. Хоружего, «насильственной синергии», то есть «связанности одной цепью» [29, с. 782–783]. Вместе с тем, с начала времен «человек приучался нести не только физическую, но и метафизическую нагрузку, и прежде всего заботу» о «вечных ценностях», «... все то, что сегодня люди сбрасывают с себя в погоне за собственным комфортом» [28, с. 709]. Имитации возникают там, «где метафизические явления понимаются предметно, овеществляются: где «вечные ценности» — «не более чем предмет, который можно повторить ... где сознание отказывается идти на риск» — риск изменений и понимания, риск встречи и любви, риск неопределенности и выбора и т. д. [284, с. 709]. Духовная практика как практика продуктивной трансгрессии или трансценденции при этом сочетает аскезу и восторг души, помогает осознанию как понимаю реальности — бодрствование и трезвение человека перед лицом угроз десакарализации и негативной трансгрессии [17].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Агапов О. Д. Стратегии трансценденции и трансгрессии в социально-философском измерении // Социально-философские очерки: Казанско-Екатеринбургский сборник сборник научных статей / Под ред. О. Д. Агапова. Казань: КГУ, 2014. С. 4–18.
2. Батай Ж. Запрет и трансгрессия. URL: <http://vispir.narod.ru/bataj2.htm> (дата обращения: 10.10.2016)
3. Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. Проклятая часть: сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742
4. Биbihин, В. В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. 420 с.
5. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. 346с.
6. Зимин В. А. Функция трансгрессии // Психоданализ и искусство / Сост. Е. А. Спиркина. М.: Когито-Центр, 2011. С. 11–35
7. Ивановская О. В. Трансценденция против трансгрессии // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. № 1. С. 256–268.
8. Исаев Н. А. Преступление как акт трансгрессии // Общество и человек. 2013. № 3–4 (6). С. 75–77.

9. Каштанова С. М. Трансгрессия социальная и трансгрессия культурная // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 11–2 (49). С. 95–97.
10. Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая//Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. СПб: Мифрил, 1994. С. 79–91.
11. Круглова И. Н. «Внутреннее и внешнее»: игра трансгрессии // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 309. С. 27–31.
12. Куликов Д. В. Феноменология трансгрессии обыденного сознания // Личность. Культура. Общество. 2013. Т. XV. № 1 (77). С. 112–116.
13. Лафицкая Н. В. Трансгрессия // Профессиональная психотерапевтическая газета. 2013. Вып. 2. С. 5–6.
14. Леушкин Р. В. Режимы конструирования социальной реальности: аутонаррация и трансгрессия // Философская мысль. 2015. № 11. С. 98–111.
15. Магомед-Эминов М. Ш. Психология уцелевшего // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. 2005. № 3. С. 112–121.
16. Магомед-Эминов М. Ш. Феномен экстремальности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 12. Психология. Социология. Педагогика. 2010. № 1. С. 28–38.
17. Марков Б. В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации. СПб.: Наука, 2011. 522 с.
18. Нольман М. Л. Бодлер. Судьба. Эстетика. Стил. М.: Худ. лит., 1979. 316 с.
19. Пугачева Л. Г. Феномен границы как основание интенциональности разума и предметного восприятия реальности//Известия Саратовского университета. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2009. Вып. 2. С. 36–41.
20. Седакова О. А. Moralia. Т. IV. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 505с.
21. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. 346с.
22. Топчиев М. С. Религиозная трансгрессия и ее влияние на современное общество // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 11–3 (61). С. 153–157.
23. Топчиев М. С. , Дрягалов В. С. Особенности религиозной трансгрессии на фронтире // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. № 4 (45). С. 257–260.
24. Фаритов В. Т. Проблема философского языка (трансгрессия и трансценденция в философском высказывании) // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. 2014. № 41–42. С. 94–100.

25. Фуко М. О трансгрессии//Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века/Сост. С. Л. Фокин. СПб.: Мифрил, 1994. 364 с. С. 110–132.
26. Хоруженко К. М. Культурология: энцикл. слов. Ростов-н/Д: Феникс, 1997 С. 288.
27. Хоружий С. Зона // Альманах «Лебедь». 2005. № 445. 02 октября. Режим доступа: <http://www.lebed.com/2005/art4338.htm>, дата обращения 10.07.2016)
28. Хоружий С. С. От синергийной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером // Хоружий С. С. Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология. М.: Познание, 2009. 715с.
29. Хоружий С. С. Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме Постчеловека) // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 782–783.
30. Цыгуля Н. П.. Феномен сакрального в контексте социального бытия: дисс. ... канд. философ. наук. Чебоксары: Чуваш. гос. ун-т им. И. Н. Ульянова, 2010. 136 с.
31. Якушенкова О. С. Религиозная трансгрессия в условиях гетеротопии // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета. 2015. № 113. С. 219–229.
32. Magomed-Eminov M. Post-traumatic stress disorders as a loss of meaning of life // States of mind / Eds. D. Halpern, A. Voiskunsky. Oxford, 1997. P. 238–250.
33. Schutz A. Collected papers Vol. I. The problem of social reality / Ed. by M. Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. 1973. 131p.

**Зайцева Татьяна Игоревна,**

кандидат исторических наук,  
доцент Санкт-Петербургского университета технологий  
управления и экономики, zaytsevati@mail.ru

**ГЕНДЕРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ  
ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ  
ИССЛЕДОВАНИЯХ 2010-х гг.  
(на примере изучения западноевропейского  
средневековья)**

*В докладе анализируются заголовки вышедших за последнее десятилетие статей и разделов, монографий и сборников российских ученых по истории Германии, Франции, Западной Европы X—первой половины XVI в., посвященных проблемам взаимоотношений полов. Цель сообщения — опираясь на лингвокультурологический подход, обозначить характерные особенности проблематизации гендера в научном дискурсе отечественных медиевистов.*

**Ключевые слова:** историческая антропология, средневековые исследования, проблематизация гендера.

*Zaytseva T. I.*

**GENDER PROBLEMATIC IN THE MODERN NATIONAL  
HISTORICAL-ANTHROPOLOGICAL STUDIES (ON THE  
EXAMPLE OF WESTERN EUROPEAN MIDDLE AGES)**

*This report analyzes the titles of articles and chapters, monographs and collections of Russian scientists on the history of Germany, France, Western Europe of X — first half of XVI century, dedicated to problems of gender relations, published during the last decade. The purpose of the report is to identify characteristic features of the gender problematization in scientific discourse of the Russian Medievalists basing on lingvocultural approach.*

**Keywords:** historical anthropology, medieval studies, problematization of gender.

Антропология как академическая дисциплина или совокупность дисциплин получила в последние десятилетия весьма интенсивное развитие, заметно потеснив исторические науки. Особенностью данной научной области является ее многоаспектность. Как известно, помимо просто антропологии (физической антропологии), выделяется философская, религиозная, социальная и культурная, наконец, визуальная антропология.

Историческая антропология весьма популярна среди историков, но часто не замечается, игнорируется антропологами других направлений. Ее формирование на отечественной почве связано с именем классика российской медиевистики А. Я. Гуревича (1924–2006), поскольку в значительной мере именно под влиянием этого ученого началось знакомство историков с идеями французской школы «Анналов»; особенно ее т.н. третьего поколения, включавшем помимо прочих направлений историю ментальностей. Введение в категориальный аппарат понятия ментальности и привело к т.н. «антропологическому повороту» исторической науки, переориентации объекта исследований с процессов и социальных структур на человека. Еще одним важным инструментом познания стало понятие картины мира, подробно разработанное в рамках лингвистики и с легкой руки А. Я. Гуревича занявшее весьма важное место в арсенале исследователей истории ментальности, исторической антропологии и представителей исторической дисциплины в целом.

Лингвокультурологический подход, изучая связь языка и культуры, в числе прочего, открывает интересные возможности для историографического анализа, позволяет выявить связь языка, на котором говорят ученые, с их концептуальными подходами, научным мировоззрением в целом. Наиболее очевидным результатом работы представителей гуманитарного знания являются принадлежащие их перу письменные тексты — монографические исследования, статьи, тезисы и пр. Корпоративное общение реализуется в рамках научных мероприятий, конференций и различного рода форумов. Используемым при этом языковым средствам присуща ярко выраженная конвенциональность. Несмотря на растущую глобализацию, частным признаком которой стало, например, резкое возрастание роли английского языка, историография продолжает подразделяться на отдельные сообщества. Выделяются региональные группы ученых (французских, немецких, российских, американских); отдельные тематические «департаменты» (свою специфику имеют анти-

коведение, медиевистика и новистика; германистика, франковедение, русистика и пр.). Все это дисциплинарное разнообразие отражается в традициях устного и письменного говорения.

Исторические исследования средних веков (медиевистика) как отдельная научная область имеет весьма давние и глубокие традиции в России. По сравнению с другими областями исторического знания медиевистика значительно меньше пострадала от политических перипетий XX в. Она представлена целым рядом столичных и региональных исследовательских центров. Поскольку медиевистика традиционно играла роль своего рода исследовательского полигона инновационных методов и методологий, представляется не случайным, что именно в ее рамках получили наиболее активную апробацию историко-антропологические подходы.

Настоящий доклад основывается на материалах магистерской диссертации, посвященной лингвокультурологическому анализу гендерного направления в медиевистике. «Женская тема» тесным образом связана с антропологизацией исторических исследований; изучение вопросов взаимоотношений полов изначально стало одной из важных тем истории ментальности или исторической антропологии (наряду с такими, как отношение к жизни и смерти, богатству и труду и др.). Появление женских исследований, впервые зародившихся на Западе, в российской медиевистике произошло с 1980-х гг. Свою дань истории женщин отдал А. Я. Гуревич. Интерес к данной тематике был заложен в рамках исторической демографии, получившей самое активное развитие на рубеже 1980–1990-х гг. и обратившейся к семье, браку и ряду других составляющих повседневной жизни человека Средневековья.

В ходе исследования был предпринят комплексный анализ заголовков научных публикаций с целью выявления особенностей гендерного дискурса. Выбор материала обусловлен тем, что заголовки, наглядно раскрывая основное содержание текста и углубляя понимание содержащихся в нем идей, несут в себе важную информацию о системе ценностей и мировоззрении ученых. Критериями отбора стали, во-первых, обозначение в заголовках интересующей нас проблематики и, во-вторых, обращение к средневековой эпохе (X — начало XVI в.). Территориально рассматриваемые публикации посвящены Франции, Германии и Западной Европе в целом.

По материалам собранного комплекса заголовков уже были проведены, во-первых, анализ лексики и стоящих за ней концептов;

во-вторых, анализ стилистики (тропов и фигур речи), и, наконец, сравнение методологических подходов медиевистов с исследованиями теоретиков гендерной истории в целом. В рамках данного доклада взяты публикации последнего десятилетия, то есть 2010-х гг. Из всего списка в 100 наименований таких заголовков оказалось 30.

Было рассмотрено использование исследователями концептов «женщина»/«женский», «гендер»/«гендерный»; обращение к женским именам и социальным ролям. Как оказалось, концепт женщина двенадцать раз встречается в форме существительного (шесть во множественном и шесть в единственном числе) и три раза в форме прилагательного, итого пятнадцать раз (то есть в пятидесяти процентах случаев). В отличие от него, концепт «гендер» используется только в форме прилагательного «гендерный» и всего четыре раза (то есть в тринадцати процентах заголовков).

Женские социальные роли упоминаются восемнадцать раз (в шестидесяти процентах случаев), в том числе дважды это королевы и ведьмы (последние в устойчивой фразе «охота на ведьм»), по одному разу аббатисы и бегинки, монахини, жены и блудницы; «вирго» и «вираго» («девственница» и «бой-баба»); пастушка, амазонка, святая, девственница; женщины-творцы в музыкальной культуре (что не встречалось в заголовках в предыдущие десятилетия); партнер или спутница мужа.

Среди женских имен восемь раз упоминается Жанна д'Арк (в том числе однажды как «Дева»), и один раз — королева Франции Анна Ярославна. Ни разу не встретилось имя довольно часто упоминавшейся в заголовках двух предшествующих десятилетий (1990 — начало 2000-х гг.) Кристины Пизанской, с фигурой которой в значительной мере исследователи связывали начало зарождения феминистских идей новейшего времени (как и имя автора «Гептамерона» Маргариты Наваррской, и ряда других известных женщин Средневековья).

Если говорить об окружении слов, то речь идет о женщинах средневекового Запада, женщинах в культуре Средневековья и в средневековой семье; в войне и в крестовых походах; один раз упоминается «власть женщин» (в кавычках) и дважды — женщина у власти. Рассматривается роль женщин — в средние века в целом, в культуре Средневековья, в жизни «сословия воюющих», в экономической жизни. Объектом внимания становятся женские лики, женские социокультурные типы, женская тема, уникальное женское движение.

Весьма богатый спектр ракурсов связан с фигурой Жанны д'Арк: Жанна и (королевский) двор, Жанна и король, она на защите города; ее образ, ее голос, ее культ (и его связь с политической культурой); утрата ею девственности и власти. Наконец, два раза встречаются гендерные идеологии и по одному разу — гендерные представления и гендерный ракурс (научной) проблемы.

В семи случаях (т.е. в двадцати трех процентах заголовков) исследователи обращаются к теме религии. Два раза встречается прилагательное «христианская», один раз — «библейские» (речь идет о христианской культуре и христианской концепции брака, библейских женских образах); выше уже отмечалось упоминание в заголовках аббатис, монахинь и бегинок, культа святой.

В шести заголовках (двадцать процентов случаев) поднимается проблема власти — четыре раза непосредственно присутствует концепт «власть» (по одному разу «власть женщин» и «утрата власти» и дважды — «женщины у власти») и два раза упоминается фигура королевы (в единственном и множественном числе). Характерно, что практически нет других упоминаний знатных лиц (принцесс, княгинь, герцогинь и пр.) — тема, чрезвычайно актуальная в современной немецкой и отчасти французской медиевистике.

По одному разу упоминаются связанные с исторической демографией брак и семья. Ряд слов фиксирует историческую динамику: четыре раза речь идет о формировании и один раз — о расцвете и закате. Наконец, можно отметить влияние теоретических инноваций, в частности, ситуации постмодернизма — речь идет не только об образах (дважды) и представлениях, но и о проблеме социального конструирования и даже музыкальной имагологии.

Таким образом, одной из тем историко-антропологических исследований в отечественной медиевистике стала проблема взаимоотношения полов. В рамках разработки данной тематики в последнее десятилетие преобладает интерес к истории женщин. Большое внимание уделено значению представительниц «второго пола» для различных сфер жизни средневекового общества (культуры, семьи, войны, крестовых походов). Наиболее популярной темой являются играемые женщинами социальные роли; а наиболее часто изучаемой фигурой, как и советской историографии, остается Жанна д'Арк.

На настоящий момент не получили серьезной разработки сюжеты, связанные с представительницами правящей элиты Средневековья,

в отличие от «безмолвствующего большинства», оказывавшими свое влияние на историческое развитие и нередко оставлявшими след в исторических источниках. Следует также отметить, что хотя гендерная тематика достаточно популярна, сам имеющий англоязычные корни термин встречается достаточно редко. За этим стоят методологические основания — история женщин предполагает описательный подход, тогда как понятие гендера введен в исследовательскую практику для деконструкции иерархических отношений между полами. Однако в целом материалы заголовков научных публикаций достаточно убедительно показывают интерес отечественных медиевистов к частной сфере, повседневной жизни, антропологическим срезам истории.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бароне В. А. Женщины Нормандии в Столетней войне. // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2010. № 18(61). С. 84–100.
2. Басов И. И. Роль женщин в жизни средневекового сословия воюющих // Женщины в истории: недостающие фрагменты исторического полотна. Армавир: АГПУ, 2010. С. 22–29.
3. Бикеева Н. Ю. «Век аббатис и королев»: «власть женщин» в раннее средневековье // Женская история и современные гендерные роли. Переосмысливая прошлое, задумываясь о будущем. Т. 1. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 13–17.
4. Букатова Д. М. Библейские образы Евы, Девы Марии и Марии Магдалины и их роль в формировании гендерных идеологий средневекового Запада // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2010. № 4. Культурология. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/4/Bukatova\\_Biblical-Images/](http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/4/Bukatova_Biblical-Images/) (20.01.2017).
5. Букатова Д. М. Женщины средневекового Запада: монахини, жены, блудницы. М.: URSS, 2014. 151 с.
6. Букатова Д. М. Формирование женских социокультурных типов в христианской культуре западноевропейского Средневековья и практики их социального конституирования: автореферат дис. ... кандидата культурологии. М., 2012. 24 с.
7. Букатова Д. М. Христианская концепция брака и ее роль в формировании средневековых гендерных идеологий // Знание. Понимание. Умение. Фундаментальные и прикладные исследования в области гуманитарных наук. 2011. № 4. С. 253–256.

8. Егорова Ю. В. Роль женщины в культуре Средневековья (на примере Руси и Франции XI–XV вв.) // Кубанские исторические чтения. Материалы II Всероссийской с международным участием научно-практической конференции. Краснодар: Изд-во Краснодарского центра научно-технической информации, 2011. С. 154–158.

9. Ефимова А. Д., Казьмина А. И., Юсупова Т. Г. Анна Ярославна — королева Франции // Студенческая наука Подмосквью. Орехово-Зуево: Московский государственный областной гуманитарный институт, 2013. С. 43.

10. Женская тема в антиковедении и медиевистике // Частное и общественное: гендерный аспект. Т. 1. М.: ИЭА РАН, 2011. С. 18–73.

11. Иванова С. В. Женщины-творцы в светской музыкальной культуре средневековья // Музыкальная академия. 2010. № 1. С. 158–161.

12. Кузьмина М. В. Гендерные представления автора «Le Ménagier de Paris» (Франция, XIV в.) // Klio-Science: Проблемы истории и междисциплинарного синтеза. М.: МПГУ: Прометей, 2011.

13. Леонова Т. А. Женщина в средневековой семье: партнер или спутница мужа? // Частное и общественное: гендерный аспект. Т. 1. М.: ИЭА, 2011. С. 56–63.

14. Луста Е. А. Причины массовой «охоты на ведьм» в Европе в XV–XVII веках // Наука и молодежь: проблемы, поиски, решения. Новокузнецк: СГИУ, 2012. С. 30–34.

15. Майорова Е. И. Женские лики Столетней войны. М.: Вече, 2012. 301 с.

16. Майорова Е. И. Женщины в эпоху Крестовых походов. М.: Вече, 2012. 381 с.

17. Мамедова В., Каюмова Д. Ф. Женские роли в средние века // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 3. С. 137–138.

18. Новоселова Е. Ю. Голос Иоанны д'Арк: к проблеме музыкальной имагологии // Музыка. Искусство, наука, практика. 2015. № 3(11). С. 59–75.

19. Семенова В. Э. Философско-теологические основания средневековой охоты на ведьм: гендерный ракурс проблемы // Современные проблемы науки и образования. Электронный научный журнал. 2015. № 1–1. [Электронный ресурс]. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=18997> (20.01.2017).

20. Степанов В. Ю. Расцвет и закат бегинок: история уникального женского движения в средневековой Европе // Частное и общественное: гендерный аспект. Т. 1. М.: ИЭА, 2011. С. 52–56.

21. Тогоева О. И. Virgo/Virago. Женщина у власти на средневековом Западе // Власть и образ. Очерки потестарной имагологии. СПб.: Алетейя, 2010. С. 256–274.

22. Тогоева О. И. Жанна д'Арк и двор Карла VII. История предательства Девы глазами современников и потомков // Французский ежегодник — 2014.

Жизнь двора во Франции от Карла Великого до Людовика XIV. М.: ИВИ РАН, 2014. С. 92–114.

23. Тогоева О. И. Жанна д'Арк и Людовик XI: особенности гуманистического дискурса в *Rosier des guerres* // История. Электронный научно-образовательный журнал. 2013. № 4. [Электронный ресурс]. URL: <http://history.jes.su/s207987840000606-5-1> (20.01.2017)

24. Тогоева О. И. Жанна д'Арк, Афина Паллада и Дева Мария: Девственность на защите города // Именослов: история языка, история культуры. СПб.: Алетейя, 2010. С. 110–139.

25. Тогоева О. И. Женщина у власти в средние века и Новое время (о понятии “*virago*”) // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 31. М. ИВИ РАН, 2010. С. 16–35.

26. Тогоева О. И. Карл VII и Жанна д'Арк. Утрата девственности как утрата власти // Власть и образ. Очерки потестарной имагологии. М.: Алетейя, 2010. С. 207–232.

27. Тогоева О. И. Пастушка, ставшая амазонкой. Образ Жанны д'Арк во французских жизнеописаниях знаменитых людей XVI–XVII вв. // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. № 20. М. ИВИ РАН, 2012. С. 11–36.

28. Тогоева О. И. Формирование культа святой Жанны д'Арк и политическая культура Франции. Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 2013. 38 с.

29. Голова Г. Н. Женщина в культуре средневековья // Филолог. 2012. № 19. С. 38–39.

30. Хребтова Н. В. Роль женщины в экономической жизни общества эпохи раннего капитализма на материале «Декамерона» Боккаччо и шванков Ганса Сакса // Исторические чтения ТГПУ. Томск ТГПУ, 2011. С. 332–335.

**Дувалина Ольга Николаевна**

кандидат психологических наук,  
доцент Калужского государственного университета  
им. К. Э. Циолковского, gladis75@mail.ru

## ТРАНСГРЕССИЯ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ ПРОЖДЕНИЯ И ЗАПРЕТА

*В статье представлены размышления на тему духовно-нравственного воспитания, о проявлениях нравственного кризиса в современной России. А так же анализируются социокультурные условия порождения и запрета. Рассматриваются десакрализация и трансгрессия, как обесценивание сакральных (священных) образов, религиозных представлений, мировоззренческих установок.*

**Ключевые слова:** трансгрессия, десакрализация, трансценденции, духовно-нравственное воспитание, нравственность.

*Duvalina O. N.*

## TRANSGRESSION: THE SOCIAL AND CULTURAL CONDITIONS OF PRODENIA AND BAN

*The article presents reflections on the theme of spiritual and moral education, about the manifestations of the moral crisis in modern Russia And also examines the socio-cultural conditions of production and prohibition. Discusses the desacralization and transgression, as the depreciation of the sacral (sacred) samples, religious beliefs, worldviews.*

**Keywords:** transgression, desacralization, of transcendence, spiritual and moral education, morality.

Сознание современного секулярного общества характеризуется утратой связи с интеллигибельным миром, в иллюзорном измерении которого жило традиционное общество. Постепенное ослабление влияния христианства на жизнь социума, в определённом смысле способствовало не только его освобождению, но и повлекло за собой переосмысление религиозного понятия «сакральное» [9]. Разочарование

в идеалах Просвещения, одним из которых является тотальная рационализация социальной жизни, заставил многих современных философов и мыслителей пересмотреть взгляд на самого человека как *homo sapiens* и перейти к плюральной концепции человека.

Десакрализация или трансгрессия — один из феноменов, рассматриваемых в экзистенциализме. «Вектор трансгрессии» и «тренд трансценденции» часто совпадают там, где трансгрессия обретает форму десакрализации: поиск иного отказывается отказом от своего [1]. Трансценденция как реализация принципа предельности подразумевает не только опору на собственные силы и цели, но и открытость воздействиям Жизни, Бога. Возникновением синергий, преобразующих человека, размыкающего свою жизнь как тела или личности до жизни общества или души. Трансгрессия может быть как более или менее упорядоченной, так и полностью хаотичной: сама идея отказа от ценностных оснований нарушает принцип органона, подразумевающий, что каждое событие трансценденции или размыкания мира в себя или себя в мир подчинено строгим требованиям к содержанию и процессу, что позволяет понимать себя, сохраняя непрерывность и целостность жизненного потока не только в состоянии духовного делания, психотерапевтического диалога и т. д., но и в повседневности. Сухоходом тоталитаризма нравственный кризис не ушел, но только изменил свои проявления. Последние десятилетия следует рассматривать как его новый этап, который едва ли менее опасен: его проявления теперь не столь кричаще бесчеловечны, но зато более широки, охватывая уже не изолированные страны, а современную цивилизацию в целом. Идеология общества потребления, когда основной ценностью являются деньги и власть, приводит к подмене общечеловеческих ценностей, которые исповедовались в разные эпохи, у разных народов, ложными ценностями, к искажению основных базовых понятий. В обществе, в котором доминирует идеология потребления, — раздуваются непомерные желания, лежащие преимущественно в сфере материальных благ, жажда удовольствий. Главным приоритетом людей становится нажива, а элементарные понятия трактуются с противоположным смыслом. В результате современное общество не столько эволюционирует (в отдельных областях), сколько деградирует в целом.

Человек не рождается с врожденной нравственностью. Нравственность — это продукт воспитания — основа личности человека, роль ее огромна, и поэтому столь важно, как можно раньше ознакомить человека с нравственными ценностями. Недостаток нравственного воспитания

подростающего поколения составляет одно из величайших зол нашего времени, с которым необходимо бороться, иначе человечество дойдет до окончательной гибели и нравственного разложения. Сегодня важно, что здравомыслящая часть общества ясно осознает наличие в стране духовно-нравственного кризиса. Это проявляется в легкомысленном отношении к семейным ценностям, к распространению насилия, террора, вандализма, правового нигилизма, коррупции и других негативных явлений.

Под «духовно-нравственным воспитанием» понимается процесс содействия духовно-нравственному становлению человека, формированию у него:

- нравственных чувств (совести, долга, веры, ответственности, гражданственности, патриотизма),
- нравственного облика (терпения, милосердия, кротости, незлобивости),
- нравственной позиции (способности к различению добра и зла, проявлению самоотверженной любви, готовности к преодолению жизненных испытаний),
- нравственного поведения (готовности служения людям и Отечеству, проявления духовной рассудительности, послушания, доброй воли)

Поэтому в современной педагогике среди прочих, более чем какое-либо другое, имеет право на существование направление, обращенное к духовно-нравственным основам просвещения и базирующееся на фундаменте православных, мусульманских культурных традиций. Современная школа либо совсем отказывается от своей воспитательной функции, либо находится в растерянности из-за непонимания того, какой цели в деле воспитания она должна придерживаться, к какому идеалу вести ребенка. И это скорее не вина современной школы, а ее беда, поскольку дважды за прошедшее столетие рушилась сложившаяся в нашей стране система воспитания. В начале XX века коммунистический режим полностью разрушил систему религиозного воспитания. В конце этого же века разрушена система атеистического советского воспитания, полноценной замены которой на государственном уровне нет до сих пор. Сегодня отсутствует единый системный подход в вопросах воспитания, поскольку нет единой цели, а воспитывать «чему-нибудь» и «как-нибудь» невозможно [2]. В России духовно-нравственное воспитание традиционно содействовало духовно-нравственному становлению человека на основе религиозной

культуры во всех формах ее проявления. Это давало и дает личности возможность иного, более полного и объемного восприятия мира, своего места в нем. Религиозные принципы любви, гармонии и красоты в устройении мира, человека и общества обладают неоценимыми образовательными и воспитательными возможностями. Именно на их основе возможно преодоление современного кризиса культуры, науки, образования, кризиса внутреннего мира человек.

Изучение религиозной культуры в государственной школе в форме отдельного предмета — это одна из наиболее полных форм освоения учащимися знаний о религиозных традициях и, следовательно, наиболее эффективное средство решения проблем духовно-нравственного воспитания.

Функция предписания людям определённых норм и правил поведения, а также связанных с ними ценностей, пожалуй, является основной. Эти нормы и правила, закреплённые в определённой системе запретов, становятся тем более эффективными и тем в большей степени подчиняют себе, чем более авторитетным является их источник. Из этого следует, что абсолютный характер этим предписаниям может дать лишь их сверхчеловеческое происхождение. Поэтому процесс социального взаимодействия, невозможный без выстраивания такой системы запретов и предписаний и следования им, предполагает (по крайней мере, в традиционном обществе) выход в сверхчеловеческую и сверхсоциальную сферу, которая и будет не чем иным, как сферой сакрального. Сакральное, таким образом, осуществляет связь между внешним принуждением, исходящим от социальной среды, в которую включён данный индивид, и самим индивидом, который должен интернализировать те запреты и предписания, которые эта социальная среда навязывает ему. Индивид, входящий в данный социум, должен не просто подчиниться его воле, но и внутренне согласиться с ней. Иными словами, он должен принять те ценности, на основании которых выстроены данные запреты и предписания. Только при согласии большинства членов социума в принятии данных ценностей этот социум сможет функционировать как таковой [9].

Психоделическая революция на Западе, а в некоей мере и в России. Этический нигилизм, в высокой степени характерный для молодежных субкультур, для авангардного, а затем и новейшего трансавангардного искусства. Атмосфера тотальной дозволенности, господства гедонизма и потребительства в масскультуре. Наконец, в России — резкое этическое падение и этический вакуум, возникшие после краха коммунизма

и поставившие общество на грань принятия морально-поведенческих стандартов уголовной среды, когда крупные уголовники, отнюдь не отказываясь от кодексов и всего стиля своей среды, становились публично знаменитыми и влиятельными членами общества.

С. С. Хоружий, анализируя становление «постчеловека», отмечает необходимость создания синергийной герменевтики или герменевтики постчеловеческих трендов, которая позволит осмыслить антропологические аспекты трансформации человечества, в том числе в процессе его «втягивания» в техногенный мир., способ, конституируется Человек, роль диалога и встречи «лицом к лицу» [8]. Психотерапия и иные духовные практики помогают понять и освоить этот способ а также оценить опасность современной антропологической ситуации, состоящей в активной и разносторонней игре человечества на понижение (самого себя). В жизни каждого человека происходит борьба на понижение или повышение: от червя до Бога, от себя к другому и т. д. Говоря о результатах духовных практик и их значении для развития общества, необходимо помнить о плодах Духа в трактовке апостола Павла. «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона» [8].

О. А. Седакова отмечает роль дружбы между людьми: человек как существо трансцендирующее не совпадает со своей «наличностью» и не осмысляет в полной мере внутреннее, сущностное задание о том, когда, как и зачем выйти из нее, спасая» саму наличность, и открывая ее для встречи с Другим [5]. Дружить же могут лишь свободные люди. Дар дружбы в том, что другой дарит человеку его самого более — цельного, даращего. По Седаковой О. А. дружба не должна смешиваться с отношениями, построенными наподобие кровных связей — братства или с утилитарными или вынужденными союзами, имеющими внешнюю цель или созданными определенными внешними обстоятельствами.

Итак, по Седаковой О. А. друг дарит другу возвращение к себе, своему *theion*, и в дар он ждет такого же — своего *theion* [6]. Другим плодом духовных практик выступает свобода : там где нет дружбы и свободы приходит сплоченность как вариант насильственной синергии (термин С. С. Хоружего). «В «сплоченности» нет личного внимания друг к другу и участия, уважения, нет свободного и добровольного единства с другими — свободным [7]. Духовная практика при это сочетает аскезу и восторг души, помогает осознанию как понимаю реальности — ее бодрствование и трезвение.

Современность дает возможность поиска и создания множества практик, созидających /постигающих человеческое в человеке, создающих пространство межличностного диалога. При этом основная проблема сегодня состоит в доминировании имитаций и симулятров, десакрализации и «детрансцендентализации». Вместе с тем, с начала времен «человек приучался нести не только физическую, но и метафизическую нагрузку, и прежде всего заботу ... все то, что сегодня люди сбрасывают с себя в погоне за собственным комфортом» [8].

Имитация возникает там, «где метафизические явления понимаются предметно, овеществляются: где это не более чем предмет, который можно повторить ... где сознание отказывается идти на риск» -риск изменений и понимания, риск встречи и любви, риск неопределенности и выбора и т. д. [8].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Альманах «Лебедь» № 445, 02 октября 2005 г. <http://www.lebed.com/2005/art4338.htm>.
2. Бычков А. В., Микушина Т. Н., Скуратовская М. Л., Ильина Е. Ю. «Доктрина Высокой Нравственности» (Электрон. данн) / Международное Общественное Движение «За нравственность!» [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.z-n.center/index.htm>, свободный. Загл. с экрана.
3. Марков Б. В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации. СПб.: Наука, 2011. С. 522.
4. Седакова О. А. Moralia. Т. IV. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 505.
5. Седакова О. А. Moralia. Том IV. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 65–66.
6. Седакова О. А. Указ. соч. С. 79.
7. Седакова О. А. Указ. соч. С. 41.
8. Хоружий С. С. Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме Постчеловека) // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 782–783.
9. Хоружий С. С. От синергийной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером. М., 2010. С. 709, 715.
10. Цыгуля Наталия Петровна. Феномен сакрального в контексте социального бытия : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.11 / Цыгуля Наталия Петровна; [Место защиты: Чуваш. гос. ун-т им. И. Н. Ульянова]. Чебоксары, 2010. 136 с.

**Ипатов Андрей Владимирович,**

кандидат психологических наук,

доцент Санкт-Петербургского государственного института  
психологии и социальной работы, [sprra@mail.ru](mailto:sprra@mail.ru)

## ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

*Естественным правом любого из нас является право на полноценную национальную культуру. Человек фундаментально национален, человек не рождается общечеловеком и входит в состав планетарного человечества как представитель конкретной нации. Становление духовности, предполагает сознательное обращение к своим истокам (этнокультурному, духовному). Так обращение русского человека к каждому из этих корней обязательно приводит к Русскому Православию. Любое ущемление прав нации ущемляет и права человека.*

**Ключевые слова:** человек, личность, культура, нация, национальная идентичность, духовность, русское православие, права человека.

*Ipatov A. V.*

## HUMAN RIGHTS AND NATIONAL IDENTITY

*The Natural right of every one of us is entitled to a full-fledged national culture. People are fundamentally national, man is not born a lie and is part of the planetary humanity as a representative of a particular nation. Formation of spirituality, implies a conscious appeal to their origins (ethnic and cultural, spiritual). So the appeal of the Russian people to each of these roots necessarily lead to Russian Orthodoxy. Any infringement of the rights of the nation and infringes human rights.*

**Keywords:** people, personality, culture, nation, national identity, spirituality, Russian Christian Orthodoxy, human rights.

За последнее время усилились, обнажились и обострились социально-политические процессы, откровенное стремление «США и К.» к сохранению мирового господства с помощью военной силы

и марионеточных правительств (созданных на волне «оранжевых» революций). Все это делается через унижение национального достоинства народов, попираание их самобытности, не позволяющей им принять установленный мировой порядок. Унижение запускает ответную реакцию. Налицо военное сопротивление (Сирия), теракты (расшатывание существующего порядка), национальные конфликты. У нас в России эти процессы подталкивают власти усиливать военный потенциал, ограничивать деятельность псевдореволюционеров, снижать «градус» национальных противоречий и попыток обрести общенациональную государственную идеологию. Но вот именно в попытках решить национальный вопрос, нынешнее руководство России испытывает наибольшие трудности. Для поиска ответа на этот вопрос необходимо определиться в принципиальных положениях задающих адекватное направление решения проблемы. Здесь надо опираться не на умозрительные представления о природе нации, а опираться на современное научное понимание природы человека. Она имеет три начала: биологическое, культурно-социальное и духовное. В национальном каждое из этих начал обретает свое четкое (конкретное) определение.

Человек отличается от других живых существ тем, что он становится Личностью (Человеком) воспринимая культуру общества (опыт жизнедеятельности, передаваемый из поколения в поколение). Об этом свидетельствуют случаи «Маугли», дети, выросшие вне человеческого общества — эти человекообразные существа не обладали истинно личностными (человеческими) качествами: речь (язык) и сознание. Освоенный язык и культура определяют разум человека. Культура двухчастна, одну её часть составляют знания, накопленные человечеством об окружающей среде и о возможностях её изменения — наука. Другую часть, важную, составляет опыт воспитания и самореализации человека. Если культура дикая, а язык примитивен, человек, даже обладая выдающимися генетическими задатками, не сможет их развить. Отметим, что и язык и культура, определяющие склад личности, всегда конкретно-национальны. Отсюда следует, что фундаментальным естественным правом человека является его право на полноценную национальную культуру. А действия, попирающие это право, можно рассматривать как бесчеловечные.

Какова же духовная природа человека? Духовники различных конфессий утверждают, что человек одухотворяется Богом — или в момент зачатия или в момент рождения. Но наблюдение за детьми

«Маугли», не обретших Человеческих (личностных) качеств, ставят очевидный вопрос: куда исчезла душа? И что такое душа? Можно предположить, что духовная сущность сама по себе не определяет становление ребенка в человека-личность. Но если ребенок живет в высококультурной среде, осваивает родной язык, обретает сознание... то на определенном этапе своего развития начинает задаваться мировоззренческими вопросами и вопросом о своем месте в мире, осуществлении собственного предназначения. В этой ситуации духовная сущность человека является важнейшим фактором развития. Духовные потребности человека определяют его как личность и выводят за рамки социального индивида, в царство свободы. Удовлетворение духовных потребностей возможно только опираясь на духовный опыт предшественников, национальную духовную культуру. Можно утверждать, человек фундаментально национален, человек не рождается общечеловеком и входит в состав планетарного человечества как представитель конкретной нации.

Становление духовности, предполагает сознательное обращение к свои истокам (этнокультурному, духовному). Так обращение русского человека к каждому из этих корней обязательно приводит к Русскому Православию, так как само оно основано на них и их соединяет. Можно не принимать какие-то отдельные формы этого грандиозного строения, но нельзя не принимать его самого, — оно тысячелетнее воплощение Русской Духовности. Обращение к своему этнокультурному началу обязательно приводит русского человека к очевидности того, что именно Русское Православное мировоззрение составляет фундамент всей отечественной культуры. Сейчас большинство русских не осознают себя в качестве православных, но сознательное обращение к своему культурному началу обязательно обнаруживает, что оно является христианским и именно православным.

Нация объединяет людей посредством родного языка, культуры и национального самосознания. Три данных признака определяют национальную принадлежность и обеспечивают воспитание национального типа личности. С точки зрения психологии ослабление одного из них создает серьезные проблемы людям, такие как депрессия, наркомания, алкоголизм, аутодеструкция. Утрата национальной идентичности весьма опасна. Идентификация себя с русским народом становится все затруднительнее для современного молодого русского человека.

Конечно, Конституция РФ в целом соответствует международным документам, определяющим права человека, но фактически в ней ни как не отражено одно из фундаментальных прав — право человека на полноценное (всестороннее) развитие. Это характерно не только для России, так как в международном своде отсутствует четкое понятие о природе человека. Всеобщая декларация прав человека утверждает: «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать по отношению друг к другу в духе братства» (Ст.1) [1]. Парадокс в том, что рождаясь человек, не обладает ни разумом, ни совестью — все это обретается в процессе воспитания, по мере освоения языка и культуры, трансляторами которых являются его родители. Мы можем совершенно справедливо утверждать, что на деле одним из основных прав человека является его право на язык и культуру. Очевидно, что и то и другое национальны, и, следовательно, любое ущемление прав нации ущемляет и права человека.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Всеобщая декларация прав человека от 10 дек. 1948 г. // Правозащитник. 1998. № 4. С. 3–7.

**Сорокин Константин Геннадьевич,**

аспирант кафедры психологии человека Института психологии  
Российского государственного педагогического университета  
им. А. И. Герцена, kogensorus@gmail.com

## О СМЫСЛОВЫХ ОТТЕНКАХ ПОНЯТИЯ ЭКЗИСТЕНЦИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*В статье рассматривается понятие «существенности», как русского эквивалента понятия «экзистенции». Сделан сравнительный анализ обоих понятий.*

**Ключевые слова:** экзистенция, существенность, сущность, эссенциализм, экзистенциализм, рационализм, волюнтаризм.

**Sorokin K. G.**

## ON THE SEMANTIC SHADES OF THE CONCEPT OF EXISTENCE IN THE RUSSIAN PHILOSOPHY

*In the article the concept of «materiality», as the Russian equivalent of the concept of «existentialism», is considered. A comparative analysis of both concepts is made.*

**Keywords:** existence, importance, essence, essentialism, existentialism, rationalism, voluntarism.

Латинское слово *existentia* было известно еще в средние века, прежде всего в связи с понятием *essentia* (сущность), но основные черты современного значения оно получило в антирационалистических тенденциях философии существования в XIX веке. В отличие от специфически философской всеобщности понятий, термин экзистенция был призван выразить конкретное бытие, данное в уникальном опыте его переживания человеком. Это слово обыкновенно переводят как существование, но если быть точнее, то нужно говорить о некоем *выходе* или лучше *переходе к существованию* в момент его об-наружения,

про-явления, становления им в усилии, так как корень слова *ex-sistere* — означает *выделяться, возникать, появляться*. Поэтому, иногда экзистенцию передают словами, сближающими его со смыслами, связанными с *экстатичностью*, такими как: «исхождение», «выхождение из себя» или «исступление» (А. Михайлов, В. Биbihин) [4, с. 22].

Если речь вести не о дословности перевода какого-либо иностранного понятия, а о передаче его глубинного смысла через своеобразие родного языка, то из каждой новой языковой среды это понятие будет выносить свои особенные краски и определения. Так, например, Мартин Хайдеггер, погрузив существо экзистенции в стихию немецкого языка, получил его эквивалент в понятии *Dasein* (*sein* — бытие и *da* — там, здесь, вот), которое, как оказалось, нельзя прямо выводить из понятия *existentia*. И, тем не менее, сколько бы оттенков это понятие в себя не впитало из языка, все же «сущность *Dasein* в экзистенции», как утверждает сам Хайдеггер. Интересно, что знаменитый немецкий термин на русский язык переводили и переводят сложными, почти неуклюжими словосочетаниями, такими как: «вот-бытие», «здесь-бытие», «се-бытие», «сиюбытность» и т. д. Однако у Гегеля, у которого Хайдеггер заимствовал данное понятие, ясно сказано, что «...*Dasein* означает бытие в каком-то месте; но представление о пространстве здесь не приложимо» [1, с. 170]. Филолог Т. В. Васильева предлагает этот сложный термин выражать простым, но богатым значениями, русским словом «бытие», поскольку *Dasein* укоренен в его отечественном «*ist da*». Однако, русские хайдеггерианцы вряд ли разделяют такое мнение. Тем более, В. Биbihин нашел ему более приличный эквивалент в русском слове «присутствие», которое в словаре Вл. Даля именно и означает «бытность где-либо».

Но нас, в данном случае, интересует все же экзистенция, а именно — есть ли в нашем языке какие-нибудь смысловые соответствия этому философскому понятию? Тем более это интересно, что русской философии всегда была свойственна ориентация на человеческую личность, ее индивидуальную ценность, конкретность ее судьбы.

Основоположником экзистенциализма принято считать С. Кьеркегора, поставившего во главу угла своей философии вопрос: «что значит — существовать?». Этот вопрос он сформулировал в то время, когда умами Европы правила философия Гегеля. Свои положения Кьеркегор сформулировал можно сказать во внутренней полемике с германским мыслителем, но, — как это обычно и бывает в таких

случаях, — собственный его способ мышления обнаруживает, что он, тем не менее, всегда находился под обаянием своего противника.

Между тем, в «параллельном измерении» от европейского поиска экзистенции, русский философ Иван Киреевский заводит в Берлине (1830 г.) личное знакомство с Гегелем, бывает у него в гостях и пользуется, судя по письмам, настоящей симпатией последнего. Но гегельянцем Киреевский не становится, — напротив, он начинает размышлять «О необходимости и возможности новых начал для философии». Киреевского, как и Кьеркегора, не пленил «Абсолютный дух»; и датского и русского философов смущала тенденция современного рационализма, теряющего конкретную живую личность в интеллектуальной выпренности абстрактного сознания. Киреевский подчеркивал со всей определенностью, что «...существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное» [2, с. 313]. В «Вопросах литературы» за 1969 год, в статье: «О главном в наследии славянофилов» В. В. Кожин пишет:

«...иные размышления Ивана Киреевского предворяют те идеи, которые стали всеобщими лишь через столетие. Такова, например, его мысль о «существенности» (то есть, пользуясь современной терминологией, «экзистенциальности»)» [3, с. 54].

Вот мы и подошли к нашему понятию, которое может служить русским эквивалентом экзистенции, и которое, к тому же, было сформировано в русской философии самостоятельно, а не на основе категорий, данных нам, так сказать, из вторых рук.

Исследователь русской философии Н. П. Ильин дает развернутую и убедительную трактовку данного понятия.

«Прежде всего, следует сказать, что практически на протяжении всей истории западной философии в ней ведут борьбу и поочередно выходят на первый план два понимания человека: эссенциальное, ориентированное на познание его сущности, своего рода духовной константы, или «вечного в человеке», по выражению Макса Шелера, — и экзистенциальное, согласно которому человечесно в человеке именно его уникальное, временное, или историческое существование. Круговорот этих полярных концепций прекрасно

рассмотрен в обзоре современного немецкого философа В. Брюнинга «Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние»».

Здесь можно добавить, что эссенциализм, или «Философия сущности», как правило, ставит акцент на разумной природе человека, а экзистенциализм, или «Философия существования» — на человеческой свободе.

И вот, на наш взгляд, Иван Киреевский понял следующее.

Человек не сводим только к своей сущности или только к своему существованию. И сущность, и существование — это два аспекта, два «угла зрения» на ту основную, собственно человеческую реальность, которую Киреевский и определил как существенность. Замечу, что это слово есть в словаре Вл. Даля, где приведены два основных значения этого слова: сущность и существование. Таким образом, Киреевский не изобрел искусственный «неологизм», а уловил самый дух живого великорусского языка [3, с. 54–55].

Действительно, у Вл. Даля встречается слово *существенный*, как модификация от *сущный*—*сущность*—*сущее*, выражающих в русском языке широкий понятийный спектр, от существования до сущности и духовности, захватывая вместе аспект истинности или, что тоже, подлинности сущего. Исходное слово — *сущий*, является причастием настоящего времени от глагола «быть» и восходит оно к старославянскому «сый» (ов), как одному из имен Бога, которым Он открылся пророку Моисею: *Азъ есмь Сый* (ἐγὼ εἰμί ὁ ὢν) — Я есмь Сущий (Исх. 3,1).

Таким образом, «русский экзистенциализм», который можно было бы назвать, исходя из понятия Киреевского — «существеннословием», или «сущнословием», или «сущесловием», синтезирует в себе порядок существования человека, обнаруживаемый им во времени (экзистенциальное) и вневременную его сущность, идеально отраженную в вечности (эссенциальное). Э. Мюллер утверждал, «что мысль Киреевского «от начала и до конца» двигалась в рамках идей романтиков о «синтезе» всех основных способностей человека в одном «экзистенциальном целостном акте», который Киреевский пусть искренне, но ошибочно «объявил специфически *православным* принципом» [2, с. 304–305]. Достаточно вспомнить «основную идею психологии» непосредственного предшественника немецкого

романтизма — И. Г. Гердера (1744–1803) — идею единства чувства, мышления и воли» в одной *силе* (Kraft) [мощь, мощность], благодаря которой только и достигается «цельная истина» [2, с. 304].

Не будем здесь вдаваться в нюансы текстов для выяснения малозначительного вопроса о справедливости тех или иных высказываний Киреевского. Для нас важнее понять, в чем состояло подлинное содержание идеи синтеза, к которому так склонялся «русский экзистенциализм». Итак, очевидно, прежде всего, что «русский экзистенциализм» или «существеннословие», как мы его нарекли по способу мысли Киреевского, наряду с существованием (экзистенцией) включает в себя также и сущность (эссенцию) — две категории философии, как сказано, которые с начальных пор пытаются найти свое место одна подле другой в порядке значимости. Проблема эссенции как сущности, не подлежащей изменению во времени и экзистенции как переживанию изменчивого существования восходит к Платону, который, описывая строение мировой души (см. «Тимей»), составил ее из тождественного, постоянного, чуждого всякого движения (ἡ ταύτοῦ φύσις) и иного, изменчивого (ἡ ἑατέρου), сближающегося с природою живых тел. Первое указывает на природу ума, как источника мира идей, второе — на деятельно-волевую или пластическую способность к видоизменениям. Но важный момент — между ними Платон устанавливает третью сущность, составленную из смешения того и другого. Все эти сущности, затем, были приведены отдельным актом Творца в неразрывное единство — триединую сущность мировой души! Этот момент требует особого внимания, так как представление о синтезе двух начал всегда выводит нас к некоему третьему началу, определяющему фундаментальный не только в философии, но и, прежде всего, в культуре и религии — принцип триадичности. Что касается философии, то развитие этого принципа достигло своей высшей точки, конечно же, в диалектике Гегеля. Но Киреевский, мечтая о синтезе, вряд ли связывал его с движением понятий, даже когда находился в непосредственной близости к исполнине немецкой диалектики. Не напрасно Э. Мюллер замечает, что Киреевский «объявил» идею синтеза «специфически *православным* принципом». — Пусть и «ошибочно». Но двигаясь «в рамках идей романтиков», Киреевский наверняка разделял и такую романтическую мечту, по которой наука и религия, философия и откровение должны сойтись предельно близко. К этому были склонны очень многие

русские философы. «В конце своей жизни, работая над книгой по вопросам истории философии, Киреевский писал: Направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о пресвятой Троице» [2, с. 252]. Если отвлечься от контекста, или, может быть, философского проекта Киреевского, связанных с христианской «пресвятой Троицей», мы можем, по крайней мере, безоговорочно принять данное утверждение, применяясь к триадическому принципу как таковому. В самом деле, что бы ни утверждала та или иная философия, ее внутренним условием всегда будет — объединение противоположностей, в виде ли «предустановленной гармонии», или «трансцендентального единства апперцепции» и чего угодно еще. Надо полагать, что и «существенность» Киреевского, связывающая собою и сущность и существование, выражала то самое объединяющее третье, которое диалектически выступает во всяком синтезе. Но это не просто синтез абстрактных понятий; он, как говорилось выше, относится непосредственно к человеческой личности. Ибо «существенного в мире есть только разумно-свободная личность», где разум соответствует эссенциальному, а свобода экзистенциальному.

Понятие свободы, — фундаментальная категория экзистенциализма, — соотносится с началом воли. А, собственно, экзистенциализм, в истоке своем, есть модифицированный волюнтаризм. Одним из главных предтеч экзистенциализма, несомненно, следует считать Мен де Бирана (1766–1824). Исследуя акт рефлексии, он, в отличие от Декарта, нашел в нем не отвлеченного субъекта мысли, а живое чувство свободного усилия, в котором непосредственно дана телесность человека. В итоге Мен де Биран противопоставил декартовой формуле принцип воли, в которой наперед всего нами схватывается существование: «*Volo, ergo sum*» (лат.) — «желаю, следовательно существую».

Экзистенциализм, однако, в отличие от чистого волюнтаризма, основывает волевое усилие не на законе причинности, а на цели и ценности, к которым воля устремлена. *Телеология* и *аксиология* воли неизбежно приводит к понятиям *свободы* и *смысла* — базовым понятиям философии экзистенциализма, ставшим на смену волюнтаризма и рационализма, экзистенциализма и эссенциализма. Но экзистенциализм, своим понятием, указывает на преемственную связь с соответствующим историческим направлением мысли, противостоящим традиции *ratio*. При этом, экзистенциализм, говоря об уникальности конкретного существования, связывает его и со свободой и со

смыслом,— объединяя, тем самым, и волюнтарный, и рациональный аспекты бытия в одно экзистенциальное переживание.

Таким образом, понятия «существенности» и «экзистенции»,— имея в началах своего формирования общую внутреннюю тенденцию к философскому синтезу: эссенциального и экзистенциального, разумного и волевого, познавательного и желательного начал в человеческом бытии,— могут быть признаны исторически равнозначными понятиями, получившими, однако, каждое свои особенности от той почвы, на которой они развивались.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В.Ф. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль. 1970.
2. Ильин Н. П. Трагедия русской философии. М.: Айрис-пресс, 2008.
3. Ильин Н. П. Личность и народность в метафизике И. В. Киреевского. К проблеме «новых начал» русской философии. Материалы 3-й Международной научно-практической конференции: «Наследие В. В. Кожина и актуальные проблемы критики, литературоведения, истории, философии». Армавир, 2004.
4. Марсель Г. О смелости в метафизике: Сб. статей. СПб., Наука, 2013.

**Павлова Людмила Петровна,**  
магистрант Русской христианской гуманитарной академии,  
milka\_pv2007@mail.ru

## БОГОСЛОВСКО–ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

*Богословско–педагогические понятия культуры и личности человека оказывают немаловажное влияние на развитие социума. Раскрывая их взаимосвязь, автор показывает, что упадок культурного состояния личности, отказ от традиционных взглядов на нравственность приводят к размытости границ концепта «норма». С богословской стороны показывается, что богословие культуры нераздельно сочетается с ипостасным началом, а их единство призвано к осуществлению Божьего замысла о человеке как «возделывателе» мира.*

**Ключевые слова:** культура, богословие, педагогика, личность, нравственность

*Pavlova L. P.*

## THE THEOLOGICAL AND PEDAGOGICAL CONCEPT OF CULTURE AND ITS IMPACT ON THE DEVELOPMENT OF HUMAN PERSONALITY AND SOCIETY

*Theological and pedagogical concepts of culture and human personality greatly affect the development of society. Disclosing their relationship the author shows that the decline of the person's culture, the rejection of traditional views on morality may lead to the blurring of the boundaries of the concept of what is considered to be "normal". In regard to theology, this study shows that the theology of culture is inextricably linked with the hypostatic principle while their unity is intended to implement God's design for man as a "tiller" of the world.*

**Keywords:** culture, theology, pedagogy, personality, morality.

События, начавшиеся в XX веке при Патриархе Тихоне, продолжившиеся повторным свержением патриаршества и Второй мировой войной, свидетельствуют о том, что человечество переживает глубокий культурный и религиозный кризис. Не случайно, в статье «Вера и культура» прот. Георгий Флоровский задается вопросом о степени необходимости существования культуры в обществе для развития личностного потенциала. Неужели культура, — согласно вопрошанию о. Георгия, — это «не более как внешние одежды, нужные в некоторых случаях, но не принадлежащие органически к самой сущности человеческого существования?» [36, с. 652]. Опираясь на подобную позицию, можно было бы утверждать, что культура ограничивает свободу человека и, может, вообще не должна оказывать влияния на развитие его личностных качеств. Человек-личность с его свободой и культура, тогда могут и, даже должны, существовать вполне независимо друг от друга. Но, на наш взгляд, сущностное значение культуры можно сформулировать только в свете понятия личности, свободно реализующей свой творческий потенциал. И говорить об отделенности культуры от личности человека и общества с богословской точки зрения оказывается неверным.

Рассматривая понятие культуры в ее связи с динамикой личностного начала, обратимся, прежде всего, к определению культуры русским философом XX-го века И. Т. Фроловым. Иван Тимофеевич Флоров определяет культуру как «надприродное» [37] явление. Здесь же вспоминается определение личности человека, высказанное богословами XX-ого столетия (В. Н. Лосский, О. Клеман), которые среди свойств личности особенно выделяют обладание личностью своей природой, говорят о «метаонтологичности» [22] человеческой личности. В то же время, педагогическая мысль того же периода, выраженная педагогом С. И. Гессеном, говорит о культуре как «метасоциальном» факторе, являющимся «духовным процессом» [1] формирования человека и общества. По-видимому, понятия «культуры» и «личности» сходны в своей бытийной перспективе и вряд ли отделимы друг от друга. Скорее эти понятия в их взаимодействии способны помочь в описании формирования подлинно нравственного человека, а значит, и общества.

Согласно мысли Гессена, именно «культурные ценности объединяют личности в духовные общности» [7]. Надо отметить, что при этом объединении личность не теряет своей уникальности, не смешивается с другими личностями, а «остается той же самой личностью» [35], сохраняя свое само-стоятельное (или само-ипостасное) бытие. Объединяясь в «духовные общности», человек, во-первых, утверждает себя как личность, поскольку существование «в одиночку» означает деградацию личности, а во-вторых, способствует развитию культурной традиции.

Согласно рассуждениям современных исследователей можно говорить о духовной и творческой сущности культуры, поскольку человек уже издревле, имея творческий потенциал, стремился обогатить землю, ставил все «прекрасное на служение Богу», как Создателю и Творцу всего мироздания. «Культурный человек в подлинном смысле слова есть человек культуры духовной» [27, с. 5].

Следуя этой мысли, французский богослов Оливье Клеман подчеркивает, что встреча двух субъектов — Божественного Логоса и Его «личностного образа... раскрывает для нас духовные сущности вещей не для того, чтобы мы присвоили их себе, но чтобы принести их Логосу». В этом случае можно говорить о диалоге «Логоса и „логосообразного“ человека» [15, с. 222], а значит, и человеческих личностей между собой, поскольку общение является неотъемлемой и немаловажной составляющей личности. И свершением этого диалога выступает «Логос культуры» [15, с. 222].

Человеку, как носителю Образа, свойственна способность достижения высших благ и ценностей. Как это характеризует прот. В. Зеньковский, человек призван «восходить к бесконечности» [12].

Исходя из свойственности быть «бытием в отношении» [15] и взаимосвязи личности и культуры, можно заключить, что понятие «культура» так же может быть определено через систему или совокупность отношений [9, с. 73–83], «культура является средством выражения отношений» [24]. Ввиду того, что носителями отношений (а соответственно и культуры) выступают человеческие личности, связь между ними так же должна носить духовный характер, по образу отношений с Богом и в Боге.

Богословское понятие личности человека в его корреляции с понятием культуры дают основание говорить о религиозности культуры. Так, прот. Василием Зеньковским, было замечено, что «всякая куль-

тура религиозна в своем основном смысле» [10, 45, 47], в то время как смысл религиозности заключается в стремлении и искании Божественного Абсолюта и идеала. Рассуждая о синергии культуры и человека, Оливье Клеман говорит о религиозной сфере культуры как об «истине всего сущего: науки, искусства и любви» [13]. Культура «не может не быть религиозной», оторванной от личностных отношений Три-Личного Бога и человека [24].

Исторические факты свидетельствуют, что социокультурное состояние человека переживает духовный и нравственный кризис, задающий направления движения современных общества и образования. Образование постепенно утрачивает свою основополагающую функцию — формирование духовности человека (вспомним значение слова «образ» — «εἰκόνα»), акцентируя все большее внимание на информационном обогащении учащихся, опуская при этом или отводя на второй план духовную составляющую бытия человека.

Процесс секуляризации сознания, науки и культуры «исходит из идеи о дохристианской и вне-христианской основе личности», что «точнее всего выражено в понятии „автономия“» [11].

Человек XX–XXI веков, по мнению Клемана, оказывается «лицом к лицу» с современностью в ее болезненном отрыве от прошлого. Подобная тенденция развития общества приводит к «отгорождению от религии» и к «нравственной вседозволенности» [16, с. 12]. Непрестанно возрастающая «динамика гибели» [34, с. 174], трагизм человеческой истории становятся все более явными и глубокими.

Желание человека «овладеть Божьим без Бога» [15, с. 83], «превзойти» Личность Бога с помощью науки и техники неизбежно ведет к уничтожению культуры в душах [17, с. 22] людей и, своего рода «распаду» человеческой личности. Следствием этого выступает дисбаланс между энциклопедической образованностью и духовной культурой человека. Секулярное сознание, по мысли Клемана, подталкивает учащихся отказаться от культурно — духовного наследия под лозунгом: «учителя, вы стары, и ваша культура устарела» [17, с. 46]. В результате создается весьма субъективно-усеченное понимание культуры, нравственности и религии.

Религия давно воспринимается как несущественная часть культуры, в одном ряду с наукой, спортом, эстетикой, психологией [17, с. 16], она вытесняется в сферу обыденной общественной жизни. Упадок религиозной значимости, расцерковление человечества ведет и к обесцениванию

самой культуры, к процессу, в котором «весь строй современной жизни, весь порядок воспитания и обучения подрастающих поколений таковы, что ум человека непрестанно вырывается вовне и после многих лет такого действия становится почти совершенно неспособным созерцать свой внутренний мир, Живой образ Живого Бога» [34, с. 159].

Таким образом, происходит искаженное «о-современивание» воспитания человека за счет отрыва от традиций прошлого и от высших нравственных идеалов. Богочеловеческая культура подменяется культурой человекабога (гуманистический подход), педагогика и образование — творческой распушенностью, любовь к ближнему — борьбой за самосохранение и самоутверждением за счет другого. Так вырабатывается безрелигиозное сознание, игнорируются основы нравственности, что приводит к принципам эгоизма, бездуховности и, как следствие, постепенной дезинтеграции общественных отношений.

Отмечая упадок культуры и ошибочное понимание человеком своего внутреннего мира, а так же окружающей его действительности, А. С. Макаренко подчеркивал, что «двадцатому веку человеческой истории характерна... более чем предыдущим эпохам, кризисность в понимании человеком, прежде всего, самого себя и цели бытия» [23]. Поиск новых острых ощущений, желание раствориться в бессознательном характеризуют современную культуру. Результатом такой де-христианизации выступает, по словам Клемана, «alogia» [2], которая есть не отрицание разума как такового, но отказ от Смысла, отклонившееся от своей цели желание, которое идет вразрез с истинным призванием» [18, с. 109] личности человека.

Понимая этимологию слова «культура» [5] как «возделывание» (а человек призван именно «возделывать» мир) отметим, что культура в подлинном смысле должна опираться на «правильное представление и ощущение человеческой личности и законов ее бытия», отношений с другими личностями и миром [26, с. 6].

Созерцая умаление человеком предвечного замысла Творца о нем, архим. Софроний (Сахаров) со скорбью замечает, что человек боится открыто взглянуть на свое величие, принять дар «полноты совершенства». Отсюда люди «так зверски злы в своих взаимоотношениях и так легко друг друга убивают». Человек «не хочет любви Божией, ...предпочитает тьму свету» [34, с. 59].

Соглашаясь со своим духовным наставником, Оливье Клеман проводит параллель между современной культурной алогией и перво-

родной ошибкой праотца Адама. Человек современности, как и ветхий Адам, подменяет заданный Творцом образ бытия, как сыноположения, на иллюзорный образ самообожения.

Выбрав путь противоположного самому себе бытия, человек «сгибается перед собственным ничто», искажая творение и созерцая мир «по образу своего падения». Желание создать свой обманчивый мир приводит к атомизации всего человека на отдельные «я», скорей уже на «„подобосущные“» (ὁμοιοῦστος), а не „единосущные“» (ὁμοούσιος)» [21, с. 21].

Несмотря на ошибки человека, вселенная, подвергшаяся влиянию падшего человека, не перестает быть творением Божиим. Поэтому культура и нравственность становятся все более противоречиво-дуалистическими, граница между добром и злом стирается.

В этих условиях, пренебрегая нагнетаемой нашей греховностью противоречивостью, наша «наука пытается разработать эликсир бессмертия», но «оказывается «перед лицом хаоса» [19, с. 108]. Иллюзорное представление о научном прогрессе мнимо укрепляет человека в его состоянии утраты духовно — нравственной составляющей жизни. Но науке никогда не вырваться из объятий человеческого грехопадения, «так как она неотделима от временных, пространственных и материальных условий, появившихся в результате разрушения райского состояния» [21, с. 23].

Христианская мысль, имеющая своей основой Слово Божие доносит до личности человека понимание невозможности существования цивилизации только при помощи научных достижений, поскольку «взятые сами по себе, в отрыве от духовно-нравственных оснований, они представляют собой угрозу, ставят под сомнение самое существование человека» [38, с. 12]. Не использовать духовный опыт Церкви — значит «оказаться полностью беззащитным перед разрушительным воздействием современной цивилизации» [6, с. 131].

Рассматривая духовный аспект культуры, видя в ней нравственную атмосферу воспитательно — образовательного процесса, можно постулировать, что «гуманитарно — культурный контекст» образования предполагает подчинение даже науки и техники «высшим бытийным целям», которые будут способствовать формированию «не просто человека знающего и умеющего, а личности, способной к широкому культурному творчеству» [6, с. 130]. В качестве основного вектора культурного направления «можно назвать его созидательность по отношению» к самой «человеческой личности» [24, с. 273].

Богословие личности говорит нам о человеке как «высшем, последнем измерении бытия» [31], к которому наука, тем не менее, относится в основном чисто материалистически [32].

Насущной задачей человека сегодня является выход из тупика, искажающего Первообраз, восстановление первоначального образа. Необходимо «устоять в вере, сопротивляясь прочему миру» [34, с. 180]. По мысли профессора Клемана, именно православие, более чем какое либо другое вероисповедание, призвано к просвещению, к воцерковлению всякой культуры, какой бы она не была». И «церковь Христова может и должна существовать при любом строе, каким безбожным бы он ни был» [15, с. 8–9] (ср. Мф. 16:18).

Отвечая вызову современной анти-культуры и искаженному пониманию призвания человека, христианство говорит о необходимости противопоставить этому хаосу с одной стороны — ценность человеческой личности, с другой — таинство творения [19, с. 109].

И не случайно, что профессор — богослов Клеман призывает отказаться от понимания «христианства как просто морали», от мнения о церковных ценностях как просто «способствующих должному функционированию общества», иначе христианство действительно рискует стать видом гражданской религии [14, с. 27].

Педагогическая деятельность, несомненно, должна опираться не только на светский научный подход, но и на «святоотеческое знание человека» [4], как Образа Божия. Без Бога неоднозначность и «сложность определения понятия личности», а значит и смысла ее бытия, «делает ее легкой мишенью» для всякого рода спекуляций, что «способствует нигилистическому взгляду на мир, ведущему к социальным и духовным катастрофам» [28].

Для того что бы избежать дисбаланса в духовно — нравственной сфере воспитания и культурной образованностью человека, необходимо использовать «ипостасный подход» в педагогике [30]. Этот подход предполагает, что процесс воспитания не может быть регламентирован исключительно лишь светскими правилами или методами. Образование в своем высшем призвании возможно только «по отношению к персоне», а не к «правилу» [33]. И вопреки расхожим светским гуманитарным убеждениям только «Закон Божий» обладает полноценным потенциалом сделать «человека человеческим» [18].

Обращаясь к вопросу не только непротиворечивости, но даже единства богословского и педагогико-культурологического подходов,

отметим, что святоотеческое понимание личности базируется на принципе «отдачи себя» другой личности. При этом педагогическая интуиция также выражает мысль о том, что «духовная жизнь человека всегда обращена к другому» лицу, поясняя, что духовность личности определяется в соответствии с «высшими нравственными ценностями человеческого сообщества» [29, с. 334–335].

Человеческой личности свойственна устремленность к общению, включению в свою природу бытия других личностей, что соответствует ее потенциальной бесконечности ввиду непрекращающейся готовности к реализации потенциала, заложенного Творцом.

Образование и воспитание напрямую зависят от «смысла человеческой жизни, а смысл человеческой жизни — от основ, на которых он утверждается» [3, с. 19]

Таким образом, для того что бы утвердить подлинное образование необходимо «непосредственное соприкосновение как с „источниками культуры“, так и с „мастерами духовного созидания“» [1].

Преодоление духовно-нравственного кризиса в социо-культурной сфере возможно только в посильной гармонии подлинных культурных ценностей, осознаваемых и реализуемых человеческими личностями, задающими направление их развития в добре и истине, в любви и красоте.

Распознавание неотъемлемой религиозной природы культуры и образования призвано сегодня «помочь преодолеть трудный период духовно — этического кризиса, в котором оказалась современная цивилизация» [25, с. 118].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамова Л. Г. Педагогика культуры: истоки прикладной философии С. И. Гессена // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2008. №4, С. 24–29

2. Алогию «современности» необходимо соотнести с апостасией. Архим. Софроний (Сахаров) говорит, что «имя веку нашему — апостасия», подчеркивая, что «необходимо возрождение человека в духе», что одно может вести к «„очеловечиванию“ мира». См. Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010

3. Амфилохий (Радович), митр. Человек — носитель вечной жизни. М., 2005.

4. Баженова, Н. Г. Воспитательный потенциал православной педагогики // Вестник ЧГПУ. Челябинск, 2011. С. 14–22.
5. Большой латинско-русский словарь <http://linguaeterna.com/vocabularlist.php?letter=C> (Дата обращения: 20.02.17).
6. Василенко С., Котельников В. Возможна ли христианская педагогика сегодня? // Новая Европа. 2000. № 13. С. 128–137.
7. Гессен С. И. В защиту педагогики. Педагогические сочинения / сост. Е. Г. Оссовский. Саранск: Красный октябрь, 2001. Т. 1. 564 с.
8. Духовное пространство культуры <http://culture.niv.ru/doc/culture/isaev/020.htm> <http://culture.niv.ru/doc/culture/isaev/020.htm> (Дата обращения 23.02.17).
9. Зберовская Е. Л. Культура как система отношений // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2013. № 23, С. 73–83
10. Зеньковский В., прот. Смысл православной культуры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
11. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997.
12. Зеньковский В., прот. Основы христианской философии. М., 1997.
13. Клеман О. А вы за кого почитаете меня? // ВРХД. Париж: № 198. I–2011, 238 с.
14. Клеман О. Внести смысл в жизнь // Новая Европа. 2000. № 13.
15. Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней церкви. М: Путь, 1994.
16. Клеман О. Новая грань православно — католического диалога // Новая Европа. 1992. №1.
17. Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004.
18. Клеман О. Пробуждение души. Размышления о Великом каноне // Вода живая 2008, № 3; он же: Рим. Взгляд со стороны. М.: Скимень, 2006.
19. Клеман О. Рим. Взгляд со стороны. М.: Скимень, 2006.
20. Клеман О. Свидетели надежды в кризисном мире // Православная община. 1992 № 20.
21. Клеман О. Смысл Земли, М.:ББИ св. ап. Андрея, 2005.
22. Клеман О. Тема личности по учению русских философов // Православная община. № 12, 1992; Белозерцев С. Учение о человеческой личности в трудах В. Н. Лосского / Доклад на XIX Сретенских чтениях, М.: 22.02.13.
23. Макаренко А. С. Книга для родителей. М.:Правда, 1934.
24. Мефодий (Зинковский), иером. // Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте // Вестник РХГА. 2011. Т. 12. Вып. 2. С. 264–274.
25. Мефодий (Зинковский), иером. Богословское понятие личности в свете педагогической науки // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2012. Вып. 3 (26). С. 101–119.

26. Мефодий (Зинковский), иером. О родственности понятий человеческой личности и культуры. *Acta eruditorum* // СПб.: РХГА, 2013. Вып. 12.
27. Рафаил (Нойка), иером. Культура Духа. Святая Гора, М., 2006.
28. Ролник Ф. А. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий / Пер. с англ. И. Глазовой // *Богословие личности* / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Изд-во ББИ ап. Андрея Первозванного, 2013.
29. Слободчиков В. И. Психология человека. Введение в психологию субъективности. М., 1995. С. 334–335.
30. Снытко Е. А. Духовно-нравственное воспитание личности в свете учения схииеромонита Софрония (Сахарова) // Диссертация на соискание степени магистра педагогики. РГПУ им. Герцена, СПб., 2016.
31. Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.
32. Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. Как Христос, назвавший Себя «Альфой и Омегой», «Первым и Последним» (Πρῶτος καὶ Ὁ Ἐσχάτος), так и человек, по Образу Творца — «высший и последний».
33. Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокоримое. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, «Паломник», 2001.
34. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни / СТСЛ, 2010.
35. Ушинский К. Д. Личность: Очерк из феноменологии // Собрание сочинений в 11 т.
36. Флоровский. Г., прот. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2002.
37. Фролов И. Введение в философию // М.: Республика, 2003.
38. Щученко В. А. Христианский логос культуры // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. Т. 184, 2009.

Головина Илона Вячеславовна,  
магистрант Русской христианской гуманитарной академии,  
shaldon2010@gmail.com

## ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ В СВЕТЕ БОГОСЛОВИЯ ЛИЧНОСТИ АРХИМ. КИПРИНА (КЕРНА)

*Разделение образования и воспитания ведет современное общество к кризису в духовно-нравственной сфере. Образование сегодня лишено мировоззренческого ядра и направлено на получение раздробленного и узконаправленного знания. Но оно должно быть гармоничным, нести целостную картину мира и раскрывать высшие цели для человека. Основные принципы образования зависят от понимания сущности человеческой личности. В статье рассматриваются образовательные принципы на основе богословия личности архим. Киприана.*

**Ключевые слова:** Киприан (Керн), образование, воспитание, личность.

GOLOVINA I. V.

## PRINCIPLES OF EDUCATION IN THEOLOGY OF THE PERSONALITY OF ARCHIMANDRITE CYPRIAN (KERN)

*The division of education and upbringing has led modern society to a crisis in spiritual and moral spheres. The education today is devoid of ideological core and is directed to a fragmented and compartmentalized knowledge. But it should be harmonious, leading to a holistic worldview and disclosing higher purposes for man. The basic principles of education depend on the understanding of the gist of the human person. The article deals with educational principles based on the theology of the personality of archimandrite Cyprian.*

**Keywords:** Cyprian (Kern), education, upbringing, personality.

Одной из проблем современного образования является разделение образования и воспитания. Сегодня знания все больше отделены от личностно-нравственных ценностей, «просвещение» оторвано от воспитания. Современное образование носит информационно-«знаниевый» характер, это приводит к получению раздробленного, узкопрофессионального и узконаправленного знания. Уже в школе ребенок выбирает предметы, которым он будет уделять больше внимание, исходя из выбранной им будущей профессии. Начало подобному разделению было положено уже в протестантской антропологии, согласно которой «ведущим типом организационной культуры человечества стал научный тип» [8, с. 14]. В основе такого подхода лежит, например, «Школа знаний» Я. А. Коменского, направленная, прежде всего, на передачу научного знания.

Но такие чисто прагматические тенденции в педагогике наблюдались, естественно, не всегда. Если мы обратимся к античной, а тем более к ранне-христианской и православной образовательным парадигмам, то увидим растущее стремление обеспечить целостность воспитания и образования. Религия и наука долго существовали рука об руку. Религия рассматривалась хранительницей «мировоззренческого ядра культуры, нравственных устоев» [10, с. 17] и абсолютных ценностей. Светские науки изучались в том числе для того, чтобы человек был способен воспринять истины высшего порядка. Теология неоспоримо располагалась на вершине пирамиды всех наук, венчая их. Знание рассматривалось как целостный феномен, образование всегда несло в себе идею объединяющего принципа и возводило к высшим целям, в том числе к богопознанию.

Начиная с эпохи Возрождения, наука начинает отодвигать на задний план религию и занимать «ведущую позицию в организации и развитии общества» [8, с. 8]. Научное сообщество постепенно стало диктовать свои «правила» практически во всех областях жизни, наука стала высшим авторитетом и критерием истинности. В XIX в. закрепляется разделение образования и религии. Не только педагогика, но и вся современная цивилизация отходит от религии боясь потерять свободу, «которую будто бы стесняют религиозные ограничения и запреты» [1, с. 172]. Образование утрачивает свои мировоззренческие основы, ценностное ядро. Эту функцию перенимает на себя государство и его структуры.

Однако, в последнее время мы все чаще слышим высказывания о необходимости духовно-нравственного воспитания молодежи. Этот вопрос сегодня пытаются решать совместно на государственном

и церковном уровнях [11]. Со стороны Церкви ожидается богословское осмысление современных и старинных принципов, методов, целей образования и воспитания.

Одним из главных вопросов педагогики является вопрос о сущности человека, его личности. Принципы, цели и методы образования и воспитания зависят от «той теоретической модели человека, которую исповедует тот или иной педагог, та или иная педагогическая школа» [7, с. 102]. Педагогика сегодня заботится о здоровье тела, о развитии умственных способностей, характера, воли, социальных навыков, но не затрагивает глубинные вопросы человеческого бытия. Она не только не стремится отвечать, но даже не ставит всерьез вопросы о том, что есть человек, в чем смысл его существования. Наука также не дает ответа на эти вопросы. Получив разрозненные знания, человек, тем не менее, не знает, чем наполнить собственную жизнь, как справиться с жизненными трудностями и противоречиями. Пытается найти оправдание бессмысленности собственного существования.

Современная педагогика предлагает нам три основных направления понимания личности человека. Первое направление — «натуралистическое» [7, с. 104], характеризуют сущность человека, как совокупность его социальных свойств и качеств, которые он вырабатывает в течение всей жизни. Личность человека формируется в процессе социального взаимодействия. Это направление приравнивает личность к индивидууму, набору его душевных и телесных особенностей. Второе направление — «экзистенциальное» [7, с. 102], наоборот склонно рассматривать личность в отрыве от природы и материи, придает личности самобытность, отделенную от ума, души и тела. С точки зрения экзистенциальной педагогики именно личность определяет существование окружающего мира. Третье направление — «богословско-антропологическое», т.е. христианское, где личность понимается в свете тринитарного и христологического богословия. Это направление признает за личностью человека онтологическую глубину. Не сводит личность к природному, внешнему аспекту, но также не отделяет личность от природы.

В данной статье мы попытаемся определить основные образовательные принципы на основе богословия личности профессора Свято-Сергиевского института в Париже, одного из основателей неопатристического синтеза архим. Киприана (Керна). В своем творчестве архим. Киприан уделяет большое внимание проблеме понимания человека,

одним из самых известных его трудов является монография «Антропология Св. Григория Паламы». В этой работе о. Киприан раскрывает святоотеческое учение о человеке, уделяя особое внимание пониманию образа и подобия Божиих, а также назначению человека, его обожению.

В богословской антропологии архим. Киприана тема богоподобия занимает центральное место. Согласно архим. Киприану, в основе богословского понимания человеческой личности лежит представление о человеке как образе и подобию Божьему. Человек занимает особое место в мироздании, только он наделен отличительными от всех тварей «дарами и способностями; тем, что можно определить общим выражением образа и подобия Божия в нем» [4, с. 345].

В первую очередь образ Божий в человеке архим. Киприан рассматривает как «богоподобную способность творчества» [4, с. 355]. Только в человеке есть «черты, которые его наиболее роднят с Творцом, т.е. творческие способности и дарования» [4, с. 357]. Человек от века предназначен к сотворчеству с Богом-Творцом, по мысли о. Киприана творчество есть «совместное с Богом действие человеческого духа, богодействие, теургия или иными словами продолжение дела Божия» [4, с. 360].

Творческая деятельность является не только подражанием, человек не столько «обезьянничает», сколько «творит доселе не существовавшие ценности духовного мира, науки, красоты, мысли и пр.» [5, с. 31]. В таком творчестве о. Киприан видит «богатейшее воспитательное и целительное средство» [5, с. 31]. Он отмечает, что «в заложенном в человеке творческом инстинкте может быть найдено верное оружие борьбы со многими искушениями» [5, с. 31]. Творческие способности могут оказаться «спасительным средством для преобразования своих дурных инстинктов, порывов, направленных на низменное» [5, с. 31]. Задача педагога и пастыря «в человеке — рабе страстей и пороков — пробудить дух творца и художника и спасти его от уныния и безнадежности» [5, с. 31].

Немаловажным является творческий подход в деятельности педагога. Задача педагога творчески раскрыть уникальность каждого человека, помочь ему найти свой личный путь. Творчество педагога в первую очередь должно направленно на достижение высоких идеалов святости человеческой «Богообразной личности, находящейся в непрерывной подготовке к Богообщению» [7, с. 114]. Само воспитание важно понимать, как творческий процесс, результатом которого будет развитие неповторимой личности. оно призвано раскрыть уникальность каждой личности, ее творческие способности и таланты.

Различие образа и подобия понимается о. Киприаном как динамичность личности, ее способность к совершенствованию. Образ Божий изначально человеку дан, а подобие задано как «способность внутреннего усовершенствования, в динамическом стремлении к Богу, как своему Первообразу» [4, с. 397]. Архим. Киприан рассматривает в образе Божиим «движущую силу, стремление к росту, к Богу, к вечности, одаренную свободой» [4, с. 397]. Источником динамического движения является Творец, Который присутствует в нашей личности «нетварной энергией, являющейся для нас внутренней движущей силой» [7, с. 110].

В своем развитии и творчестве человек непременно имеет вектор направления. Целеполагание личности, ее движение зависят от «мировоззрения, ценностных ориентаций, убеждений» [8, с. 25]. Т. е. без воспитания, направленность наших знаний и умений остается неопределенной. Образ Божий, как стремление ввысь, к подлинной Красоте, «стремление к Творцу, давшему и ему быть творцом» [4, с. 397]. В духовном своем возрастании «человек все более и более уподобляется Первообразу» [4, с. 329]. В своем творчестве, в стремлении к совершенству человек непременно сталкивается с другими личностями. Это затрагивает такие категории личности как общение, кафоличность, кинетичность, словестность, религиозность, нравственность.

Подлинное общение возможно только между личностями. Общение человека с Богом и человека с человеком, как и творчество, невозможно без любви. Бог-Творец есть Дух и Любовь, поэтому истинная богоподобная, творческая деятельность «должна и может быть только в духе и в любви. Только в них человек творит истинно и вечно» [4, с. 371]. Любовь является ключевым нравственным понятием, именно она помогает педагогу найти путь «к глубинной сущности еще маленького, но уже человека» [7, с. 108]. Любовь является «одновременно и целью и методом воспитания личности» [7, с. 108]. Как вершина нравственной лестницы, любовь как источник деятельности, творчества и движения, можно богословски выразить формулой об обладании личностью своей природой «не для себя», а педагогически — выражением «служение другим» [7, с. 108].

Творчество, любовь, общение, немислимы без категории свободы. Согласно о. Киприану свобода «есть неподчинение власти зла, греха, мирских или иных искушений» [5, с. 27]. Подлинные духовность и религия призваны «освободить человека от рабства материи и рабства своей природе, самому себе» [7, с. 116]. Для архим. Киприана свобода

не является произволом, «она возможна только в совершенной гармонии с божественной свободой, и в премудром плане божественного о мире порядка» [4, с. 369]. Свобода одно из отличительных свойств личности, ни одно из животных не обладает человекоподобной свободой. Все животные существа подчинены природным законам и инстинктам и только человек может их оценивать и даже идти против них. Обладая свободой, человек может не последовать «обществу и роду», может себя им «противопоставить так, как это сделать не могут ни пчелы, ни муравьи, ни иные животные» [5, с. 27]. Архим. Киприан, учитывая многомерность понятия «свобода», выделяет особенно религиозную свободу как «религиозную независимость человека» [5, с. 28].

Учитель должен уважать свободу человека и «звать к свободному принятию Истины» [5, с. 40]. О. Киприан отмечает, что «принудительные авторитеты не свойственны Православию» [5, с. 40]. Духовная свобода является необходимым условием педагогического процесса, а также его целью. Для православной педагогики воспитание является воспитанием духовной свободы, развитие у человека умения самостоятельно выбирать между добром и злом.

Хотя человек свободен, но важно отметить, что он не является вполне автономным существом, в той или иной степени испытывает влияние общества. Он воспринимает и усваивает нравственные нормы, ценности и правила поведения и общения тех людей, с которыми взаимодействует. Поэтому свобода человека, активно выражается еще и в выборе спектра, целей и характера общения.

Современная педагогика предлагает нам прагматическое определение нравственности: нравственно то, что ведет к успеху. Или же постулирует, что у каждого человека своя нравственность. Только христианство и основанная на нем педагогика имеют ценностное ядро, основанное на вере в Бога.

Сумма знаний и умений не делает человека нравственным или духовным, если у него нет неизменных ориентиров. Сегодня размываются рамки добра и зла, мы сталкиваемся с релятивизмом ценностей [3, с. 25], все это приводит человека к разнообразным заблуждениям и свои знания и умения он может применить как во благо, так и на зло. Религия всегда являлась хранительницей абсолютных нравственных ценностей, несла «нормотворческую ценностно-мировоззренческую функцию в образовании» [10, с. 21]. Утрата этой функции привела к возникновению кризисных явлений в духовно-нравственной сфере.

Современные педагоги пытаются переосмыслить понятие «образованного человека». «Необходимо заново осмыслить, что такое обучение, воспитание, и что такое обученный и воспитанный человек» [8, с. 11]. Само слово «образование» происходит от слова «образ». Быть образованным значит соответствовать образу. Но какой образ предлагает нам современная педагогика, какие ориентиры и идеалы? Это может быть «образ совершенного общественного строя (общественно-политический идеал), моральные качества личности и отношения между людьми (нравственный, этический идеал) т. д.» [8, с. 45]. Ни одна из современных систем не может предложить высокого идеала. Христианство же предлагает «высочайший идеал чистоты и святости, который воплотил в Своей жизни и деятельности Христос» [6, с. 285]. Господь Иисус Христос есть образец совершенства, красоты и любви, стремиться к которому задача и долг каждого христианина.

Вопрос о вечном назначении человека, о смысле его бытия архим. Киприан, вслед за свят. Григорием Паламой, связывает напрямую с понятием «личность». Вечное бытие рассматривается им как «личная вечная жизнь» [4, с. 389]. Именно христианское откровение о Боге принесло утешение человеку в вопросе его загробной участи, «осмыслило его жизнь на земле и указало ему на некое возвышенное и вечное назначение» [4, с. 414]. Тема обожения занимает центральное место в богословии архим. Киприана, стремление к святости состоит не только в очищении, но и в стремлении к реальному обожению, которое проявляется в «творческом порыве, в созидании своей святости, в творчестве духовных ценностей» [4, с. 370]. О. Киприан выделяет два условия обожения. Во-первых, «в самой природе человека существует некая онтологическая основа для его обожения» [4, с. 396]. Вторым условием обожения является личный подвиг и усилия человека. Обожение, это — «личный путь, каждого человека в отдельности, каждой ипостаси неслиянно с другой» [4, с. 389].

Многие богословы усматривали богоподобие только в духовной природе человека, однако Бог не гнушается плоти, созданной Им Самим. Архим. Киприан рассматривает телесность человека как дополнительный источник творческих дарований. Наша телесность предназначена в «Предвечном Совете быть соединенной со Словом Божиим, эта плоть никак не может послужить к умалению человека» [4, с. 414]. Православная аскетика объединяет два важных аспекта: «осознание человеком своей греховности и одновременно веру в обо-

жение» [1, с. 174]. Именно такое сочетание есть «источник творческой силы подвижничества, его динамизм» [1, с. 174].

Отец Киприан призывает священников и учителей направлять своих учеников в русло творчества, в русло делания и борьбы с нежеланием что-либо делать. Задача христианского педагога направить человека на создание «нового, доброго, положительного дела, а именно: дела созидания Тела Христова» [5, с. 59]. Учитель должен пробудить в ученике желание творить, действовать, т.к. человек является носителем образа Божия, «а образ Бога-Творца состоит в том, чтобы самому творить что-то положительное, чем можно преобразить свое духовное состояние» [5, с. 195]. Во власти учителя, как и пастыря, направить жизнь ученика «по иному пути, оцерковить его и приобщить к мистической жизни Тела Христова» [5, с. 196].

Педагогика должна быть целостной и гармоничной для воспитания целостной личности. Отдельных знаний и умений недостаточно для развития гармоничной личности. Образование должно давать человеку «целостную, полную картину мира и своего места, своей роли в этом мире» [9, с. 51]. Педагогическое воздействие должно быть направленно не только на формирование «отдельных навыков поведения, а на воспитание целостного человека — его ума, воли и сердца» [6, с. 229]. Большое внимание христианские педагоги всегда уделяли внимание красоте, как природы, так и искусства, рассматривая красоту как средство воспитания целостной и гармоничной личности. Умение отличать красоту от уродства помогает в нравственном воспитании. Важно при этом понимать, что «совершенная Красота есть Сам Бог» [4, с. 372].

Цель христианского образования совпадает с целью и смыслом человеческой жизни и «состоит в развитии всех духовных сил человека, направлении их к Богоуподоблению» [6, с. 288]. Эта цель остается неизменной на протяжении всей истории христианской педагогики. Цель православного воспитания — «нравственное совершенствование и вечное спасение» [6, с. 287]. Педагогика должна дать человеку правильное понятие и направление во всех сферах деятельности, облагородить земное общество, «научить человека так проводить земную жизнь, чтобы ему стала доступна жизнь вечная» [6, с. 287]. Она должна раскрыть смысл жизни, «связать все временное в человеке с тем, что вечно и абсолютно, и привести человеческую личность к познанию себя и своего личного Первообраза» [7, с. 116].

В заключении отметим, что рассмотренные нами педагогические принципы являются фундаментом чего-либо, это то, на чем строятся образовательные цели и методы. Антропология о. Киприана подтверждает ту мысль, что принципы христианской педагогики должны исходить из богословского понимания человеческой личности и ее свойств. Сообразность человека Богу лежит в основе взаимодополняющих богословских свойств личности человека таких как: богоподобие, творчество, уникальность, динамичности, целеустремленность, общение, любовь, свобода, нравственность, целостность, гармоничность и др. Богословское понимание личности человеку должно лечь в основе образования и воспитания.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антоневиц А. В. Значение аскетики в антропологии Киприана (Керна). Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2009. № 3. Т. 2. С. 171–177.
2. Антоневиц А. В. Метафизика тела в антропологии Киприана (Керна) и ее значение для воспитания // Глобальная динамика социальных процессов современности: материалы международной конференции «Социализация личности в глобальном мире». СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2009. С. 269–271.
3. Вегас Х. М. Ценности и воспитание. Критика нравственного релятивизма.. СПб: Издательство СПбГУ, Издательство РХГА, 2007. 225 с.
4. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2006. 434 с.
5. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. СПб.: Сатисъ, 1996. 390 с.
6. Маслов Н. В. Основы русской педагогики. Православное воспитание как основа русской педагогики. М.: Самшит-издат, 2006. 507 с. (отдельно, из христианство и педагогики).
7. Мефодий (Зинковский), иером. Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки // Вестник ПСТГУ. 2012. Вып. 3 (26). С. 101–119.
8. Новиков А. М. Основания педагогики / Пособие для авторов учебников и преподавателей. М: Эгвес, 2010. 208 с.
9. Новиков А. М. Постиндустриальное образование. М: Эгвес, 2008. 136 с.
10. Федеральный портал // Российское образование. В России могут ввести ответственность за нравственное воспитание молодежи. URL: <http://www.edu.ru/news/education/v-rossii-mogut-vvesti-otvetstvennost-za-nravstvenn/> (дата обращения: 31.01.2017).
11. Шмонин Д. В. О философии, богословии и образовании. СПб: Издательство РХГА, 2016. 207 с.

**Кузнецова Кира Владимировна**

магистрант Русской христианской гуманитарной академии,  
inhuzoriya@mail.ru

## ТЕЛЕСНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ И ЗАВЕТЫ СВ. ПРАВ. ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

*В статье рассматривается смысловое наполнение понятия «телесность» в современной культуре и наиболее общие тенденции в отношении к телу, проводится сравнительный анализ современных представлений и учения святого праведного Иоанна Кронштадтского о материальном мире и теле человека в их влиянии на молодое поколение. Заветы св. Иоанна выступают антитезой разрушительным тенденциям современной западной культуры и являются основой информационной и психологической безопасности российского общества.*

**Ключевые слова:** телесность, тело, современная культура, учение святого праведного Иоанна Кронштадтского.

**Kuznetsova K. V.**

## CORPOREALITY IN MODERN CULTURE AND COVENANTS OF ST. JOHN OF KRONSTADT

*The article discusses the semantic content of the notion of “physicality” in contemporary culture and the most common trends in relation to the body, a comparative analysis of modern concepts and teachings of St. John of Kronstadt on the material world and the human body in their influence on the younger generation. Covenants of St. John are the antithesis of the destructive trends of modern Western culture and the basis of informational and psychological security of the Russian society.*

**Keywords:** physicality, body, modern culture, the teaching of St. John of Kronstadt.

Само слово «телесность» появилось в словарях русского языка в первой половине XX века — у крупнейшего русско-польского

языковеда И. А. Бодуэна де Куртенэ. Изначально в «Толковом словаре великорусского языка» В. И. Даля не было главы «тело», была лишь глава с названием «плоть»: «тело животного и человека; все вещество, из коего состоит животное тело, вещественная половина человека, покидаемая при отрешении духа...» [5, с. 484]. Современная наука обращается к исследованию понятия «телесности» с разных точек зрения: естественно-научное знание изучает тело как биологический феномен; культурологическое знание рассматривает ценностное значение феномена телесности; также тело рассматривается в социальном и культурном контексте с точки зрения феноменологии и социально-философской антропологии. Обратимся к рассмотрению и выявлению наиболее общих тенденций в отношении к телу и смысловом наполнении понятия «телесность» в современной культуре.

Прилагательное «телесный» часто связывают с понятиями материального, противоположного духовному. Так, доктор философских наук И. М. Быховская в настоящее время противопоставляет «человека телесного» и «человека духовного» [4, с. 59]. Все чаще телесно-физические качества человека, по мнению исследователя Н. А. Бугуевой, «работают» без связи с нравственными, интеллектуальными, эстетическими основаниями деятельности [3, с. 71]. Тому подтверждением служит модное сегодня культивирование тела: здоровый образ жизни, смена пола, модели тела и красоты, спорт. Достижения медицины в практике клонирования и эвтаназии являются неотъемлемой чертой современности и подтверждают интерес к детальному изучению «материи тела».

В противовес этим тенденциям об аксиологической стороне феномена тела писал специалист истории культуры отечественной науки М. М. Бахтин: «Изучение культуры необходимо должно включать анализ проблемы тела как ценности, проблемы, которая строго отграничивается от естественно-научной точки зрения» [1, с. 44]. Важную составляющую в изучении тела занимает социальный контекст телесности. Отечественный философ А. Ф. Лосев утверждал, что человеческое тело подвержено социальной жизни. По В. Л. Круткину, тело, прошедшее социализацию, перестает быть просто физическим, о нем уже нужно говорить как о социальной телесности [7, с. 148].

В западной философии XX века свое осмысление тела и телесности. Экзистенциальные основы этого периода в корне меняют сложившуюся систему мироздания, в которой человек был «включен» в мир,

а мир — в человека. Мир, превращаясь в картину, проекцию мира, постав, становится пассивным материалом для «нового» человека — субъекта. Об этом писал М. Хайдеггер, замечая, что «тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм» [12, с. 198]. Чувственное и интеллектуальное начала соединены в человеке, следовательно, не может быть резкого разграничения между телом и духом. Для М. Мерло-Понти человек обладает «активно функционирующим телом», и именно оно является «очагом смысла» и значений, которыми наделяется мир [8].

Постмодернисты второй половины XX века также внесли большой вклад в понимание телесности. Ж. Бодрийяр в книге «Символический обмен и смерть» описывает четыре «модели тела» [2, с. 216] современного мира: труп (характерная для медицины форма тела, которую можно анатомировать), зверь (религия постоянно будет «работать» над подавлением инстинктивных вожделений плоти), робот (необходимая в материальном производстве рабочая сила) и манекен (особенно характерный тип тела для современной культуры, которому с помощью определенных знаков можно придать любой смысл). Сегодня, по Бодрийяру, происходит постоянное конструирование собственного и чужого тела. В упомянутой книге, в главе «Тело, или Кладбище знаков» французский философ говорит о «раскрепощенном», «выпяченном» теле, включенном в социальные контексты: моду, рекламу, театр. Тело человека теряет свою природную функцию и становится телом-знаком. И это тело-знак вписано в своеобразную игру, превращается в фетишизм, обращено в ценность. Жан-Люк Нанси в своей работе «Corpus» обращается к теме телесности: тело — то, что выходит за границы смысла и языка. Для французского философа «помыслить тело» значит: представить его, сделать объектом мышления. При этом, «вне тела» ничего нет [9].

У Ж. Делеза «тело может быть каким угодно; это может быть какое-то животное, тело звуков, души или идеи; оно может быть лингвистическим телом, социальным телом, некой коллективностью» [6, с. 346]. Повсюду тела, значит, существует вероятность использования одних тел другими. Для «улучшения» и «совершенствования», например, в медицине мертвое тело для живого, в искусстве — выставки художественно обработанных трупов. Делез совместно с Ф. Гваттари, создавая теорию «шизоанализа», ввели новое понятие «тела без органов» («человек-машина» в социальном контексте). Это тело без боли, без чувств.

Как следствие, данные тенденции современной культуры находят яркое отражение в творчестве — в современных видах искусства: перформансах, инсталляциях. В разные периоды развития культуры выдвигались различные регуляторы человеческой деятельности: мера, табу, каноны, норма, традиция. Если таких регуляторов нет, есть риск того, что процессы изощренности могут опустить планку дозволенного, делая привычным то, что прежде являлось предосудительным и невозможным. В культурной, творческой среде сегодня все труднее прослыть не то что новатором, но просто оригинальным человеком. Привлечь внимание, «зацепить» можно с помощью провокаций, эпатажа.

Таким образом, телесность представляет собой способ связи человека и мира, человек «включен» в социокультурное пространство, при этом ему подвластны различные виды деятельности: труд, познание, творчество. В целом, философская мысль и искусство выражают ценности общества, поэтому можно заключить, что современная западная культура утрачивает то нравственное начало, которое является мерилom истинного отношения к человеку и миру, поэтому на первый план выходит телесность как объект и субъект постижения и проживания реальности в разных формах и отношениях, тело как материальная ценность само по себе является предметом изучения специалистов, ученых разных направлений. Однако следует отметить, что разными способами культивируя свою телесность, переключаясь с одного вида деятельности на другой, человек часто не находит в этом удовлетворения, наоборот, чувствует еще большую разобщенность с внешним миром, а отсутствие четких критериев истины размывает границы дозволенного.

Главным потребителем продуктов современной культуры является прежде всего молодёжь. Молодым людям, еще только находящимся в поиске правильных жизненных ориентиров, очень важно дать правильную основу для духовного становления личности. Вследствие этого тенденции, описанные нами выше, являются пагубными, разрушают традиционные нравственные ориентиры: ценность семьи и брака, понятие целомудрия и скромности, отношение к полу, благоговейное отношение к материальному миру и телу человека.

В этом смысле заветы святого праведного Иоанна Кронштадтского могут стать, на наш взгляд, основой информационной и психологической безопасности российского общества. Многолетние дневни-

ковые записи Святого Пастыря являются уникальным источником, отражающим внутренний мир праведного молитвенника, и несущим богатейшее педагогическое наследие. Записанные молитвенные переживания праведного Иоанна как выражение его глубокого личного опыта способны оказать большую благотворную воспитательную силу на умственную, эмоциональную и волевую сферы читателя. Учение святого Иоанна о материальном мире и теле человека воспитывает в читателе такие важные добродетели как целомудрие, уважение к окружающим независимо от их национальных и физических данных, бережный подход к природе, умение управлять своими физиологическими потребностями. Усвоение мыслей святого Иоанна о предназначении телесной природы человека способствует формированию высокой целевой мотивации человеческой жизнедеятельности, а также развитию волевых качеств, способствующих гармонизации сил человеческой природы. Учение святого Иоанна о материальном мире и теле человека задает положительную антитезу цельной картины мироздания и высокого предназначения человека, которая с успехом может противостоять нездоровым тенденциям развития современной культуры и социума. Учение отца Иоанна о том, что, с одной стороны, телесная природа человека не есть источник зла и порока, а с другой стороны, что она зачастую становится в жизни человека орудием действия сил разложения человеческой личности помогает человеку избегать таких характерных для современного социума крайностей как жестокая эксплуатация природы и тела и нарциссический культ тела.

Святой Угодник Божий особенно подчёркивает, что прибегая к молитве домашней и церковной, к таинству исповеди и самому главному Таинству Евхаристии, душа и тело напитываются, облагораживаются, тело приобретает неземную красоту, происходит обожение человека. Духовная красота проявляется и во внешнем облике человека — Благодать Божия преображает душу, через душу преображается и тело, приобретая небесные черты. Окружающие люди, даже незнакомые, встречая такого человека и видя его внешний облик, отражающий, словно в зеркале, внутренний духовный мир, интуитивно стремятся через внешнее проявление к Источнику этой красоты. Благодать Божия, украшающая человека, таинственным образом меняет черты его внешнего облика — запечатлевается в улыбке, в движениях, в мимике, в свете глаз. Вся его сущность облагораживается. Нужен внутренний подвиг, внутренняя борьба за сохранение и поддержания

постоянной связи (общения) с Творцом, большое стремление жить в Боге, не уклоняясь от Него ни на секунду. Но если даже происходит отклонение вследствие греха — расстраивается душа, что наносит отпечаток и на внешний облик, образ Божий в человеке искажается, приобретает грубые черты, но через покаяние и благодарение красота снова возвращается даже в большей мере и степени, так как человек проявляет верность и преданность Богу в борьбе с грехом. Это подтверждает слова Господа в Священном Писании: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду (от Иоанна 14:12)». Важно подчеркнуть, что слова эти относятся ко всем людям, не только люди святой жизни, подвижники как Святой Иоанн Кронштадтский, а каждый из нас призван к этой святости. Господь через эти слова вдохновляет нас, даёт нам силу, утверждает в том, что нам всё возможно, если мы идём по его воле, живём по его заповедям, находясь в разных духовных состояниях, тем самым доказываем верность Ему. Читая дневники святого праведного Иоанна Кронштадтского, мы видим наглядный пример внимательной, неотступной борьбы с грехом, внутреннего покаяния и желания всецело пребывать с Богом. Примером своей жизни святой Угодник Божий подтверждает евангельские слова: «Кто любит Меня, тот соблюдёт слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придём к нему и обитель у Него сотворим (от Иоанн 14: 21–24)». Смерть и разложение тела происходит вследствие грехопадения, грех так силен, что уничтожающе действует на тело. Но после всеобщего воскресения мертвых, по мысли Святого Иоанна, душа снова приобретёт тело преображённое и духовное, подобно ангельскому.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. 525 с.
2. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть // Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
3. Бугуева Н. А. Телесность человека как социокультурный феномен // <http://www.lib.csu.ru/vch/094/66.pdf>. С. 69–74.
4. Быховская И. М. Человеческая телесность как объект социокультурного анализа (история проблемы и методологические принципы ее анализа) // Труды ученых ГЦОЛИФКа: 75 лет: Ежегодник. М., 1993. С. 58–68.

5. Даль В. И. Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: Эксмо, 2005. 736 с.
6. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. 480 с.
7. Круткин, В. Л. Телесность человека в онтологическом измерении // <http://www.lib.csu.ru/vch/094/66.pdf>. Ижевск, 1997. С. 148.
8. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия (1945) // Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000267/index.shtml>. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 603 с.
9. Нанси Жан-Люк. Corpus. М. Ad Marginem, 1999. 256 с.
10. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. 1072 с.
11. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Начала веры. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 70 с.
12. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 197–202.

**Матвеева Екатерина Игоревна,**

магистр, куратор направления «Русское певческое искусство» Русской христианской гуманитарной академии, pochtaekaterine@gmail.com

## ВОПРОСЫ ВОСПРИЯТИЯ МУЗЫКИ РАЗНЫХ ТИПОВ В РАЗНЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРИОДЫ

*В статье анализируется восприятие музыки, как закономерный ответ на ее структуру, с одной стороны, и как основу для возможной типологии музыкальных стилей — с другой. Выделяются три условных музыкальных типа: музыка гармоническая, монодическая и тембральная, анализируются характеристики каждого стиля и как следствие — закономерности психологического восприятия музыки каждого стиля.*

**Ключевые слова:** восприятие музыки, гармоническая, монодическая и тембральная музыка.

**Matveeva E. I.**

## QUESTIONS OF MUSIC PERCEPTION OF DIFFERENT TYPES IN DIFFERENT HISTORICAL PERIODS

*The article examines the perception of music as a natural response to its structure, on the one hand, and as the basis for a possible typology of musical styles. There are three conventional musical style: the harmonic music, monodical and timbral, analyzed the characteristics of each style and as a consequence — patterns of psychological perception of music of each style.*

**Keywords:** perception of music, harmonic music, monodical and timbral music.

В наше время у исследователей и музыковедов есть доступ к огромному количеству музыкальной информации, не только к академическому наследию, но и к этнографическим записям народной музыки

и к рукописным образцам древних песнопений. Так было не всегда. Существенный прорыв в отечественном музыкознании был совершен, когда в 1989 году А. М. Мехнецовым была основана кафедра Этномузыкологии в СПбГК, и в 1993 году, когда А. Н. Кручинина основала кафедру Древнерусского певческого искусства в СПбГК. С этих пор у исследователей есть научная база для поэтического, исторического и музыкального анализа этих направлений.

В своей работе я хочу коснуться нового аспекта в изучении этих стилей музыки, а именно рассмотреть их в связи с психологией восприятия музыки. Цель работы — поставить вопрос о музыкальной типологии, исходя из особенностей человеческого слуха и реакции слушателей.

Для узких целей данной работы выделим три типа музыки и условно назовем их:

- Гармонический. Здесь мы будем иметь в виду музыку западно-европейской гармонической традиции, классического периода.
- Монодический. К этому типу отнесем древнерусские монодические рукописные невменные стили, такие как знаменный распев и путевой распев.
- Тембральный. В этой части будем говорить о некоторых характерных примерах народной музыки, по преимуществу обрядовой, определенных областей.

В качестве введения следует отметить, что человек воспринимает музыку многосложно, на разных уровнях, от эмоционального до рационального, и в такого рода работе невозможно обойтись без определенных обобщений и допущений общего порядка. Договоримся, что слушательскую реакцию обуславливает механизм восприятия музыки, заложенный в самой музыке, в ее музыкальной структуре (что и является темой данной работы) и согласимся не принимать во внимание многочисленные факторы, которые могут повлиять на восприятие музыки, такие как личный опыт слушателя, его персональные коннотации, эмоционально-психическое или физическое состояние в момент слушания и проч.

Гармонический тип музыки представляет собой полноценное многоголосие (четыреголосие чаще всего), построенное по определенным принципам:

1. «Вертикаль» одновременно звучащих голосов принципиально важна и она составляет аккорд. Сочетания голосов в каждый момент музыкального произведения не случайно.

2. В аккордах встречаются созвучия (интервалы между звуками), которые принято делить на «консонансы» — хорошо звучащие, и «диссонансы» — плохо, неприятно звучащие.
3. Консонансы создают впечатление покоя и удовольствия, диссонансы являются раздражающим фактором и создают состояние беспокойства и тревоги.
4. Каждому произведению свойственная тональность и тонический аккорд — базовое созвучие голосов, которое ассоциируется с покоем, отправной и конечной точкой.
5. В процессе звучания мелодия, а вместе с ней и остальные голоса, отклоняются от тоники в другие тональности, и чем это отклонение дальше и резче, чем больше в этом отклонении диссонирующих интервалов, тем более напряженное впечатление оно производит.

Т. С. Бершадская на своих лекциях говорила: «По сути, вся гармоническая музыка — это тоника и способы отклонения от нее». Художественный эффект гармонической музыки, таким образом, зависит от процесса отклонения от исходной тональности (и нагнетения диссонирующих интервалов) и возвращения к тонике, то есть от сгущения напряжения и расслабления. Хороший композитор сообразует этот производимый музыкой эффект с текстом произведения, кроме того, драматичность момента может быть подчеркнута ритмом, паузами и динамикой исполнения хора (громко, внезапно громко или, напротив, тихо).

Таким образом можно сделать вывод, что психология восприятия гармонической музыки в целом зависит от эмоциональной реакции слушателя на череду более или менее напряженных моментов.

В качестве примера приведем «Скажи ми, Господи, кончину мою» Д. С. Бортнянского в исполнении мужского хора подворья монастыря Оптиная Пустынь в С-Пб.

Монодический тип музыки принадлежит к более древней культуре, он встречается в древнерусских рукописях с XI по XIX вв., имеет хождение в среде современных старообрядцев. Монодическому типу соответствуют следующие характеристики:

1. Он принципиально отличается от музыки гармонического типа своей сакральностью: знаменный распев специально создавался для православного богослужения и распевал только духовные тексты.
2. Монодический распев — это монодия, то есть во время пения все голоса исполняют одну и ту же мелодию, поэтому все законы

гармонического сложения аккорда к ней не применимы. А стало быть и психология восприятия монодии должна опираться на другие аспекты.

3. Знаменны и путевой распевы — это попевочная музыка, то есть мелодия не является сплошной, а состоит из отдельных мелодических фрагментов.
4. Эти мелодические фрагменты составляют «язык» монодической музыки, к примеру, опытный слушатель может по наличию тех или иных попевок судить о принадлежности к определенному гласу, что несет с собой определенные смысловые коннотации.
5. Попевки определенным образом (не случайно) соотносятся с текстом песнопения, часто в этом заложен глубокий богословский смысл, дополнительное толкование богослужебного текста.
6. Благодаря структуре монодийного распева мы можем проводить анализ песнопений по принципам, схожими с анализом поэтического текста: выделение рифм, аллитераций, различных художественных приемов, кульминаций и особенных выделений определенных моментов.
7. Все песнопение целиком представляет из себя музыкальную поэтическую структуру, которая накладывается на вербальный поэтический текст и создает тем самым яркий художественный эффект.

Таким образом мы можем говорить о том, что монодический тип музыка воспринимается умозрительно, требует знания культурного контекста (знания попевочного состава распева, знание богослужебного текста) и возможно — графического изображения (повторяющиеся попевки выглядят в записи идентично). Такой тип апеллирует скорее к осмыслению музыкального текста, его поэтической структуры, соотнесения этой структуры с пропеваемым сакральным текстом, умным вниканием в смысл богослужебного текста и сосредоточенной работе ума. Психология восприятия музыки монодического типа зиждется на разуме и интеллекте слушателя, его культурной подготовке, сосредоточенности и ясности ума.

В качестве примера приведем духовный стих «Добро бояться» знаменного распева 1 гласа, в исполнении показательного ансамбля РХГА «Лик». Обратим внимание на следующие детали: в тексте духовного стиха сначала идет краткое поучение: «добро бояться, благия людие, Сотворшаго небо и землю, иже всего больше сотворил

любовное житие. Того ради, братие, возлюбим стяжати любовь ко всем равную.» и далее распевается цитата из апостола Павла, послание к коринфянам, гл. 13, «Любы долготерпит.», причем каждой строке соответствует свой мелодический оборот и они, повторяясь, создают определенный рисунок, соединяя арками внутреннего смысла разделы текста и отдельные слова. К примеру, попевка кулизма (традиционно используемая на концах разделов) встречается дважды. В первом случае она обозначает конец первого раздела, первую точку: «Иже всего больше сотворил любовное житие.». Однако второй раз, вопреки принципу конца раздела, она встречается на словах «не ищет своего», таким образом особо выделяя эти слова и как бы давая остановку перед следующим утверждением: «не раздражается». Единственный длинный внутрислоговой оборот (много музыки на 1 слог, т. н. «Фита») встречается на словах «радуется же о правде, как будто распевщик хотел особо выделить и продлить момент радости.

Тембральный тип музыки, возможно, является одним из самых архаичных типов. У нас нет доказательств его древности, но с музыкальной точки зрения он опирается на совершенно другие характеристики:

1. Эта музыка поется однородным составом певцов и в основном относится к типу обрядовых песен
2. Звучание обрядовых песен часто связано с производимыми на природе действиями, возможно поэтому им соответствует яркий, очень громкий, насыщенный обертонами богатый звук. При звучании нескольких голосов в унисон мощность этого звука усиливается многократно и может перекрывать расстояния до 6–10 км, а по децибеллам соответствовать уровню звука взлетающего реактивного самолета.
3. При звучании не в унисон, создаются терпкие, яркие созвучия, которые не несут аккордовой функции, а скорее воспринимаются как тембральная характеристика звука. При этом слушатели описывают звук как «красочный, полный, объемный, яркий, звонкий, глубокий» и пр.
4. Созвучия, звучащие в процессе многоголосного звучания не несут функции аккордов, то есть не соблюдают правила европейской гармонии в смысле соотношения консонансов и диссонансов. Напротив, звучанию тембрального типа музыки часто соответствуют узкие интервалы, секунды, считающиеся диссонансами в гармонической музыке.

5. Часто исполнители не осознают, что они поют на несколько голосов, им кажется, что они поют вместе один голос.
6. По видимому, исполнители воспринимают музыку не как совокупность отдельных мелодий, которые поет каждый певец, в ней не существует распределения по партиям, сколько бы участников ансамбля не пело. Скорее исполнители относятся к музыке, как к совокупному звучащему тембру, который они заполняют в соответствии со своим звуковым идеалом.
7. Эту версию подтверждает так же тот факт, что певцы свободно могут переходить на звуки другого певца, свободно варьировать свою линию, даже не задумываясь об этом, без анализа. С точки зрения слуха исполнителя, это становится возможно благодаря тембральному слуху и «заполнению» внутреннего пространства многоголосия.
8. Часто мелодии этих песен весьма узки в смысле диапазона, могут даже не превышать 4–5 звуков. Более того, при выделении отдельных голосов в поканальной записи выясняется, что самостоятельной мелодической нагрузки голоса не несут, ведущего голоса нет, и образ песни складывается только из совокупности нескольких голосов.
9. Очень часто в таких образцах песен каждая строка начинается с мелодического запева, обрисовывающего звукоряд песни, а заканчивается звучанием мощного унисона.
10. Такие песни часто исполняются певцами для себя, а не для зрителей. Складывается впечатление, что основной смысл этой музыки в соответствии голосов друг другу, их игре между собой, это напоминает разговор нескольких человек между собой, который не подразумевает зрителя, но подразумевает участника.

Все вышесказанное помогает нам сделать вывод, что логика восприятия этой музыки лежит не в зрительском сочувствии смене напряжений и спокойствия, не в анализе общей поэтической формы, а в физическом восприятии акустического воздействия звука, причем максимальное воздействие происходит, когда человек находится непосредственно в кругу поющих или поет сам. Очень сложно воспроизвести этот эффект по записи, нам приходится мысленно реконструировать мощный, насыщенный обертонами звук вокруг слушателя/участника по довольно скромной аудиозаписи.

В качестве примера приведем песню «плыла» в исполнении ансамбля с. Плехово Курской обл.

Охарактеризовав в целом три разных типа музыки, оставим вопрос дальнейшего подробного исследования будущему, надеемся, что эта интереснейшая тема ждет своих научных исследований.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бершадская Т. С. Лекции по гармонии, 3 изд. СПб.: Композитор Санкт-Петербург, 2005. 268 с.
2. Василик М. В. О специфике ладообразования в песнопениях знаменного распева Певческое наследие Древней Руси (история, теория, эстетика), СПб.: СПбГК, 2002. 384 с.
3. Владышевская Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси. М.: Знак, 2006. 472 с.
4. Иванова Т. Г. История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 гг. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. 800 с.
5. Карташова Т. П. Об одно музыкально-поэтической формуле // Древнерусское песнопение. Пути во времени. Вып. 3. СПб.: СПбГК, 2008. 242 с.
6. Ковпик В. Следы архаических форм песенного эпоса в южнорусской фольклорной традиции // Механизм передачи фольклорной традиции, СПб.: РИИИ, 2004. С. 176–179.
7. Кручинина А. Н. Попевка знаменного распева в русской музыкальной теории XVII в. // Певческое наследие Древней Руси (история, теория, эстетика), СПб.: СПбГК, 2002. 384 с.
8. Лобанов М. А. Многоголосие русской песенной лирики Пинежья по современным данным // Песенная лирика устной традиции, СПб.: РИИИ, 1994. С. 232–255.
9. Лобанов М. А. Междустрофное импровизационное варьирование в русской народной песне (традиция и обучение) // Традиционный фольклор и современные народные хоры и ансамбли. Л., 1989. С. 62–79.
10. Лобанов М. А. Ранний опыт научно-фольклористической записи русских народных песен // Русская народная песня: неизвестные страницы музыкальной истории. СПб.: РИИИ, 1995. С. 7–16.
11. Лобкова Г. В. Образование ладовых структур в процессе интонационного развития календарно-обрядовых напевов // Древнерусское песнопение. Пути во времени. Вып. 3. СПб.: СПбГК, 2008. 242 с.
12. Мехнецова К. А. Смоленские лирические песни с распевами-возгласами // Музыкальное наследие России: истоки и традиции. СПб.: СПбГК, 2001. 238 с.

13. Музыкальная форма — изд. 2 // Ю. Тюлин, Т. Бершадская, И. Пустыльник и др., М.: Музыка, 1974. 359 с.

14. Ручьевская Е. А. Классическая музыкальная форма. Учебник по анализу. СПб.: Композитор Санкт-Петербург, 2004. 300 с.

15. Терентьева П. В. Стихи умиленные. Русские духовные стихи письменной традиции XVI–XIX веков с распевами ипо знамени и на линейной ноте. 2012. 402 с.

16. Тюлин Ю. Н. Краткий теоретический курс гармонии // 4 изд. СПб.: Композитор, 2003. 212 с.

17. Тюрикова Е. В. Лирица свадьбы, хороводов, неприуроченной песни (к проблеме диффузности традиции) // Песенная лирика устной традиции, СПб.: РИИИ, 1994. С. 149–181.

18. Холопова В. Н. Формы музыкальных произведений. Учебное пособие. СПб.: Лань, 1999. 496 с.

19. Шамина Л. В. Об искусстве народного пения // Традиционный фольклор и современные народные хоры и ансамбли. Л., 1989. С. 20–31.

---

## ЧЕЛОВЕК В ЗЕРКАЛЕ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

---

УДК 159.9.01

**Федоров Владимир Филиппович,**

кандидат философских наук,  
доцент Русской христианской гуманитарной академии

### О НЕОБХОДИМОСТИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ИЗУЧЕНИЮ ФЕНОМЕНА «РЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ»

*Появление в документах Православного Собора на Крите в 2016 г. осуждения религиозного фундаментализма и квалификации его как патологической религиозности обязывает специалистов самых разных направлений науки обратить пристальное внимание на этот феномен и прежде всего психологов. В статье предлагается рассматривать фундаменталистскую установку как следствие дефицита духовного интеллекта (SQ) и религиозного интеллекта (RQ). Если понятие духовного интеллекта уже широко используется в психологии в XXI в., то понятие религиозного интеллекта требует основательной разработки.*

**Ключевые слова:** Фундаментализм, духовный интеллект, религиозный интеллект.

## ON THE NEED OF PSYCHOLOGICAL APPROACH TO THE STUDY OF THE PHENOMENON OF «RELIGIOUS FUNDAMENTALISM»

*Qualification of religious fundamentalism as morbid religiosity and its condemnation by the Orthodox Council (Crete, 2016) oblige the wide range of specialists, psychologists par excellence, to pay close attention to the phenomenon. It is suggested that the fundamentalist set results from deficient spiritual intelligence (SQ) and religious intelligence (RQ). While the concept of spiritual intelligence has been coined to be widely used in psychology of XXI, the notion of religiousintelligence is waiting for thorough elaboration.*

**Keywords:** *fundamentalismspiritualintelligence, religiousintelligence*

Появление в нормативных православных документах осуждения религиозного фундаментализма обязывает специалистов самых разных направлений науки обратить пристальное внимание на этот феномен. Это задача не только религиоведов, богословов, социологов, политологов, культурологов, но, на наш взгляд, прежде всего психологов, медицинских психологов и, пожалуй, психиатров. В Послании Православного Собора на Крите в июне 2016 г. И в Окружном Послании (Энциклике) фундаментализм квалифицируется как патологическая (болезненная) религиозность. Этот Собор называется его участниками — делегациями десяти Поместных Православных Церквей Всеправославным Святым и Великим, однако четыре Православные Церкви, а именно Антиохийская, Русская, Грузинская, Болгарская не послали свои делегации на Собор, хотя в его подготовке и обсуждении готовившихся документов участвовали. Очевидно, что по-разному воспринимается авторитет Собора и обязательность решений его теми, кто присутствовал на Соборе и теми, кто не поехал на него. Участники полагают, что их решения обязательны для всего Православия, а те Церкви, которые не присутствовали на Соборе, могут принять документы (осуществить рецепцию), а могут и не принять, как это сделала в конце ноября Болгарская Церковь. Правда Синод ее утверждает, что Церковь готова участвовать в дальнейших дискуссиях о документах и не порывают общения ни с участниками, ни с неучастниками.

Результатом Собора явились документы: «Окружное послание», «Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви», «Миссия Православной Церкви в современном мире», «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром», «Важность поста и его соблюдение сегодня», «Автономия и способ её провозглашения», «Православная диаспора», «Таинство брака и препятствия к нему».

Синод Русской Православной Церкви МП поручил Синодальной Библейско-богословской комиссии изучить документы и представить их анализ Священному Синоду, с тем, чтобы затем принять решение о рецепции Архиерейским Собором РПЦ МП. Независимо от того, какова будет оценка документов Собора Московским Патриархатом и другими Церквями, не присутствовавшими на Крите, существенно важно обратить внимание на то, каковы же тенденции в богословской и церковно-общественной мысли мирового Православия.

Пункт 4 Послания этого Собора утверждает: «Всплеск фундаментализма, наблюдаемый в различных религиях, является выражением болезненной религиозности» [5]. В английской версии текст греческого оригинала *νοσηρὴς* переведен как *morbid*. И греческое и английское слово корректно переводить на русский как болезненная, патологическая.

Пункт 17 Окружного послания Собора разъясняет:

«Сейчас мы переживаем распространение болезненного явления насилия во имя Божие. Вспышки фундаментализма в недрах религий рискуют привести к господству мнения, что он составляет сущность религиозного феномена. Истина, однако, заключается в том, что фундаментализм как «ревность не по рассуждению» (Рим. 10: 2) *является проявлением болезненной религиозности*. Подлинный христианин, следуя примеру Распятого Господа, не требует жертвы, но приносит себя в жертву, и по этой причине является строжайшим судьей религиозного фундаментализма любого происхождения» [4].

Фундаментализм в православии (да и в католичестве, и в протестантстве) зачастую понимается как ценность, как приверженность традиционализму, как противостояние модернизму. Однако чрезвычайно актуально именно в сегодняшней ситуации множественных этно-религиозных конфликтов акцентировать необходимость четкого

разграничения между такими понятиями, как традиционализм (или консерватизм), с одной стороны, и фундаментализм, с другой. Невозможно не согласиться с Игорем Виноградовым, который еще 20 лет назад утверждал:

К. Н. Костюк отмечает, что в эпоху модерна возникает ситуация борьбы с традицией, и поэтому фундаментализм имеет серьезный политический вес. В культуре постмодерна ситуация иная: традиция уже преодолена, главенствует плюрализм и толерантность в культуре, что создает «системное место» для фундаментализма, заполняя которое, он лишь реализует проект постмодерна.

«Это лишь еще один голос, еще одна субкультура, еще одна „языковая игра“. Вместе с тем, рассыпаясь в многообразии возможностей, постмодерн вызывает дефицит серьезности, вакуум духа. Заполняя этот вакуум отчаянностью своего жеста, фундаментализм придает постмодерну полноту, но именно в его игровых, „несерьезных“ формах. Ведь фундаментализм постмодерна лишь профанирует голос традиции: он воскрешает ее в памяти, изгоняя из жизни. Традиция для него целиком виртуальна: он берет ее не из реальности, а из текстов, и обращает в тексты. Принимая на вооружение инструменты технической цивилизации для „пропаганды“ своих идей, он на самом деле попадает в ловушку этой цивилизации: трансляция, а не содержание, форма, а не идея определяет его развитие» [3].

Психологи задают сегодня вопросы: как вполне здоровое традиционное благочестие переходит в фундаментализм? Что вообще мы понимаем под фундаментализмом, и можно ли выделить в многообразии его видов нечто существенное, принципиально характерное? «Есть ли различия между фундаментализмом и фанатизмом; или фанатизм — это вышедший из берегов фундаментализм, как бы проявление его радикальной стороны?» [2, с. 53]. Фундаменталистское сообщество становится притягательным центром для психологически нестабильных людей, которые видят в нем возможность адаптации и находят множество «единомышленников». По словам Э. Хоффера,

«люди, постоянно чувствующие себя не на месте, могут найти спасение только в полной отрешенности от себя, и такое спасение они находят в том, что растворяются, теряются в тесной

коллективности массового движения. Отрекаясь от своей собственной веры, от собственного мнения и своих стремлений, отдавая все свои силы служению вечному делу, они наконец освобождаются от положения белки в колесе, которое обрекало их на вечную неудовлетворенность» [6, с. 63].

Изучая проявления религиозного экстремизма и фанатизма приходится признать необходимость психолого-психиатрического подхода. Свидетельство тому цитированная выше монография немецкого исследователя Петера Концена «Фанатизм. Психоанализ этого ужасного явления» [2].

Другой психологический подход связан с опорой на категории духовный интеллект и религиозный интеллект. Понятие религиозный интеллект — новое и почти не употребляемое в русской психологической литературе. Одно из редких исключений статья социолога проф. И. А. Юрасова «Религиозный интеллект в современном социуме» [7]. Юрасов рассматривает свою работу как попытку построения научного понятия в философии и социологии, которое ранее описывалось в богословских терминах и в образах художественной литературы. Он ссылается на работы русских религиозных философов: И. А. Ильина, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка. С этим не только можно согласиться, но и добавить многие другие имена представителей русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX века. Упомянув Фрейда и Юнга, Юрасов считает, что появление концепции «религиозный интеллект» обязано аналогии с категорией «эмоциональный интеллект», появившейся в конце XX в. История становления понятия интеллект развивается на протяжении всего XX века. В начале века усиленно изучается когнитивный интеллект. В 1920 году Эдвард Торндайк впервые ввёл понятие «социальный интеллект». В 1960–1970-е гг. постепенно складывается понятие эмоционального интеллекта. В 1990 году вышла статья Питера Саловея и Джона Майера «Эмоциональный интеллект» [9], определившая современное понимание эмоционального интеллекта. В 1995 году Дэниэл Гоулман опубликовал научно-популярную книгу «Emotional Intelligence» [8], в которой описал историю развития теории эмоционального интеллекта, дал обзор современных научных представлений об эмоциональном интеллекте и даже представил собственную модель эмоционального интеллекта, получившую впоследствии название смешанной модели.

Когда Дана Зохар, занимавшаяся квантовой физикой и философией, прочитала эту книгу, она решила ввести понятие «духовный интеллект» (SQ) и написала об этом книгу [11], которая переведена на 32 языка. Духовный интеллект, по мысли автора, является нашим основным интеллектом. Если человек обладает им, то значит, у него присутствует и рациональный, и эмоциональный интеллект. Духовный интеллект подразумевает осознание своих ценностей, целей и потребностей, понимание того, что человеку нужно и как это осуществить. Не все, идентифицирующие себя с какой-либо религией, обладают достаточно высоким уровнем духовного интеллекта. Можно быть атеистом, и иметь высокий уровень SQ, а можно ходить в церковь, мечеть или синагогу, и не обладать духовным интеллектом. Духовный интеллект можно развивать, и Дана Зохар предлагает 12 принципов, которые позволяют человеку сделать это.

Духовный интеллект может быть развит независимо от веры или традиции. Духовный интеллект представляет собой набор навыков, которые мы должны развивать с течением времени, с практикой. Мы все рождаемся по своей сути духовными существами, но мы не рождаемся с духовным интеллектом. Таким же образом, мы рождаемся с эмоциями, но мы должны развивать навыки эмоционального интеллекта.

Синди Вигглсворс, разработавшая систему измерения духовного интеллекта определяет его так: «способность вести себя с мудростью и состраданием, сохраняя при этом внутреннее и внешнее умиротворение вне зависимости от ситуации».[10] Слово «вести себя» имеет решающее значение в этом определении. Если мы не будем доказывать это нашим поведением, если SQ не проявляется каким-то внешним образом, мы не являемся действительно развитыми в этой области.

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

Гипотеза предлагаемого исследования заключается в том, что дефицит духовного интеллекта у носителя какой-либо религии

проявляется прежде всего в низком уровне толерантности, в проявлениях фанатизма, в неспособности воспринимать плюрализм как ценность и, тем самым, объясняется склонность этого верующего к проявлениям религиозного экстремизма. Фундаментализм как подчинение веры идеологии, буквализм в понимании Священных текстов, т. е. игнорирование экзегетики и герменевтики, воспитание благочестия силой, доминирование акривии над икономией, нетерпимость, недооценка значения свободы совести, неприятие плюрализма — все это может пониматься как дефицит духовного и религиозного интеллекта.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Виноградов И. Опасность православного фундаментализма. Выступление на Международной богословской конференции «Живое предание» (Москва, октябрь 1997 г.). <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/332/> (04.02.2017).
2. Концен Петер. Фанатизм. Психоданализ этого ужасного явления. Гуманитарный центр. Харьков. 2011. 374 с.
3. Костюк К. Н. Православный фундаментализм // Полис. Политические исследования. 2000. № 5. С. 133. [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/orthodox/Article/kost\\_prfund.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/orthodox/Article/kost_prfund.php).
4. Окружное послание, Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. [https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council?\\_101\\_INSTANCE\\_VA0WE2pZ4Y0I\\_languageId=en\\_US](https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=en_US).
5. Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви. Message of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. [https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset\\_publisher/VA0WE2pZ4Y0I/content/message?\\_101\\_INSTANCE\\_VA0WE2pZ4Y0I\\_languageId=ru\\_RU](https://www.holycouncil.org/official-documents/-/asset_publisher/VA0WE2pZ4Y0I/content/message?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=ru_RU) (04.02.2017).
6. Хоффер Э. Истинноверующий. Мысли о природе массовых движений. Мн.: ЕГУ, 2001. 200 с.
7. Юрасов И. А. Религиозный интеллект в современном социуме // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. 2010. № 1 (13). С. 44–54.
8. Goleman D. Emotional intelligence. New York: Bantam Books, Inc., 1995.
9. Mayer J. D., Salovey P., Caruso D. R. Models of emotional intelligence // Handbook of human intelligence (2nd ed.) / R. J. Sternberg (ed.). New York: Cambridge University Press, 2000. P. 396–422.
10. Wigglesworth Cindy. SQ21: The Twenty-One Skills of Spiritual Intelligence, Publisher: SelectBooks, 2014.
11. Zohar D. & Marshal. Spiritual Intelligence — The ultimate intelligence, 2000.

**Егоров Владимир Александрович**

преподаватель кафедры философии и религиоведения  
Русской христианской гуманитарной академии,  
egorov1@mail.ru

## ПСИХОЛОГИЯ И САЕНТОЛОГИЯ

*В статье анализируется соотношение психологии и религии: обозначаются точки соприкосновения между ними, их общие задачи. Рассматривается отношение представителей отечественного и зарубежного научного мира к Саентологии, которая непосредственно относит свое учение к психологии как учению о духе.*

**Ключевые слова:** Саентология; Дианетика; Рон Хаббард; Эрих Фромм; Станислав Гроф, Виктор Франкл, психология, религия, психотерапия

*Egorov V. A.*

## PSYCHOLOGY AND SCIENTOLOGY

*The article examines the correlation of psychology and religion: the points of contact between them and their common tasks are indicated. The attitude of representatives of the domestic and foreign scientific world to Scientology is considered, which relates its teaching to psychology as a doctrine of the spirit.*

**Keywords:** Scientology; Dianetics; Ron Hubbard; Erich Fromm; Stanislav Groff, Victor Frankl, psychology, religion, psychotherapy

Гордон В. Олпорт отмечал: «В течение многих веков религия занимала приоритетную позицию в области психотерапии. Церкви традиционно являлись «терапевтическими сообществами». Столетиями они — больше, чем все прочие институты, — уделяли внимание основным жизненным кризисам» [3, с. 117]. И религия, и психология в том пространстве, которое мы за ними закрепляем, имеют как общие задачи, так и общие моменты. Общим в психологии и религии

является их практическая составляющая — попытка решения тех проблем и тех вопрошаний, что наличествуют у человека и связанных с его представлением о реальном и/или воображаемом мире/мирами и отраженных, опрокинутых в мир внутренний, бессознательный, которые могут проявиться в виде психосоматических расстройств. Несмотря на то, что мы разводим конечные цели психологии (психотерапии) и религии, как отмечал Виктор Франкл, одна отвечает за исцеление души, а вторая за спасение души, — и у той и другой есть, по крайней мере, две важных точки соприкосновения: оперирования к душе и устремленность к высшему смыслу (по В. Франклу — самотрансцендентность) [4]. И религия, и психология стремятся найти и придать смысл жизни, помогают решать личностные проблемы. Различные религии, как и различные направления в психологии, предлагают свой взгляд на мироустройство, начало и конец (или бесконечность) существования и на место человека в этом процессе, способы познания мира, ответы на экзистенциальные вопросы и решение тех проблем, которые возникают у человека, исходя из тех мировоззренческих позиций, которым он присваивает статус означаемого. Как отмечал Г. Олпорт: «Любая религия должна поддерживать целостность личности» [3, с. 118].

К одной из функций религии, наряду с мировоззренческой, компенсаторной, регулятивной, коммуникативной мы относим и психотерапевтическую функцию, благодаря которой последователи той или иной религиозной традиции получают духовное успокоение, утешение, внутреннюю гармонию примиряющую их с жестким и несправедливым миром через участие в коллективных и индивидуальных практиках, принятых в данной религии или через приобщение к трансцендентному. Карл Юнг, основоположник аналитической психологии, определял религию как форму «... психопрактики, имеющей психотерапевтический эффект» [4, с. 105] и «... отношение к высшим и сильнейшим по воздействию ценностям, будь они позитивными или негативными [10, с. 115].

В той или иной степени, психотерапевтическую помощь получают имплицитно или эксплицитно многие, кто является последователем религиозной традиции и принимая существующие там мировоззренческие взгляды и установки. Сам факт регулярного посещения собраний, служб и пр. говорит о том, что человек получает там то иное, что не присутствует или присутствует в недостаточной степени в его обыден-

ной, профанной жизни. XX век характеризуется высоким интересом к психологии как к теоретической, так и к практической дисциплине, благодаря которой человек может увидеть свое глубинное, скрытое Я, понять мотивы своего поведения, истоки представлений об окружающей действительности и пр. Практическая психология, психотерапия предлагает различные способы решения многих личностных проблем: избавление от неврозов, нахождение смысла собственного бытия, самоактуализацию и раскрытие внутреннего потенциала, снятие преград для полного развертывания творческих способностей личности, их реализации в частной и общественной жизни и пр.

В различных религиях используются практики, которые мы можем отнести к психологическим и которые несут психотерапевтический эффект. Исповедь снимает напряженность от осознания собственной греховности и несовершенства, участие в коллективных обрядах и ритуалах дает чувство общности и единства, принятие Единого или иного надперсонального начала, избавляет от экзистенциальной пустоты, индивидуальная молитва приобщает к трансцендентному миру, чтение священных текстов отсылает и приобщает к предыдущему духовному опыту и пр. Вместе с тем, как отмечал Г. Олпорт, «... церкви, хотя и увеличились в количестве, почти лишились своей силы как терапевтические сообщества» [3, с. 118].

Среди существующего многообразия религий в современной России существует одна, которая прямо отсылает к психологии как части религиозного в своей апологетике, использует различные практики для своих последователей, многие из которых мы могли бы отнести к психологическим — это церковь Саентологии. Церковь Саентологии типологически относится к Новым религиозным движениям — уникальному явлению второй половины XX века, которое громко о себе заявило и продолжает вызывать интерес. Основатель Саентологии Рон Лафайет Хаббард (1911–1986) писал: «... Саентология представляет собой хотя и новую, но фундаментальную психологию в самом точном смысле этого слова — изучение духа» [7, с. 6]. До создания своей системы Р. Хаббард отмечал, что изучал и пытался применять в практике методы психоанализа Фрейда, Юнга, Адлера [9], но отказался от этого, потому что они не давали постоянный результат.

Саентология предлагает свою модель мироздания, отличную от иных представлений, и, исходя из этого, свой способ решения проблем, имеющихся у человека, утверждая, что сам человек по своей

природе хороший, но его прошлый негативный опыт оказывает на него влияние, которое имеет доминирующий, подавляющий характер. Негативный опыт прошлого, пренатальный, донатальный, опыт прошлых жизней оказывает влияние на человека сегодняшнего, здесь и сейчас живущего, мешая ему принимать правильные решения, делая его зависимым, уязвимым и несвободным.

В Саентологии считают, что Р. Хаббард проведя теоретические и практические исследования природы человека, пришел к выводу о наличествующих связях между прошлыми поступками и нынешним состоянием человека. Прошлое негативное напрямую влияет на жизнедеятельность человека, определяя его поведение, успешность, реализуемость, неврозы, навязчивые состояния, здоровье и пр. Р. Хаббард считал, что нашел способ устранения этих явлений, которые остались в сознании человека, используя определенные практики, при помощи которых можно избавиться от всех прошлым проблем, освободить от них человека, главной из которых в Саентологии считается одитинг — практика, при помощи которой можно устранить прошлые проблемы и которую в Саентологии причисляют к религиозной.

В среде психологов отношение к Саентологии и к Рону Хаббарду было неоднозначным. Одним из немногих, кто как-то обозначил заслуги Р. Хаббарда в области изучения человеческой психики был Станислав Гроф, один из основателей трансперсональной психологии. В своей книге «За пределами мозга» 1985 года он несколько раз упоминает имя Рона Хаббарда и его учение, давая следующую характеристику: «...следует упомянуть ... очень интересные и спорные системы, разработанные Роном Хаббардом вне круга специалистов, — дианетику и сантологию» [1, с. 209]. Ст. Гроф отмечает, что Саентология является одной из систем

«...в которой подчеркивается психологическая зависимость телесных травм, которая уже доказана в исследованиях с ЛСД и в холотропической терапии. Хаббард различал «энграммы», т. е. ментальные записи времен физической боли и бессознательного состояния, и «вторичности», т.е. ментальные образы, содержащие такие эмоции как горе или гнев. Вторичности возникают за счет энграмм, которые лежат в их основе и которые являются самым глубоким источником психологических проблем. Некоторое сходство концепций проявляется и в признании первостепенной

значимости родовой травмы и пренатальных воздействий (включая опыт зачатия), в признании памяти предков и эволюции (или, как Хаббард ее называл «опыта по генетической линии»), а также в акценте на прошлых воплощениях» [1, с. 218–219].

Противоположной точки зрения придерживается Эрих Фромм, представитель гуманистической психологии. В своей статье ««Дианетика»: искателям сфабрикованного счастья» опубликованной 3 сентября 1950 года в «New York Herald Tribune Book Review» Фромм дает критическую оценку Дианетике, как не имеющую никакого отношения к науке и не вносящую в нее какой-либо вклада. Он ставит Дианетику в один ряд с многочисленными популярными книгами, в которых предлагаются различные рецепты обретения молниеносного счастья, решения жизненных проблем, достижения материального и карьерного успеха в жизни. Фромм критикует концепцию Хаббарда о реактивном и аналитическом уме, где реактивный ум является источником психосоматических заболеваний человека, источником его проблем, а сами идеи Хаббарда относит к «...упрощенной популяризации ранних теорий Фрейда ...» [5]. Если Фрейд предлагал помощь пациенту, основываясь на сложности его психики и терапию, приводящую к пониманию самого себя, а через это и к исцелению, то дианетические методы терапии основаны на механистичности, понимании человека как механизма, для которого «проблем ценностей или совести не существует» [5].

С Эрихом Фроммом солидаризируется и переводчик этой статьи на русский язык в 1996 году проф. А. М. Руткевич. В послесловии к статье Фромма он пишет, что Дианетика и Саентология пользуются «...изохронной психотехникой обработки своей паствы..., ...прибегают к «терапии», обещающей уже здесь, на Земле, исцелить от всех болезней, сделать вас здоровее, умнее и «эффективнее»» [5]. Отсылка Саентологии к науке и научности ее доктрин «...рассчитана на тех, кто со школьной скамьи не имел дела с теорией, но готов поверить во все то, что утверждается от имени науки» [5]. А. М. Руткевич отказывает церкви Саентологии в поклонении трансцендентным силам, устремленности к высшей цели, считает, что на самом деле целью является самосохранение и материальное благополучие, власть и богатство. Именно для достижения этой цели саентологи готовы использовать различные способы, в том числе манипулирование, нейро-лингвистическое программирование и т. д.

Не отказывая Саентологии в психотерапевтической помощи, проф. Л. Н. Митрохин в статье «Саентология: фантастику — в бизнес» высказывается скептически о появлении новой религии, называя ее «...наиболее известной и, во всяком случае, самой скандальной из «новых культов»» [6, с. 59]. Эффект от применяемых практик в Саентологии, а Л. Н. Митрохин не отрицает такую возможность, автор связывает с тем, что Хаббард позаимствовал у психоаналитической традиции идею о том, что область бессознательного в определенные моменты начинает управлять поведением человека, делая его уязвимым, невротичным, болезненным. Используя психоаналитическую практику можно найти те негативные моменты прошлого, которые оказывают влияние на поведение человека и решить эти проблемы, избавляя человека от навязчивых состояний, окончательно освобождая его от них. Хаббард заимствовал эту идею и перенес ее в практику Саентологии, наделив ее религиозным смыслом. Л. Н. Митрохин отмечает, что Саентология «... пытается синтезировать две несовместимые вещи: начатки естественно-научных знаний в области психологии и психотерапии и религиозные представления» [6, с. 62].

Более взвешенной позиции в отношении Саентологии и Дианетики придерживается кандидат медицинских наук В. Е. Каган, который давая экспертное заключение по Саентологии в 1999 году отмечал, что Саентология и Дианетика не является неким частным проектом ее основателя Рона Хаббарда, удачливым копиистом, а является закономерным итогом вновь формирующихся запросов, новых потребностей в объяснении этого мира в рамках той культуры и традиции, в которой она возникла, в условиях осознания итогов двух мировых войн и создания нового глобального ядерного мира, в котором у человека не остается никакого шанса на спасение в случае новой мировой войны.

По мнению В. Е. Кагана, технологии, применяемые в Дианетике, предназначены, в первую очередь, для дальнейшего совершенствования человека как духовного существа, понятия и принятия им своей ответственности не только за себя и своих близких, но и далее, вплоть до всего мира в целом. Получаемый в этом процессе терапевтический эффект не является целью Саентологии и Дианетики. В. Е. Каган обозначает Саентологию как

«... мировоззренчески-этическую систему интерпретаций широкого круга научных и пара-научных сведений и фактов без претензий на постижение непостижимой сущности Бога, но с утвержде-

нием его существования как Творца и фокусировкой внимания на реализующем Его замысел Творении, каковым является человек в своем бытии и отношениях с миром» [2].

Как мы видим, в отечественном и зарубежном научном мире не сложилось окончательного и единого мнения по отношению к Саентологии и тем практикам, которые она использует. Не в последнюю очередь это связано с тем, что взгляд современного мира давно перестал быть единым в представлении о мироустройстве и способе бытия в нем. Современный мир постоянно расщепляется, предлагая альтернативные взгляды на то, что есть мир и вариативные способы существования в нем.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гроф С. За пределами мозга / Пер. с англ. 2-е изд. М.: Изд-во Московского Трансперсонального Центра. 1993. 504 с.
2. Каган В. Е. Саентология и психотерапия: экспертные материалы // URL: <http://nkozlov.ru/library/psychology/d3470/#.WOzvYGfaeHs> (Дата обращения 17.01.2017).
3. Олпорт Гордон В. Личность в психологии // КСП+. М.: Ювента; СПб. (При участии психологического центра «Ленато», СП.), 1998. 345 с.
4. Религиоведение: учебник и практикум для академического бакалавриата / А. Ю. Рахманин, Р. В. Светлов, С. В. Пахомов [и др.]; под ред. А. Ю. Рахманина М.: Юрайт, 2016. 307 с.
5. Руткевич А. М. Послесловие переводчика на рецензию Э. Фромма на «Дианетику» Л. Рона Хаббарда. URL: <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/fromm.htm> (Дата обращения 11.01.2017).
6. Тимошин Л. Сайентология: фантастику в бизнес // Наука и религия. 1985. № 2. С. 58–62 (*прим.* Автором данной статьи является Л. Н. Митрохин).
7. Франкл. В. Логотерапия и религия. URL: <https://psy.wikireading.ru/49574> (Дата обращения 11.01.2017).
8. Фромм Э. «Дианетика»: искателям сфабрикованного счастья. Отрывки. URL: <https://www.skeptik.net/religion/scientol/psychol1.htm> (Дата обращения 01.02.2017).
9. Хаббард Л. Р. Хаббард. Дианетика: эволюция науки. Bridge Publication, Inc. USA. 2007.
10. Юнг К. Г. Психология и религия. Избранные работы / Пер. и сост. А. М. Руткевич. СПб.: Издательство РХГА, 2014. 288 с.
11. Хаббард Л. Р. Саентология: основы жизни. Bridge Publication, Inc. USA. 2007.

**Исаченко Андрей Михайлович,**

**старший преподаватель**

**кафедры психологии Русской христианской гуманитарной  
академии, andre-isachenko@yandex.ru**

## **ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ СУДЬИ ШРЕБЕРА**

*В статье рассматриваются несколько ключевых моментов в истории заболевания судьи Даниэля Пауля Шребера. В психологическую литературу этот случай вошел благодаря вниманию к нему Зигмунда Фрейда и Жака Лакана. Находясь в психиатрической лечебнице, П. Шребер написал книгу «Воспоминания невропатологического больного», которая была издана. Позже, на основе этих мемуаров Зигмунд Фрейд построил свою теорию паранойи, а Жак Лакан посвятил комментариям к ней целый семинар. В данной статье выделяются два аспекта: аспект причины появления и функции стабилизации заболевания П. Шребера.*

**Ключевые слова:** заболевание, психоз, структура, религия, бред, бредовая конструкция.

**Isachenko A. M.**

## **PSYCHOLOGY OF RELIGION JUDGES SHREBERA**

*The article discusses several key points in the history of the illness of judge Daniel Paul Shreber. In the psychological literature, this case is entered as a result of attention to it Zigmuda Freud and Jacques Lacan. Being in a psychiatric hospital P. Schreber wrote the book "Memories neuropathological patient", which was published. Later, on the basis of these memoirs Sigmud Freud built his theory of paranoia and Jacques Lacan has devoted to its review the whole seminar. The article highlights two aspects, namely the aspect of causal emergence and stabilization of the disease Shrebera.*

**Keywords:** disease, psychosis, structure, religion, nonsense, crazy design.

Даниэль Пауль Шребер (1842—1911) приобрел известность благодаря своему труду «Воспоминания невропатологического больного» (нем. *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*), в котором он описал историю своего заболевания. Позже Зигмунд Фрейд даст развернутую интерпретацию этому случаю в работе «Психоаналитические заметки об одном автобиографическом описании случая паранойи» (1911).

Судья Шребер был довольно успешен в жизни до момента появления у него первичных признаков заболевания. После короткого срыва, который он перенес в 1884–1885 годах, Шребер выходит из клиники доктора Флехсига казалось бы совершенно здоровым. Но уже в 1894 году он опять попадает в психиатрическую клинику, после чего он начинает работать над своими мемуарами. Сами по себе эти мемуары невропата представляют собой терминальную стадию бреда Шребера. Но то, что представляет интерес, так это возможность проследить эволюцию построения этого психоза и то исключительное место «религиозного» контекста, которое присутствует в случае Шребера. Первый, кто теоретически проанализировал случай судьи Шребера, был Зигмунд Фрейд, а уже позже в 1955–1956 годах французский психоаналитик Жак Лакан посвящает целый семинар комментированию этого случая.

Ж. Лакан в своих комментариях отмечает, что все эпизоды развязывания психоза судьи Шребера имеют общую черту, а именно невозможность занять позицию «места отца», иными словами, попытка ответить на вопрос «что такое быть отцом?» для Шребера оборачивается абсолютным провалом, дырой. По сути это фундаментальный вопрос, с которым сталкивается человек в поисках ответа о причинности бытия, но именно в контексте психоза такое столкновение оказывается фатальным.

### *ИЗОБРЕТЕНИЕ «РЕЛИГИИ»*

Еще до развязывания психоза у Шребера появляется фантазия о том, как чудесно быть женщиной во время совокупления. Эта мысль удивляет его и приводит в негодование, но именно она окажется тем краеугольным камнем, который позволит Шреберу построить целую религиозную доктрину. Фантазия о бытии женщиной берет свое начало в инстанции «Я» и оказывается соблазнительной, с одной стороны, но одновременно с этим вызывает нравственный конфликт,

с другой. В семинаре «Психозы» Ж. Лакан определяет этот момент как элемент сопоставления начала болезни и ее исхода. Иными словами, то, что казалось Шреберу возмутительным, трансформировалось в желаемое на последнем этапе его бреда:

«Скажем, непорочное зачатие Иисуса Христа девственницей — то есть, женщиной, никогда не имевшей половых контактов с мужчиной — такое ведь испытал я и сам, в своём собственном теле. Два раза (а именно в то время, когда ещё находился в больнице Флексига) я уже имел, хотя и не совсем до конца, развитые женские гениталии. А внутри своего тела я ощущал тогда подпрыгивания и толчки, причём именно такие, которые соответствуют первым жизненным побуждениям человеческого эмбриона: посредством Чуда, сотворённого Богом, в моё чрево были заброшены нервы Бога, соответствующие мужскому семени; то есть, состоялось оплодотворение» [3].

Таким образом, Пауль Шребер выстраивает свой психоз через изобретение особых отношений с Богом, помещая себя на место женщины. «Шребер оказывается перед лицом всемогущего персонажа, с которым его связывают постоянные эротические отношения, он представляется существом полностью феминизированным, женщиной, как сам прямо и говорит» [1, с. 86]. Толчок к женщине--это то, что позволяет Шреберу сформировать свою собственную теологию, в которой ему уготовано особое место. Когда Шребер превратится в женщину окончательно, произойдет акт оплодотворения и из его чрева будет рождено новое, духовное потомство и человечество сможет, тем самым, возобновиться в обновленном виде.

### *ПСИХОЛОГИЯ СВЯЗИ (RELIGARE)*

Если рассмотреть психологические аспекты бреда Шребера с его субъективной стороны, первое, что бросается в глаза, это феномен «лучей», которые не знают границ и выходят за пределы человеческой реальности. Такая связь, идущая от Бога, образует объяснительную основу, на которой Пауль Шребер сплетает всю ткань своего дальнейшего бреда. В его концепции Бог поддерживает некое пространство, в котором осуществляются значимые сообщения. Сообщения эти

передаются по нитям (лучам), которые входят через затылок прямо в череп. Со временем, по версии Шребера, Бог, действуя через свои проявления, все дальше простирает область существ, лишенных разума, существ бессмысленных, не знающих что они говорят [2, с. 35]. Одновременно с этим, бытие Бога отступает для судьбы все дальше в обуславливающее его пространство, а вместе с ним отступает и сам Шребер. Извиняясь и сожалея, он вынужден констатировать, что Бог не только непроницаем для познания, но и сам совершенно неспособен живого человека понять. Пока человек жив, Бог судит о нем по всему внешнему, а внутреннее для него закрыто:

« постоянное общение Бога с душами людей начинается только после их смерти, когда для них земной мир погиб. Бог может приближаться к трупам без всякой опасности. Делает он это для того, чтобы их нервы, в которых самосознание не угасло, а только пребывает в покое, посредством энергии лучей вытащить из тела и приблизить к себе, пробуждая этим нервы к новой небесной жизни.» [3].

Таким образом, по Шреберу, связь с Богом характеризуется скорее термином смещения, а не диалогического единства между двумя существами. Связь, а точнее всепроникающие «нервы», буквально увязывает Шребера от распада его психики. Эти нервы выполняют функцию соединения между нервами субъекта и нервами божественными, обеспечивая некоторую стабильность. Итак, единожды столкнувшись с невозможностью ответа на вопрос о бытии, судья Даниэль Пауль Шребер был вынужден до конца своей жизни искать выход в бредовых построениях, призванных хоть как-то залатать это фундаментальное отсутствие.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Лакан Ж. Семинары. КНИГА III. Психозы. М.: Гнозис/Логос, 2014. С. 427.
2. Лакан Ж. О вопросе предвещающем любой возможный подход к работе с психозом // Международный Психоаналитический Журнал. № 2. М.: Гнозис, 2012. С. 199.
3. Шребер Д. П. Воспоминания невропатологического больного / <http://www.studfiles.ru/preview/3113024> (дата обращения 12.11.2016).

**Стебенов Александр Станиславович,**

аспирант Института психологии Российского государственного  
педагогического университета им. А. И. Герцена,  
stebenev@inbox.ru

## ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ПСИХОЛОГИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

*В статье рассматривается краткая история развития психологии в Санкт-Петербургской Духовной Академии во второй половине XIX — начале XX веков. Выделены исторические периоды развития науки, дана их краткая характеристика, отдельное внимание уделено профессорам психологии академии.*

**Ключевые слова:** психология, история психологии, Санкт-Петербургская Духовная Академия.

**Stenebev A. S.**

## HISTORY OF DEVELOPMENT OF PSYCHOLOGY IN SAINT-PETERSBURG THEOLOGY ACADEMY IN PRE- REVOLUTIONARY PERIOD

*The article describes a brief history of development of psychology at the St. Petersburg Theological Academy in the second half of XIX — at the beginning of the XX century. There are given main historical periods of development of the science, their brief characteristics and special attention is given to the professors of psychology of the Academy.*

**Keywords:** psychology, history of psychology, Saint-Petersburg Theology Academy

В настоящее время на фоне реформ, проводимых как в области профессионального образования, так и, в частности, образования духовного, встает вопрос о введении предметов, традиция преподавания которых в последние годы отсутствует. Для духовных вузов в качестве

примера можно привести психологию и пастырскую психиатрию. Все это вызывает бурную полемику в церковной и научной среде. При этом совершенно не учитывается опыт развития психологии в духовных академиях в дореволюционной России. С одной стороны, это можно объяснить закрытием духовных учебных заведений в начале 20-х годов XX века, с другой — отсутствием интереса к этому периоду со стороны историков психологии. Целью настоящей статьи является описание этапов развития психологии в Санкт-Петербургской Духовной Академии (СПбДА) в дореволюционный период.

Историю развития и становления психологического знания в СПбДА можно разделить на два периода: период опытной («умозрительной») психологии (от начала XIX века до 80-х годов XIX века) и период экспериментальной психологии (80-е года XIX века — 1922 год).

Первый период характеризовался тем, что психология являлась разделом философии, преподавалась философами, а основным методом исследования считалось наблюдение и самонаблюдение. Начало первого периода в настоящее время сложно определить из-за отсутствия точных исторических сведений. Можно лишь предположить, что психология преподавалась в составе философских дисциплин, начиная с момента основания СПбДА в 1809 году. Такой вывод можно сделать, исходя из того, что столичная академия явилась кузницей кадров для открывшейся в 1814 году Московской Духовной Академии, где первым преподавателем философии, прочитавшим курс опытной психологии, был Иван Константинович Носов, выпускник СПбДА [11, с. 68].

По доступным историческим изданиям, посвященным истории СПбДА, упоминание курса психологии существует с 1853 года. Тем не менее, это не означает, что ранее студентам Академии не преподавали психологическую науку. Так в книге И. А. Чистовича, посвященной истории СПбДА, в разделе, описывающем преподавание философии говорится, что с 1843 по 1853 года кафедру занимал профессор Санкт-Петербургского Университета А. А. Фишер. Он же вел и преподавание «опытной психологии», для чего использовал трехтомное издание профессора Трирской епископской семинарии Биунде «*Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie*» 1831 года [12, с. 293]. Из этого следует, что психология в то время оставалась именно разделом философии. Упомянутый профессор оставил Академию в 1853 году, после чего кафедру философии занял

ординарный профессор Иларион Алексеевич Чистович, который и стал преподавать психологию и философию с указанного года. В 1868 году им издается «Курс опытной психологии», «введенный, на основании отзыва Ученого комитета министерства народного просвещения, учебником в духовные семинарии и удостоенный полной премии митрополита Макария» [13, с. 53]. В последующие годы этот учебник неоднократно переиздавался.

В 1865 году преподавание логики и психологии было поручено профессору Василию Николаевичу Карпову (1798–1867) [13, с. 52], работавшему в СПбДА на кафедре философии с 1833 года. Психологию Карпов преподавал вплоть до своей смерти в 1867 году. Как выпускник КДА Карпов в своем творчестве развивал тенденции «психологического идеализма», свойственной киевской школе [11, с. 64]. Профессор оставил после себя несколько статей на тему своих психологических воззрений. Первая из опубликованных — трактат «О самопознании» (1860). За год до смерти была опубликована психологическая статья «Душа и действующие силы природы». «Вступительная лекция в психологию» была опубликованы уже после смерти автора. К числу изданных трудов профессора, необходимо присоединить «собственноручные его записки для студентов академии по истории философии, логике и психологии...» [7, с. 52]. Что касается последней, сам автор «особенно жалел перед смертью, что... не издал своей психологии, о чем многие его просили» [7, с. 59]. Это должен был быть «оригинальный и по своим началам вполне самостоятельный труд» [7, с. 76]. О том, что эти, видимо, утерянные к настоящему времени лекции существовали в академии, говорит ссылка на «литографические Записки по психологии» в опубликованном сборнике памяти профессора Карпова [7, с. 68].

После смерти Карпова преподавателем логики и психологии 20 июня 1868 года назначается его ученик выпускник СПб Духовной Семинарии, магистр академии Александр Емельянович Светилин (1841–1887) [13, с. 54]. Им был подготовлен курс психологии в 1883 году [15, с. 78]. Лишь тяжелая болезнь в 1884 году прервала его преподавательскую деятельность. Несмотря на свою продуктивную педагогическую деятельность, он мало печатался. Из его работ известны «Учебник логики» и литографированные лекции по психологии. Причем последние, использовались в качестве учебника не только в СПбДА, но и в МДА. У Александра Емельяновича были знаменитые ученики: будущий митрополит Антоний (Храповицкий) и будущий епископ Михаил

(Грибановский), послуживший прототипом главного героя в рассказе А. П. Чехова «Архиерей». Именно в этот период появляются магистерские диссертации, так или иначе, затрагивающие психологические вопросы. В 1887 году исполняющий должность доцента иеромонах Антоний (Храповицкий) защищает диссертацию на тему «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». Тема данного научного исследования была дана Антонию его учителем А. Е. Светилиным [2, с. 83]. В 1888 году успешно защитил свое исследование «Опыт уяснения основных христианских мыслей естественной человеческой мыслью. Истин бытия Божия» исполняющий должность доцента иеромонах Михаил (Грибановский). История не оставила нам сведений о том, кто был научным руководителем у Грибановского, но влияние на него его Светилина было несомненно, о чем можно косвенно судить по его письму, написанному на первом курсе ректору Тамбовской семинарии, где он упоминает Светилина среди понравившихся ему преподавателей [4, с. 521].

В связи с болезнью Александра Емельяновича преподавание прерванного курса было временно поручено с 1 сентября 1884 года приват-доценту метафизики Николаю Григорьевичу Дебольскому (1842–1918), преподававшему в СПбДА с 1882 года. Это был короткий эпизод в истории Академии, когда психология была доверена приглашенному преподавателю. Все дело в том, что на должности преподавателя готовились собственные выпускники, которые проходили соответствующую подготовку и после прочтения пробных лекций допускались к учебному процессу. Это позволяло сохранять преемственность и создавать свою собственную школу. Сохранился литографированный вариант лекций, прочитанных Н. Г. Дебольским в 1885/1886 учебном году.

Но уже 1 октября 1886 года «на кафедру логики и психологии» определен в качестве доцента Александр Павлович Высокоостровский (1860–1912). Видимо, сам Александр Павлович не был склонен к преподаванию психологии. Об этом косвенно говорит и то, что не сохранились его лекции по этому предмету. Воспользовавшись случаем ухода из академии Н. Г. Дебольского, 15 августа 1887 года Высокоостровский подает прошение в Совет Академии о позволении ему занять кафедру метафизики и логики, а на освободившуюся кафедру психологии ходатайствует о кандидатуре выпускника СПбДА.

Таким образом, 26 сентября был избран в качестве исполняющего должность доцента кафедры психологии Виталий Степанович

Серебренников (1862–1942), окончивший академический курс в 1886 году [13, с. 210]. Начало преподавания было положено прочтением двух пробных лекций 21 и 24 сентября: «Психология как самостоятельная наука» и «Об узости сознания» [3, с. 1223]. Именно этот эпизод в истории СПбДА можно считать датой появления самостоятельной кафедры психологии и началом отсчета второго периода истории психологии в Академии.

Необходимо отметить, что с именем В. С. Серебренникова связан переход от традиционной опытной психологии к психологии экспериментальной. Этому способствовали достижения европейской экспериментальной психологии, начало которой было положено В. Вундтом в 1878 году с открытием им первой в мире психологической лаборатории. Отныне основным научным методом психологии становится эксперимент, дающий точные данные, которые можно воспроизвести. Психологию начинают преподавать специалисты, получившие не только теоретическое образование, но и практическую подготовку в европейских центрах.

Сама личность В. С. Серебренникова заслуживает отдельной статьи. Во время обучения в академии у него проявилась склонность к философии и психологии. В эти годы кроме богословских предметов Виталий Степанович изучает анатомию в Медико-хирургической академии в пору преподавания там профессоров В. Л. Грубера и П. Ф. Лесгафта [14, с. 171]. Через некоторое время молодой преподаватель с целью обучения отправляется в Европу в основные центры экспериментальной психологии. За год он посещает институты экспериментальной психологии в Лейпциге, Геттингене, Париже, Бонне, Гейдельберге и Берлине. Большого всего времени — целый учебный семестр молодой преподаватель проводит в Лейпцигском институте, возглавляемом профессором Вильгельмом Вундтом, где посещает также лекции доцента О. Кюльпе, а также в Геттингене в институте профессора Е. Мюллера [5, с. 113].

После заграничной командировки Серебренников изменил характер преподавания психологии. Он был одним из немногих преподавателей Академии, который не ограничивался преподаванием теоретического курса своего предмета, а ввел в практику преподавания также практические занятия в основанном им психологическом кабинете (15, с. 138), так называемой «психологической семинарии», которая становится площадкой для практического преподавания и научных исследований, где применяются психофизические и эксперимен-

тальные методы. Изменения можно проследить и по сохранившимся конспектам лекций: в 1884 году новый конспект сопровождается богатым иллюстративным материалом в виде наглядных таблиц по анатомии нервной системы. В 1900 году Серебренников становится организатором и председателем студенческого психологического общества [9, с. 366], которое пользовалось особой популярностью среди студентов Академии [15, с. 142]. Доклады по актуальным психологическим и философским вопросам отличались высоким научным уровнем, о чем говорит тот факт, что в 1904 году авторитетный русский психологический журнал «Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма» регулярно размещал отчеты о его заседаниях на своих страницах [10, с. 508].

Профессор Серебренников был в числе делегатов III-го Международного психологического конгресса, состоявшегося в Мюнхене в 1896 году [1, с. 160], а также IV-го международного психологического конгресса, который состоялся в Париже 1900 году [8, с. 1172]. Также русскую психологическую науку представляли А. И. Введенский, С. С. Корсаков, Н. Н. Ланге, Л. М. Лопатин, В. Ф. Чиж, А. А. Токарский. Присутствие среди таких известных ученых говорит об авторитете Серебренникова в научной среде.

Все новые научные достижения профессор внедрял в преподавание студентам академии. По отчету 1913 года в «психологической семинарии» насчитывалось около 40 единиц приборов для проведения экспериментальных исследований: прибор для экспериментального исследования объема и узости ясного сознания, произвольных движений, деятельности душевных процессов, силы и качества ощущений, явлений восприятия, памяти и утомляемости; электрический прибор для изучения явлений одновременного контраста и смешения цветов; хроноскоп Гиппа; модели и препараты центральной нервной системы; различные таблицы и чертежи [6, с. 49].

Можно констатировать, что на этом этапе своего развития психология из умозрительной превращалась в экспериментальную не только стенах в светских научных и учебных заведений, но и в духовных академиях. По словам самого Серебренникова: «...сила человека в науке и никакое новое чисто научное движение не опасно для христианской религии» [8, с. 1174].

К сожалению, этому замечательному начинанию не суждено было развиваться в XX веке. Трагические события в России надолго прервали

традицию духовной академической психологии. Стоит надеется, что современные реформы духовного образования и интерес к психологии в духовных школах заставит обратить внимание на опыт предшественников и позволит взять из него самое ценное.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ананьев Б. Г. Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков / АН СССР, Ин-т философии. М.: Госполитиздат, 1947. 160 с.
2. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород: Глагол, 2005. 382 с.
3. Двадцатипятилетие ученой и учебной деятельности проф. В. С. Серебренникова // Церковный вестник. 1912. № 39. С. 1223.
4. Михаил (Грибановский), еп. Сочинения. Письма. Жизнеописание. М., 2011. С. 521.
5. Отчет доцента академии В. С. Серебренникова об ученых занятиях его за границу в течение 1892/1893 учебного года // Журналы заседания Совета СПбДА за 1893/1894 уч. год. СПб., 1894. С. 113–128.
6. Отчет о состоянии Императорской СПбДА за 1913 год. СПб. 1914. С. 49.
7. Памяти В. Н. Карпова, заслуженного профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1868. 95 с.
8. Серебренников В. IV-й международный психологический конгресс // Церковный вестник. СПб., 1900. 1172–1174 с.
9. Студенческое Психологическое общество при С.-Петербургской Духовной Академии // Христианское чтение. 1903. Т. ССХV. Ч. II. С. 812. И Отчет о состоянии СПбДА за 1900 г. // Христианское чтение. 1901. Ч. I. С. 366–367.
10. Феофилов. Студенческое Психологическое Общество // Церковный вестник. 1904. № 16. С. 508.
11. Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2002. 333 с.
12. Чистович И. А. История С. Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. 458 с.
13. Чистович И. А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. 164 с.
14. Шиндаров С. Б. Ученая и учебная деятельность профессора СПбДА В. С. Серебренникова // Христианское чтение. № 3 (38), 2011. С. 169–196.
15. Шкаровский М. В. Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв.: т. I. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2015. 560 с.

Линь Цзиньфэн,

аспирант Санкт-Петербургского государственного  
университета, Linjinfeng1990@163.com

## ДУША И ДУХ В КИТАЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

*В статье рассматривается долголетие — это важнейшая антропологическая категория китайской культуры. Оно считалось величайшим благом, с учетом того что со временем человек духовно совершенствуется и в старости пожинает плоды мудрости, жизненного опыта и безмятежности. Китайская культура Дао: долголетие, гармония, мудрость, долг, ритуал, естественность, ценности кланово-родового содружества. Постепенно буддизм адаптировался к традиционному китайскому обществу и стал органической составляющей китайской культуры.*

**Ключевые слова:** душа, дух, религия, культура

Lin Jinfeng

## SOUL AND SPIRIT IN CHINESE ANTHROPOLOGY

*The article deals with longevity, it is key anthropological category in chinese culture. It was considered a great boon, in consideration, with the time people improved spiritually and in his old age is reaping the fruits of wisdom, experience and serenity. Chinese culture Dao: longevity, harmony, wisdom, duty, ritual, authenticity, values, clan and tribal community. Buddhism gradually adapted to the traditional Chinese society and became an organic component of Chinese culture.*

**Keywords:** soul, spirit, religion, culture

В традиционной народной китайской культуре господствовало представление о множественности душ (аналогичное древнеегипетскому полипсихизму). У человека два типа душ: разумные душ (*хунь*) и животные (*но*). Души *хунь* связаны с сознанием, с разумностью, их насчитывалось три. Души *но* (семь разновидностей) связаны с органической и физической жизнедеятельностью, одушевляют и олицетворяют физиологические процессы. Тело есть начало,

объединяющее 10 душ, его смерть ведет к их гибели, но сохраняется тонкая материя — пневма — как их субстрат. После смерти эти два вида душ разъединяются, продолжая существовать в комплексе. Души *хунь* образуют дух (*шэнь*), а души *по* — злые духи-призраки, привидения. Особенно опасны злые духи у людей, умерших насильственной смертью, или у тех, кому после смерти не принесли жертву. Такие духи вредят семье и потомкам умершего, принося различные несчастья. Дух человека способен существовать вне тела определенное время, но и он конечен, исчезает, сливаясь с окружающей средой. Дух *шэнь* растворяется в небесной пневме или обретает бессмертие за особые заслуги на небесах. Души *по* уходят под землю, в мир желтых источников, где они влачат тенеподобное существование, или растворяются в земле окончательно.

Представление о душах, которыми наделены живые существа, сформировались в Китае, безусловно, задолго до появления даосизма как такового и развитой системы даосской алхимии в частности. Однако именно даосским мистикам принадлежит первенство в систематизации этих представлений и их теоретическом обосновании. Китайцы считали, что души человека многочисленны и делятся на эфирные *хунь* (魂) и животные *по* (魄). Эфирные души *хунь* зарождаются в человеке, будучи принесены янским началом — духом *шэнь*: «Неба называется *дэ* (德); Земли называется *ци* (气); *дэ* течет, и *ци* простирается, и получается жизнь. Причину, по которой жизнь приходит, называют ее *цзин* (精); то, чем две *цзин* схватываются, называют это *шэнь* (神). То, что приходит и уходит с *шэнь*, называют это эфирной душой *хунь* (魂); то, что приходит и уходит с *цзин*, называют это животной душой *по* (魄).

Витальное начало *цзин* рождает в человеке животные души *по*. В то же время существует представление, что души *хунь* и *по* связаны с наследственностью и переходят от родителей при зарождении плода — *хунь* переходят от отца, *по* — от матери. Эфирные души корреспондируются с первоосновой *ян*, а животные души — с первоосновой *инь*. Человек наделен тремя душами *хунь* и семью душами *по*. Три души *хунь* — это:

*Шэнь хунь* (生魂) или *жэнь хунь* (人魂) или *сян хунь* (象魂) — базовая энергетическая субстанция, жизненное начало как таковое. Кроме человека эта душа имеется также у растений и животных. По одним представлениям *шэнь хунь* исчезает после физической смерти человека, по другим — остается на мете захоронения.

1. *Цзюэ хунь* (觉魂), или *ди хунь* (地魂), или *ши хунь* (视魂) — эфирная субстанция сферы чувств. Кроме человека эта душа имеется еще также у животных. По одним представлениям исчезает после физической смерти человека, по другим нисходит в ад.

2. *Лин хунь* (灵魂), или *чжу хунь* (主魂), или *тянь хунь* (天魂) —местилище человеческого сознания. Эта эфирная душа бессмертна. Когда человек умирает, *лин хунь* возносится к небесному эфиру.

Анатомическим центром человеческого организма, в котором сосредоточены души *хунь*, даосы считали печень средоточием душ *по* — легкие. Одновременно с этим души корреспондировали с двумя частями духа — *янской* и *иньской*: «*Хунь* принадлежат к *янскому* духу, *по* принадлежат к *иньскому* духу».

Понятие о квинтэссенции первоначал *инь* и *ян* в тонком теле человека существовало в общефилософских китайских трактатах со времен ранней Хань — в трактате Дай Дэ. «Да Дай ли цзи» говорится: «Квинтэссенция *янского ци* называется *шэнь*, квинтэссенция *иньского ци* называется *лин*». Мудрость ассоциируется в китайской мистической традиции не с деятельностью мозга, но с проявлением духа *шэнь*, сосредоточенного в сердце «Сердце — главный орган правителя. *Шэньмин* коренится в нем».

Теория душ также неотделима от концепции «пяти хранилищ» — пяти центров, в которых сосредоточены основные составляющие тонкого тела. Эти пять центров имеют прямые анатомические соответствия в человеческом организме — «пять главных органов»: «Пять хранилищ» — это «сердце, хранилище духа *шэнь*; легкие, хранилище душ *по*; печень, хранилище душ *хунь*; селезенка, хранилище идей; почки, хранилище энергии *цзин*». «Пять хранилищ» управляются пятью «духами хранилищ», регулирующих деятельность того или иного органа и корреспондирующую с ним энергетическую субстанцию, духи эти соотносятся с пятью первоэлементами и пятью разновидностями вкуса. Описание «духов хранилищ» можно найти в неоднократно цитированном здесь трактате «Хуантин нэйцзин цзин».

Что касается народной культуры (здесь под «народной культурой» будет пониматься тот пласт духовной культуры Китая, который не нашел своего выражения в теоретической рефлексии китайских мыслителей древнего и средневекового Китая), то в ней господствовали в значительной степени иные взгляды на жизнь и смерть, включавшие в себя самые разнородные представления, начиная от

веры в присутствие духов предков в мире и различных верований, связанных с умиротворением вредоносных духов определенных категорий умерших и кончая различными представлениями, связанными с идеями воздаяния и загробного суда. Позднее народная культура легко восприняла буддийское учение о перерождениях и, придав ему вполне анимистические формы, включала в свою сферу.

Классическая китайская философия была натуралистической по своему характеру, то есть она не знала дуализма или иноприродности духа и материи и рассматривала их как взаимосводимые сущности. Это воззрение нашло свое наиболее полное выражение в категории «пневмы» (*ци*) как квазиматериальной энергетической субстанции, проявляющейся как в форме духа, так и в форме вещества в ее грубом состоянии.

Традиционный китайский натурализм унаследовал от архаического анимизма особую концепцию множественности душ, являющуюся общей как для большой, так и для малой традиций китайской культуры. Представление о плюрализме душ хорошо известно различным архаическим и примитивным культурам. В Китае оно проявилось в форме учения о двух типах душ — «разумных душах» и «животных душах», которые упоминаются уже в таких древних памятниках, как «Цзо чжуань» и «Ли ци». Души *хунь* связывались с сознательно-интеллектуальной способностью человека и обычно их насчитывалось три, тогда как души *по* ассоциировались с жизнедеятельностью организма. После окончательного утверждения в качестве общепсихологических таких категорий, как *инь*, *ян* и *ци*, души *хунь* начинают восприниматься как своего рода тонкие состояния положительно (*ян*) заряженной пневмы (*ци*), души *по* — как ее тонкие, отрицательно заряженные (*инь*) состояния.

Понятно, что при таком понимании психологии тело оказывается единственным началом, объединяющим эти разнородные и множественные души. Смерть тела, следовательно, ведет к гибели этих пневменных образований при сохранении самой пневмы как их субстрата. Тем не менее, первоначально комплексы двух типов душ продолжают существовать независимо от тела: души *хунь* образуют дух (*шэнь*), в души *по* — навья (*зуй*). *Шэнь* — очень многозначное понятие, обозначающее дух, духовное начало, а также божество, *зуй* — призрак, привидение, навь, который может являться живым людям и даже причинять им зло в случае наличия факта насильственной смерти или

отсутствия у умершего потомков-жертвователей — сюжеты, чрезвычайно популярные в китайской повествовательной прозе.

Два основных принципа традиционного китайского мировоззрения — натурализм и нумерологизм объясняют такое изобилие духо- и душевидных сущностей, соотнесенных с численно оформленными комплексами органов и систем человеческого тела. Помимо отмеченных двоичного, троичного, четверичного и десятичного (три и семь) членения, в цитате из «Цзо чжуань» проявилась и пятерица: *по*, *хунь*, *цзин*, *шэнь*, *мин*, — онто- и космологически производная от «пяти элементов», а антропологически — от «пяти внутренних (паренхиматозных) органов» (*у цзан*). С одной заменой «*мин*» на «*чжи*» («воля, волевой дух») понятие «пять божественных духов (внутренних органов)» (*у цзан шэнь*) использовано в религиозном комментарии к «*Дао дэ цзиню*» («Канон Пути-дао и благодати») Хэ-шан-гуна, где тезис о «бессмертии» (*бу сы*) божественного духа (*чжан*) толкуется как результат «пестования/вскармливания» (*ян*) «божественных духов пяти внутренних органов: души-*хунь* в печени, души-*по* в легких, божественного духа в сердце, семенного духа в почках, волевого духа в селезенке». В медицинской традиции, основанной на первых классических трактатах даосской ориентации «*Хуан-ди нэй цзин*» и «*Нань цзин*» («Канон трудностей»), в этой пятерице волевой дух соотносится с почками, а с селезенкой — мыслительный дух (*и*).

С учетом совокупной десятиричности душ *хунь* и *по* четверичная модель «*Бо ху туна*» трансформируется в двенадцатеричную, которая в самом общем плане корреспондирует с универсальной классификационной матрицей 12 «земных ветвей» (*ди чжи*), имеющей в первую очередь хронометрические значения 12 месяцев и 12 суточных двухчасий, а более конкретно — со связанными друг с другом 12 внутренними органами (*ши эр цзан*) и 12 основными акупунктурными меридианами, т.е. энергетическими каналами человеческого тела (*ши эр цзин*), по которым в соответствии с указанными двенадцатеричными (годовым и суточным) циклами циркулирует субстанция и носитель всех духов и душ — пневма.

Помимо «*гуй*» пару с «*шэнь*» составлял иероглиф «*пин*», обозначающий не только душу, дух, жизненное начало, но и труп, а также шамана-прорицателя и предсказание в практике гадания на панцирях черепах (*пин гуй*). В «Да Дай Ли цзи» («“Записки о благопристойности” Старшего Дая», гл. «Цзэн-цзы тянь юань» — «Небесный круг

Цзэн-цзы», I в. до н. э.) сказано: «Янская духовно-семенная пневма называется божественным духом, иньская духовно-семенная пневма называется жизненным духом (*лин*)», что свидетельствует и о корреляции лин — *по*.

Наиболее близким аналогом «души» — иероглифом *синь* («сердце/сердцевина/центр») обозначалась центральная (чжун) и управляющая инстанция тела-личности (*шэнь*), которое мыслилось как материальный субъект, организмическое Я. В качестве психосоматического регулятора организма «сердце» считалось отвечающим за его интеллектуальные, волевые и сенсорные, т.е. все психические, функции. В древнейших философских трактатах, описывающих «технологию/искусство сердца» (*синь шу*) — «Мэн-цзы», «Гуань-цзы», «Сюнь-цзы», оно, с одной стороны, как физический орган прямо называется «телом-корпусом» (*ти*), с другой стороны, как «обитель разумности» (*чжи чжи шэ* — «Гуань-цзы»), гуманности (*жэнь*), благопристойности (*ли*) и должной справедливости (*и* называется «сердцем сердца» (*синь чжи синь* — «Гуань-цзы»), «великим телом-корпусом» (да ти — «Мэн-цзы») или «небесным правителем» (тянь цзюнь — «Сюнь-цзы»), в чем очевидно стремление к демонстрации его сверхтелесных функций, связанных с деятельностью ума и духа. В дальнейшем эта тенденция привела к максимальной субъективизации и одновременно универсализации «*синь*» в неоконфуцианском «учении о сердце» (*синь сюэ*) и отождествлении с западным понятием «идеальное» в современном философском лексиконе: «*вэй-синь-лунь*» или «*вэй-синь-чжун-и*» (букв. «теория только сердца») — «идеализм».

Крупнейший конфуцианский философ эпохи Хань Дун Чжун-шу-духовную функцию *синь* отождествил с управлением пневмой-*ци*: «Всякая пневма исходит из сердца, сердце — это правитель (*цзюнь*) пневмы». Термин «*ци*», этимологически восходя к образу пара, как древнегреческие, латинские и русские слова, связанные с «псюхе» и «пневма», *ánima* и *spírítus*, «воздухом, дыханием, духом», охватывает широкое семантическое поле от индивидуальной души до всеобщей физической атмосферы и космического эфира.

В качестве духовного и животворящего начала *ци* вместе с *цзин* («семенной дух, сперматическая эссенция») и *шэнь* («божественный дух») входит в триаду (*сань пинь*, *сань ци*) психосоматических сущностей, различающихся степенью пневменной, материально-духовной утонченности. Во входящей в полное собрание даосской литера-

туры «Дао цзан» конспективной версии «Тай пин цзина» — «Тай пин цзин чао» в гл. «Лин жэнь шоу чжи пин фа» описана внутренняя структура и генеалогия данной триады: «Три пневмы (*сань ци*), соединяясь в одно, становятся корнем божественного духа. Одно — семенной дух, второе — божественный дух, третье — пневма. Эти три, соединяясь в одно целое, укореняются в пневме неба, земли и человека. Божественный дух черпает ее из неба, семенной дух — из земли, пневма — из середины и гармонии (*чжун хэ*), и все вместе в соединении образуют единый Путь-дао. Поэтому божественный дух действует водрузившись на пневму, а семенной дух пребывает между ними. Трое помогают друг другу в наведении порядка. Поэтому человек, желающий долголетия, должен любить пневму, почитать божественный дух и ценить семенной дух». На этой троичной основе затем строилось психофизиологическое учение даосской алхимии о «внутренней киновари» (*нэй дань*), в котором, в частности, *ци*, *цзин*, *шэнь* соотносились с триадой энергетических центров организма — «киноварных полей» (*дань тянь*), расположенных внизу живота, в области сердца и в центре мозга.

Как и все остальные мировые религии, конфуцианство возникло в условиях достаточно развитого общества и было реакцией на острый социальный и политический кризис, потрясавший общество и требовавший радикальных сдвигов. Позже, став официальной государственной идеологией, это учение оказалось достаточно крепким и гибким для того, чтобы сохранять в неизменности свои основные принципы и в то же время приспосабливать их к изменяющимся обстоятельствам. При всем том, однако, конфуцианство, как и вся возникшая затем под его эгидой религиозно-этическая система, заметно отличалось от остальных мировых религий как по существу, так и по форме. Эти отличия в своей совокупности сыграли решающую роль в придании китайской цивилизации ее уникального облика.

Два наиболее важных фактора обусловили существование этих отличий. Во-первых, относительная изоляция китайского очага цивилизации от других. Эта изоляция никогда не была абсолютной, а в глубокой древности значение ее было еще меньшим с точки зрения существования спорадических контактов и взаимовлияний. Однако она всегда сказывалась в том смысле, что складывавшиеся в Китае еще до нашей эры иерархия духовных ценностей, формы поведения, мышления и восприятия были в основном результатом спонтанной

эволюции в условиях саморазвивающейся и саморегулирующейся системы. Во-вторых, длительность и непрерывность существования китайской цивилизации. В ее зрелом, сложившемся виде (начиная с Хань) она не раз подвергалась завоеваниям и нашествиям и испытывала разрушительные внутренние катаклизмы, но каждый раз преодолевала все невзгоды, сохраняя при этом полную преемственность языка, этноса, культуры и государственности.

Китаю не только удавалось возрождаться из пепла, но еще и китаизировать своих противников. Результатом такого взаимодействия: было создание и закрепление устойчивых элементов культуры, самобытных и нередко специфичных стандартов и стереотипов и, наконец, определенных национальных традиций. В чем наиболее характерные черты сложившейся таким образом системы религии, этики, стандартов и традиций и как преломлялось все это в сфере политики и социальных связей, в повседневной жизни народа? Рассмотрение этих и связанных с ними проблем чрезвычайно важно для уяснения сущности не только господствовавшей в Китае идеологической системы, но и всей китайской цивилизации в целом.

Религиозно-идеологическая система Китая, сформировавшаяся и получившая официальное признание в эпоху Хань, оказалась могучим и надежным орудием в руках социальных верхов. Возникнув как отрицание существующих норм и принципов (в этом она абсолютно идентична другим великим мировым религиям), система конфуцианской социальной философии и этики, претерпев определенную трансформацию, уже через несколько веков оказалась официальной государственной идеологией. Новый статус идеологии во многом изменил ее существо и функции. На смену критике существующих порядков пришел тезис о незыблемости их. Воспетые Конфуцием идеалы древности и полубогатые мудрецы и правители стали отныне играть роль авторитарного заслона, освящавшего существующий порядок, который воспринимался теперь как практическое воплощение заветов старины. На передний план в официальной конфуцианской доктрине вышли те ее стороны и постулаты, которые способствовали созданию в стране устойчивости, стабильности, консервативности и которые стали надежным организующим и дисциплинирующим залогом порядка.

Процесс пульсации *инь* и *ян* имеет пять фаз или циклов, соответствующих пяти первоэлементам: дерево, огонь, земля, металл и вода.

Первоэлементы переходят друг в друга, одно преодолевается другим как более слабый элемент более сильным. Из перемен (*и*) и превращений (*хуа*) возникают Небо и Земля, мужское и женское, все вещи Вселенной. Об этой космологической схеме начала мудрец Чжоу Дунь-и (1017–1073), составивший комментарий к схеме Великого Предела, говорил, «Все сущее есть лишь пять первоэлементов, пять первоэлементов есть лишь два модуса — *инь* и *ян*, два модуса есть лишь единый Великий Предел» (2, с. 72). В древнем Китае человек был подчинен мировым ритмам, которым следуют Небо и Земля. Согласно древнекитайским представлениям когда-то Вселенная существовала в совершенной гармонии. Два великих начала *инь* и *ян* ритмически, в космическом танце породили гармонию *цзы*. *Цзы*, находясь между *инь* и *ян*, закрывал великую пустоту хаоса, и в Поднебесной царствовала гармония. В результате некой катастрофы *цзы* был выбит из сердцевины космических ритмов и в мир вторгся хаос. Миф о золотом веке, райском состоянии мира и человечества, является важнейшим для китайской культуры. Это не просто мифологема, а историческое предание, влияющее на жизнь китайского общества.

Райское состояние предполагало абсолютную соразмерность космоса, человека, Неба и Поднебесной, когда в мире присутствует гармония Дао — Пути всех вещей и людей, следующих ей. Движение космоса и человека, согласно гармонии Дао, является идеалом для китайской культуры. Китайская философия и религия — это сознательное стремление реставрировать гармонию Дао. Первой по времени попыткой реставрации являются магические практики, письменно зафиксированные в *И-цзин*, далее следуют даосизм и конфуцианство. Другие школы примыкают к одному из трех главных направлений. Конфуций, реставрируя культуру Дао, мировоззренчески ориентировался на будущее, даосизм — на прошлое, мистика, основанная на *И-цзин*, пытается обрести искомый идеал вечно для щемя настоящим с помощью магических практик.

В классическом толковании Дао — это: 1) универсальная этическая норма, этический эталон, 2) высшее первоначало, 3) предельная онтологическая реальность, 4) абсолютное начало, абсолютная ценность, 5) высшая закономерность Вселенной, 6) китайский аналог понятия «Бог». Красноречиво о Дао говорит известный отрывок из «*Дао-дэ цзин*»: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не

изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее дао» (1, с. 614).

Из краткого обзора можно сделать следующие выводы о китайской культуре Дао: 1) эта культура ориентирована на социальные, моральные принципы и обращена не к индивиду, но к сообществу (роду, клану и т. д.), 2) моральное ориентирование китайской культуры парадигмально, сам человек в Китае определяется не как *homo sapiens*, но как *homo morails*, т.е. мораль и добродетель отличают человека от животных, 3) вселенная, человек, общество должны следовать Дао, направляя усилия на гармонизацию и сущностное совпадение с ним. Такие особенности определяют характерные черты антропологической модели в китайской культуре.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Дао дэ цзин // Антология мировой философии. Древний Восток. М.
2. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. СПб., 2007.

**Чигрина Наталия Владимировна,**

магистрант Российского государственного педагогического  
университета им. А. И. Герцена, [natachigrina@gmail.com](mailto:natachigrina@gmail.com)

## СЕМЬЯ И РЕЛИГИЯ: ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ СОЮЗА

*Могут ли институты семьи и религии выступать партнерами в деле улучшения качества жизни человека и общества? Каковы их взаимное влияние и общие интересы? Ориентированность любой системы, будь то семья, религиозное сообщество, этническая группа и т.п., на благополучие всего общества в целом и выбор в отношениях с другими системами стратегии партнерства создает основания для гармоничного сосуществования всех социальных институтов, где вклад каждого многократно приумножает и общую эффективность функционирования, и эффективность каждого элемента социальной структуры. Сотрудничество институтов семьи и религии так же может оказать позитивное влияние на благосостояние и развитие общества.*

**Ключевые слова:** семья, религия, религиозное сознание, семейная система, функциональность семьи.

*Chigrina N. V.*

## FAMILY AND RELIGION: FUNCTIONALITY OF THE UNION

*The important question is whether institutes of family and religion can be partners in increasing human quality of life. How do they influence each other and what are their common interests? A focus of any system be it family, religious community or ethnical group, on prosperity of the whole society and the choice of partnership strategy in relationship with other systems can lay the foundation for harmonious cooperation of all social institutes. In such a union the input of everyone multiplies the efficiency of the whole system and the efficiency of every element of social structure. Cooperation of family and religion can positively influence the human development and well-being.*

**Keywords:** family, religious consciousness, family system, functionality of family relationship.

Исторически институты семьи и религии идут рука об руку, и в зависимости от времени, места и обстоятельств истории, они то сближаются практически до полного исчезновения границ, то между ними пролегает нерушимая стена, а то и вовсе становятся непримиримыми оппонентами. И вполне правомерно возникают вопросы о функциональности их союза, выбора наиболее эффективной формы взаимодействия этих двух весомых столпов жизни практически каждого человека. Какая же наука приведет эти два института к эффективному сотрудничеству во благо как отдельной личности, супружеского союза, так и всего общества в целом? Готовы ли к этому философия, психология, социология или же наука о религии? Быть может, стоит отдать решение этого вопроса на попечение богословия и теологии? Или же им стоит решить эту задачу сообща? Полагаю, мнения специалистов во всех этих областях могут расходиться не только относительно определенных ситуаций конкретных людей, но и по общим вопросам. Тем не менее, ни один из них не станет отрицать, что и семья, и религия (или же их «заместители»), во многом обуславливают формирование сознания человека и оказывают влияние на становление всех уровней его бытия: биологического, психологического, социального и духовного.

Нецелесообразно рассматривать отношения этих двух институтов лишь в горизонтальной плоскости, разделяя между ними функции, сферы их влияния и компетенции, необходимо учитывать так же и то, что они являются частями более сложной системы — социума, всего общества. На помощь современным наукам приходит сформулированная Людвигом фон Берталанфи «Теория систем», которая нашла свое применение во многих областях человеческой жизни и науки, как теория, описывающая общие для всех систем законы и принципы функционирования.

С одной стороны, тот факт, что науки разделили между собой предметы и объекты исследований, является удобным и способствует более глубокому познанию каждого объекта, как элемента большей системы. Но у этого явления есть и свои минусы, вытекающие из того, что при исследовании объекта упускаются связи его с другими элементами надсистемы, в состав которой он входит, а также его связь и взаимное влияние с самой этой надсистемой, что может привести к некорректному или неполному описанию объекта.

Здесь кроется парадокс системного подхода, заключающийся в невозможности познать целое, не исследовав всех его частей, а не

зная целого, мы не познаем его части, исходя лишь из их ролей и функций. Решение этого парадокса лежит в необходимости учитывать и одно, и другое, меняя свою наблюдательную позицию. В психологии этот подход позволяет «лучше понять пациента, рассматривая его не только через призму интрапсихических проблем, но и с точки зрения целого, т. е. в контексте его социальных связей» [3, с. 39], в том числе религиозного характера. Рассматривая связь семьи и религии, мы столкнемся с этим парадоксом дважды, так как с одной стороны, в состав семейной системы в качестве ее элементов могут входить религиозные традиции и воззрения ее членов, с другой, семья может выступать подсистемой для более сложной системы — религиозной. В связи с этим важно отметить еще один аспект теории систем — иерархичность, который раскрывает то, что любая система может выступать в качестве подсистемы в рамках другой, более крупной. Этот аспект раскрывает влияние выбранного уровня изучения системы на результаты исследования. То есть то, с какой позиции мы будем рассматривать вопрос: психологической, теологической, социологической или иной, с позиции индивидуума, семьи или общества, будет определять выводы, заключения и рекомендации, которые даст специалист. Для примера можно рассмотреть супружеские союзы, в которых супруги принадлежат разным религиям или конфессиям, или верующим является только один из супругов. Может ли такой брак быть счастливым, функциональным, здоровым, полноценным? Возьму на себя смелость сказать, что может, не зависимо от наличия или отсутствия религиозности и ее интенсивности. С точки зрения функций семьи, как ячейки общества, ни одна традиционная, к примеру, для нашей страны, религия не может нанести серьезный и вместе с тем осознанный и целенаправленный урон осуществлению семьей ее функций в обществе. Скорее, религия будет даже способствовать упорядочиванию и регулированию сексуальных потребностей, направляя людей к удовлетворению последних только в рамках семьи со своим единственным супругом. Так же религиозные воззрения людей мотивируют и обеспечивают такую функцию семьи, как воспроизводство населения, не только в количественном его выражении, но и способствуя качественному воспитанию детей. Широкий спектр как религиозных, так и общественных, образовательных и развлекательных программ сообществ верующих способствует осуществлению функции социализации, которая возложена на семью. Богословское и практическое содержание

всех мировых религий, а также большинства новых религиозных движений оказывает семейному институту поддержку в реализации функции удовлетворения потребностей человека в эмоциональном, духовном общении, любви, близости, сопереживании и сострадании. И, наконец, религия не оставляет без внимания такую задачу семьи, как хозяйственно-экономический, или бытовой уклад, вдохновляя человека нести материальную ответственность как за себя, так и за членов его семьи, удовлетворяя их первичные потребности в пище, безопасности, одежде, крыше над головой.

Как определить функциональность семьи, что такое вообще семья как система, каковы законы ее функционирования и какие факторы определяют ее гармоничное существование в обществе, широко раскрыты в книге психолога и психотерапевта А. В. Черникова «Системная семейная терапия: интегративная модель диагностики». Проведенный мной опрос сорока человек, половина из которых была религиозными людьми, другая — нет, оценивающий функциональность семьи по модели Олсона, не выявил прямого и бесспорного влияния религиозности на функциональность семьи, то есть ее сбалансированность, уровень удовлетворенности ее членов. Следовательно, однозначно нельзя заявить, что вера и религиозность автоматически обеспечат счастье в семье. Но, тем не менее, на характер отношений в семье, на выстраивание границ, близость и сплоченность ее членов религиозное сознание накладывает свой отпечаток. Любопытно то, что в этой же самой выборке 70 % религиозных людей в конфликтной ситуации выбирают самый эффективный способ решения проблем — сотрудничество (по результатам теста Томаса), в то время как среди нерелигиозных людей из данной выборки опрошенных к нему прибегают лишь 30 %, отдавая предпочтение административной модели, или модели соперничества. Отсюда можно сделать вывод, требующий дальнейшего исследования и проверки, что религиозные воззрения членов семьи могут способствовать более эффективному решению конфликтных ситуаций, что потенциально снизит вероятность разводов в семьях верующих.

Если за отправную точку исследования взять функции религии как социального института, то, к примеру, в межконфессиональном браке или браке между религиозным и нерелигиозным человеком можно заметить некую угрозу появления противоречий и конфликтных отношений между институтом семьи и религии. В частности, и одна

и другая сторона могут начать претендовать на главенствующую роль в сфере формирования мировоззренческих позиций, традиций, определения норм допустимого и недопустимого. А также компенсаторная или утешительная роль религии может быть поставлена под угрозу, и на этой почве может возникнуть явление своего рода конкуренции и борьбы между семьей и религиозным сообществом за право дать человеку утешение, состояние благодати и комфорта. И стоит отметить, что если в конкретной семейной системе будет установлен примат семьи, а не религии, то на эту семью уже не столько будут распространяться легитимирующая, регулятивная и интегрирующая социальные функции религии.

Но в каком человеке, в какой семье и в каком обществе могут ужиться эти два порой конкурирующих направления, не редко ставящие ее членов перед выбором: семья или религия?

Если двигаться в исследовании вопроса от общего к частному, то стоит отметить, что исторически отношения в обществе складываются по одной из двух моделей: модель доминирования, и модель партнерства. Эти же самые модели можно применить и к отношениям между институтами семьи и религии. Они же находят свое отражение и в супружеском союзе и даже на уровне одной личности в извечной борьбе между душой и телом. Общество состоит из отдельных личностей, соответственно модель отношений в обществе будет зависеть от уровня зрелости этих людей или лидирующей прослойки. Психологи расходятся во мнении что вообще следует считать зрелостью и каков набор характеристик зрелого человека. Но общими среди них являются как единая жизненная философия и навыки человека практически решать жизненные проблемы, так и интерес, уважение, сострадание к людям и ко всем живым существам, «чувство общности» с миром и «предрасположенность к такой совместной деятельности, которая улучшит людскую участь» [1, с. 13].

Итак, на характер взаимоотношений в семье, в обществе, как в ключе союза «семья и религия», так и в любой другой сфере отношений может влиять уровень зрелости индивида. А зрелость во многом связана прежде всего с ходом развития его в родительской семье. Но если расширить перспективу исследования, то мы увидим, что не только и не столько индивидуальный уровень развития влияет на построение баланса между семьей и религией, сколько сложившаяся исторически модель отношений в обществе.

Модель доминирования создает созависимое общество, а модель партнерства — взаимозависимое. Созависимость — это характер отношений, свойственный не только личности в семейных отношениях, созависимость присутствует во всех структурах, включая религиозные. «Любая культура, которая ставит один пол выше другого, одну религию выше другой или одну расу выше другой, образует такое общество, которое может быть только созависимым» [2, с. 39], со всем вытекающим из этого букетом проблем и дисфункций.

Итак, на то, будут ли существовать в ладу два института: семья и религия, или же религиозная принадлежность и традиции неминуемо станут яблоком раздора в семье, а семья будет тормозом в духовном развитии кого-то из ее членов, влияют несколько факторов. Основные из них: модель отношений и стратегии решения конфликтных ситуаций в семье и обществе, сама религиозная доктрина и то, как она находит отражение в сознании ее приверженца или противника, уровень сознания членов семьи.

Отсюда ответ на поставленный в начале статьи вопрос. Общей задачей всех социальных наук и психологии является завершение важных развивающих процессов на индивидуальном уровне, и, как уже говорилось выше, основную нагрузку несет здесь семья, а религия же — это достаточно эффективный, проверенный временем инструмент, который может использовать семья для завершения этих процессов, и это будет способствовать нашему развитию и поможет создавать более функциональные семьи, организации, общества и государства.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Олпорт Г. Становление личности. Избранные труды / Под общ.ред. Л. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2002.
2. Уайнхолд Б, Уайнхолд Дж. Освобождение от созависимости / пер. с англ. А. Г. Чеславской. М.: Независимая фирма «Класс», 2002.
3. Черников А. В. Системная семейная терапия: интегративная модель диагностики. М.: Независимая фирма «Класс», 2001.

---

## ПСИХОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ

---

УДК 159.2

*Сергеева Алла Владимировна,*

*доктор психологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы*

### ПЕРЕЖИВАНИЕ РЕВНОСТИ И СОЗАВИСИМЫЕ ОТНОШЕНИЯ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ: ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ

*В статье раскрывается природа феномена ревности и межличностной зависимости с позиций современной психологии и святоотеческой литературы. Описываются значимые взаимосвязи между проявлениями ревности и созависимости у молодых людей, разрушающие их духовный и общий эмоциональный уровень жизни. Проблема состоит в отсутствии системного подхода в оказании психологической помощи людям с переживаниями ревности и созависимости в рамках православной психологии. Анализируются разные теоретико-методологические концепции в изучении соотношения ревности и созависимости в молодежной среде.*

**Ключевые слова:** *духовная ревность, святоотеческое учение о ревности, классификация ревности, созависимые отношения*

## EXPERIENCE JEALOUSY AND CO-DEPENDENT RELATIONSHIPS AMONG YOUNG PEOPLE: ORTHODOX VIEW OF THE PROBLEM

*The article reveals the nature of the phenomenon of jealousy and interpersonal dependence in terms of modern psychology and patristic literature. Describes the important relationship between the manifestations of jealousy and co-dependency in young people, destroying their spiritual and emotional overall standard of living. The problem is the lack of a systematic approach in providing psychological support to people with feelings of jealousy and codependency within the framework of orthodox psychology. Analyzes the different theoretical and methodological concepts in the study of the relations and co-dependence of jealousy among the youth.*

**Keywords:** spiritual jealousy, patristic teaching about jealousy, jealousy classification, co-dependent relationship

В статье рассматривается одна из актуальных, но малоизученных проблем в психологии, особенности проявлений ревности у молодых людей с созависимыми отношениями (межличностная зависимость). Как считают Ц. П. Короленко, Н. В. Дмитриева, к наиболее важным психологическим особенностям личности ревнивца, следует отнести наличие у него эмоциональной зависимости (созависимости) от близкого человека при сниженном фоне душевной теплоты в отношениях [5]. Данное предположение авторов, к сожалению, эмпирически не изучалось. Поэтому целью настоящей статьи явилось узко-предметное и эмпирическое исследование психологических особенностей ревности у молодых людей с симптомами эмоциональной зависимости (созависимости).

Известно, что в научной литературе существуют множественные подходы в определении категории «ревность» и соответствующие им различные содержательные описания. Например, в словаре В. Даля ревность понимается в многозначных аспектах: 1) горячее усердие, старание и усердие к добру; 2) зависть, досада на больший успех другого; 3) слепая и страстная недоверчивость, мучительное сомнение, в чей либо любви и верности [3].

Приведем несколько известных положений и определений из трудов ведущих исследователей ревности, как глобального человеческого

явления. Например, в монографии «Психология любви» Е. П. Ильин определяет ревность как негативное чувство, возникающее при ощущаемом недостатке внимания, любви, уважения или симпатии со стороны очень ценимого, прежде всего любимого, человека, в то время как это мнимо или реально получает от него кто-то другой [4].

В другой известной публикации Ц. П. Короленко, Н. В. Дмитриевой, авторами также предлагается одно из определений и рабочая классификация этого многогранного явления человеческих отношений. С позиций авторов, ревность является эмоцией, переживаемой в случае возникновения угрозы потери важных отношений с другим человеком, в связи с заменой этих отношений на отношения с соперником или с иным более значимым объектом [5]. Достаточно категоричное определение встречаем в работах А. Адлера. В соответствии с его взглядами, ревность это сложная установка, приносящая исключительно вред личности и вытекающая из глубокого чувства неполноценности [1].

В мире науки считается, что автором первой научной концепции ревности является З. Фрейд и выделяет три ступени чрезмерной ревности: конкурирующая, спроецированная и бредовая. По его мнению, конкурирующая ревность «состоит в основном из печали, боли из-за предполагаемой потери объекта любви и нарциссической обиды» [11, с. 219]. Спроецированная ревность происходит из собственной неверности в жизни или из побуждений к неверности, которые подверглись вытеснению. Бредовая ревность также вытекает из стремления к неверности, но направлена на лиц своего пола и в содержательно-динамическом плане связывается с паранойей, такая ревность выполняет функцию защиты от гомосексуальных импульсов [11].

Известны также и взгляды Эриха Фромма, который рассматривает ревность как иррациональное влечение, которое проявляет себя на различных уровнях организации личности, то есть рассматривается как многоуровневое свойство личности. Приведем одно из рассуждений Эриха Фромма: «Жажда славы, власти, подчинения или зависть и ревность также коренятся в складе характера человека и порождены каким-нибудь искажением или деформацией личности» [12]. Можно сделать вывод, что автор рассматривает ревность, во-первых, соотнося ее с завистью, во-вторых, рассматривает эти явления как специфические виды фрустрации, однако ревность переживается более остро [12].

Остановимся не некоторых взглядах на проблему возникновения и проявления ревности с позиций экзистенциальной психологии. Наиболее яркий ее представитель В. Франкл в труде «Человек в поисках смысла» о ревности говорит, что это один из аспектов «эротического материализма», когда к личности относятся исключительно собственнически. Также автор говорит о бесполезности ревности:

«Ревность — это глупость в любом случае, так как она появляется либо слишком рано, либо слишком поздно... ревнивый человек, сомневаясь в своей возможности удержать своего партнера, может действительно потерять его, может действительно толкнуть партнера в объятия другого, принуждая к неверности, потому, что он усомнился в его верности. Конечно, верность — это одна из задач любви; но это всегда задача только для того, кто любит, и никогда не может быть требованием, направленным на партнера» [10].

Другой представитель гуманистической психологии Р. Мей делает акцент на чувстве собственничества, которое возрастает прямо пропорционально бессилию человека. То есть степень угрозы, которую представляет для него потеря другого, есть степень, в которой он чувствует ревность. Поэтому ревность, чаще всего, характерна для отношений, в которых человек ищет скорее власти, чем любви. Она имеет место, когда человек не способен выстроить достаточную самооценку и чувство собственной силы, собственного права на жизнь [6].

Кроме названных направлений, изучаются психологические особенности ревнивой личности и психологические детерминанты ее возникновения (Н. В. Дмитриева, Е. П. Ильин, А. В. Сергеева и др.) [4, 5, 8].

Наряду с указанными рассуждениями, существует иной взгляд на этот сложный феномен человеческой жизни. В работах святителя Феофана Затворника «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться», Иоанна Лествичника «Лествица», Паисия Святогорца «Слова», митрополита Иерофея Влахоса, дается иное понимание ревности и определяется она посредством нескольких понятий, разных по психологическому наполнению и содержанию: 1) духовная ревность, 2) душевная и 3) суетная (порочная) ревность.

Приведем одно из краеугольных и основательных рассуждений Святителя Феофана Затворника:

«Ревность же, всегда горящая, постоянная и неутомимая, бывает только по облагодатствованию духа нашего Святым Духом. Так вот, когда есть у вас такая ревность, значит, и у вас восстановлен дух и — только не угашайте его — он заберет в свои руки и душу, и тело, все потребности естества своего и все свои отношения, житейские и гражданские — и все направит к одному: богоугождению и спасению» [9].

В этом же тексте описывается святителем и душевная ревность, и характеризуется она следующим образом,

«...вся обращена на устроение временного быта. Кто о научности ревнует, не спя; кто о художественности, мир весь обегая; кто о промышленности и торговле, сил не жалея; кто о другом чем — житейском или гражданском. Все это было бы ничего, но, то беда, что когда какая-либо из сих ревностей завладеет вниманием и силами человека, то она погашает ревность духовную» [9].

Говорится святителем также о ревности суетной (о нарядах и подобном) и ревности злой (порочной и грешной) которая обращенная на удовлетворение страстям. Эти два вида ревности не только охлаждают ревность духовную, а враждебны ей.

Представляется важным, с позиции практики и консультативной работы, рассуждение Феофана Затворника о механизмах взращивания духовной ревности. Святитель пишет, что духовная ревность не гонит душевной, а только умеряет ее и упорядочивает, не позволяя ей ревновать о чем-либо таком, что противно ей самой. Далее поясняет, что духовная ревность прогоняет только суетную и страстную ревность. Особо подчеркнем слова святителя:

«В одном только случае она и душевной ревности не дает хода — именно когда видит, что дела и занятия по удовлетворению сей ревности — науки, искусства, мастерства, жизнь семейная, гражданские службы и должности — не дают простора ей самой, теснят ее, охлаждают и гасят» [9].

Обратимся к рассуждениям другого святителя Паисия Святогорца в его труде «Слова», где дается понимание страсти и ревности

и определяется она посредством рассуждения, почему ревность отравляет сильную любовь женщины. Приведем несколько рассуждений святителя:

«Женщина от природы имеет много доброты и любви, и диавол сильно на неё нападает, он подбрасывает ей ядовитую ревность и отравляет её любовь. А когда её любовь будет отравлена и станет злобой, тогда женщина из пчелы превращается в осу и жестоко-стью превосходит мужчину. ... Злоба женщины, когда в неё входят ревность и упрямство, может достичь демонической степени. Женщина должна бояться ревности. Она обязана удалить свое «я» из своей любви, чтобы её сильная любовь была чистою» [7].

И далее Паисий Святогорец указывает способ, каким можно избавиться от страстной (ядовитой) ревности: если преодолеть мелочность и взрастить духовное мужество, духовное благородство и жертвенность. Благородство — это противоядие ревности [7].

Подводя итог проведенному анализу научно-теоретических подходов и святоотеческих взглядов, направленных на познание ревности как психологического самостоятельного явления, можно сделать вывод, что на современном этапе этому понятию соответствует два полярных значения, а именно, значение страстного сомнения в верности (ревнивый, быть ревнивым) и понимание ревности как усердия к добру (ревностный, быть ревностным).

Следующим шагом теоретико-эмпирического исследования явилась попытка систематизации и классификации основных видов ревности. По мнению современных исследователей, реакции ревности можно классифицировать по нескольким основаниям: по критерию нормы — реакции нормальные и патологические, по содержательному критерию — аффективные, когнитивные, поведенческие (этот критерий выделяют также Ц. П. Короленко и Н. В. Дмитриева), по типу переживания — активные и пассивные, по интенсивности — умеренные, глубокие и тяжелые [5].

Остановимся более подробно на результатах изучения патологической ревности, так как она сопровождается, как правило, сильными и острыми эмоциональными переживаниями и деструктивным поведением. Научный интерес могут представлять данные изучения психологических особенностей личности 589 больных: эмоцио-

нальная лабильность наблюдалась у 83,13%, взрывчатость у 42%, несдержанность у 40,1%, подозрительность — 40% больных, недоверчивость — 34%, возбудимость — 26,5, тревожность — 26,2%, кроме того наблюдалась мнительность, неуживчивость, конфликтность [5].

Наиболее полный список внешних и внутренних причин, вызывающих или провоцирующих ревность, представлен авторами Ц. П. Короленко и Н. В. Дмитриевой [5]. К ним относятся три группы факторов: психологические особенности личности ревнивца; дисфункциональные отношения в семье; оценочные модели, нормы и убеждения [5, с. 243].

К наиболее важным психологическим особенностям личности ревнивца, по мнению авторов, следует отнести:

- 1) неадекватность и неустойчивость самооценки;
- 2) нестабильность эмоционального фона;
- 3) снижение рефлексии к критике;
- 4) угроза потери «формативного внимания» другого человека, поддерживающего часть Я концепции ревнующего;
- 5) чрезмерное чувство собственности;
- 6) *эмоциональную зависимость (созависимость) от близкого человека при сниженном фоне душевной теплоты в отношениях* [5, с. 243].

Напомним, что для обозначения форм зависимостей от другого человека существует целый ряд понятий:

- любовная аддикция (В. Д. Менделевич, М. И. Хасьминский),
- созависимость (Б. Уайнхолд, Дж. Уайнхолд),
- невротическая потребность в любви и привязанности (Дж. Боулби, К. Хорни),
- эмоциональная зависимость (Н. П. Дмитриева, Ц. П. Короленко, Н. С. Курек, А. В. Сергеева, М. М. Стивен, и др.),
- греховная зависимость (С. М. Авдеев, Б. С. Братусь, Г. И. Григорьев, свящ.).

Определим более точно одно из используемых здесь понятий, а именно, «созависимость», которое обстоятельно рассматривается в исследованиях Б. Уайнхолда и Дж. Уайнхолда как неврожденное качество, а приобретенное и связанное непосредственно с воспитанием и развитием конкретного человека [13].

По данным этих авторов, созависимые люди испытывают постоянную потребность в одобрении окружающих, поддерживают

унижающие достоинство отношения и чувствуют себя бессильными что-либо изменить, не осознают своих истинных желаний и потребностей и не способны испытывать чувство настоящей близости и любви. Базовая или глубинная причина таких отношений им видится в отсутствие доверия между матерью и ребенком и психологической независимости от матери.

Обнадеживающий прогноз дается этими исследователями, о том, то справиться с созависимыми отношениями можно при помощи соответствующей информации, определенных средств и психологической поддержки. Основная психологическая работа должна быть направлена на развитие личностного потенциала. Принимая некоторые оптимистические позиции Б. Уайнхолда и Дж. Уайнхолда, тем не менее, считаем данный алгоритм психологической помощи созависимым людям не достаточно эффективным и эмпирически случайным.

Иной подход к лечению и психокоррекции зависимости был предложен Г. И. Григорьевым, свящ. и его коллегами. Автор, продолжая традиции святоотеческих воззрений, подчеркивает что: «Грех есть зависимость, и эта зависимость есть тяготение к разделению. Совершая грех, человек вступает на путь, который ведет исключительно к разделению, разобщению». Далее он поясняет, о каком разделении идет речь:

«В результате греха человеческие энергии перенаправляются, и теперь соподчинение происходит уже не в изначальной иерархичности, где духу подчиняется душа, а душе — тело, но в новом виде: душа и дух подчиняется плоти» [2].

Высказанное авторами предположение о причинно-следственных отношениях между появлением переживаний ревности и наличием эмоциональной зависимости или созависимости потребовало проведения собственного эмпирического исследования.

В нашем эксперименте приняли участие молодые люди в возрасте от 19–21 года, обучающие в системе высшего образования г. Санкт-Петербурга и г. Одессы (256 студентов гуманитарных Вузов).

Для диагностики проявлений ревности были выбраны следующие методики: тест-опросник, позволяющий диагностировать общий показатель ревности Л. М. Чурсановой; многомерная шкала ревности

Пфайфер-Вонга; для диагностики степени созависимости методика Б. Уайнхолда и Дж. Уайнхолда, тест-опросник межличностной зависимости “Interpersonal Dependency Inventory” Р. Гиршфильда (в адаптации О. П. Макушной).

Проведенное самостоятельное эмпирическое исследование и немногочисленные экспериментальные данные других авторов, позволяют утверждать, что показатель ревности характеризуется наличием значимых положительных взаимосвязей на 1% и 5% уровнях с показателями: созависимость (СЗ, 0,583), эмоциональная опора на других (ЭО, 0,367), неуверенность в себе (Н, 0,471), общий показатель межличностной зависимости (МЗ, 0,291). В исследуемой нами экспериментальной группе это подтверждается значимыми отрицательными связями ревности со стремлением к автономии (А, -0,479), интегральным самоотношением, -0,606).

Таким образом, проведенное нами эмпирическое исследование на группе лиц (студенты старших курсов) выявило наличие как положительных, так и отрицательных значимых связей между показателями ревности и широким кругом личностных свойств, что позволило составить первичный психологический портрет личности, склонной к переживаниям ревности в студенческий период жизни. Конечно же, полученные данные, ни в коей мере, не претендуют на принятие их как общей психологической закономерности или новообразовательной характеристики для этого возрастного периода. Требуются дальнейшие масштабные экспериментальные исследования и глубокие теоретические обоснования полученным данным.

*Заключение.* Результаты проведенного теоретико-эмпирического исследования и дальнейшая систематизация существующих представлений о взаимосвязи ревности и созависимости, позволили:

- 1) уточнить существующие классификации видов ревности,
- 2) конкретизировать и расширить представление о причинах возникновения ревности, к одной из которых относится наличие эмоциональной зависимости или созависимости,
- 3) расширить понимание психологической природы духовной, душевной и порочной ревности,
- 4) наметить будущую перспективу экспериментальных исследований и психокоррекционной помощи молодым людям с переживаниями ревности и созависимости в рамках православной психологии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Адлер А. Наука жить. К.: Port-Royal, 1997. 352 с.
2. Белов В. Г., прот. Г. Григорьев, В. А. Кулганов, Ю. А. Парфенов. Профилактика аддиктивного поведения: опыт медико-психологического исследования и богословские основания: учебное пособие. СПб.: РХГА, 2016. 428 с.
3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Русский язык, 1978.
4. Ильин Е. П. Психология любви. СПб.: Мастера психологии, 2012. 550 с.
5. Короленко Ц. П., Дмитриева Н. В. Сексуальность в постсовременном мире. М.: Академический проект; Культура, 2011. 326 с.
6. Мей Р. Сила и невинность. М: Сфинкс, 2002. 149 с.
7. Паисий Святгорец. Слова. Т. 5. Страсти и добродетели. М.: Святая гора, 2002.
8. Сергеева А. В. Особливості емоційної стійкості студентів-педагогів, схильних до переживання ревнощів // Науковий вісник Херсонського державного університету. 2015. Сер. «Психологічні науки». Вип. 3. С. 70–75.
9. Феофан Затворник, святитель. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: ООО «Отчий дом», 2005. 301 с.
10. Франкл В. Человек в поисках смысла. М: Прогресс, 1990.
11. Фрейд З. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7. Навязчивость, паранойя и перверсия. М.: ООО «Фирма СТД», 2006. 336 с.
12. Фромм Эрих. Человек для себя. Мн.: Коллегиум, 1992.
13. Weinhold B. K., Weinhold J. B. Breaker tree of the Co-Dependency Trap. NH. Stillpoint International, 2000.

**Хулап Владимир Федорович,**  
протоиерей, доктор теологии,  
Санкт-Петербургская духовная академия,  
Русская христианская гуманитарная академия,  
vladimir\_khoulap@mail.ru

## ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ КОНСУЛЬТИРОВАНИЕ В ЕВАНГЕЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ ГЕРМАНИИ

*В статье рассматривается современная система психологического консультирования в Евангелической церкви Германии. Начав активно развиваться после II Мировой войны, она стала неотъемлемой составляющей сегодняшнего диаконического служения. Психологическое консультирование рассматривается как важное связующее звено между Церковью и современным обществом, а его открытый характер делает возможным обращение к обширной аудитории в качестве предложения диалога в сложных жизненных ситуациях. Широкий спектр консультаций и высокий профессионализм сотрудников делают эти учреждения важным партнером церковно-государственных отношений.*

**Ключевые слова:** психологическое консультирование, пастырское богословие, Евангелическая Церковь, диакония, социальное служение.

*Khulap V. F.*

## PSYCHOLOGICAL COUNSELING OF THE EVANGELICAL CHURCH IN GERMANY

*The article deals with the contemporary system of psychological counseling of the Evangelical Church in Germany. It started to develop after the World War II and has become an integral part of today's diaconical ministry. Psychological counseling is seen as an important link between the Church and modern society, and its open character makes it possible to appeal to a broad audience, as a proposal of dialogue in difficult life situations. Wide range of counseling and high professionalism of the staff make this institution an important partner in the church-state relations.*

**Keywords:** psychological counseling, pastoral theology, Evangelical Church, diaconia, social service.

Активное развитие социального служения в Русской Православной Церкви ставит вопрос о необходимости ознакомления с западным опытом христианского социального служения. Одной из наиболее интересных европейских диаконических моделей является немецкая (ок. 30% населения Германии принадлежат к Римско-католической церкви, 29% — к Евангелической церкви). Реализуемый объем социальной работы можно продемонстрировать на примере крупнейшей централизованной благотворительной организации Евангелической Церкви в Германии «Диакония Германии» («Diakonie Deutschland»). Ок. 10 млн. человек ежегодно получают в ее рамках необходимую помощь, медицинское обслуживание и консультационную поддержку, которые обеспечиваются силами ок. 460 тыс. оплачиваемых сотрудников и более 700 тыс. волонтеров. Эта организация — один из крупнейших работодателей в Германии, важным направлением ее деятельности является психологическое консультирование, за последние десятилетия ставшее неотъемлемой частью евангелического социального служения.

Попытки организации приходских консультаций спорадически возникали, начиная с первой половины XX века, однако в качестве самостоятельного институционализированного направления психологическое консультирование стало активно развиваться после 1945 г., когда многочисленные кризисы военного и послевоенного времени требовали поиска новых форм пастырской помощи людям, обращавшимся на приходы со своими вопросами и проблемами. Характерно, что в этот период именно пасторы (нехватка которых остро ощущалась) стали инициаторами организации таких консультационных площадок как мест преодоления неуверенности и помощи разрушенным семьям, беженцам и т. д. [3, с. 172]. Эта деятельность оказалась важной и востребованной, поэтому в настоящее время в Германии насчитывается несколько сотен евангелических диаконических подразделений, занимающихся самым широким спектром консультирования: по вопросам воспитания, семьи и брака, проблем беременных женщин, зависимых, инвалидов, пожилых людей, банковских должников, безработных и др. (интерактивная карта доступна по адресу [www.evangelische-beratung.info](http://www.evangelische-beratung.info)). Помимо евангелических психологических консультаций в Германии существует сеть подобных католических проектов, входящих в структуру централизованной благотворительной организации «Caritas», а также целый ряд государственных и частных

учреждений, предлагающих свои услуги на основании различных психологических и мировоззренческих подходов.

Евангелическая Церковь рассматривает эту форму работы как часть душепопечения (Seelsorge) в широком смысле этого слова, как свидетельство о Евангелии словом и делом людям, находящимся в сложной жизненной ситуации (в том числе тем, кто далек от активного участия в церковной жизни), как знак внимания Бога к человеку и его проблемам. Изданные в 1981 г. и актуализированные в 2000 г. «Руководящие принципы психологического консультирования в евангелических консультациях» подчеркивают: «Община Христа всегда принимала страждущих людей... Стремление помочь людям в преодолении конфликтов и совершении шагов роста означают выполнение заповеди Христа (Мф. 10,7–8)» [2, с. 7]. Поэтому адресаты церковного психологического консультирования — как верующие, так и ищущие, вопрошающие и сомневающиеся. Такой широкий подход свидетельствует об обращенности Евангелия к каждому человеку и готовности предложения церковного диалога всем, готовым к нему — в данном случае в форме диаконически-психологического сопровождения в наиболее сложные периоды жизни.

Хотя евангелическое психологическое консультирование имеет свои корни в церковном душепопечении, все же оно развивается как особое самостоятельное церковно-психологическое направление на стыке пастырского богословия и христианской психологии. Подход евангелических консультаций характеризуется тем, что они предоставляют поддержку ищущим помощи, помогают им развить индивидуальные качества, найти пути решения конфликтов, основываясь на уважении достоинства личности как образа Божьего присутствующего в каждом человеке. Жизнь включает в себя опыт неудач, проблем и конфликтов как следствие нарушения ее целостности, что необходимо осознать и преодолеть в свете спасающей любви Божией. В рамках психологического консультирования внимание обращается не только на конкретную проблему и пути ее преодоления, но на связанные с ней экзистенциальные вопросы и духовные темы. Сегодня Евангелическая Церковь Германии находится перед широким спектром постоянно изменяющихся общественных проблем и вызовов. Поэтому неудивительно, что формы и области этого специализированного профессионального служения расширяются — так, например, в последние годы активно развивается такое направление, как онлайн-консультирование.

Современное общество все более индивидуализируется, что, с одной стороны, ведет к большей свободе выбора в самых различных сферах жизни, но вместе с тем приводит к потере ориентиров, в том числе и в рамках традиционных социальных норм. Для многих людей этот груз личной ответственности за принимаемые решения в эпоху стремительных перемен становится все более тяжелым. Якобы неограниченные возможности человека, о которых ему говорит окружающий мир, наталкиваются на различные социальные, материальные и личностные барьеры, что ведет к постоянному внутреннему напряжению и конфликтам. Профессиональный мир работы и карьеры также все более меняется, требуя высокой степени профессионализма, гибкости и мобильности, что нередко влечет за собой разрушение существующих эмоциональных и социальных связей. Разрыв между предлагаемыми в рекламе жизненными стандартами и личной финансовой ситуацией, нереализованные ожидания в семье и потеря ее значения как базовой ячейки общества приводят к серьезным внутренним кризисам, во время которых люди особо нуждаются в поддержке, чтобы вновь обрести чувство стабильности и получить надежные ориентиры. Поэтому психологические консультации рассматриваются Евангелической Церковью как пространство, в котором люди могут выразить свои чувства, поделиться опытом со специалистом-психологом, рефлексировать и обсуждать свои действия. По этом речь идет не просто о точечной встрече, но о процессе профессионального сопровождения, когда человек может вновь «прийти в себя» (Лк. 15,17), развить свои коммуникативные способности, осознать возложенную на него ответственность, научиться признавать существующие границы, работать с проблемами и т.п. [5, с. 394–397].

В рамках организаций, осуществляющих психологическое консультирование, люди обретают необходимую поддержку в самых различных областях жизни. Под крышей одной психологической консультации обычно собраны различные программы, ведь нередко проблемные области тесно взаимосвязаны (например, семья, воспитание, зависимости и т.п.) и для их успешного разрешения необходим комплексный подход. В программу консультационных площадок могут также включаться профилактические программы, медиация, вопросы юридического консультирования. Особое внимание в последнее время начинает уделяться областям, ставшим важными ввиду изменяющейся демографической ситуации: поддержка пожилых людей и работа с мигрантами.

Предложение психологических консультаций предлагается на базовом уровне и является доступным для всех людей, независимо от возраста, социального происхождения, национальности или церковной принадлежности. Специалисты подчеркивают, что чем раньше человек обращается за подобной помощью, тем проще избежать серьезных и продолжительных проблем как у самого индивидуума, так и в его семье. Работу психологических консультаций строят таким образом, чтобы минимизировать бюрократические процедуры, все сотрудники обязаны защищать персональные данные и не имеют права разглашать получаемую информацию (как предполагает государственное законодательство). Консультируемые приходят добровольно и согласовывают со специалистами цель, продолжительность и объем консультаций. Как правило, обычно речь идет о 5–15 встречах со специалистами, хотя также возможны разовые беседы или, напротив, более длительные программы индивидуальной поддержки. Помимо этого, психологические консультации предлагают широкий тематический круг групповых программ, курсы для родителей, а также ведут работу на приходах, в школах, детских садах и т. п. [1, с. 510–520]. Помимо этого, некоторых из них реализуют особые «модельные» проекты, которые затем могут быть перенесены на общенемецкий уровень: например, специальные проекты в области психологической помощи инвалидам по слуху, поддержка детей психически больных родителей, консультации родственников пожилых людей и др..

В евангелических консультациях работают квалифицированные специалисты из разных профессиональных областей (психология, педагогика, социальная работа, теология), которые постоянно повышают свой уровень через курсы повышения квалификации, супервизию, совместное обсуждение случаев из практики. Многочисленные исследования, проводимые в научных и образовательных диаконических учреждениях Германии, дают необходимую методологическую базу, позволяющую интегрировать последние данные из области социологии, психологии и т. д. в консультационную работу и лучше соответствовать актуальным вызовам. Психологические консультации тесно связаны с приходами и диаконическими организациями, а также активно сотрудничают с учреждениями здравоохранения, местами дневного пребывания подростков и т.п. Все это делает их важной частью местной детской, молодежной и семейной инфраструктуры. Церковные специалисты являются активными участниками различных

рабочих групп, сетевых проектах и т. д., тем самым становятся важным связующим звеном между Церковью и «миром». Большая часть обращающихся в психологические консультации — люди в возрасте 30–55 лет, переживающие напряженную (в физическом и психологическом отношении) фазу своей жизни. Многие из них принимают участие в церковной жизни эпизодически, поэтому психологическая консультация создает для них важные точки поддержки и развития их ценностного опыта. Предлагая консультационную помощь всем желающим, Евангелическая Церковь в Германии через такую «психологически опосредованную» миссию стремится обращаться в том числе к тем людям, которые не живут церковной жизнью. Для них оказанная помощь может стать важным шагом на пути знакомства с евангелическим вероучением и приходской жизнью. Конечно, в этом случае предполагается деликатное профессиональное общение, которое не должно быть «индоктринацией» тех, кто оказался в сложной жизненной ситуации. Поэтому психологические консультации осознают себя как «мосты» между Церковью и современным человеком, живущим в секулярном обществе [4, с. 490–491].

Одновременно психологические консультации становятся важным инструментом церковного мониторинга ситуации в обществе, поскольку через аналитические отчеты (конечно, анонимизированные и не содержащие никакой персональной информации) Евангелическая Церковь получает информацию о процессах современности, тем самым получая возможность более адекватно откликаться на существующие нужды. Все консультируемые оценивают работу консультаций, и их ответы свидетельствуют о высокой степени удовлетворенности церковной психологической работой, многие из них далее рекомендуют «свою» психологическую консультацию знакомым. Помимо этого, каждая психологическая консультация готовит и публикует подробный ежегодный отчет о своей деятельности.

Финансирование психологических консультаций осуществляется по-разному: через поддержку со стороны Евангелической Церкви в Германии, государственную поддержку, фонды и спонсорство, в различных смешанных формах, включая частичную оплату со стороны страховых касс или самих консультируемых. Евангелическая система психологических консультаций является церковной, но вместе с тем она сотрудничает с государственной системой психологической помощи. Хотя конституция ФРГ предполагает отделение Церкви от

государства, тем не менее, они активно реализуют социальное партнерство в различных сферах. В его основе лежит принцип субсидиарности, согласно которому в области социальной работы государство отдает предпочтение общественным организациям (в т.ч. церковным), и начинает действовать само только в том случае, когда общественные силы не могут предложить необходимые социальные услуги. В рамках такой модели предполагается, что Церкви как юридически признанные «организации общественного права» могут претендовать на государственное финансирование своих социальных проектов, а т.н. «государственно-церковное право» регулирует права и обязанности обеих сторон. Так, например, в немецком законодательстве о детях и молодежи (SGB VIII) присутствует раздел о праве на психологическое консультирование в рамках воспитания детей. Поэтому Евангелическая Церковь, предлагая соответствующие консультационные программы в пространстве существующего правового поля, может получать финансовую поддержку от государства.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Diakonisches Kompendium / G. Ruddat, G. Schäfer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
2. Leitlinien für die Psychologische Beratung in evangelischen Erziehungs-, Ehe-, Familien- und Lebensberatungsstellen im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Diakonischen Werkes. Meckenheim: Vorstand der EKfUL, 2000.
3. Rössler D. Grundriss der praktischen Theologie. Berlin: de Gruyter, 1994.
4. Schröer H. Beratung // TRE. T. 5. С. 589–595.
5. Ziemer J. Seelsorgelehre: Eine Einführung für Studium und Praxis. Stuttgart: UTB, 2008.

*Лепехин Николай Николаевич,*

*кандидат психологических наук, доцент Санкт-Петербургского  
государственного университета, lepehin-n@mail.ru*

## ДИНАМИКА СУПРУЖЕСКОЙ ЛЮБВИ В КОНТЕКСТЕ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА СЕМЬИ

*В статье рассматривается значение форм любви для диагностики и гармонизации супружеских отношений в контексте жизненного цикла семьи. Интервью в ходе консультирования супружеских пар показало, что кризисы супружества возникают вследствие гетерохронности аттитудов любви у супругов, а также вследствие противоречий между личными ожиданиями в любви супругов и релевантными формами любви необходимыми в семье на данном этапе жизненного цикла. Описаны дисфункциональные формы любви в парах. Консультационный подход предполагает актуализацию форм любви — агапе, эроса, сторге, прагмы для преодоления нормативных супружеских кризисов и аномальных семейных проблем.*

**Ключевые слова:** *системная супружеская терапия, жизненный цикл семьи, шкала аттитудов любви, актуализация форм любви, эрос, сторге, агапе, прагма, людус, мания.*

*Lepehin N. N.*

## THE DYNAMICS OF MARITAL LOVE IN THE CONTEXT OF THE FAMILY LIFE CYCLE

*The article considers the importance of forms of love for the diagnosis and harmonization of marital relations in the context of family life cycle. Interviews during the counseling of couples revealed that marriage crises arise from heterochrony forms of love in the couple, as well as due to the contradictions between personal expectations in the love of the spouses and the relevant forms of love in the family needs at the stage of the life cycle. Dysfunctional forms of love are described in couples. Consulting approach involves updating the forms of love — agape, eros, storge, pragma to overcome normative marital crises and abnormal family problems.*

**Keywords:** *system couples therapy, family life cycle, Love Attitude Scale, update forms of love, eros, storge, agape, pragma, ludus, mania.*

Любовь является фундаментальной категорией христианского вероучения о человеке и его предназначении. «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин. 13: 34). Апостол Павел определяет любовь как духовное свойство, без которого человек лишь телесная оболочка — «кимвал звенящий», и в отсутствии любви христианин — «ничто» и нет ему «никакой пользы» (1 Кор. 13:1–13).

Семья и семейная жизнь являются одним из полей битвы за добродетель любви. В отличие от других социальных групп, сформированных самими людьми на основе отношений власти и денег, семья является изначальным Творением Божиим, созданным в соответствии со словом: «Нехорошо быть человеку одному» (Быт. 2:18). Постановка вопроса о качественном отличии семьи от других социальных систем (групп и организаций) предполагает поиск отличий и особенностей не только в членах группы (мужчина, женщина, дети), но, главным образом, в особом характере отношений. Отношения в семье нельзя свести ни к биологическим (секс и рождение детей), ни к экономическим, как пытались доказать марксисты, например, Ф. Энгельс.

Качественное своеобразие семьи, ее эмергентность или системный эффект заключается в отношениях любви между супругами, таких отношений, которых лишены другие человеческие группы. Высочайший духовный статус этих отношений передан словами апостола Павла: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5. 25). Таким образом, семья как целостность имеет уникальное начало, — взаимоотношения, основанные на любви супругов, родителей и детей, благодаря чему она становится естественной психологической средой для преодоления врожденного эгоцентризма человека и духовной средой исполнения заповеди «Возлюби ближнего своего как самого себя» (Мф. 22:39).

Мотивацию супружества (вступления в брак) можно описать как взаимодействие трех мотивационных подсистем: духовной, социально-психологической, телесной, отражающих трех-составность человека: Дух — Душу — Тело. Однако представление об иерархии потребностей: Дух — Душа — Тело, отражает скорее нормативные ожидания богословской теории, чем реальную картину мотивации большинства супружеских пар. В венчальных молитвах, которыми Церковь благословляет вступающих в брак, отражена необходимость взаимодействия духовных, душевных и телесных мотивов

супружества: «Сам Владыка Всесвятой, ...подай этим рабам Твоим ... жизнь мирную, долгоденствие, целомудрие, друг ко другу любовь в союзе мира, потомство долговечное, радость о детях», «... дай им единомыслие душевное и телесное», «... с чистым сердцем исполняющими заповеди Твои» [6].

Поскольку все стороны человека сотворены и оценены как «хорошо весьма» (Быт.1:31), в практике семейного консультирования было бы реалистичней исходить неиз строго иерархичного соподчинение духовных, душевных и телесных потребностей, а из их взаимодействия и взаимного влияние на полноту удовлетворенности супружескими отношениями и браком в целом. Опыт работы с парами показывает, что реализация каждой групп потребностей представляет неотъемлемую сторону супружества, а их отсутствие порождает неудовлетворенность браком.

В консультировании проблем супружеских пар большое распространение получил системный подход, согласно которому индивид зависит от системы отношений с другими членами семьи [1; 7; 9; 13]. Специалисты по работе с семьей неизменно подчеркивают качественное своеобразие и уникальность семейной системы [11].

Семья является целостностью, имеющей полупроницаемые границы, отделяющие ее от ближайшего окружения: прародительских семей; организаций, где работают родители и лечатся, воспитываются и учатся дети; церковного прихода и т. д. Источником существования семьи, ядром семейной системы является супружеский союз, обладающий уникальным набором потребностей, индивидуальным характером жизнедеятельности, а также границами, благодаря которым каждая семья сохраняет свою целостность и уникальность несмотря на трудности жизни и возможные деструктивные соблазны социального окружения. Поддержание баланса допустимого влияния внешнего окружения на членов семьи является важным параметром как адаптации семьи к обществу, так и гармонии отношений внутри семейной системы.

Взаимоотношения и противоречия супружеской пары, наличие и оптимальная степень открытости-закрытости границ, имеющихся подсистем, определяют, как гармоничное, так и дисгармоничное развитие семьи в целом. Характер взаимоотношений супругов определяет психологический климат в семье, а нарушения отношений проявляются в различной проблемной симптоматике, в том числе детской.

Следует отдельно рассматривать супружескую (родительскую) и детскую подсистемы, в ней также возможно существование прародительской подсистемы. Исходя из определяющей роли супругов можно заключить, что детоцентрическая модель семьи имеет коренной недостаток, заключающийся в том, что результат (следствие) существования семьи — дети, получает приоритет над источником существования семьи — отношениями супругов, что способствует деструкции этих отношений. В малодетных семьях такая модель способствует эгоцентрическому развитию детей, а в многодетных — комплексу жертвы у родителей. Подход «ювенальной юстиции», согласно которому права ребенка имеют приоритет над правами родителей грубо нарушает принципы устойчивого существования семьи.

Концепция семьи как «системы, движущейся сквозь время», в настоящее время получила общее признание [17; 19]. Как бы не характеризовать отношения в паре и семье (влияние, власть, интимность, любовь) они проходят через ряд стадий развития и вынуждены изменяться под влиянием факторов как внешнего, так и внутреннего характера [18]. Внешние стрессоры обусловлены неконтролируемыми событиями в государстве, городе, месту работы супругов, прародительской семье, а внутренние стрессоры обусловлены, как предсказуемыми событиями и изменениями в жизни семьи, например, медовый месяц, рождение ребенка, учеба в школе, «вылет из гнезда», так и непредсказуемыми (личные кризисы различного масштаба, болезнь, внезапная смерть). Претерпевая структурные изменения — появление детей, а также возрастные изменения, семья как целое успешно или не очень разрешает противоречие между желанием защитить своё настоящее состояние (гомеостазис) и требованиями развития и адаптации (морфогенез), предъявляемыми сменой этапов жизненного цикла семьи.

Внутри семейной пары(и в личности супругов в том числе) одновременно присутствуют тенденции как поддержания стабильности, так и стремления к изменениям. Эти процессы могут выражаться по своему каждому из супругов, что отражается в изменении приоритетов супружества и возникновении различных противоречий в паре.

Различия приоритетов супружества в паре закономерно возникают как ответ на неравномерность развития духовных, социально-психологических и телесных потребностей членов семьи, а также гетерохронность проявления и удовлетворения данных потребностей

в подсистемах отношений: муж — жена, родители — дети, братья — сестры, прародители — внуки — родители и других отношений. Данные противоречия можно рассматривать как источник *нормативных супружеских отношений*, которые закономерно возникают при смене фаз жизненного цикла семьи.

Нарушение границ супружеской подсистемы со стороны супругов, прародителей или детей приводит к деструкции отношений супружеской любви, что приводит к возникновению *ненормативных кризисов семьи*. Крайними случаями нарушения естественных границ супружеской и детской подсистем являются такие греховные явления как неверность, снохачество и инцест.

Современные авторы считают, что для исследования качества и устойчивости супружеских отношений необходима операционализация понятия любви [4; 5; 10; 12]. Как в русском, так и других языках, например, английском, состояния любви, как правило, описываются не дифференцированно, и в значительной степени определяются контекстом, взаимодействия. Русские мыслители — Флоренский и другие, обращали внимание на многообразие выражения любви в языке и пытались раскрыть особое содержание и направленность различных форм любви [2; 3; 8].

В научных исследованиях чаще всего используется дифференциация форм любви, предложенная Д. Ли на основе греко-латинской традиции [16]. Выделяется шесть форм супружеской любви: эрос — страстная романтическая любовь; людус — гедонистическая любовь-игра, не отличающаяся глубиной отношений и сравнительно легко допускающая возможность смены партнера; сторге — спокойная, теплая и надежная дружеская любовь; мания — страстная любовь-зависимость; прагма — рассудочно-прагматическая любовь, легко поддающаяся контролю сознания, умеренная в эмоциях и направленная на рациональное благо; агапе — бескорыстная, жертвенная и самоотверженная любовь-самоотдача, безусловная готовность служить и помогать другому. Форма любви-агапе в целом соответствует любви, выраженной в Новом Завете: «Нет больше той любви (αγάπη), как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13).

В качестве диагностического инструмента в 1986 году Hendrick C., Hendrick S. был разработан опросник «Шкалы аттитюдов любви» («Love Attitude Scale»), измеряющий шесть форм любви — эроса,

людуса, сторге, прагмы, мании, агапе [14]. Практика использования и факторная проверка шкал опросника в Малайзии, Сербии, США, показали, что выделенные формы любви диагностируются в разных культурах, что говорит о его кросс-культурной валидности [15; 20; 21]. Однако необходимо, чтобы формулировки вопросов были адаптированы к культурному восприятию респондентов. С помощью данного опросника проведено много исследований, которые показали связь выраженности форм любви как с удовлетворенностью браком, так и с другими характеристиками брака.

В исследовании состоящих в браке респондентов США, в возрасте от 22 до 89 лет, Kimberly и Werner-Wilson в 2013 году изучалась взаимосвязь показателей шкал любви и показателей взаимоотношений в паре: *удовлетворенность, сплоченность, единодушие*, а также *влияние стиля общения* супругов на оценку взаимоотношений. Результаты показали, что шкалы эроса и агапе имеют значимую положительную связь с показателями сплоченности и единодушия, а показатель эросадополнительно — с показателем удовлетворенности. Наиболее сильным предиктором удовлетворенности браком, оказалась взаимная любовь-эрос, а также любовь-агапе со стороны мужей. И напротив, показатели по шкале людус были отрицательно связаны с со всеми показателями взаимоотношений, но положительно — с такими характеристиками общения в паре как презрение, игнорирование, критика [15].

В исследовании Sheets в 2014 году была подтверждена зависимость между продолжительностью супружеских отношений (возраст респондентов от 18 до 92 лет) и выраженностью различных форм любви. Женатые пары по сравнению с неженатыми имели значимо большие показатели шкале агапе, а неженатые пары имели наибольшие показатели по шкалам людус и мания. Для всех женатых респондентов показатель удовлетворенности браком отрицательно связан со шкалой людус. Выраженность любви-мании неуклонно уменьшается с ростом продолжительности отношений супругов, тогда как выраженность любви-сторге возрастает. Удовлетворенность отношениями пар с детьми дошкольного и школьного возраста положительно связана с показателем по шкалам агапе и сторге. Для всех групп респондентов удовлетворенность отношениями положительно связана с показателями по шкале эрос. Была обнаружена криволинейная зависимость выраженности эроса от продолжительности отношений: в процессе

развития отношений до 4 лет показатели любви-эроса возрастают, затем по мере роста продолжительности отношений до 40 лет постепенно снижаются, но затем, после 40 лет показатели любви-эроса снова возрастают, достигая уровня группы с длительностью отношений до 4 лет [19].

В процессе консультирования супружеских пар можно диагностировать, как индивидуальный профиль форм любви, так и сравнительный профиль любви в супружеских парах, находящихся на разных стадиях семейного цикла[5]. Кризис супружества выражается как неудовлетворенностью профилем любви, имеющимся у супруга, так и неготовностью к изменению собственного профиля любви. Конфликт с супругом переживается как отсутствие или наоборот, сверхдоминирование отдельных форм любви со стороны одного или обоих супругов, а также переживание острой потребности в той форме любви, которая необходима на данном этапе семейной жизни.

Более конкретно эти противоречия могут проявляться в следующем:

- супругам не удастся выстроить глубокие личностные отношения любви-сторге из-за отсутствия границ супружеской подсистемы на раннем этапе брака, чрезмерного влияния прародителей; сохранение супругом как более приоритетной роли сына или дочери по сравнению с ролью мужа или жены;
- изгнание эроса из отношений вследствие беременности, родов, кормления ребенка, болезни, отказа от секса из-за возраста, ложного морализаторского осуждения эроса, что уничтожает телесно-интимный статус супружества и сводит на нет романтическую любовь;
- умаление дружеской любви-сторге между супругами вследствие попадания в зависимость от родительской любви: гиперпротекция, чрезмерная эмоциональная привязанность матери (отца) к ребенку, слепая родительская любовь, игнорировании негативного поведения сына (дочери), борьба за влияние на ребенка;
- недостаточность жертвенной любви-агапе — неготовность принять болезнь супруга или ребенка; гипопротекция по отношению к супругу и детям, игнорирование проблем другого, что приводит супругов к эмоциональным конфликтам, а затем к соперничеству и последующему разрушению отношений;
- доминирование прагматической любви, и взаимный дефицит любви-агапе, что выражается в борьбе за лидерство, дисгармо-

нии супружеской власти, одностороннем восприятии семейных ролей, эгоцентризмом в удовлетворении материальных, эмоциональных, личностных и духовных потребностей;

- любовь-мания, для которой свойственны иррациональная одержимость, крайняя зависимость от объекта влечения, одновременное желание собственности и переживание неуверенности в обладании супругом или добрачным партнером, ревность;
- острая рассогласованность в ожиданиях форм любви; манипуляции со стороны супруга, аномальные кризисы семейной системы — аборт, супружеская неверность, прекращение отношений, развод.

Осознание и проговаривание супругами ожиданий, предъявляемых к отношениям любви, ведет к восстановлению отношений. Противоречия могут быть совместно разрешены путем смещения акцентов от одной формы любви к другой, например, от эроса к сторге. Взаимный личностный потенциал жертвенной любви-агапе делает супружеские отношения гибкими, способными в случае возникновения объективных трудностей семейной жизни к духовному пониманию возникшего кризиса. Понимание динамики форм любви в контексте жизненного цикла позволяет проводить консультирование, направленное на восстановление супружеских отношений.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гессманн Х.-В. Интегрированная системная психотерапия: вклад в межкультурное взаимопонимание. // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова 2009. Т. 15. С. 153–162.
2. Громова Н. В. Любовь-агапе: социально-философский анализ. Ставрополь, 2002. С. 3–5
3. Джежер Н. С. Взаимосвязь эроса и других видов любви в религиозной эстетике Серебряного века // Научно-теоретический журнал «Научные проблемы гуманитарных исследований» / Институт региональных проблем российской государственности на Северном Кавказе. Пятигорск, 2010. № 4. С. 253–263.
4. Ильин Е. П. Психология любви. СПб.: Питер, 2013. 336 с.
5. Лепехин Н. Н. Дифференциация форм любви в консультировании супружеских пар. В кн.: Бехтерев и современная психология человечности: сборник статей V Международной научно-практической конференции. 10–12 сентября 2015 г. Казань: Отечество, 2015. С. 472–478.

6. Требник. В 4 ч. Ч. 1./ Последование венчания. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 528 с.
7. Уорден М. Основы семейной психотерапии. М. Прайм-Еврознак, 2005.
8. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. М., 2007.
9. Эйдемиллер Э. Г., Юстицкис В. Психология и психотерапия семьи. СПб.: Питер, 2008.
10. Berscheid E. Love in the fourth dimension // *Annual Review of Psychology*. 2010. P. 61, 1–25.
11. Carr A. Family therapy: Concepts, process and practice (3rd ed.). New York, NY, US, 2012.
12. Fehr B. The Social Psychology of Love // *The Oxford handbook of close relationship*. Ed. By Jeffry A. Simpson & Lorne Campbell. 2013. Pp. 201–233.
13. Gurman A. S. The Theory and Practice of Couple Therapy: History, Contemporary Models, and a Framework for Comparative Analysis // *Clinical Handbook of Couple Therapy, Fifth Ed.* Ed. by A. S. Gurman, J. L. Lebow, and D. K. Snyder, 2015. Pp. 1–18.
14. Hendrick C., Hendrick S. S., Dicke A. The Love Attitudes scale: Short form // *Journal of Social and Personal Relationships*, 1998. P. 15, 147–159.
15. Kimberly C., Werner-Wilson, R. From John Lee to John Gottman: Recognizing Intra- and Interpersonal Differences to Promote Marital Satisfaction. *Journal of Human Sciences and Extension*. 2013;1(2)32–46.
16. Lee J. A. Love styles.// In R. J. Sternberg & M. L. Barnes (Eds.). *The psychology of love 1988*, New Haven, CT: Yale University Press. Pp. 38–67.
17. McGoldrick M., Nydia Garcia Preto N., G., Carter B. Overview: The Life Cycle in its Changing Context: Individual, Family and Social Perspectives // *Expanded Family Life Cycle: Individual, Family, and Social Perspectives*, 5th ed. Pearson, 2015.
18. Montgomery M. J., Sorell G. T. Differences in love attitudes across family life stages // *Family Relations*, 1997. P. 46, 55–61.
19. Sheets V. L. Passion for life: Selfexpansion and passionate love across the life span // *Journal of Social and Personal Relationships*, 2014. Vol. 31(7) 958–974.
20. Todosijević B., Arančić A., Ljubinković S. An Examination and Revision of the Love Attitude Scale in Serbia // *Interpersona: An International Journal on Personal Relationships*. 2009. Vol. 3. No 1. P. 58–76.
21. Wan Shahrazad W. S., S. M. Hoesni, Chong S. T. Investigating the Factor Structure of the Love Attitude Scale (LAS) with Malaysian Samples // *Asian Social Science*, 2012. Vol. 8. No. 9, Pp. 66–73.

**Браверман Михаил Леонидович,**  
протоиерей, магистр богословия, настоятель храм свв.  
Константина и Елены (Санкт-Петербург)

## **ДУША И ЕЕ «БЕЗСЛОВЕСИЕ», ЛОГОС, ЛОГОТЕРАПИЯ ВИКТОРА ФРАКЛА**

*В статье рассматриваются общие связи между содержанием богословского понятия «Логос» и психотерапевтическим методом «логотерапии». Отмечаются основные исторические вехи становления термина «Логос» в философии и богословии. Указывается на основное содержание созданного доктором Виктором Франклом метода. Делается заключение о глубинной и смысловой связи содержания богословского термина и существенного характера логотерапевтической методики.*

**Ключевые слова:** богословие, Логос, логотерапия, апологеты, Иоанн Богослов, Максим Исповедник, Гераклит, гуманистическая психология, экзистенциальная психология

*Braverman M. L.*

## **THE SOUL AND “SOUL WITHOUT WORDS”, LOGOS, OF VICTOR FRANKL’S LOGOTHERAPY**

*This article discusses the common connection between the content of the theological concept of “Logos” and psychotherapeutic method of “Logotherapy”. There have been major historical milestones of becoming “Logos” in terms of philosophy and theology. The article reveals the main content of the method of Frankl. The conclusion of deep and meaningful communication content theological term and substantial nature techniques of logotherapy.*

**Keywords:** theology, soul, logotherapy, doctrine of logos, apologists, Ven. Maximus the Confessor, St. John the Theologian, Heraclitus, humanistic psychology, existential psychology

Великий покаянный канон прп. Андрея Критского, открывает призыв к собственной душе: принести покаяние. И в самой первой песни канона мы дважды встречаемся с удивительным определением греховных дел как «безсловесия» «αλόγιος»: «Гряди, окаянная душе, с плотию твою, Зиждителю всех и исповеждься, и останися прочее прежнего безсловесия, и принеси Богу в покаянии слезы». Мы все помним что в Библейском языке, «душа» часто подразумевает всего человека, во всей своей психофизической полноте. Но в процитированных выше словах упомянута также и плоть, следовательно речь действительно идет о невидимом — душевном начале в человеке. В той же первой песни канона мы слышим: «Увы мне, окаянная душе, что уподобилася еси первой Еве? Видела бо еси зле, и уязвилася еси горце, и коснуласи еси древа, и вкусила еси дерзостно безсловестные снеди». Итак, подразумевается что наша душа «словестна», а совершаемые ею грехи, можно уподобить вкушению «безсловестной пищи», и опять же, согласно стихам канона преподобного Андрею «отметанию животворящих слов Господних». Этом образный и метафоричный язык позволяет нам вспомнить слова Писания, сначала записанные в Ветхом Завете, а затем повторенные Самим Спасителем: «Не хлебом единым будет жив человек, но всяким словом исходящим из уст Божиих» (Мт. 4:4; Вт. 8:3). Словом апостол и евангелист Иоанна Богослов именует предвечного Сына Божьего ставшего плотью — человеком. Именно из-за пролога четвертого Евангелия святой Иоанн и получил от отца церковной истории Евсевия Кессарийского свое именование — богослов. Согласно преданию Евангелие Христа апостол Иоанн записал уже будучи старцем в Эфесе. Именно в этом малоазийском городе за пять веков до Рождества Христова жил греческий философ Гераклит, который и ввел в философию понятие «Логос». Гераклит, по мнению Сергея Сергеевича Аверинцева «использовал внешнюю созвучность этого термина с житейским обозначением человеческого «слова», чтобы в духе иронического парадокса подчеркнуть пропасть между законом Логосом как законом бытия и неадекватными ему речами людей. Космический Логос, как и подобает слову, «окликает» людей, но они, даже «услышав» его, неспособны его схватить и постичь». Логос — это слово, это смысл (который может и должен быть «словестным») Итак,

«Логос — это сразу и объективно данное содержание, в котором ум должен «отдавать отчет» и сама эта «отчитывающаяся» дея-

тельность ума, и, наконец, сквозная смысловая упорядоченность бытия и сознания; это противоположность всему безотчетному и бессловесному, безответному и безответственному, бессмысленному и бесформенному в мире и человеке» [1, с. 115].

(Вспомним «бессловесное» греховное житие Великого покаянного канона, которое и есть отсутствие смысла!) Конечно, апостол Иоанн писавший на греческом языке не черпал откровение в философии, он был воспитан в совсем другой культуре и традиции — на Ветхом Завете. И мы помним что согласно Ветхозаветному Писанию Бог творит мир Своим Словом: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32:6), Бог «посылает слово Свое на землю» (Пс. 147:4), Слово будет судить человека и Слово избавляет человека от смерти. И вот Иоанн Богослов мысливший в соответствии с Божьим Законом и Откровением Христа Спасителя, а писавший по-гречески боговдохновенно именует Бога Сына — Логосом, словом утвержденным в Писании и имеющим свою историю в мире греческой мысли, куда собственно и упало зерно Евангельской проповеди, что бы принести богословский плод. Ведь именно в мире воспитанном на греческой философии христианское учение получило свой особый язык — язык богословия, в котором философские термины и понятия получили новую жизнь трудами великих святителей и богословов. Кстати, это именно апостол Иоанн Богослов особо отмечает некоторых эллинов — греков, которые придя на поклонение в Иерусалим захотели увидеть Иисуса (Ин. 12:23).

Появившись впервые у Гераклита, термин «Логос» имеет последующую длительную историю у софистов, Платона, Аристотеля, Филона Александрийского, вплоть до Иоанна Богослова, а затем занимает особое место в богословии христианских писателей, которых мы именуем апологетами, и прежде всего, у самого известного из них, чьи апологии собственно и дали этого общее название для целого поколения богословов — св. мч. Иустина Философа. Согласно Иустину, Логос причастен всем людям и всем поколениям, даже и тем кто жил до Воплощения Слова, ведь человек сотворен как таинственный образ Живого Бога. И откровение о Боге есть также и откровение и о человеке. Более того, по мнения греческого богослова Христоса Яннараса: «Согласно Преданию нераздельной Церкви и ее

исторического продолжения — Православия, истина о человеке постигается через откровение истины о Боге» [2, с. 95].

И потому святой Иустин утверждает: «У всех кажется есть семена истинны» (1 Апп. 44), и это происходит «по причине семени Слова, насажденного во всем роде человеческом .... Которое есть Христос» (2 Апп. 8). Это «истинное Слово, когда Оно пришло, показало, что не все мнения и не все учения хороши, но одни худы, а другие хороши» (2 Апп. 9). «И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, Которое есть Христос» (2 Апп. 10). И те из философов кто «говорил прекрасно», говорил так, «потому именно, что познавал отчасти сродное посеянным Словом Божиим... Итак все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам христианам», потому что сказано «посредством врожденного семени Слова» (2 Апп. 10) [3, с. 315, 353–355].

Говоря о Логосе, апологеты рассуждают о Его разных образах бытия, они различают: Слово Невыраженное (бывшее предвечно у Отца), Слово произнесенное (Которым Отец творит мир), и наконец Слово воплощенное (в Рождестве Христовом). Но Господь не ограничен ни местом, ни временем и Слово, как Слово семенное, посеяно во всем мире при его сотворении. Прп. Максим Исповедник так рассуждает об этом:

«Мы верим, что логос ангелов существовал до их сотворения, мы верим, что логос каждой сущности и каждой власти, составляющей горний мир, логос людей и логос всего, — и перечислить невозможно, — чему Бог дал бытие, Бог, который в своей абсолютной трансцендентности невыразим и непостижим, будучи выше любой твари и любого тварного различия и особенности, — этот же самый логос выражается и умножается пригодным для Добра образом во всех существах, исходящих из Него, по аналогии с каждым логосом, и в Нем содержится средоточие всех предметов... Ибо все предметы участвуют в Боге по аналогии, в силу того, что они исходят из Него...» [4, с. 320].

Более того, по другому слову прп. Максима Исповедника «весь мир есть одеяния Слова» [5, с. 204]. И Слово есть конечный смысл существования этого мира: «Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава

во веки, аминь» (Рим. 11:36). И значит смысл всех вещей, и прежде всего, смысл жизни человека, сотворенного по образу Божьему, сокрыт в Боге и требует движения, а в падшем мире — возвращения к Богу, которое есть путь покаяния.

Сказав о Логосе Божественном и логосе человеческом, мы можем теперь перейти к тому, что собственно и составляет психологическую тему нашего доклада — к методу логотерапии. Причем мы останавливаемся на этом опыте, конечно же не в силу фонетического созвучия, а прокладывая связи между «безсловесием» словестной души и методом психотерапии направленным на обретение смысла жизни.

Рамки доклада, позволяют лишь кратко остановиться на основных аспектах логотерапии. Этот метод обязан своим появлением доктору с удивительной судьбой — Виктору Франклу. Свое учение доктор Франкл подтвердил своим исповедническим подвигом: нелегальной практикой в концлагерях. Первым его лагерем был Терезиенштадт (Чехия) Википедия дает почти два десятка его известных узников: художников, музыкантов, поэтов, ученых и спортсменов, в этом списке только два выживших: чешский политик и австрийский доктор: Франкл. В его жизни потом были и другие лагеря: Аушвиц и Тюркхайм (один из лагерей системы Дахау). Врач, психотерапевт (его специализацией до трагедий войны, была помощь в предотвращении самоубийств), Франкл и в жутких условиях концлагеря оставался человеком и врачом, оказывая помощь заключенным. Он создал службу психогигиены для тех кто утратил волю к жизни, читал лекции о нарушении сна, и даже, о психологии альпинизма. Находясь в лагере Франкл убедился что выживал не тот кто был сильнее, а тот у кого была идея и цель. О своем опыте Франкл написал в документальной прозе «Сказать жизни — да! Психолог в концлагере»:

«Морозным днем, под ледяным ветром я ковылял в своей колонне из лагеря на рабочую площадку, чуть не плача от боли в ногах, распухших, покрытых язвами и потому втиснутых в незашнурованные ботинки. Ум мой был неотступно занят тысячами проблем нашего жалкого существования: что можно будет съесть сегодня вечером? Если дадут ломтик колбасы, то не лучше ли поменять его на кусок хлеба? Что сделать с последней от «премии» сигаретой? Может быть, обратить ее в миску супа? И где раздобыть кусок проволоки для закрепления ботинок вместо той, что уже изломалась?

И попаду ли я сейчас в свою привычную рабочую группу, или отправят в какую-нибудь другую, да еще с лютым, постоянно рукоприкладствующим бригадиром... И вот тут-то я использую свой прием: в следующее мгновение я вижу себя стоящим на кафедре в большом, ярко освещенном зале. Я делаю доклад — и публика, сидящая передо мною в уютных мягких креслах, заинтересованно слушает. А говорю я о психологии в концентрационном лагере...» [6, с. 142–123].

Идеи и устремления, позволившие психологу выжить в концлагере, затем стали реальностью. Франкла называют основателем Третьей Венской школы психотерапии. Создателем Первой Венской школы стал Фрейд, Второй — Адлер. Конечно же, своей жизнью, своим опытом, своей практикой Франкл преодолел труды своих коллег и предшественников, и тем не менее, как благородно он пишет о них:

«Как можно построить разговор о психотерапии, не упоминая Фрейда и Адлера?». Но добавлял Франкл: «Мы вполне отдаем себе отчет в том, что обязаны Фрейду — не более и не менее — открытием целого измерения психического бытия. Но Фрейд разбирался в собственном открытии также как Колумб, который, обнаружив Америку, полагал, что добрался до Индии. Так и Фрейд видел суть психоанализа в его механизмах — вытеснении, переносе, в то время как на самом деле речь идет о возможности более глубокого самосознания и самовыражения в экзистенциальной встрече! [7, с. 20].

Именно Франкла считают самым значительным представителем экзистенциальной психологии, которая исходит из постулата уникальности личности каждого человека, несводимой ни к каким общим схемам. Из подобного подхода в 60-х годах 20 века возникло направление «гуманистической психологии», сам термин был введен группой психологов, под руководством Абрахам Маслоу, которые объединились чтобы противостоять позициям фрейдизма и бихевиоризма, рассматривающих человека, как полностью зависимого от инстинктов или социального окружения.

Итак, если создатель Первой Венской школы психоанализа Зигмунд Фрейд положил в основу своей концепции психоневроза идею бессознательного «Оно» (опять вспомним «бессловесие» души),

конфликтующего с разумным «Я», то его последователь, а затем и оппонент Альфред Адлер, ставший создателем «индивидуальной психологии» видел причины невроза в невозможности социальной реализации личности. Кстати, именно он ввел в массовое сознание всем знакомый термин «комплекс неполноценности» (противовесом которому является личностный рост). В отличие от Фрейда и Адлера, Франкл видел реализацию жизни в обретении смысла: логоса, а психологические проблемы, а за ними и соматические, в отсутствии его смысла. «Профессиональные схемы с легкостью побудят нас либо с помощью психоанализа, либо с помощью успокоительных средств устранить самое человеческое в человеке — его потребность в смысле бытия. Только человек способен ставить вопрос о смысле бытия, только человек ставит под вопросом смысл собственного бытия в мире!». И потому, заключает доктор: «Оба варианта — и лекарственный, и психотерапевтический — представляют собой образец псевдолечения». Подлинное же лечение состоит в том чтобы обрести смысл жизни! Но как его найти? Франкл пишет:

«Жизнь каждого человека уникальна в том, что никто не сможет повторить ее. Нет универсального смысла жизни для всех людей, есть лишь уникальные смыслы индивидуальных ситуаций жизни каждого конкретного человека» [8, с. 120].

Смысл жизни обретается через поступки, осознание и переживание ценностей, общения и любви, и даже (!), через страдания. В качестве методик логотерапии Франкл предлагал парадоксальную интенцию (попытку не избегать фобий, а повернуться к ним лицом для их решения), а также дерефлексию (преодоление навязчивой склонности к самонаблюдению, путем фиксации взгляда на чем-то постороннем, обладающем ценностью и смыслом).

Методика логотерапии предполагает также и логоанализ. Три основных его тезиса (сформулированные учеником Франкла, американцем Джеймсом Крамбо) звучат так: всегда есть ответы, даже если сейчас мы о них и не знаем. Эти ответы заключены в нас самих. Способ их открытия — глубокий и проникающий взгляд на свою жизнь («инвентаризация»).

Святитель Василий Великий говорил нечто удивительное о человеке, что мы — животные, но наше призвание — выше мыслимого:

«Человек — это животное, призванное стать богом». А вот как говорил о связи животного и человека, а также о его призвании Франкл:

«С животными нас роднит биологическое и психологическое измерение. Как бы ни высоко громоздилось в нас человеческое начало над животным, как бы сильно на него ни влияло, все-таки человек не перестает быть животным. Самолет, в отличие автомобиля, проехав по взлетной полосе, не может больше раскатываться по местности — он отрывается от земли и только в воздухе, в трехмерном пространстве, вполне обретает свою самолетную природу. Так и человек по сути своей животное, но и нечто гораздо большее — он превышает животное на целое измерение, а именно: он свободен. Речь идет, конечно же, не о свободе от биологических, психологических или социальных законах и вообще не о свободе «от» или свободе «для»: человек свободен в выборе позиции относительно всех законов и условий бытия. И человек только тогда становится вполне человеком, когда прорывается в пространство свободы» [7, с. 10].

А вот что написано полвека назад и также актуально:

«Чувство утраты смысла, пишет доктор, «все более овладевает людьми, — я бы назвал его экзистенциальным вакуумом. Человек страдает не только от оскудения своих инстинктов, но и от утраты традиций. Инстинкты уже не подсказывают ему, что нужно делать, а традиция — кем нужно быть. Скоро он уже не будет знать, чего хочет, и ему останется лишь подражать другим»....

Невроз, причиной которого становится пустота, ощущение бессмысленности своего существования, получил название ноогенный невроз. И, пишет Франкл:

«Когда появилось понятие ноогенного невроза, горизонты психотерапии расширились, а клиентура отчасти сменилась. Кабинет врача стал местом паломничества для всех отчаявшихся в жизни, усомнившихся в ее смысле. Поскольку западное человечество ушло от священника к врачу, от душепопечителя к душецелю».

При этом, как ответственно заявляет Франкл: «Мы не ставим себе задачу любой ценой снять напряжение. Более того, я убежден, что человек нуждается в определенной мере здорового, дозированного стресса» [7, с. 13].

«Пора задаться вопросом: не следует ли нам изучать в психотерапии не только бездны человеческого бытия, но и его вершины, и сознательно, принципиально устремляться не только на ступень душевного, но и за пределы душевного к духовному?» [7, с. 22].

Мы уже ранее говорили о том, что апостол Иоанн, записывая благовестие Христа, не нуждался в поддержке философии, и тем не менее, он использует слово Логос коррелирующее с известным термином. И мы, зная о том, какое место в богословской традиции занимает Слово Божие и слово человеческое, не могли пройти мимо термина логотерапия и его содержания которое конечно вполне может помочь сделать жизни не бессмысленной и бессловесной, а наполненной словом и к Слову направленный.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аверенцев. С. С. София-Логос. «Дух и литера». Киев, 1999.
2. Христос Яннарас. Вера Церкви. М., 1992.
3. Антология. Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988.
4. Мейендорф Иоанн. Прот. Введение в святоотеческое богословие. «Лучи Софии». Минск
5. Флоровский. Г. В. свящ. Византийские отцы. 5–8 . Париж. 1933.
6. Франкл Виктор. Сказать жизни «да!». Психолог в концлагере /пер. с нем. М., 2016
7. Франкл Виктор. Доктор и душа. Логотерапия и экзистенциальный анализ / Пер. с нем. М., 2017.
8. Столяренко Л. Д., Стляренко В. Е. Психология и педагогика. Учебное пособие. М.: Юрайт, 2011.

**Илюшин Игорь Михайлович,**  
иерей, магистр богословия,  
руководитель центра «Трезвость» Санкт-Петербургской  
епархии РПЦ, Координационный Центр по противодействию  
наркомании и алкоголизму

## ВАЖНОСТЬ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОРИЕНТИРА ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОГО ПРЕОДОЛЕНИЯ ЗАВИСИМОСТИ

*Статья обращает внимание читателя на преимущества религиозных методов (в частности, христианских) в духовной и психологической работе с людьми с зависимым поведением. В то же время автор критикует существующие в настоящее время манипулятивные методы в практике работы с зависимыми людьми.*

**Ключевые слова:** религиозные ценности, зависимое поведение, стресс, духовность, психология трезвости, терапия

*Ilushin I. M.*

## THE IMPORTANCE OF THE FORMATION OF A RELIGIOUS LANDMARK FOR SELF-OVERCOMING OF DEPENDENCE

*The article draws the reader's attention to the benefits of religious practices (especially Christian) in the spiritual and psychological work with people with a dependent behavior. At the same time, the author criticizes the currently existing manipulative methods in practice work with addicted people.*

**Keywords:** religious values, dependent behavior, stress, spirituality, psychology sobriety, therapy

Испробовав все возможные методы лечения от алкоголизма и не найдя нигде достаточной помощи, зависимый или его родственник приходит в храм. Сразу вспоминаются слова святого Евангелия о той женщине, которая: «много потерпела от многих врачей, истощила всё,

что было у нее, и не получила никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние» (Евангелие от Марка, глава 5, стих 26). И несмотря на то, что подошла она ко Господу совершенно не понимая как нужно было подойти, как правильно, она украдкой, дотронулась до края одежды Спасителя и все же получила милостивое исцеление. Само прикосновение ко Господу уже исцелило ее — «она ощутила в теле, что исцелена от болезни», но требовалось еще и подтверждение ее решимости на это обращение ко Господу, на ее выбор, на исправление этого дерзновенного поступка, именно потому, Всеведущий Господь, спрашивает у народа: «кто прикоснулся к Моей одежде?», предлагая возможность этой женщине проявить свою решимость сделать свободный выбор — либо, легко получив исцеление «потеряться» в толпе, либо, обнаружить себя и принять путь следования за Христом. И вот, женщина падает на колени пред Христом, обнаруживая себя и говоря о получении своего исцеления.

В этом видится кардинальное изменение и внутреннего человека, который подходил ко Христу, возможно, изначально с суеверным желанием получить быстрое «магическое» исцеление лишь от прикосновения к исцеляющему, но далее, мы видим и внутреннее изменение духовного состояния и начало служения Господу — благодарное падение на колени, признание получения исцеления. На что, уже Господь обращается к женщине: «Дщерь!», другими словами — «дочь!» — это особо ласковое, любвеобильное обращение, в котором видится уже и забота и установление новых, особых взаимоотношений с исцеленной. Далее Господь говорит ей: «вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей».

Господь указывает на веру, на доверие Богу — которое и является спасением и исцелением от любой болезни. Этот пример из Евангелия, как многие другие раскрывают нам и сегодня тайну получения исцеления от любой болезни, зависимости, греха.

Зависимость — это замещение истинного ориентира — ложным.

Несмотря на привыкание человека к зависимости, основной составляющей в преодолении этой зависимости — является не просто медицинское или психотерапевтическое излечение, а изменение ориентира, обретение новой цели в жизни, а это возможно только благодаря воцерковлению, а именно — обретению в своей жизни Господа Иисуса Христа. Здесь необходимо поставить акцент на том, что возрождение Церковного трезвеннического движения опирается не на недавно придуманные методики, некоторые элементы которых,

хотя, и могут присутствовать в реабилитации зависимых, а в своей основной массе на Церковь Христову, Которую Он насадил на земле.

Господь уже дал нам — все, для нашего, не только исцеления, но, даже, для обожения. Последовательное очищение сердца — чрез таинство Исповеди, Богообщение — чрез молитву домашнюю и общественное богослужение на святой Литургии, и, наконец, Богопознание — через само таинство Причащения. Об этом во все времена говорили нам и святые отцы Церкви, приоритет церковной традиции необходимо сохранить и сегодня, в наше, преисполненное новыми версиями, или искушениями время.

Нельзя подгонять Церковь под программу, Церковь не является программой, если бы было так, то, женщина прикоснувшаяся ко Господу и почувствовав исцеление могла бы потеряться в толпе, но Церковь — это Дом, в Котором есть Хозяин, к Которому необходимо обратиться лично

Использование некоторых психотерапевтических методик внутри Церкви несовместимы с живым организмом Церкви, где обитает Животворящий Бог — Святой Дух, Который Сам наполняет и исцеляет каждого, по мере его готовности. Это не означает, что Церковь отвергает медикаментозное лечение, наоборот, в ее Лоне множество врачей — целebников (начиная от апостола и евангелиста Луки, целителя Пантелеимона и заканчивая святителем Лукой Войно-Ясенецким), которые помогали страждущим от различных недугов не только чудесным исцелением по молитве, но и различными лекарствами и методами. Сейчас мы говорим о новых психотерапевтических методах [1], которые уже применяются православными христианами, на которые, даже, благословляют священнослужители, но эти методы достаточно глубоко не изучены Церковью на природу их совместимости с святоотеческим наследием о самостоятельном преодолении человеком всех ступеней лестницы ведущей ко спасению души.

Например, использование гипноза ради «благих намерений», даже для излечения алкоголизма, является манипулятивным внедрением в подсознание человеческой природы, что противоречит свободному усилию человека над преодолением страсти. Кодирование — также, является манипулированием, человек за некоторую плату «освобождается» от зависимости на то время, которое он оплатил. Опять же, пациент, благодаря психотерапевтическому воздействию, лишается возможности преодолеть самостоятельно важнейшую ступень, необходимую для кардинального исцеления — свободного отрешения от искушения.

К сожалению, меркантильные, гедонистские взгляды, проникают и в среду православных христиан, когда критерием нравственной оценки является консеквент, результат поведения. Современный человек не привык ждать, ему надо получить все, сразу, здесь и сейчас. Когда морально правый акт — это тот, который даёт хорошие результаты или последствия (включая те изменения, которые были совершены в ходе получения этих результатов). Когда реализуется всем известный лозунг — «цель оправдывает средства». Это означает, что если цель, с моральной точки зрения, достаточно важна, то любой способ её достижения является приемлемым.

Но здесь мы забываем о важной составляющей — личной свободе человека, его собственном отрешении от зла и выборе блага, которые он может совершить благодаря личным усилиям, подвигу, которые и исцеляют его изменением мировоззрения благодаря обретению Божественной истины и четким стремлением ко благу, не с позиции страха, а с позиции познания и любви, соответственно — полным отвращением от страсти разрушающей эти перспективы.

Некоторые современные православные психотерапевты, оправдывая манипулятивные методы, ставят знак равенства между понятиями «стрессовость» и «духовность» [8]. Под стрессом психотерапия понимает определенное психическое состояние человека, включающее психосоматические резервные возможности (реализующиеся через самовнушение) для преодоления экстремальных жизненных ситуаций.

Сегодня, во внутрицерковной среде появились такие психотерапевтические взгляды, которые под стрессом понимают в первую очередь страх Божий (страх Божий уравнивается со страхом смерти), а также смирение — понимающееся как слышание врача (некий культ личности по отношению к врачу, не Богу) и покаяние (понимающееся как — осознание себя больным), что приводит к нравственному потрясению личности, ее духовному очищению, разрушению наркотического мировоззрения и «наркотической нравственности» как доминанты «патологической духовности».

Пациент вводится в состояние стресса, врач внушает пациенту страх физической смерти при нарушении режима трезвости. По отношению к личности человека применяется настоящая ложная манипуляция, благодаря гипнозу, либо психологическому кодированию или программированию, с помощью психиатрических приемов воздействующих на подсознание человека, самовнушению (названия

этих внушений могут быть разными, но суть одна). Ложная манипуляция потому, что при нарушении срока внушенной «смерти» от употребления алкоголя — человек вовсе не умирает. Это может подтвердить любой психотерапевт, в противном случае эта деятельность была бы запрещена в соответствии с Уголовным кодексом [2].

Пациент держится в трезвости определенный срок, обычно тот, который был им, или родственниками оплачен, человек держится в трезвости не из мировоззренческого изменения, а из обыкновенного животного страха смерти. Ни о какой «духовности» здесь не может быть и речи, так же как и неуместно сравнение животного страха смерти со «страхом Божиим». Апостол Иоанн Богослов пишет о плоде духовности: «совершенная любовь изгоняет страх», он говорит как раз о животном страхе, греховном, боящемся распрощаться с тленным, земным бытием или боящемся получить кару.

Страх Божий может и имеет в себе стрессовые моменты, но он отнюдь не построен на боязни получить наказание, наоборот, он всецело зиждется на любви ко Господу и желании исправить свою жизнь, привести ее в более чистое состояние ради того, чтобы быть ближе к желаемому Господу. В страхе Божиим нет намека о наказании за проступок, а есть совестливое осознание необходимости жить по заповедям именно от любви ко Господу и боязни быть отлученным и лишенным истинного пути. Чтобы наглядно увидеть появление страха Божия в человеке, возьмем пример из жития праведного Алексия Бортсурманского. «В начале служения он не отличался строгостью жизни и иногда даже забывал меру в употреблении вина. Однажды его попросили причастить умирающего из соседней деревни. Отец Алексий рассердился и выгнал прочь присланного к нему человека, говоря, что состояние больного не так уж безнадежно и он может подождать до утра. Однако в ту же ночь, испытывая муки совести и будучи не в силах заснуть, он встал и отправился к больному. Но тот был уже мертв, а возле его постели отец Алексий увидел Ангела, держащего в руках Святую Чашу. Потрясенный видением, отец Алексий упал на колени перед покойным и провел всю ночь в молитве». Как мы видим, будущего подвижника благочестия обуял страх Божий на всю последующую жизнь и в этом чувстве исполненном сокрушения сердца и желания исправиться совершенно не было страха наказания, думается, что о наказании он мог только просить Господа, но никак не бояться его.

Напротив, стресс — это угнетенное психофизиологическое состояние при котором человек испытывая страх, готов решаться на любые поступки, обещания, без участия своей свободной воли, исходя только из инстинкта самосохранения. Среди неспециалистов появилась тенденция отождествлять стресс (и особенно психологический стресс) просто с нервным напряжением (отчасти в этом повинен сам термин, означающий «напряжение» в переводе с английского). Стресс — это не просто душевное волнение или нервное напряжение. В первую очередь, стресс — это универсальная физиологическая реакция на достаточно сильные воздействия, имеющая описанные симптомы и фазы (от активации физиологического аппарата до истощения). В любом случае, искусственное введение человека в состояние стресса является психологической манипуляцией или провокацией, хотя само состояние стресса, как некоего потрясения может посещать человека и в минуты покаяния или чуда. Мы говорим здесь о невозможности использования именно метода введения зависимого в стрессовое состояние страха физической смерти или боли.

Это способ управления и контролирования людьми путём создания иллюзий [4], который осуществляется скрытно или явно, и ставит своей задачей установить контроль над поведением, лишить свободы выбора объект манипуляции посредством изменения представлений, мнений, побуждений и целей людей в нужном некоторой группе направлении.

Например, если кассиру приставить пистолет к голове, он исполнит любую команду грабителя, выдаст ему все деньги из кассы. Или заставить детей слушаться угрожая ремнем. Вроде бы эти методы эффективны, так как дают 100-процентный результат [7]. Но, манипуляция всегда является угнетением личности, при этом, поскольку человек желает верить в то, что хочет приобрести, угнетение может достигаться через «ложь, в которую хотят верить». Конечно, для церковной реабилитации и работы с зависимыми использование психотерапевтических манипуляций недопустимо.

Работа церковных братств трезвости никогда не была связана с манипулированием сознанием. Зависимому открывался новый образ жизни, подавался пример, после определенного периода ведения зависимого к обету трезвости, при помощи таинств Церкви у зависимого появлялся личный стимул приобретения новых качеств жизни, желание избавиться от рабства своей страсти благодаря собственным усилиям. Человеку разъяснялся греховный образ жизни при отсутствии

борьбы с искушениями, зависимый осознавал гибельность и разрушительность этого пути и осознанно подходил к обету трезвости.

Обет трезвости — это реализованный акт свободной воли, личное желание, сознательное действие человека вступить в новое качество жизни и испрашивание на это благое дело помощи у Господа и благословения от священника.

Церковная трезвенническая деятельность не должна вводить реабилитируемого в состояние медитации, транса, гипноза, самогипноза, любого намеренного изменения сознания — нарушающего свободу личности. Пребывание человека в молитве пред Богом нельзя сравнивать с состоянием транса или медитации. В молитве человек находится в полноценном, не измененном сознании, удаляясь от житейских забот направляет все устремления своей души к Богу, Который никогда не нарушает свободного волеизъявления человека исцеляя его благодатью Святого Духа. Молящийся самостоятельно избирает благо и добровольно принимает от Бога те откровения, которые он ниспосылает. Можем вспомнить величайшую тайну Благовещения, когда Божия Мать сподобилась явления Ангела в молитве и после произнесения благой воли Господа Она пребывая в сознательном трезвении души спросила: «Как это будет, когда я мужа не знаю?» На что получила объективный ответ: «Дух Святой найдет на Тя и сила Всевышнего освятит Тя» (Лк. 1:35). И лишь после осознания ответила согласием: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1: 38). Очевидно, что не только во время молитвы, но даже при условии сверхъестественных явлений у человека сохранялось сознательное состояние, менялось лишь благоговейное отношение к происходящему, потому, после таких явлений святые могли пребывать долгое время в безмолвном молитвенном оцепенении от радости и духовного трепета к таким великим посещениям. Например, после видения диакону Серафиму Саровскому на Литургии Господа, он простоял в алтаре несколько часов и не мог говорить и прийти в обычное состояние от ликования души.

Любое же искусственное (от слова искус, искушение, лукавство) введение человека в состояние внушаемости является признаком прелести, затуманенности сознания, лишения человека самостоятельного преодоления страсти, возможно, ради благих побуждений [6]. Внушение дает результат, широко применяется и не требует личных усилий, но в таком ширпотребном, шаблонном отношении к зависимым видится неуважение к их личным внутренним переживаниям.

Апостол Павел говорит нам «Церковь свята и непорочна», потому в Церкви приемлемо использование психотерапевтических методов построенных исключительно на свободном волеизъявлении и самостоятельном преодолении страсти. Хочется отметить, что сейчас есть множество замечательных как реабилитационных, так и профилактических программ, адаптированных применительно к Православной Церкви использующих этот принцип.

Необходимо отметить, что Церковь не является медицинским учреждением и не должна на себя брать функции по медикаментозному излечению зависимых. Необходимо отделять социальное служение Церкви включающее воцерковление, пастырскую помощь страждущим от недуга винопития, его духовную реабилитацию в виде братств или групп трезвости, даже реабилитационных центров с элементами медицинской помощи от профессионального медицинского лечения.

Церковные братства трезвости никогда не ставили себе задач краткосрочных, быстрых мер, наоборот, в них вступали не сразу, предварительно готовились, проверяли зависимых временем, постепенно подводя к даче обета трезвости, изначально на небольшие сроки, а когда зависимый видел, что у него получается продержаться малый срок, тогда уже подходили к большему.

Человек вместо стресса получал радость, которая проистекала из награды обета — трезвости, благодаря которой бывший зависимый становился свободным и начинал жить своей жизнью.

Теперь хочется сказать о важных психотерапевтических методах приемлемых Церковью. Метод преодоления вполне сочетается с христианством. Если на занятиях братств трезвости мы не научим зависимых методам преодоления, не сориентируем их жизнь в соответствии с христианскими ценностями, мы не сможем им помочь. Самое сложное преодоление, которое необходимо сделать зависимому — это преодолеть собственное отсутствие самооценки, не желание ставить цели и неверие в то, что получится что-то изменить. Но, задача пастыря, или руководителя группы трезвости убедить человека, что каждый сотворен Богом с особой миссией, каждому что-то индивидуальное дано от Бога. Необходимо развеять антихристианский миф о существовании «неудачников». Если человек уже увидел свою зависимость — это очень хорошо, это начало ее преодоления. Практика эффективности методов нашего братства трезвости показывает, что индивидуальные беседы со священником намного продуктивнее групповых занятий.

Личное общение со священником необходимо зависимому, ему важно услышать ответы на свои вопросы, получить не просто шаблонные всем известные истины, а индивидуальный подход. Конечно это не отменяет групповых занятий. Большой ошибкой будет обсуждение на групповых занятиях конкретных примеров присутствующих в группе лиц, некая форма «открытой исповеди» — от этой практики Церковь отказалась, как вызывающей психологический дискомфорт для исповедующегося, так и для посвященных. Лучше использовать модели взаимоотношений не связанных с присутствующими. Это создает условия для более комфортного пребывания на группе и не будет подталкивать к взаимному осуждению присутствующих.

Не все методы, которые зарекомендовали себя на протяжении большого периода времени и уже, даже, закрепили себя в статусе «традиционных» оправдали себя в современное время.

Природу внушения даже современная медицина до конца не изучила. Существуют некоторые гипотезы о нейрофизиологической основе внушений, однако они не всегда убедительны и вызывают много споров и противоречий. В процессе сеанса внушения деятельность мозга изменяется таким образом, что внешние раздражители сужаются до установки программиста. Заложенная программа, как правило, обладает результативным действием, но проявляет насилие над личностью, так как внушенные установки начинают работать вопреки воле человека.

Несмотря на добровольное проведение пациентом зарока, построенного на внушении, над человеческой волей происходит насилие, так как навязанная программа не согласованна с внутренней готовностью и состоянием души зависимого. Такое вмешательство может привести человека к негативному состоянию раздвоения личности.

Исследователь сомнительных психотерапевтических практик Т. П. Калашникова в статье «Исцеления истинные и ложные» пишет: «Навязанное насильно, не согласованное с внутренними ценностными ориентирами, нравственным строем души, подобное программирование часто является для человека противоестественным и может усилить глубинные противоречия личности». К таким практикам относятся гипноз, кодирование, программирование, названия и описания которых могут меняться [5].

Дореволюционный богослов, протоиерей Григорий Дьяченко, на которого иногда ссылаются программисты, писал в своей книге

«Из области таинственного»: «Гипноз является физиологическим свойством физических объектов... Гипнотизмом пользовались маги и колдуны». Да, действительно, гипноз, и другие подобные воздействия на человека — являются физиологическим состоянием, но это, отнюдь, не говорит о его положительной стороне. Физиологическим состоянием также являются вообще все страстные и, даже, бесстрастные проявления, вплоть до самой смерти человека.

Использование психотерапевтических практик, а именно, метода внушения до революции, еще не характеризует его приемлемость с точки зрения духовно-нравственной. Известно, что до революции использовались неверные методы воспитания, от которых в современное время однозначно отказались. Например, допустимость телесных наказаний в учебных заведениях включая духовные училища и семинарии, где вполне легально в каждом классе красовались розги. Со временем пришло осознание, что этот метод неверный, подавляющий личность, хотя достаточно эффективный и поколениями использовался даже в церковных учреждениях.

Сегодня предстоит внимательно отнестись к духовно-нравственной составляющей психотерапевтических практик и дождаться объективной, проверенной временем оценки, которую обязательно сделает Русская Православная Церковь.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Колесов Д. В. Не допустить беды: О сущности и профилактике наркомании и токсикомании. М.: Педагогика, 1988.
2. Концептуальная программа профилактики злоупотребления наркотиками и другими психоактивными веществами среди подростков и молодежи. М.: Российский Благотворительный Фонд «НАН», 1999.
3. Крайг Г. Психология развития. СПб.: Питер, 2000.
4. Макеева А. Над пропастью // Прикладная психология и психоанализ № 2. 1999. М.: МПА, 1999.
5. Пятницкая И. Н. Злоупотребление алкоголем и начальная стадия алкоголизма. М. 1998.
6. Снайдер Д. Практическая психология для подростков, или Как найти свое место в жизни. М.: АСТ-ПРЕСС, 1998.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла. М, 1990.
8. Юнг К. Г. Собрание сочинений. Психология бессознательного. М.: Канон, 1994.

*Шевелев Владислав Валерьевич,*

*аспирант Российского государственного педагогического  
университета им. А. И. Герцена, пуака1991@mail.ru*

## **ДИСФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СЕМЬЯ ИЛИ ЧТО МЕШАЕТ СТАТЬ ПРОВОСЛАВНЫМ ЧЕЛОВЕКОМ**

*Что такое семья, и каковы ее критерии? Можно ли говорить о том, что существуют дисфункциональные семьи? В статье поднимается вопрос о сущности дисфункциональных семей и о том, как опыт жизни в дисфункциональных семьях сказывается на последующей судьбе человека. В статье описывается пбгсдисфункциональных семей и социально-психологических особенностей таких семей. Люди, воспитанные в дисфункциональных семьях имеют ряд психологических особенностей (путают любовь с жалостью, зависимы от эмоций и пр.). Все это может сказываться на отношениях человека с церковью и даже на отчуждении от нее.*

**Ключевые слова:** семья, семейная система, дисфункциональная семья, взрослые дети алкоголиков (ВДА), православие, религия.

*Shevelev V. V.*

## **DYSFUNCTIONAL FAMILY OR WHAT PREVENTS TO BECOME AN ORTHODOX PERSON**

*What is the family, and what are its criteria? Is it possible to say that there are dysfunctional families? The article raises the question of the essence of dysfunctional families and how the experience of life in dysfunctional families affects the subsequent fate of a person. The article describes types of dysfunctional families and the socio-psychological characteristics of such families. People nurtured in dysfunctional families have a number of psychological characteristics (they confuse love with pity, are dependent on emotions, etc.). All this can affect human rights with the church and even alienation from it.*

**Keywords:** family, family system, dysfunctional family, adult alcoholics children (VDA), orthodoxy, religion.

Несмотря на то, что образ жизни современного человека существенно изменился, в его жизни существуют проблемы, преследующие его испокон веков: неумение любить ближнего, жестокость, отчужденность, душевная пустота, страх перед окружающими и др. В предлагаемой статье представлена попытка дать объяснение некоторым причинам подобных проблем.

Человек во многом является отражением его социального окружения, и прежде всего своей семьи. Семья является одной из важнейших ценностей для личности. Каждый человек нуждается в крепкой, любящей и заботливой семье. Мама и папа — те люди, которые закладывают фундамент мировоззрения человека, его отношения к себе и другим людям. От того, в какой семье человек вырос, во многом зависит то, кем он будет в будущем и с какими сложностями в жизни столкнется.

В зависимости от целей исследования, семья может рассматриваться в качестве системы взаимоотношений или же в качестве группового субъекта (малой группы/ социального института) [12]. В. Н. Дружинин включает в структуру семьи членов семьи в качестве элементов, а также отношения между ними — доминирования-подчинения (власти), ответственности и эмоциональной близости [8]. Семья реализует потребность общества в биологическом воспроизводстве своих членов и их социализации [11]. Члены семьи связаны брачными или родственными отношениями, общностью быта [2], взаимной помощью, моральной и правовой ответственностью [6], взаимными правами и обязанностями, вытекающими из семейных правоотношений, эмоционально-психологическими связями [10].

Стоит, однако, отметить, что семьи бывают благополучные и не благополучные (дисфункциональные). Дисфункциональная семья — та, которая порождает деструктивное поведение ее членов, в которой существуют условия, препятствующие их личностному росту. Такие семьи являются противоположностью счастливым семьям, в которых члены семьи имеют между собой теплые, наполненные любовью отношения [9]. К семьям, которые характеризуются дисфункциональностью, относятся [5]:

- Семьи, где один из членов семьи болен алкоголизмом;
- Семьи, где один или оба взрослых страдают хронической болезнью, депрессией, или психическим заболеванием;

- Семьи, в которых один из родителей погибает, а другой не может справиться с горем и полноценно заботиться о детях;
- Семьи, где существует физическое или психологическое насилие;
- Семьи, в которых ребенок усыновлен, но полностью не принят;
- Семьи со слишком строгими религиозными нормами.

В таких семьях отношения построены таким образом, что их членам труднее проявлять любовь друг к другу, чем людям из функциональных семей. О существующих проблемах принято не говорить и замалчивать. Недоверие и страх не позволяет членам семьи открыто делиться с другими своими мыслями и чувствами, а разговоры об удовольствии часто так же трудны, как и разговоры о боли. Люди чувствуют свое одиночество и не уделяют внимания друг другу, отсутствует забота или наоборот — опека чрезмерна. В подобных семьях нет или не хватает эмоционального принятия друг друга, нет взаимной поддержки, не с кем разделить радость или горе, не хватает доверия и комфорта. Члены семьи избегают открыто выражать свои чувства (это приводит к подмене и подавлению истинных эмоций). Потребности отдельных членов семьи приносятся в жертву потребностям семьи. В таких семьях часто существуют жесткие, практически железобетонные правила (только взрослые решают, что правильно, а что нет; характер ребенка надо ломать; человека не надо жалеть и пр.). Члены дисфункциональных семей не различают собственных психологических границ и границ других членов семьи («Если папа расстроен, то расстроены все»). Ссоры, споры, обзывания, осуждение, обвинение, критика, претензии и взаимные унижения, оскорбления становятся словно бы фоном жизни такой семьи, обыденным способом коммуникации. Люди в таких семьях склонны контролировать поведение других — контроль направлен на жизнь окружающих, а не на свою собственную [4; 5; 9].

Дети, выросшие в такой семье, становятся заложниками своего прошлого. Дисфункциональная среда формирует в детях определенные поведенческие стереотипы и отношения, навязывает определенные роли, которые не выбираются осознанно, а навязаны человеку структурой его семьи. Человек становится просто неспособным реагировать на проблемы во взрослой жизни иначе, чем так, как он привык в семье. Нижеприведенный список характеристик, которые, присущи тем, кто вырос в алкогольной или другой дисфункциональной

среде взят с официального русскоязычного сайта «Взрослых детей из алкогольных других дисфункциональных семей» (ВДА) (курсив выделен мной — *Шевелев В. В.*) [3]:

1. Мы находимся в *изоляции* и *испытываем страх* перед окружающими, особенно теми, кто *обладает властью*.

2. Мы постоянно *ищем одобрения* и в процессе этого поиска потеряли свою индивидуальность.

3. Мы испытываем *страх перед агрессивными людьми* или любой формой *критики*.

4. Чтобы заполнить нашу внутреннюю пустоту и заглушить страх покинутости, мы либо сами *стали алкоголиками*, либо *связали жизнь с алкоголиками* или с другими компульсивными *зависимыми личностями*, например, *работоголиками*.

5. Мы смотрим на жизнь с точки зрения *жертвы*, в любовных и дружеских отношениях нас *привлекает слабость*.

6. У нас *слишком развито чувство ответственности*, нам проще *сосредоточиться на других*, нежели на себе. Это позволяет нам не замечать наши собственные недостатки.

7. Когда мы защищаем себя, мы испытываем *чувство вины*.

8. Мы *зависимы от эмоций*.

9. Мы *путаем любовь с жалостью* и склонны «любить» людей, которые вызывают у нас жалость или желание спасать.

10. Из нашего травматического детства мы вынесли привычку *подавлять свои чувства*, и в результате потеряли способность чувствовать или выражать свои чувства, так для нас это стало слишком болезненным.

11. Мы *слишком строго оцениваем себя*, и у нас очень низкая самооценка.

12. Мы являемся *зависимыми личностями*, которые испытывают страх быть покинутыми и готовы на любые *жертвы в отношениях*, только бы не испытывать болезненное *чувство покинутости*, которое выработалось у нас за время жизни с больными людьми, которые всегда *были для нас эмоционально недоступными*.

13. Алкоголизм является семейным заболеванием, и мы *становимся созависимыми*, принимая на себя симптомы заболевания, хотя мы сами не пьем.

14. Созависимые обычно *не действуют независимо*, а реагируют на действия других.

Многие люди, будучи воспитанными в дисфункциональных семьях — отлучаются от церкви по тем или иным причинам, или воспринимают церковные ценности в искаженном виде (к примеру, навязывание православной культурой родителями с использованием подавления и психологического насилия может привести к безверию и жестокости; другой пример — в семьях, где было запрещено радоваться — замораживается возможность дарить любовь, радоваться жизни и любить себя). Ценности и человеческие качества, которые характеризуют православного человека [1; 7] — часто недоступны для детей, выращенных в дисфункциональных семьях (милосердие, добродетели, любовь к себе ближнему и Богу, порядочность и др.). И наоборот, человек становится заложником своих страстей, уныния, часто становясь жестоким.

Человек, выращенный в условиях дисфункциональной семьи — будет нести отпечаток этой дисфункциональности на себе. Это фактор, мешающий чувствовать себя счастливым, и приобщаться к христианским нормам и ценностям.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Быть христианином. Из проповедей святителя Гавриила Имеретинского. URL: <http://www.pravoslavie.ru/46724.html> (дата обращения: 08.02.2017).
2. Григорян А. В. Проблема соотношения понятий «Семья» и «Менталитет» // Международный журнал экспериментального образования. 2011. № 8. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/problema-sootnosheniya-ponyatiy-semya-i-mentalitet> (дата обращения: 11.02.2017).
3. Детки в сетке. Взрослые дети из алкогольных и других дисфункциональных семей. URL: <http://www.detki-v-setke.ru/txt/index.php/t491.html> (дата обращения: 04.02.2017).
4. Дисфункциональная семья. URL: <http://www.psyh.ru/glossary/view/91/> (дата обращения: 04.02.2017).
5. Дисфункциональная семья — что это такое? URL: <http://www.psy-pro.com/family/507-disfunkcionalnaja-semja-cto-jeto-takoe> (дата обращения: 04.02.2017).
6. Иллюстрированный энциклопедический словарь. М.: Аутопан, 1998.
7. Как стать православным христианином. Краткая памятка URL: <https://azbyka.ru/kak-stat-pravoslavnym-xristianinom-kratkaya-pamyatka> (дата обращения: 08.02.2017).

8. Коржова Е. Ю. Семья в психологии жизненных ситуаций // Современные проблемы психологии семьи. Сб. статей. СПб.: АНО «ИПП», 2007. С. 32–39.

9. Монастырь как функциональная или дисфункциональная семья URL: <http://www.pravoslavie.ru/76862.html> (дата обращения: 08.02.2017).

10. Пашенко А. С. Проблемы определения понятия семьи // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2010. №6. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/problemy-opredeleniya-ponyatiya-semi> (дата обращения: 11.02.2017).

11. Хоруженко К. М. Культурология. Энциклопедический словарь. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. С. 640.

12. Чурсина В. Н. Современная модель российской семьи: особенности социально-психологической адаптации // Научные ведомости БелГУ. Серия: Гуманитарные науки. 2014. № 6 (177). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sovremennaya-model-rossiyskoy-semi-osobennosti-sotsialno-psihologicheskoy-adaptatsii> (дата обращения: 11.02.2017).

**Семенов Александр Викторович,**

студент Санкт-Петербургской Духовной Академии,  
председатель Благотворительного фонда «Православной  
реабилитации», 9368888@mail.ru

## ОСОБЕННОСТИ ПАСТЫРСКОГО ОКОРМЛЕНИЯ НАРКОЗАВИСИМЫХ

*Статья посвящена пастырскому осмыслению некоторых особенностей окормления наркозависимых в условиях оказания помощи на приходах Русской Православной Церкви, не имеющих системной реабилитации. В статье отражены некоторые не слишком очевидные характеристики духовно-нравственного портрета наркозависимых. Так же рассмотрены наиболее важные компетенции и личные качества пастыря, оказывающего помощь наркозависимым.*

**Ключевые слова:** наркозависимые, пастырство, реабилитация, окормление, психологические черты, аскетика, созависимость, человеческая личность, Таинства.

**Semenov A. V.**

## SPECIAL ASPECTS OF THE PASTORAL DIRECTION OF DRUG-ADDICTED PERSONS

*The article deals with pastoral direction of drug-addicted persons, and focuses on special aspects of such direction in settings of the curacy of the Russian Orthodox Church where the systemic drug rehabilitation programme is lacking. There is description of some not too evident characteristics of the moral and spiritual profile of a drug-addicted person. Also, there is considering of the main important competences and soft skills of a priest, which sees through drug-addicted persons.*

**Keywords:** drug-addicted, pastorship, rehabilitation, pastoral direction, psychological traits, ascetics, co-dependence, human person, Sacraments

«...больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте.»  
(Мф 10:8)

В эпитафе приведены слова Господа нашего Иисуса Христа, которые убедительно показывают, что в настоящей работе, тематически связанной с исцелением страждущих, не требуется какое-то особенное пространное рассуждение об актуальности темы, как это обычно принято в исследованиях. Священное Писание дает нам вполне исчерпывающее обоснование. Однако всякую работу надо делать хорошо и прежде, чем приступить к душепопечению страждущих наркоманией и алкоголизмом, следует уделить особое внимание теоретической части.

Мы не будем ставить задачу раскрыть все предметное поле настоящей проблемы, но обратим внимание на ряд объективных моментов, изученных в течение более, чем 20 лет в сети загородных реабилитационных центров Выборгской епархии Санкт-Петербургской митрополии.

Для наиболее оптимального развития темы примем следующую схему — сначала будет приведена статистика, связанная с зависимостями; затем, наиболее важные психологические и духовные черты зависимого; и, наконец, необходимые профессиональные и личные компетенции пастыря, оказывающего помощь зависимым. И необходимые выводы.

## ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Согласно различным статистическим исследованиям, количество наркозависимых в Российской Федерации исчисляется цифрами от 2,5 до 8 млн человек [3]. Надо сказать, что внешнее противоречие между этими цифрами не должно нас смущать, т.к. на одного зависимого бывает, как правило, до 2–3-х членов его семьи, которые вовлекаются в проблему. Такие люди в наркологии называются созависимыми.

Вне зависимости от того, какая из этих цифр наиболее точно отражает картину, мы видим тотальность проблемы. Исходя из того, что с точки зрения православной антропологии и аскетикивская зависимость есть греховное или даже страстное состояние человеческой души, Церковь не может оставаться в стороне от решения этой проблемы. И практический опыт показывает, что сначала человек пытается справиться с зависимостью методами медицины, которая по понятным причинам помочь ему в полном объеме не может, а после

обращается в Церковь, хотя, к сожалению, на этом пути порой сбивается и оказывается в сектантских сообществах.

## ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ЗАВИСИМЫХ.

Решая любую проблему, принято взглянуть на нее наиболее пристально. В нашем случае, прежде чем описывать особенности пастырского окормления зависимых, будут приведены некоторые характерные особенности их личности.

### *Лживость.*

Выживание наркозависимого полностью зависит от его возможности манипулировать людьми. Эти манипуляции осуществляются с целью добычи средств для приобретения ПАВ (психоактивные вещества), либо самих веществ непосредственно. Так же зависимому необходимо как можно дольше скрывать факт употребления от своих ближайших родственников, чтобы не лишиться комфортной среды обитания.

### *Ослабленная воля.*

Если первый пункт можно считать инструментом зависимого, то понижение волевого фактора является уже следствием употребления или, иначе говоря, следствием длительного пребывания в страсти. Кроме этого, неопытный в духовных вопросах человек раз за разом терпит фиаско в своих периодических попытках избавиться от этого недуга, и это ослабляет его волю.

### *Леность.*

Здоровому человек труд или профессия приносит удовлетворение. У зависимых удовлетворением являются измененные состояния от принятия ПАВ и, как следствие, труд теряет всякую значимость.

### *Плаксивость.*

Это состояние является признаком нестабильной психики зависимого, а также, отчасти, выполняет манипуляторную функцию. Неопытный человек вполне может определить такое состояние, как покаяние.

### *Сластолюбие.*

Порочная жизнь зависимого рано или поздно приводит его к целому ряду других страстных состояний, среди которых часто встречаются чревоугодие и блуд.

### *Иждивенчество и склонность к хищению*

Этот фактор является своего рода базовым среди перечисленных и, зачастую, является причиной следующего — хищения.

### *Эгоизм и беспринципность*

Следует иметь ввиду, что наркозависимый является абсолютным эгоистом и даже наличие собственных детей или забота о родителях и супругах, его, как правило, не уберегают от потребления. Эти факторы находятся на периферии его приоритетов.

Человеческая личность, в определенном смысле, бесконечна в своем разнообразии; но безнравственная жизнь, которую ведёт наркозависимый человек, заключает его в узы греха, и этими узами сужает пространство человеческой личности. Что и ведет к появлению у наркозависимых одинаковых и типичных черт характера и поведенческих наклонностей.

## ЛИЧНЫЕ КАЧЕСТВА ПАСТЫРЯ.

Любому священнику, вне зависимости от того конкретного служения, на которое он поставлен, необходимо иметь широкий спектр пастырских и личностных компетенций. В данном же разделе мы отметим ряд особенностей, которые потребуются от пастыря, подвизающегося на ниве помощи страждущим от недуга наркомании.

### *Жертвенность.*

Первое, что нужно сказать об этом качестве, что оно фундаментально, и интересы паствы должны быть у священника выше, чем его личные интересы.

Пастырская или, светски выражаясь, социальная работа с различными группами населения, нуждающимися в окормлении, имеет разное принятие в обществе.

Например, общество активно включается в помощь сиротам, инвалидам, ветеранам. И такая помощь, конечно, не решит всей полноты вопроса, но может существенно помочь священнику в некоторых материально-технических вопросах, таких как покупка лекарств или одежды подопечным, оснащение помещений воскресной школы или специальных аудиторий. Это могут быть как частные жертвователи, так и государственные учреждения, органы власти и т. д. И по-человечески это очень понятно. Действительно, жаль и малышей, оставшихся без родителей, и стариков, тоже зачастую одиноких в своем положении, и людей с ограниченными возможностями.

Но в отношении помощи наркозависимым в обществе есть непримиримое противление (то же, что и в тюремном служении) — они, дескать,

«сами виноваты, пусть сами и выпутываются». Все это естественным образом влияет на существенные тяготы несения такого служения, как помощь наркозависимым. И священник должен быть готов к тому, что даже самая пустяковая, на первый взгляд, вещь, как приобретение медицинских тестов или даже всего лишь угощение к чаю, скорее всего ляжет на его плечи. Кроме этого, окормляемый зависимый вполне может обокрасть священника, что трудно представить в случае окормления других вышеперечисленных групп. Опять же не будем забывать, что зачастую наркозависимые имеют в своем прошлом уголовные сроки.

*Аскетичность или строгость к себе.*

Категорически неприемлемо такое положение дел, когда священник, налагая аскетические требования на своего подопечного, сам себе будет делать послабления. Ведь нельзя игнорировать тот факт, что зависимость имеет и компонент демонического воздействия на человеческую личность. Что, в свою очередь, будет иметь последствия и для священника, взявшегося за такие труды.

*Рассудительность.*

Выше мы упомянули аскетический компонент, но необходимо понимать, что по отношению к зависимому необходима вдумчивая и рассудительная позиция в смысле нравственных и других требований. Например, абсолютное большинство зависимых является табакокурильщиками, сквернословыми и пр. Но если с самого начала поставить им задачу так, чтобы они отказывались одномоментно от всего безнравственного, что есть у них в жизни сразу, то ничего не получится. Попросту они не справятся. Вот поэтому очень важно уметь выделить вначале основное и сильными шагами вести зависимого к исцелению.

*Убедительность.*

В определенном смысле убедительность скорее всего харизматический дар, но даже человек не имеющий особенного дарования в этом смысле, может и должен возгревать в себе уверенность, что окормляемый, обратившийся за помощью к Богу, не останется безответным. И это должно отражаться в общении с зависимыми. Им необходимо вселить надежду на исцеление. Особенно с учетом того, что как мы уже писали выше, зачастую страждущие до прихода в Церковь перебрали все возможные методы излечения, но так ничего и не добились. И это совсем не удивительно, так как излечить наркоманию решительно невозможно, исцелить же, в самом прямом богословском смысле этого термина, возможно вполне. Еще можно отметить, что

убедительность придет к священнику с накоплением положительного опыта такого исцеления.

### *Терпение.*

Этот компонент необходим по разным причинам. Во-первых, процесс исцеления от наркомании, при наличии системного подхода, имеет продолжительность от года до полутора. Во-вторых, нужно понимать, что нравственное просвещение зависимого на первых порах может поставить пастыря даже в недоумение. Например, некоторые очевидные (для условно среднестатистического человека) грехи, могут не являться таковыми в системе мировоззрения окормляемых зависимых. И даже, более того, что-то из них может считаться своего рода «доблестью».

### *Понимание важности непрерывности образования.*

Ни в какой момент священник, занимающийся помощью наркозависимым, не должен останавливаться в области своего образования. Помимо духовного образования, необходимо иметь педагогически-психологические знания. Наверно, излишне говорить, что аскетическая литература, такие книги как «Лествица», «Невидимая брань» и подобные должны стать настольными книгами такого пастыря. Крайне важно священнику самому получать наставления опытных духовников. Не стоит игнорировать и культурологический аспект. В этом смысле хорошим подспорьем может стать классическая русская литература — Пушкин, Достоевский, Лесков и другие.

### *Искренность.*

В задачу настоящей работы не входил обзор общепастырских качеств. И, безусловно, что искренность должна быть у любого священника, а не только у того, который окормляет наркозависимых. Однако тут есть нюанс. Дело в том, что как уже было сказано выше, зависимые являются искусными лжецами, и это качество позволяет им быстро опознавать ложь в других. И в этом смысле крайне важно, чтобы слова, которые звучат в проповедях, беседах и наставлениях, наличествовали и в делах, и в жизни священника. Иначе работа с зависимыми обречена на провал.

## ОСОБЕННОСТИ ОКОРМЛЕНИЯ НА ГОРОДСКОМ ПРИХОДЕ.

В настоящем разделе будут описаны особенности окормления наркозависимых не с точки зрения системной реабилитации

в православном реабилитационном центре, так как это очень ёмкая и специфичная задача, но особенности окормления на приходе в условиях общины.

Во-первых, пастырю необходимо понять, возможно ли на его приходе системное окормление наркозависимых. Например, если приход находится при детской больнице или родильном доме, могут возникнуть сложности с принятием такой деятельности общиной прихода. Но даже в случае, если таковой проблемы не имеется, то нужно понимать, что концентрация зависимых на приходе все-таки должна быть разумной.

Во-вторых, нужно установить порядок участия зависимых в таких таинствах, как Исповедь и Причастие. Не нужно слишком интенсифицировать это. Следует основательно готовить подопечных, и особенно к первой исповеди. В дальнейшем исповедь должна быть регулярной, например, один раз в неделю. Лучше будет, если наркозависимый придет на исповедь с записанными на листочке грехами. Таким образом, уменьшится риск забывания грехов у исповедального аналога, и священнику будет в каком-то смысле проще выделить какие-то определенные грехи, чтобы дать необходимый совет [1, с. 30]. Кроме того, при записи задействуется больше сигнальных систем человека, чем при проговаривании.

Кроме того, нельзя игнорировать тот факт, что память у зависимых имеет определенные повреждения, и забыть что-то он может и неумышленно.

К таинству Причастия Святых Христовых Тайн следует приступать немного реже: один раз в две недели.

Просветительские беседы с зависимыми должны обязательно включать в себя элемент, разъясняющий, что, проживая безнравственную жизнь, они сами себя отвращают от Бога и тем самым лишаются Его Божией Помощи.

Для закрепления зависимого в церковной жизни прихода стоит использовать элемент трудотерапии, который является важной частью системной реабилитации. На первых порах это могут быть любые подсобные работы на приходе: уборка помещений или уличной территории храма. Но вот торопиться с привлечением бывшего зависимого к служению в алтаре никак не стоит, по крайней мере не раньше, чем через год-полтора трезвости под присмотром священника.

Также обстоит дело и с доверием материальных ценностей. На самых первых порах категорически не приемлемо доверять, напри-

мер, даже мелкие покупки на трапезу. В дальнейшем же это может даже рекомендоваться, исходя из таких педагогических задач, как воспитание ответственности; но опять же не ранее длительного срока окормления.

Уместно также привлекать зависимых к участию в подготовке к церковным праздникам. Это могут быть театральные сценки, пение или другие виды творческой деятельности. Вообще, желательно не давать возможности зависимым пребывать в праздности. Совсем не даром святитель Тихон Задонский пишет: «Не токмо в праздности быть и житие без добрых трудов провождать грешно, как сказано, но сие и многих зол причиною бывает» [5].

Следует учитывать и гендерные особенности зависимых. Причины вовлечения в наркозависимость и личностные повреждения у мужчин и женщин проходят неодинаково. Нужно быть готовым к тому, что с девушкой или женщиной, имеющей такую зависимость, трудов, особенно на первом этапе, придется понести больше.

Так же следует иметь ввиду, что зачастую контакт с наркозависимым происходит при участии его родителей или близких. Надо понимать, что человеческая личность формируется, в первую очередь, в ближайшем окружении, то есть в семье, и оставлять этот фактор без внимания нельзя. Работа с родителями или близкими зависимых не менее важна.

Эта работа, будучи так же духовно-нравственной, имеет и свои отличия.

В первую очередь, это понятие, которое определяется термином «созависимость». Не все родственники наркозависимых являются таковыми, но их все же большинство. Для успешной работы с созависимыми необходимо, хотя бы с помощью специальных курсов, изучить эту специфику, или же привлечь специалистов.

И, конечно, священнику, окормляющему у себя на приходе наркозависимых, необходимо иметь контакт в профессиональном сообществе. Это, как известные православные реабилитационные центры, так и епархиальные учреждения соответствующего направления.

## ВЫВОДЫ И ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Для успешной работы с наркозависимыми, пастырю необходимо понимать, что проблема зависимости, по сути, является трехкомпонентной. Она лежит на стыке таких повреждений человеческой

личности как духовные, психологические и культурные. Конечно, есть еще биологический или медицинский компонент, но он не находится в предметном поле нашего исследования. Так вот эти три вышеуказанных аспекта и врачуются, соответственно, с помощью Богословия, Психологии и Педагогики.

Богословский или духовный из них первый и главный, но и два последних не стоит недооценивать. Как мы уже упоминали выше, пастырю, взявшему на себя тяжелый труд в области помощи наркозависимым, необходимо уделять время повышению образования и самообразованию, и чем шире будет спектр его компетенций, тем с большей вероятностью его помощь приведет подопечного к исцелению.

И, в заключении, хочется отметить следующее. В настоящее время к процессу исцеления от наркозависимости применяется определение — реабилитация. Если проследить этимологию этого слова (от позднелатинского *rehabilitatio* — восстановление [4]), мы увидим, что оно удивительно созвучно со словом религия (лат. *religare* — связывать, соединять). И действительно *восстановить себя* неразрывно связано с *соединением с Богом*, равно как и обратное. Восстановление образа Божиего в человеке есть поистине Церковное Служение.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бельков С. Наркозависимость и опыт исцеления /С. Бельков, В. Вишнев. СПб: Издательская группа «Питер-Медиа, 2011. 96 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2012.
3. Презентационные материалы III съезда руководителей церковных реабилитационных центров. Презентация Заместителя начальника Главного управления по контролю за оборотом наркотиков Сотникова С. А. // URL: <http://www.protnvarko.ru/prezentatsionnyie-materialyi-iii-sezda-rukovoditeley-tserkovnyih-reabilitatsionnyih-tsentrov>.
4. Современная энциклопедия // [dic.academic.ru](http://dic.academic.ru) URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc1p/40270>.
5. Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Симфония по творениям святителя Тихона Задонского // URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Maslov/simfoniya-po-tvorenijam-svjatitelja-tihona-zadonskogo/232](http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Maslov/simfoniya-po-tvorenijam-svjatitelja-tihona-zadonskogo/232).

---

## АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ПСИХОЛОГИИ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

---

УДК 159.99

*Синячкина Лариса Сергеевна,*  
*аспирант Русской христианской гуманитарной академии,*  
*s.larissa@inbox.ru*

### ЖИЗНЕННЫЙ СТИЛЬ КАК КОМПОНЕНТ ЖИЗНЕННОГО СТИЛЯ ЛИЧНОСТИ

*Феномен жизненного пути человека всегда интересовал человечество. Разные аспекты жизненного пути личности проявляются во многих сферах жизнедеятельности человека. В статье рассматривается понятие жизненного пути личности с научной точки зрения. В рамках статьи проводится обзор отдельных структурных компонентов жизненного пути личности, и особое внимание уделяется одному из них — жизненному стилю личности.*

**Ключевые слова:** *жизненный путь личности, компоненты жизненного пути, жизненный стиль личности.*

## LIFE STYLE AS A COMPONENT OF A LIFE PATH OF THE INDIVIDUAL

*The phenomenon of human life path, one way or another, interested, interested and will be interested in humanity. Different aspects of the way of life of the person are found in many areas of human activity. The article deals with the concept of life-the way of personality from a scientific point of view. As part of the article provides an overview of the individual structural components of the way of life of the individual, and special attention is paid to one of the most important components — the lifestyle of the individual.*

**Keywords:** *life path of the individual, components of the life path, lifestyle of the individual.*

Жизненная перспектива, стиль жизни, жизненные планы и программы, жизненные цели и задачи, психологическое время и психологический возраст личности, субъективная картина жизненной реальности, жизненная мудрость, смысл жизни, жизненный план и стратегия, во всех этих понятиях отражается в разных ракурсах жизненный путь личности, личности как субъекта жизни, возможно, как творца собственной судьбы.

Психологические аспекты личности связанные с понятием жизненный путь всегда интересовали человечество и в рамках житейской психологии и в рамках научных подходов.

В житейской психологии можно найти большое количество традиций, советов, фольклора, связанных с трактовками жизненного пути личности. Например, пословицы и поговорки: «Жизнь прожить — не поле перейти», «Жизнь измеряется не годами, а трудами», «Проживёшь ладно, коли жизнь построишь складно» и др.

В религиозной литературе много связано с понятием жизненный путь. Библия, Тора, Коран несут канонический смысл жизненного пути, например в Библии: «Не суди превратно тяжбы бедного твоего. Удаляйся от неправды и не умерщвляй невинного и правого, ибо Я не оправдаю беззаконника» [6, Исх. XXIII, 6–8], «Не следуй за большинством на зло, и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды» [6, Исх. XXIII, 2], «Много замыслов в сердце человека, но состоится только определенное Господом» [6, Притч. XIX, 21].

В литературных произведениях можно без труда обнаружить житейский анализ жизненного пути героев. Например, таким литературным исследованием психологии героев в контексте жизненного пути является роман М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени», «...Меня невольно поразила способность русского человека применяться к обычаям тех народов, среди которых ему случается жить»,

«...удаляясь от условий общества и приближаясь к природе, мы невольно становимся детьми; все приобретенное отпадает от души, и она делается вновь такою, какой была некогда и, верно, будет когда-нибудь опять...» [9].

Для того чтобы в научном плане серьезно относиться к понятию жизненный путь, нужно разобраться хотя бы с несколькими вопросами:

- что такое жизненный путь личности и как его можно определить с научной точки зрения?
- что представляют собой отдельные компоненты жизненного пути?
- какое место в структуре жизненного пути личности занимает каждый из этих компоненты?

Задача поиска ответа на эти вопросы достаточно сложная и решать ее нужно поэтапно.

В данной статье мы в большей мере фокусируем внимание на жизненном стиле личности, как одном из компонентов жизненного пути.

Начинаем анализировать с широкой трактовки понятия личность. В изучении человека как личности особо выделяются:

- статус личности, ее положение в обществе (экономическое, политическое, правовое и т. д.);
- общественные функции, осуществляемые личностью в форме различных ролей; мотивация ее поведения и деятельности как показатель внутреннего мира человека;
- мировоззрение и вся совокупность отношений личности (природе, обществу, труду, другим людям, самому себе);
- характер и склонности и др.

Все перечисленные проявления личности необходимо рассматривать в развитии т.е. в процессе жизненного пути личности. Можно сказать, моменты старта и финиша основной деятельности в обществе,

этапы творческой эволюции личности, периоды подъема и упадка, главные события личной жизни и деятельности, тесно переплетенные с важнейшими событиями эпохи и общественного развития страны. О взлетах и падениях, о необходимости изучения жизненного пути личности как субъекта личности неоднократно упоминает Б. Г. Ананьев:

«Уже сопоставление дат жизненного пути и возрастных фаз онтогенеза человека обнаруживает единство человека как индивида и личности, но вместе с тем и их различие в причинности и законах управления» [4, с.74].

Жизненный путь личности, разные его аспекты, механизмы и способы его прохождения; упоминаются так же в трудах психологов, среди них: С. Л. Рубинштейн [12], А. Н. Леонтьев [8], К. А. Абульханова-Славская [1], Л. И. Анцыферова [5], Н. А. Логинова [10], А. Адлер [3], К. Юнг [15], Ш. Бюлер [2], А. Маслоу [11], В. Франкл [14], Л. С. Выготский [7], Е. В. Сидоренко [13] и другие. В научном плане наблюдается разнородность подходов к понятию жизненный путь личности.

Несмотря на внимание на феномен жизненного пути личности, среди них большая разнородность рассмотрения. К. А. Абульханова-Славская, изучая жизненный путь личности в контексте сравнения личной и общественной жизни, пришла к исследованиям Ш. Бюлер, которая назвала жизненным путем личности индивидуальную жизнь в динамике. Динамику Ш. Бюлер выделила несколько аспектов рассмотрения этого феномена:

- первый аспект, последовательность внешних событий;
- второй — смена переживаний, ценностей, как развитие внутреннего мира человека;
- третий — результаты деятельности личности.

В итоге Ш. Бюлер приходит к выводу, что личностью движет стремление к самоосуществлению и творчеству; что «жизнь конкретной личности не случайна, а закономерна, она поддается не только описанию, но и объяснению» [2].

С. Л. Рубинштейн пишет о том, что сведение истории человеческой жизни только к внешним событиям мало приемлемо для психологии, где как раз важное место занимает психическое развитие личности и ее

внутреннее содержание, которое опосредуется через деятельность. С. Л. Рубинштейн выстраивает взаимосвязь между этапами истории личности, что позволяет проследить динамику развития личности на каждом этапе ее жизни кем был и кем стал. И в этом можно не только увидеть, проследить, но и понять, как личность развивается и формируется в процессе своего жизненного пути [12].

С. Л. Рубинштейн подошел к пониманию жизненного пути через концепцию личности как субъекта жизни, что позволило ему связать все рассматриваемые аспекты. По С. Л. Рубинштейну человек связывает все происходящие события своей жизни сам, а потому индивидуально и иначе, чем другие [2].

Понятие субъекта жизни дало возможность Рубинштейну с одной стороны раскрыть деятельную сущность личности, с другой — использовать многие термины из репертуара деятельностного подхода для описания феномена жизненного пути личности.

Как отмечал С. Л. Рубинштейн, в деятельности, осуществляя которую человек совершает свой жизненный путь, психические свойства личности не только выявляются, но и формируются. Это и есть индивидуальная история человека, траектория его жизненного пути, в которой обозначены все этапы и поворотные моменты жизни [12].

В качестве структур жизни и единиц анализа жизненного пути Рубинштейн предлагает использовать не события, а понятие «жизненные отношения личности», таких отношений три:

- отношение к предметному миру,
- к другим людям,
- к самому себе.

С. Л. Рубинштейн пишет, что события неизбежно распадаются на внешние и внутренние; но отношения — это всегда внутреннее отношение к внешнему, к самому себе, в них внешнее и внутреннее связаны неразрывно [2].

Для Б. Г. Ананьева жизненный путь — «это история формирования и развития личности в определенном обществе, современника определенной эпохи, сверстника определенного поколения» [4]. При этом вслед за Рубинштейном, он как бы противопоставляет жизненный путь и биографию человека. Биография — это фактические данные и хронологические события; жизненный путь — индивидуальная история человека как субъекта [12].

Л. И. Анцыферова заявляет о необходимости изучения жизненного пути человека комплексно и целостно. Она пишет: «Положение о том, что развитие — основной способ существования личности на всех этапах ее индивидуального пути, выдвигает перед психологией в качестве одной из наиболее актуальных и наименее исследованных задачу психологического исследования целостного жизненного пути личности» [5, с. 38].

Надо отметить, что если позиции перечисленных авторов относительно важности изучения жизненного пути личности сходны, то их точка зрения на компоненты, не только различны, но и трудно сопоставимы. Рассмотрим ряд компонентов, через которые предлагают описание жизненного пути личности разные авторы.

К. А. Абульханова-Славская предлагает как критерий развития личности — смысл жизни, его наличие или отсутствие. Сформулировать жизненный смысл и выразить его может не каждый человек. Она считает, что реальная жизнь объединяет жизненную позицию и жизненную линию. Попробуем разобраться с этими понятиями.

В психологии под смыслом подразумевают «внутренне мотивированное, индивидуальное значение для субъекта того или иного действия, поступка, события» [2, 38]. В понимании совершаемых человеком действий и заключается смысл. «Смысл жизни — это психологический способ переживания жизни в процессе ее осуществления» [2, 39].

Под жизненной же линией понимается реализация «жизненной позиции во времени и в обстоятельствах жизни, соответствующую динамическим характеристикам жизненного пути» [2, 27]. Жизненная линия, это свойственный для конкретной личности способ изменения во времени, в изменяющихся жизненных обстоятельствах, определенный алгоритм реализации личностью «своей жизненной позиции, верность себе, своим принципам и отношениям в изменяющихся обстоятельствах» [2, 27].

В жизни человека большую роль играют социальные условия. Нужно отметить, что социальные условия могут быть более или менее благоприятные. Более благоприятные социальные условия могут повысить активность личности, что ведет далее к формированию активной жизненной позиции. Но и отсутствие благоприятных социальных условий тоже способно сформировать активную жизненную позицию благодаря своей активности. Менее благоприятные условия могут понизить активность личности, а более благоприят-

ные — повысить активность личности. Парадокс, но в ряде случаев и отсутствие благоприятных условий может привести к активной жизненной позиции [2].

Жизненную позицию Абульханова-Славская определяет, как «выработанный личностью при данных условиях способ своей общественной жизни, место в профессии, способ самовыражения». [2, с. 26] Она характеризуется участием личности в областях, социальная жизнь наиболее сконцентрирована, перспективна, и где сосредоточены возможности.

Жизненная позиция характеризуется противоречиями. Например, противоречия возникают, когда личность не способна выбрать адекватный способ реализации своих индивидуально-психологических, биологических, социальных особенностей, намерений, имеющихся у нее социальных условий.

В качестве компонентов изучения жизненного пути некоторые авторы выделяют жизненную ситуацию. Характер человека проявляется в его поступках, но в его поступках он и формируется; характер человека — и предпосылка, и результат его реального поведения в конкретных жизненных ситуациях.

Способность соединить свои индивидуальные особенности, статусные, возрастные характеристики, собственные потребности с требованиями общества, окружающих К. А. Абульханова-Славская определяет как жизненную стратегию. Она отмечает, что такая стратегия «может строиться на основе представления о целостности, поэтапности, перспективности своего жизненного пути. Как уже говорилось, жизненный путь представляет собой не только раз и навсегда зафиксированную позицию, но и определенную жизненную линию, т. е. реализацию своей позиции во времени, ее постепенное развертывание, расширение, укрепление» [2, с. 35].

Жизненная стратегия — это постоянное приведение в соответствие особенностей личности, ее характера и способа своей жизни, построение жизни сначала исходя из своих индивидуальных возможностей и данных, а затем с приобретенными, наработанными в процессе жизнедеятельности. Стратегия жизни подразумевает способы изменения, преобразования условий, ситуаций жизни в соответствии с ценностями, намерениями личности, преодолении своего несовершенства, нахождении самого себя, смысла жизни, что требует от самой личности активности [2].

В той мере, в какой человек сам направляет события жизненного пути, строит собственную среду развития, избирательно относится к тем событиям, которые не зависят от его воли (например, общественно-исторические макрособытия современности), он является субъектом жизнедеятельности. Принцип жизнедеятельности, разрабатываемый К. А. Абульхановой-Славской [1], конкретизирует применительно к личности более общий принцип единства сознания и деятельности. Соответственно тому, как сознание формируется и проявляется в деятельности, в жизнедеятельности формируются и проявляются в качестве ее субъективных регуляторов интегральные, «вершинные» структуры личности — характер и талант, жизненная направленность и жизненный опыт [10, с. 105].

В понятии жизнедеятельности отражается активная роль человека в собственной судьбе. Степень этой активности может быть различной в зависимости от зрелости характера, его самоорганизации. В процессе жизнедеятельности личность вырабатывает собственный жизненный стиль относительно своего жизненного пути.

А. Адлер, описывая жизненный стиль, приводит метафоричный пример с соснами. Он сравнивает две сосны — одна растущая в долине, другая — на вершине горы, он говорит о том что эти два дерева одного и того же вида растут по-разному, а соответственно и их жизненные стили различны. Стил жизни дерева, А. Адлер описывает как «его индивидуальность, которая выражается и формируется в определенном окружении». Инстинкты, влечения или травмы, стимулы предполагают определенный стил жизни. Соответственно, все что стимулирует поведение, является и стимулом к сохранению и фиксации стили жизни.

А. Адлер отмечает, что жизненный стил человека, можно прогнозировать его поведение в будущем [3]. Таким образом, жизненный стил личности можно рассматривать наряду с перечисленными компонентами. Жизненный стил личности можно рассматривать в качестве компонента жизненного пути личности. Следующий вопрос — это вопрос о свойствах и месте этого компонента в структуре жизненного пути личности.

Об устойчивости жизненного стили и важности его в жизни, а соответственно в процессе прохождения жизненного пути можно говорить и из примера К. А. Абульхановой — Славской, когда она говорит о нежелании менять свою жизнь, привычки, поведение

молодых людей, или людей в зрелом возрасте. Она говорит, что люди скорее «согласятся разрушить сложившиеся отношения, по существу сломать свою жизненную позицию, чем изменить привычный для них стиль жизни» [2, с. 26]

Е. В. Сидоренко, изучая работы Адлера А., пришла к выводу, что стиль жизни, если не на всю жизнь «прилипает» к человеку, то точно, надолго. Он проявляется в различных ситуациях, и каждый раз, повторяясь, становится устойчивее [13].

Другое свойство жизненного стиля — это его целостность. Об этом пишет А. Адлер: «Жизненный стиль — это единство, он сформировался в процессе преодоления трудностей, пережитых в детстве, и основывается на стремлении к цели» [3].

Человек — живой организм, из плоти и крови, у него есть противоречия, ощущения, представления, мысли, потребности — пишет С. Л. Рубинштейн [12]. Взаимодействие личности с собственной жизнью, с психическими структурами и процессами, опосредствующие это взаимодействие — вот то, что отражает жизненный стиль личности.

Адлер выделил критерии нормального человека, стиль жизни которого можно принять за некоторый стандарт стиля жизни, и относительно чего можно определять психопатологию человека,

«это человек, который живет в обществе и в своем образе жизни столь хорошо адаптирован, что, хочет он того или нет, общество извлекает определенную выгоду из его деятельности. Кроме того, с точки зрения психологической, у него достаточно энергии и смелости, чтобы открыто встречать проблемы и трудности, которые случаются в его жизни» [3].

Опираясь, на цитату А. Адлера мы можем предположить, что жизненный стиль обладает свойством нормативности.

Таким образом, стиль жизни устойчив, целостен и он задает норму.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Абульханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности. М.: Наука, 1980. 336 с.
2. Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни. М: Мысль, 1991. 299 с.

3. Адлер А. Наука жить. Киев: Port-Royal, 1997. 288 с.
4. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания психологии. СПб.: Питер, 2001. 288 с.
5. Анциферова Л. И., Некоторые теоретические проблемы психологии личности // Вопросы психологии, 1978. № 1. С. 37–50.
6. Библия
7. Выготский Л. С. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3. Проблемы развития психики. М.: Педагогика, 1983. 368 с.
8. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975. 304 с.
9. Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени. СПб: Азбука классика, 2004. 156 с.
10. Логинова Н. А., Жизненный путь человека как проблема психологии // Вопросы психологии, 1985. № 1. С. 103–109.
11. Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб: Евразия, 1997. 430 с.
12. Рубинштейн С. Л., Основы общей психологии. СПб: Питер, 2000. 712 с.
13. Сидоренко Е. В., Терапия и тренинг в концепции Альфреда Адлера. СПб.: Речь, 2002. 347 с.
14. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
15. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, 1993. 336 с.

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

---

### АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

|                                                                                                                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Арпентьева М. Р.</i><br>Трансгрессия и преступность . . . . .                                                                                                                           | 7  |
| <i>Зайцева Т. И.</i><br>Гендерная проблематика в отечественных историко-антропологических<br>исследованиях 2010-х гг. (на примере изучения западноевропейского<br>средневековья) . . . . . | 19 |
| <i>Дувалина О. Н.</i><br>Трансгрессия: социокультурные условия прождения и запрета . . . . .                                                                                               | 27 |
| <i>Ипатов А. В.</i><br>Права человека и национальная идентичность. . . . .                                                                                                                 | 33 |
| <i>Сорокин К. Г.</i><br>О смысловых оттенках понятия экзистенция в русской философии . . . . .                                                                                             | 37 |
| <i>Павлова Л. П.</i><br>Богословско–педагогическое понятие культуры и ее влияние<br>на развитие личности человека и общества . . . . .                                                     | 44 |
| <i>Головина И. В.</i><br>Образовательные принципы в свете богословия личности<br>архим. Киприна (Керна) . . . . .                                                                          | 54 |

|                                                                                                                   |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Кузнецова К. В.</i><br>Телесность в современной культуре и заветы св. Прав. Иоанна<br>кронштадтского . . . . . | 63 |
| <i>Матвеева Е. И.</i><br>Вопросы восприятия музыки разных типов<br>в разные исторические периоды. . . . .         | 70 |

## ЧЕЛОВЕК В ЗЕРКАЛЕ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Федоров В. Ф.</i><br>О необходимости психологического подхода к изучению феномена<br>«религиозный фундаментализм» . . . . .      | 78  |
| <i>Егоров В. А.</i><br>Психология и саентология . . . . .                                                                           | 85  |
| <i>Исаченко А. М.</i><br>Психология религии судьи шребера. . . . .                                                                  | 92  |
| <i>Стебеньев А. С.</i><br>История развития психологии в Санкт-Петербургской<br>Духовной Академии в дореволюционный период . . . . . | 96  |
| <i>Линь Цзиньфэн.</i><br>Душа и дух в китайской антропологии . . . . .                                                              | 103 |
| <i>Чигрина Н. В.</i><br>Семья и религия: функциональность союза . . . . .                                                           | 113 |

## ПСИХОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ

|                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Сергеева А. В.</i><br>Переживание ревности и созависимые отношения<br>в молодежной среде: православный взгляд на проблему. . . . . | 119 |
| <i>Хулан В. Ф.</i><br>Психологическое консультирование в евангелической<br>церкви Германии . . . . .                                  | 129 |
| <i>Лепехин Н. Н.</i><br>Динамика супружеской любви в контексте жизненного цикла семьи . . . .                                         | 136 |

|                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Браверман М. Л.</i>                                                                                |     |
| Душа и ее «безсловесие», логос, логотерапия виктора фракла . . . . .                                  | 145 |
| <i>Илюшин И. М.</i>                                                                                   |     |
| Важность формирования религиозного ориентира<br>для самостоятельного преодоления зависимости. . . . . | 154 |
| <i>Шевелев В. В.</i>                                                                                  |     |
| Дисфункциональная семья или что мешает<br>стать православным человеком . . . . .                      | 164 |
| <i>Семенов А. В.</i>                                                                                  |     |
| Особенности пастырского окормления наркозависимых. . . . .                                            | 170 |

## АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ПСИХОЛОГИИ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Синячкина Л. С.</i>                                            |     |
| Жизненный стиль как компонент жизненного стиля личности . . . . . | 179 |

*Научное издание*

XI Сретенская  
научно-практическая конференция

# **ПСИХЕЯ И ПНЕВМА**

16–17 февраля 2017 г.

Сборник докладов

*Директор издательства Р. В. Светлов*

*Выпускающий редактор А. А. Галат*

*Верстка Е. В. Владимировой*

*Дизайн обложки О. Д. Курта*

*Тексты докладов представлены  
в авторской редакции*

Подписано в печать 06.10.2017  
Формат 60х84 1/16. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 12. Заказ № 1013.

Издательство РХГА  
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15  
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-65-95;  
E-mail: [rhgapublisher@gmail.com](mailto:rhgapublisher@gmail.com)  
<http://irhga.ru>