

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ
ОДЕССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени И. И. МЕЧНИКОВА
ИНСТИТУТ МАТЕМАТИКИ, ЭКОНОМИКИ И МЕХАНИКИ

Т. С. Горячая

**ПОДХОДЫ К РЕШЕНИЮ
ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ ЛИЧНОСТИ:
СВЕТСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ
БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ**

(ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ КУРС)

Монография

ОДЕССА
ОНУ
2015

УДК 159.923:23/28
ББК 88.3
Г716

Рекомендовано в печать Учёным советом ОНУ
имени И. И. Мечникова.
Протокол № 2 от 21 октября 2014 г.

Рецензенты:

С. А. Ставицкая – доктор психологических наук, профессор кафедры социальной психологии и психотерапии института психологии, социологии и социальной коммуникации НПУ имени М. П. Драгоманова;

О. П. Сергеенкова – доктор психологических наук, профессор кафедры общей и педагогической психологии Института человека Киевского университета имени Бориса Гринченко;

Я. А. Гошовский – доктор психологических наук, профессор кафедры педагогической и возрастной психологии Восточноевропейского национального университета имени Леси Украинки;

З. А. Киреева – доктор психологических наук, профессор кафедры общей психологии и психологии развития личности Одесского национального университета имени И. И. Мечникова.

Горячая Т. С.

Г 716 Подходы к решению психологических проблем личности: светская психология и христианская богословская мысль (теоретический курс) : монография / Т. С. Горячая / Одесса: «Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова», 2015. – 162 с.

ISBN 978-617-689-107-9

В монографии освещены результаты исследования проблем личности в контексте двух парадигм: психологической науки и христианского богословия. Исследованы подходы к пониманию феноменов человеческой природы, тела и души («сомы» и психики), единства личности, болезни, актуализации внутреннего потенциала личности, внутриличностного конфликта, познавательной активности, а также целей психологической помощи. Впервые рассмотрено решение актуальных проблем личности в отдельных психологических школах в одной связи с учением христианских богословов, выявлено сходство и различие в понимании исследуемых феноменов.

Монография предназначена для профессиональных психологов, студентов, аспирантов и преподавателей психологических факультетов, а также для широкого круга читателей.

УДК 159.923:23/28
ББК 88.3

ISBN 978-617-689-107-9

© Т. С. Горячая, 2015
© Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Вступление	4
Раздел 1. Проблемы личности: психологические и религиозные воззрения	6
1.1. Феномен природы человека в психологии и в христианском богословии	6
1.2. «Сома и психика», тело и душа в психологии и христианском богословии	25
1.3. Феномен «единства» личности в психологии и в христианском богословии	43
1.4. Проблема «болезни» в психологической науке и в христианском богословии	58
Раздел 2. Сходство и различие подходов к решению актуальных проблем личности в отдельных психологических школах и христианском богословии	75
2.1. Христианские корни рожерианской психологии и ее существенные отличия от религиозных воззрений	75
2.2. Проблема актуализации внутреннего потенциала личности в гуманистической психологии и в христианском богословии	87
2.3. Феномен познавательной активности личности в когнитивной психологии и в христианском богословии	102
2.4. «Внутренний диалог» и внутренний конфликт в Христианском богословии и в психоаналитической теории личности	119
2.5. Особенности работы психотерапевтов и духовных руководителей с психологическими проблемами человека	130
Резюме	146
Список использованной литературы	148

ВСТУПЛЕНИЕ

Научно-технический прогресс, информационный бум и другие достижения современности зачастую сопровождаются мощнейшими разрушениями, в первую очередь это касается духовно-нравственной сферы личности. Сегодня весьма актуальны слова Э. Фромма, который утверждал, что для современных людей характерна меркантильная ориентация. Креативность уступает место принципам обмена товарами; рынок становится мерилем всех ценностей и, по мнению Э. Фромма, делает из людей предмет торговли, предмет употребления. Серьезную опасность Э. Фромм усматривал в приспособлении к «психически больному обществу». По его мнению, современное общество потеряло свою душу и превратилось в управляемый компьютером автомат. Во всех современных обществах человек прикован к автоматам, которые держат его в плену в качестве орудия потребления и субъекта дегуманизированных методов производства. Его антропологическая ситуация определяет его судьбу. Принятие стадной идентичности разрушает способность думать и любить [163].

В такой ситуации общественного кризиса решение многих психологических проблем клиента требует изучения духовных причин их происхождения. Обращение к вечным непреходящим ценностям, которые сохранило христианство, является важным и необходимым в работе практикующего психолога. А. Maslow [92], R. May [97], G. Allport [191], C. G. Jung [192] утверждали, что религия играет решающую роль в развитии и совершенствовании личности и необходимо должна быть включена в психологическую теорию. Последнее обусловлено не только необходимостью обогащения теории вопроса, но и требованием психотерапевтической практики, заключающейся в необходимости лучшего понимания психотерапевтом своего клиента. Очевидно, что психологическая наука и христианская богословская мысль, их теория и

практика, взаимообогащая и дополняя друг друга, смогут помочь приблизиться к решению актуальных проблем личности современного человека. На сегодняшний день достижения психологической науки в направлении изучения проблем личности достаточно разнопланово и, вместе с тем, ограничено. Недостатком психологического многообразия концептуальных подходов к проблемам личности есть то, что они не дают единой картины личности, они являются лишь условными гранями этого глубочайшего многогранного феномена. Именно поэтому многие психологи, изучающие проблемы личности, для достижения успеха в работе с клиентом считают необходимым выход за рамки традиционной психологии в сферу идеального.

Надеемся, что наше исследование, посвященное проблеме единения подходов психологической науки и христианской богословской мысли во взглядах на решение психологических проблем человека, поможет психологам (и не только) по-новому подойти к осмыслению сложных психологических реалий человеческой природы, его внутреннего конфликта, феноменов болезни, самоактуализации и духовности.

РАЗДЕЛ 1

ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТИ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ

В данной главе рассмотрены проблемы личности в контексте двух парадигм: психологической науки и христианского богословия. В частности, исследованы подходы к пониманию феноменов человеческой природы, тела и души («сомы» и психики»), единства личности, болезни. Отмечены точки соприкосновения и некоторые фундаментальные разногласия психологических и религиозных воззрений на природу изучаемых феноменов. В теоретическом плане исследуемая проблема ведёт к обогащению психологической теории по данным аспектам, в практическом – поможет психологу в работе с клиентом.

1.1. Феномен природы человека в психологии и в христианском богословии

Изучение природы человека всегда было первоначальной задачей психологической науки. Особенную остроту получила эта проблема сегодня, когда большинство экономических, экологических и духовных кризисов общества обуславливается человеческим фактором, а качество жизни и само существование человечества будут зависеть от того, насколько каждый его представитель продвинется в понимании себя и своего предназначения.

Вместе с тем, разнообразные психологические направления объяснения феномена природы человека, множество выдвинутых по этому поводу концепций, до сих пор не дают ясного и точного его понимания. Этим объясняется возросший интерес психологов к религиозным воззрениям на природу человека (М. Ю. Кондратьев, А. В. Лоргус, В. А. Пономарен-

ко, М. Р. Розин, В. И. Слободчиков, Х. Фридман, Т. Де Чикко, О. С. Чабан, Б. Г. Херсонский), которые, возможно, станут тем недостающим звеном в столь необходимой информации, проливающей свет на сущность этого феномена.

Рассмотрим некоторые проблемы, существующие на данный момент в психологии в подходах к изучению феномена человеческой природы, которые возможно удастся разрешить при сближении психологических воззрений на природу человека с религиозными.

Так, с одной стороны, данные научной психологии, касающиеся природы человека, неоднозначны и противоречивы. С другой стороны, при изучении исследуемого феномена в психологии делается акцент на изучении теорий личности, поскольку в них отражены умозрительные заключения теоретиков о природе человека, что может привести к смешиванию понятий «природа человека» и «личность». Последние зачастую употребляются как синонимы. Различные аспекты проблемы природы человека исследовались как отечественными, так и зарубежными учеными: бихевиоральные теории личности – Э. Гутри, Дж. Доллард, К. Лешли, Д. Мид, Н. Миллер, Ф. Петерман, Д. Роттер, Г. Салливан, Б. Ф. Скиннер, Э. К. Толмен, Э. Торндайк, Д. Уотсон, К. Л. Халл, У. Хантер; психотерапевтическое направление, также базирующееся на теории научения – Г. Айзенк, А. Бандура, А. Каздин, А. Лазарус, Дж. Уотсон; гештальтпсихология – М. Вертгеймер, К. Коффка, К. Левин, Х. Эренфельс; теория поля – Р. Бейкер, Т. Дембо, Зейгарник, А. Карстен, Д. Кац, К. Левин, М. Рокич, Н. Смит, Л. Фестингер, Ф. Хайдера; гештальттерапия – П. Гудмен, К. Наранхо, Ф. Перлз, Л. Перлз, Дж. Симкин, Р. Хефферлин; конституциональные теории – Гиппократ, Г. Виола, К. Конрад, Э. Кречмер, Л. Ростан, Г. Виола, У. Шелдон; логотерапия – В. Франкл; диспозиционная теория личности – Г. Айзенк, Г. Оллпорт, Р. Б. Кэттелл; основные теории глубинной психологии – А. Адлер, Г. Салливан,

3. Фрейд, Э. Фромм, К. Хорни, Э. Эриксон, К. Юнг и др.; теория самоактуализации – А. Маслоу; теория социального научения, когнитивная теория личности – Дж. Ротер; экзистенциальная психология – Л. Бинсвангер, М. Босс, Р. Мэй, Э. Ван Каам, Дж. Бьюдженталь. Существующие сегодня направления, теории, концепции (культурно-историческая концепция Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев, А. Р. Лурия; концепция «человекознания» – Б. Г. Ананьев; теория привязанности – Д. Боулби; теория структурного психоанализа – Ж. Лакан; теория установки – Ш. Надирашвили, В. Норакидзе, А. Прангишвили, Н. Сарджвеладзе, Д. Узнадзе, Г. Цинцадзе, Ш. Чхартишвили, А. Шерозия; концепции трансактного анализа – Э. Берн; теория ролей или социально-психологическая теория символического интеракционизма – Г. Блумер, Э. Гоффман, М. Кун, Дж. Мид; концепция идентичности, психоистория – Э. Эриксон; концепция панциря характера – В. Райх; концепция «волевой терапии» – О. Ранк; психодинамическая концепция национального характера – А. Кардинер; концепция жизнотворчества – Л. Сохань; «биосферная» концепция – А. Ангъял; концепция «духовного человека» – Ж. ьюттен) и многие другие теории и концепции выдвигают свои обоснования, касающиеся природы человека, движущих сил развития, структуры личности. Это во многом зависит от теоретических позиций авторов.

В работе «Феномен «единства личности» в психологии и в христианском богословии» мы попытались дать ответ на вопрос о личности [47]. На наш взгляд, понятие «природы человека» более широкое.

Основные положения о природе человека в психологии можно представить в виде следующих полярных понятий: свобода-детерминизм; рациональность-иррациональность; холизм-элементализм; конституционализм-инвайроментализм; изменяемость-неизменность; субъективность-объективность; проактивность-реактивность; гомеостаз-гетеростаз; познавае-

мость-непознаваемость. Вышеперечисленные положения представляют собой относительно постоянные биполярные шкалы и любой теоретик может обозначить свою позицию в виде определенной точки между этими крайними полюсами.

Свет на природу человека проливают ответы на вопросы: «Почему люди ставят перед собой те или иные цели и стремятся их достигать?», «Какие специфические мотивы заставляют человека действовать и направляют его поступки?». Психологические концепции мотивации и развития человека предлагают разнообразие видения его природы. В частности, концепции развития фокусируются на вопросе о том, как мотивационные аспекты функционирования человека меняются от младенчества до зрелости, а потом в старости. Процессуальные аспекты функционирования индивидуума фокусируются на динамических, изменяющихся особенностях поведения человека.

Раскрывая природу человека, важно проанализировать различные концепции толкования структуры личности, которая связана с относительно неизменными, стабильными характеристиками людей, демонстрируемых ими в разных ситуациях и в разное время. Они выполняют роль основных строительных блоков человеческой психики и являются основным признаком любой теории личности. И опять-таки в психологической науке нет единого подхода к решению этого вопроса.

Персонологи для объяснения того, что представляют собой люди, предложили каждый свою концепцию.

Одной из них является концепция *черт личности* – ведущие авторитеты в области изучения черт личности полагали, что структуру личности лучше всего схематически представить в терминах гипотетических качеств, лежащих в основе поведения (Г. Айзенк, Р. Кеттел, Г. Олпорт). Примером других, более просто организованных систем, может служить

теория личностных конструктов, предложенная выдающимся теоретиком в области когнитивной психологии Д. Келли.

Бихевиоральные теории личности основываются на схеме S-R (стимул-реакция). В бихевиоральных теориях личности изучаются условия формирования, закрепления, исчезновения привычек, навыков, поведенческих образцов. Личность приравнивается к промежуточным переменным между стимулом и реакцией. Не отрицая врожденных факторов, представители бихевиоризма изучают прежде всего наблюдаемое поведение и определяющие его факторы среды. Формирование личности рассматривается как результат научения: подкрепления одних типов поведения и угашения других.

В теориях глубинной психологии, в частности, в теории *Фрейда* движущими силами развития личности являются врожденные бессознательные влечения к жизни и смерти (эрос и танатос), трансформирующиеся в либидозное, агрессивное и влечение к суициду.

Структура личности состоит из Ид, Эго и Супер-Эго. Основные механизмы развития – идентификация с близким взрослым своего пола. Психологические защиты – вытеснение, регрессия, рационализация, проекция, сублимация.

Затрагивая вопрос о природе человека в психоаналитических концепциях, нельзя не привести примера, связанного со словами З. Фрейда, относительно данной проблемы и совершенно другой взгляд на эту же проблему психоаналитика Д. Винникотта: «Фрейд заглянул в душу человека и обнаружил жалкое существо, постоянно ощущающее угрозу своему существованию. Он рассматривал уникальное творение человека, культуру, и повсюду находил лишь «недомогание» и увёртки» (Freud, 1930) [163].

Цитата З. Фрейда из его письма к Лу Андреас-Саломе (28.7.1929): «В глубине души я всё-таки убеждён, что столь любимые мною люди (за отдельными исключениями) – сброд» [цит. по 163, с. 250].

К совершенно иному выводу о жизненной ситуации отдельного человека пришёл психоаналитик Д. Винникотт, который происходил из другой культурной традиции, чем З. Фрейд, но также использовал инструмент Фрейда. Именно в уязвимости человека Д. Винникотт видел истинные потенциальные возможности установления отношений с другими людьми, основывающихся на потребностях и желаниях, а не просто ради того, чтобы удовлетворять настойчивые импульсы ОНО. Он ощущал тайну, которую называл парадоксом, пытался её понять и не довольствовался поверхностным её объяснением [там же].

К. Юнг утверждал в своей теории, что движущая сила развития личности – обобщенная психическая энергия либидо, принимающая разные формы и канализирующая опыт человека через врожденные архетипы. Структура личности, согласно его теории, включает сознание, индивидуальное бессознательное, коллективное бессознательное. Типологию личности *К. Юнг* построил на доминировании экстраинтровертности и одной из психических функций.

А. Адлер в своей теории движущими силами развития личности выдвигал чувство общности, чувство неполноценности и стремление к превосходству. Типология личности по *А. Адлеру* – формирование индивидуального стиля жизни. Основные механизмы развития и психологические защиты – компенсация неполноценности – неполная, полная, сверхкомпенсация и мнимая.

В теории *К. Хорни* движущей силой развития личности выступает чувство коренной тревоги (физиологической и психологической). Структура личности включает в себя «Образ Я», который может быть адекватным или неадекватным и включает знание о себе и отношение к себе. Основные механизмы развития и защиты – стремление к людям (конформизм), от людей (уход) и против людей (агрессия).

Г. Салливан утверждал, что движущие силы развития личности – чувство беспокойства, тревоги. Структура личности – «Я-концепция», состоящая из хорошего «Я», плохого «Я» и «не-Я». Основным механизмом развития личности, по *Г. Салливану*, является избирательное внимание.

Согласно *Э. Эриксону*, личность развивается на протяжении всей жизни, проходя восемь основных этапов своего становления, на каждом из которых видоизменяется форма психической энергии (чувство вины, идентичности и т. д.). Ведущей структурой является структура Эго, стремящаяся к соматической, личностной и социальной идентичности. Основные механизмы развития и защиты – стремление к целостности, идентификация (с собой, своей культурой, этносом и т. д.).

Одной из важных особенностей теории *К. Роджерса* является феноменологический и холистический подходы. Согласно первому, основой личности выступает психологическая реальность, т.е. субъективный опыт, соответственно которому интерпретируется действительность. Согласно второму, человек представляет собой интегрированное целое, несводимое к отдельным частям его личности.

Гуманистическая психология рассматривает в качестве основной движущей силы функционирования личности тенденцию к самоактуализации или потребность человека реализовать свои врожденные потенциальные возможности.

А. Маслоу заложил основные принципы гуманистической психологии, предложив в качестве модели личности ответственного человека, свободно делающего свой жизненный выбор. Избегание свободы и ответственности не дает возможности достичь подлинности, аутентичности. Основной темой жизни человека является самосовершенствование. Иерархия потребностей, по *Маслоу*, представляет собой следующую последовательность: потребности физиологические, т. е. в удовлетворении запросов тела; в безопасности, надежности и защите; в сопричастности, т. е. принадлежности к семье, об-

щине, кругу друзей, любимых; потребности в уважении, одобрении, достоинстве, самоуважении; в свободе, необходимой для полнейшего развития всех задатков и талантов, для реализации самости, самоактуализации. Человеку необходимо сначала удовлетворить низшие потребности, чтобы оказаться способным к удовлетворению потребностей следующего уровня.

Теория личности *В. Франкла* включает три основных составляющие: учение о стремлении к смыслу, о смысле жизни и о свободе воли. Основным тезисом учения о стремлении к смыслу гласит: человек стремится обрести смысл и ощущает экзистенциальную фрустрацию или вакуум, если его попытки остаются нереализованными. Стремление к смыслу Франкл рассматривает как врожденную мотивационную тенденцию, присущую всем людям и являющуюся основной движущей силой поведения и развития личности.

В основу концепции, созданной коллективом украинских ученых под руководством *Л. В. Сохань*, положено представление о жизни человека как творческом процессе. Личность рассматривается как субъект жизни, в основе существования которого лежит *жизнетворчество* – духовно-практическая деятельность личности, направленная на творческое проектирование и осуществление ее жизненного проекта. Разрабатывая, корректируя и осуществляя свой жизненный сценарий, личность овладевает искусством жить – особым умением, базирующимся на глубоком знании жизни, развитом самосознании и владении системой средств, методов и технологий *жизнетворчества*. *Жизнетворчество* выступает способом решения текущих, среднесрочных и перспективных жизненных задач. Это процесс упорядочивания личностной событийной картины жизни, процесс ее самоусовершенствования. Концепция разрабатывает также такие понятия, как: «жизненный путь личности», «образ жизни», «стиль жизни», «культура жизни» и др.

А. Ангьял в «биосферной» концепции считает одним из ключевых понятие «биосферы», включающей личности и их мир. Личность – один из компонентов биосферы. Символически «Я» – общая сумма Я-концепций человека. Взаимодействие между человеком и его средой *А. Ангьял* рассматривал как противоречие между тенденцией к автономии, присущей организму, и тенденцией к гамонии, присущей среде. Автономия (самодетерминация) направлена на отделение от других и физической среды с акцентом на независимость и отчужденность. Гамония (отказ от себя) направлена на слияние или объединение с другими людьми, идеями или неодушевленной средой с акцентом на зависимость. Выражение обеих характеристик одновременно ведет к дифференцированию и интеграции.

Для характеристики личности *А. Ангьял* вводит понятие измерений (нечто подобное чертам личности). *Вертикальное* измерение простирается от полюса конкретного поверхностного поведения к полюсу глубоких, лежащих в основе этого поведения, сил. *Прогрессивное* измерение включает ряд поведенческих действий, приводящих человека ближе к финальной цели. *Горизонтальное* измерение представляет координацию дискретных действий в более широкой, лучше интегрированной и более эффективной единице поведения. Соответственно, любой поведенческий акт может быть описан как проявление нижележащих процессов.

Концепция «духовного человека» (*Ж. Ньюттен*) опирается на одну из основных идей – взаимодействие индивида со средой. Оптимальное состояние этого взаимодействия – равновесие, к достижению которого человек постоянно стремится. Основной движущей силой такого стремления является мотивация – непрерывная активная селективность, определяющая устойчивость и направленность поведения и обеспечивающая достижение цели.

Все потребности понимаются как «паттерны» связей субъекта с окружающим миром и как динамический аспект личности. Способ существования и поведения в мире классифицируется по трем уровням психической жизни: психофизический (потребность жизненного развертывания и биологического контакта); психосоциальный (потребность развертывания личностного и психосоциального контакта); экзистенциальный (потребность экзистенциального поддержания и универсальной интеграции). В категории «потребность» очень важным является временное измерение, т. к. его реализация предполагает осуществление некоего поведенческого будущего.

В структуре личности Ж. Ньюттен выделяет две подструктуры: интимную и социальную, интеграция которых определяет гармоничность «Я». Развитие личности заключается в прогрессивной интеграции, преодолевающей конфликты. Человек обладает врожденными человеческими возможностями, в процессе обучения создаются лишь формы их выражения.

Феноменологический анализ актуального человеческого существования осуществляется представителями *экзистенциальной психологии личности* путем исследования проблем жизни и смерти, свободы и выбора, смысла существования, любви и одиночества. В основе личностного роста лежит взаимосвязанная цепь жизненно важных решений, ответственных выборов, что неизмеримо сложнее фатальной реализации врожденного личностного потенциала.

Так, теория Э. Фромма утверждает движущей силой развития личности стремление к укорененности и независимости, индивидуализации. Типология личности основана на доминировании одной из двух потребностей – быть или иметь. Основные механизмы развития и защиты – садизм, мазохизм, конформизм, деструктивизм. Э. Фромм во всех своих теориях делал основной акцент на природе человека. Естественное

развитие человека, по мнению Э. Фромма, заключается в индивидуации. Индивидуация человека представляет собой «открытый» феномен, который никогда не бывает завершённым. В основе человеческого существования лежит поляризация, проистекающая из исторического самоформирования человека. Существует две альтернативы: утверждение всего живого и поклонение мертвым объектам. В сфере утверждения жизни в качестве наиболее важных целей речь идёт о любви, свободе, справедливости, креативности, независимости и правде, тогда как негативная установка ведет к упадку, эксплуатации, деструктивности и бездуховности [163, с. 382]. По мнению Э. Фромма, человек обладает двумя противоположными тенденциями, одна побуждает его идти проторенной дорогой; это путь минимального риска и изменения, второй соответствует рискованному пути прогресса. Именно он ведет к способности думать и любить, а также к свободным отношениям индивида с другими людьми.

Интересно, что вышеизложенные теоретические положения Фромма имеют определённые аналогии с утверждениями христианских богословов, в частности, с утверждениями Макария Великого, Феофана Затворника, (см. ниже).

Таким образом, вышеизложенные основные теоретические положения являются одной из граней мировоззрения самого ученого, частью его индивидуальности, его личного опыта, наряду с другими глубоко укоренившимися убеждениями, основополагающими ценностями и установками. Такие базисные положения глубоко и основательно влияют на осознание природы человека. Они являются ключевым компонентом в теориях личности. Вместе с тем, все эти психологические теории расходятся в том, какова структура личности, каким путём идет развитие и изменение человека в течение жизни; в описании факторов, ответственных за каждодневное его развитие, а также в определении роли генетических и средовых факторов в этом процессе.

Можно заключить, что достижения психологической науки в направлении изучения природы личности достаточно разнопланово и, вместе с тем, ограничено.

Украинская психология вырастает на христианской культуре. Известно, что в раннехристианский период великие каппадокийцы (прежде всего Григорий Нисский и Григорий Богослов) отождествили понятия «ипостась» и «лицо» (до них понятие «лицо» в богословии и философии было описательным, им могли называть маску актёра или юридическую роль, которую выполнял человек). Следствием этого отождествления стало возникновение нового понятия «личность», неизвестного ранее в античном мире.

Раскрытие природы человека в христианской антропологии требует ответов на целый ряд нерешённых вопросов: из каких структурных компонентов состоит человек? Какие особенности характеризуют каждый структурный компонент? Каково их содержание, смысл, функции и взаимовлияние? А главное – выявить основную движущую силу этого многогранного интегрального феномена.

Известно, что в Священном Предании есть две точки зрения на структуру человека, что обусловлено существованием двух взглядов на тождественность или не тождественность души и духа. Так, согласно *дихотомической* позиции, душа представляет собой особое, высшее в мире существо, не земное, а небесное, совершенно отличное от тела. Дух считали высшей частью души Св. Ириней Лионский, Св. Иоанн Златоуст, отчасти Св. Иоанн Дамаскин, подразумевая нередко, под духом благодатный дар Святого Духа. Существует также достаточно распространённая точка зрения о некоторой частичной тождественности души и духа, «промежуточности» души. О том, что душа и дух являются двумя сторонами одного духовного начала, утверждал известный патролог русского зарубежья XX века архим. Киприан (Керн).

В догматическом богословии существует *антиномичный* взгляд на душу как на низшую духовную сущность, имеющую способность к духовной жизни. *Трихотомия* представляет человека как триметрию тела, души и духа. При таком взгляде на человека описываются различия между душой и духом. Дух, сверхвременное и внепричинное, в человеке определяет и связывает, онтологически скрепляет все процессы в психике. «Дух и душа человека нераздельно соединены при жизни в единую сущность; но можно и в людях видеть различные степени духовности», – пишет Святитель Лука (в прошлом, доктор медицины – Войно-Ясенецкий) [39]. Душу можно понимать как совокупность органических и чувственных восприятий, следов воспоминаний, мыслей, волевых актов, но без обязательного участия в этом комплексе высших проявлений духа, несвойственных животным и некоторым людям [там же]. О них говорил апостол Иуда: «Эти люди душевные, не имеющие духа» [Иуд. 1,19]. При этом остается открытым вопрос о том, является ли дух составом природы каждого человека или только верующего в Бога, участвующего в таинствах, где подаются Дары Духа Святаго. По этому поводу Преподобный Максим Исповедник заключает: «Святой Дух присутствует в каждом из сущих, особенно в тех, кто каким-либо образом причастен Слову. Ибо Он... промыслительно проникает во всех, насколько это возможно, возбуждает в каждом естественный разум, через который приводит в сознание греховности» [40].

Христианские богословы, в частности, Феофан Затворник, утверждая единство человеческой природы, указывал на три стороны человеческой природы, следовательно, три стороны человеческой жизни: *телесную, жизнь душевную* – мысли, желания и чувства, *жизнь духовную* – её главные проявления: страх Божий, совесть и жажда Бога. Он полагал: «*Телесная сторона* – душа своим делом считает удовлетворение потребностей телесных... *Жизнь душевная* – душа вся об-

ращена исключительно на устройство нашего временного быта – земного. И познания ее все строятся только на основании того, что дает опыт, и деятельность ее обращена на удовлетворение потребностей временной жизни, (*её стороны: мыслительная, желательная, чувствующая*). Третья сторона человеческой жизни: *жизнь духовная*. Главные проявления духовной жизни: *страх Божий, совесть и жажда Бога*. Дух – высшая сторона человеческой жизни, сила, влекущая его от видимого к невидимому, от временного к вечному, от твари к Творцу.

Представляют интерес для психологической науки взгляды Феофана Затворника на причины страданий людей. Так, он полагает: «Если б человек всегда в мысленной части держался здравомыслия, а в деятельности – благоразумия, то встречал бы в жизни наименьшую долю случайностей, неприятных его сердцу, и, следовательно, имел бы наибольшую долю счастья. Мысленная часть редко держит себя достойно, предаваясь мечтам и рассеянности, и деятельная уклоняется от своего нормального направления, увлекаясь непостоянными желаниями, возбуждаемыми не потребностями естества, а пришлыми страстями. Оттого и сердце покоя не имеет и, пока те стороны находятся в таком состоянии, иметь его не может. Больше всего тиранят сердце страсти...» [127].

Христианские богословы придают особенно важное значение духовной силе человека. Они утверждают, что «можно силу ослаблять в разных степенях, можно криво истолковывать ее требования, но совсем ее заглушить или истребить нельзя. Она неотъемлемая принадлежность нашего человеческого естества... *Совесть* есть законодатель, блюститель закона, судья и воздаятель. Она есть естественные скрижали завета Божия, простирающегося на всех людей... *Жажда Бога* выражается во всеобщем стремлении ко всесовершенному благу ... Душа человеческая делает нас малым нечим выше

животных, а дух являет нас малым нечим умаленными от ангелов» [13].

На наш взгляд, для психологической науки важными моментами, которые укажут на перспективные цели работы с клиентами, есть положения Святоотеческого Предания об *особенностях проявления Духа в структуре человека*. Так, «вследствие соединения души с Духом, утверждает Феофан Затворник, происходит одуховление души во всех сторонах ее жизни – мысленной, деятельной и чувствующей. В *мысленной части* от действия духа является в душе стремление к идеальности. Образ воззрения идеальный есть метафизика и настоящая философия, которые как были всегда, так всегда и будут в области познаний человеческих. В *деятельной части* от действия духа является желание и производство бескорыстных дел или даже и выше – стремление стать добродетельною. Собственно, дело души в этой ее части (воле) есть устройство временного быта человека. Между тем она этим не довольствуется, но выходит из этого круга и совершает дела и начинания совсем не потому, что они нужны, полезны и приятны, но потому, что они хороши, добры и справедливы, стремясь к ним со всею ревностью, несмотря на то, что они ничего не дают для временного быта и даже неблагоприятны ему. ...В совести начертана норма святой, доброй и праведной жизни. Получив ведение о ней чрез сочетание с духом, душа увлекается ее незримою красотой и величием и решается ввести ее в круг своих дел и своей жизни, преобразуя и ее по ее требованиям. В *чувствующей части* от действия духа является в душе стремление и любовь к красоте. Собственное дело этой части в душе – воспринимать чувством благоприятные или неблагоприятные свои состояния и воздействия со вне по мерке удовлетворения или неудовлетворения душевно-телесных потребностей. Красоту Божию созерцать, вкушать и ею наслаждаться есть потребность духа, есть его жизнь и жизнь райская» [13].

Вместе с тем, обратим внимание на то, что феномен человеческой природы многогранен и степень проявления каждого из структурных компонентов в каждом отдельном человеке определяется множеством различных комбинаций входящих в него компонентов и их взаимовлиянием. Таким образом, можно заключить, что существует возможность перехода из одного состояния в другое. При этом важным для психологии есть положение христианства о том, что человек всегда может изменить качество своей жизни, он свободен в выборе пути изменения своей природы.

Святые Отцы сводят к следующим сторонам и степеням человеческую природу, разделяя человеческую жизнь на: жизнь духовную, духовно-душевную, собственно душевную, душевно-телесную (сюда принадлежат наблюдения с воображением и памятью, желания из потребностей тела и чувства телесных состояний и впечатлений), телесную. «Пять ярусов, но лицо человека одно, и это одно лицо живет то тою, то другою, то третьею жизнью и, судя по тому, какую жизнью живет, получает особый характер, отражающийся и в его воззрениях, и в его правилах, и в его чувствах... Так как на какой бы степени ни находился человек, другие стороны его жизни остаются присущими в нем, то ни на одной степени он не бывает закабален так, чтобы уж и высвободиться не мог из сей кабалы, но всегда имеет возможность переходить с одной степени на другую, ослабив одну сторону своей жизни и усилив другую. Так и духовный человек может ниспасть в душевность и телесность и плотяный – подняться до духовности, когда тот возлюбит душевное и плотское, а этот взыщет духовного. Человек всегда свободен. Погасите самосознание и свободу – вы погасите дух, и человек стал не человек» [там же].

Важным есть позиция Святого Предания о том, что *всякая из показанных степеней или проявлений нашей жизни натуральна в нас* и, следовательно, не может быть неодобряема

сама по себе. Не натурально и, следовательно, само по себе не одобрительно то состояние, в котором мысли блуждают, парят и бурлят, желания непостоянствуют, возбуждаемы будучи страстями, не натуральными нам, а пришлыми, и чувства сердца волнуются и мнутся по причине сих же страстей. Блуждание помыслов, непостоянство желаний страстных и тревоги сердца непрестанно беспокоят нас, не давая ни одного дела сделать как должно и всегда почти сбивая нас с пути. Это болезнь хотя всеобщая и повсюдная, но не естественная, а нажитая нами произвольно.

В этой связи приведём слова Макария Великого, он так изображал наблюдаемую сегодня сумятицу и гоньбу людей за чем-либо: «Чада века сего уподобляются пшенице, всыпанной в решето земли сей, и просеваются среди непостоянных помыслов мира сего, при непрестанном волнении земных дел, пожеланий и многосплетенных вещественных понятий. Сатана сотрясает души и решетом, то есть земными делами, просевает весь грешный род человеческий. Со времени падения, как преступил Адам заповедь и подчинился лукавому князю, взявшему над ним власть, непрестанными обольстительными и мятущимися помыслами всех сынов века сего просевает и приводит он в столкновение в решете земли. Как пшеница в решете у просевающего бьется и, взбрасываемая непрестанно, в нем переворачивается, так князь лукавства земными делами занимает всех людей, колеблет, приводит в смятение и тревогу, заставляет приражаться к суетным помыслам, нечистым пожеланиям, земным и мирским связям, непрестанно пленяя весь грешный род Адамов. И Господь предсказал апостолам будущее на них восстание лукавого: *сатана просит вас, дабы сеял, яко пшеницу. Аз же молихся Отцу Моему, да не оскудет вера ваша* (Лк. 22, 31-32). Ибо сие слово и определение, изреченное Создателем Каину явно: *стеня и трясьйся, в тревоге, будеши на земле* (Быт. 4, 12), служит втайне образом и подобием для всех грешников, потому что род Адамов, пре-

ступив заповедь и сделавшись грешным, принял на себя втайне сие подобие. Люди приводятся в колебание непостоянными помыслами боязни, страха, всякого смущения, пожеланиями, многообразными всякого рода удовольствиями. Князь мира сего волнует всякую душу, не рожденную от Бога, и, подобно пшенице, непрестанно вращающейся в решете, разнообразно волнует человеческие помыслы, всех приводя в колебание и уловляя мирскими обольщениями, плотскими удовольствиями, страхованиями, смущениями» (Беседа 5).

В этом контексте важным есть постулат христианских богословов **о преобладании душевности и плотяности как греховном состоянии человека**, а господство духовной жизни называют нормой истинной жизни. Приведём цитату из книги Феофана Затворника «Что такое духовная жизнь и как на неё настроиться», которая наилучшим образом иллюстрирует позицию христианских богословов: *«Кто духовен, тот не может не давать должного душевности и плотяности, только держит их не жирно и в подчинении духу. Пусть не широка у него душевность (в научных познаниях, искусствах и делах прочих) и крепко стеснена плотяность – все он настоящий, полный человек. А душевный (многознающий, искусник, делец), а тем паче плотяный – не есть настоящий человек, как бы красным не являлся он вовне. Он безголов. Отсюда простой человек, Бога боящийся, выше многообразованного и элегантного, но не имеющего в целях своих и стремлениях угождения Богу»* [127].

Христианские богословы единогласно утверждают: *«по естественному назначению человек должен жить в духе, духу подчинять и духом проникать все душевное, а тем паче телесное – а за ними и все свое внешнее, то есть жизнь семейную и общественную. Се – норма! Человек всегда свободен. Свобода дана ему вместе с самосознанием и вместе с ним составляет существо духа и норму человечности»* [там же]. Можно допустить, что в силу многообразия всех воз-

можных проявлений человеческой природы, обусловленных разным сочетанием и взаимовлиянием всех структурных компонентов, в процессе жизни избираются и закрепляются как основополагающие преимущественно те, которые связаны с индивидуально-волевым выбором каждого конкретного человека. В связи с этим, полагаем, что структурный компонент, (который является ведущим, главенствующим), как ведущий фактор обуславливает специфику свойств человека (личности).

При рассмотрении конкретных исследований феномена природы человека в психологической науке обращает на себя внимание тот факт, что исследователи сосредоточились на отдельных аспектах данной проблемы, в частности, на теориях личности. Недостатком психологического многообразия концептуальных подходов есть то, что они не дают единой картины, они являются лишь условными гранями этого глубочайшего многогранного феномена человеческой природы.

Для психологической науки особенно важным является положение христианства о том, что человек всегда может изменить качество своей жизни, он свободен в выборе пути изменения своей природы, при этом центр ответственности за выбор находится в самом человеке. Представляет также интерес для психологии постулат богословов о том, что господство духовной жизни есть норма истинной жизни человека, а, следовательно, избавиться от причин возникшей проблемы возможно при нацеливании на духовный путь развития. Особенно важно, чтобы психолог осознал особенности проявления духовного начала во всех сторонах жизни человека – мыслительной, деятельной и чувствующей. Эти знания помогут видеть истинные причины проблемы человека, воспринимать его целостно, и, таким образом, позволят рассматривать уникальную комбинацию свойств и качеств личности, их взаимоотношения и особенности динамики в рамках единой целостной системы «человек».

1.2. «Сома и психика», тело и душа в психологии и христианском богословии

Убыстрение ритма жизни, глобальные проблемы нашего общества буквально «выбивают» современного человека «из колеи», ставя перед ним непосильные задачи, для решения которых требуется полная отдача психических и физических сил, что, в свою очередь, снижает функциональные резервы организма, вплоть до их полного истощения. Вследствие этого наблюдается рост невротических и соматических расстройств.

Психологи предполагают, что обращение психологии к сферам духа, души и тела, к анализу религиозного воззрения на эти феномены существенным образом расширит границы понимания сущности человека и его резервов (Г. Артамонов, Б. Братусь, Т. Де Чикко, А. Гостев, В. Манеров, В. Пономаренко, В. Семенов, К. Скурат, Б. Слезин, В. Слободчиков, В.Снетков, Ф. Фотин, Б. Херсонский, О. Чабан, Л. Шеховцева).

Следует отметить, что психологическая наука и христианское богословие, имея по своей сути общий предмет, рассматривают обозначенную проблему в разных плоскостях и разных перспективах.

В теоретико-практических психологических исследованиях второй половины XX и начала XXI века все большее внимание уделяется взаимосвязи сознания и тела, ментального и телесного. Основные практические направления в этой области – танце-двигательная терапия (Lewis, M. Chase, P. Schilder, E. Whirte, M. Wigman), холдинг-терапия (M. Welch, J. Preror, J. Richer), биоэнергетика (В. Райх, А. Лоуэн), телесно-ориентированная терапия (И. Рольф, Д. Чодороу, А. Грин) и интегративная психотерапия (H. Petzold). К академическим направлениям традиционно причисляются психосоматика, психофизиология, нейропсихология, психология телесности.

Прежде уточним содержание ключевых понятий, используемых в контексте проблемы взаимоотношений «сомы» и психики», «души и тела» в психологии и в христианском богословии.

В современной психологии «тело» понимается как область, рядоположная организму, как «место обитания» психического. Тело обладает способностью чувствовать. Благодаря психосоматической чувствительности тело носит в себе отпечатки реальности прошлого, влияющие на переживание настоящего [77].

Тело представляет собой место бытия субъекта, тот протяженный и явный план, в котором субъект проявляет себя не только физически, но и психически – благодаря опосредованному взаимодействию тела и психики.

Телесность рассматривается О. Лавровой в качестве основного посредника данного взаимодействия, именно телесность обладает телесно-чувственной материальной основой и смыслообразующей основой сознания. Как основа бытия субъекта в мире *телесность* формируется на основе субъективного опыта и внутренних впечатлений.

Объективный, сенсорный опыт, являющийся неотъемлемой частью целостного переживания тела не является определяющим. Определяющим является само телесное бытие, которое не столько «сказывается», сколько «показывается» (*Л. Витгенштейн*, там же).

У телесности есть много способов себя обнаружить. Область «нормальной» телесности включает в себя моменты жизнедеятельности, когда существование тела обнаруживает себя в виде «слабости», «усталости» или, напротив, «силы», «возбуждения». Как один из вариантов – это болезни, когда тело проявляет себя в совокупности болезненных интрацептивных ощущений. Тело обнаруживает себя в области сексуальности, эротики, религиозного опыта, а в современном пси-

хоанализе оно представляет собой первичную форму существования субъекта (Bergeret, 2000).

Тело, утверждает П. Шульц, определяет конкретность человека, что некоторым образом выражает метафизический тезис индивидуализации человека через материю.

Обращает на себя внимание тот факт, что в психологических словарях нет определения понятия «тело» (soma), вместе с тем, раскрываются понятия «схема тела», «образ тела». Понятие «схема тела» рассматривается как психофизиологический информационный аппарат (Дж. Чаплин, (1974), Д. Беннет, (1960), Боньер, (1893), Р. Шилдер, (1923), Н. Хед, (1911), А. Пик(1908, 1915). На физиологическом базисе схемы тела создается личностная надстройка, с помощью которой образуются психологические и эстетические образы тела, несущие и оценочную функцию. На высшем, социально-психологическом уровне развития схемы тела формируются образы, связанные с такими представлениями, как полоролевые функции и мораль. Согласно психологическому словарю, *схема тела* выступает как аппарат не только самопознания, но и самосознания. «*Образ тела*», прежде всего, включает в себя субъективное переживание тела, являясь ключевым элементом в структуре личности.

Концепция телесности (О. Лаврова) включает в себя следующие опорные дефиниции:

- протяженное физическое человеческое тело – онтический объект, принадлежащий субъекту; место протяженного бытия субъекта, дающее возможность физического контакта с внешним миром;

- телесное бытие – совокупность событий, протекающих (а также протекавших) в теле субъекта;

- телесность – категория, включающая гносеологические и онтологические, осознаваемые и неосознаваемые, субъектные и объектные аспекты тела и телесного бытия субъекта;

- образ тела – чувственный ментальный эквивалент тела в сознании субъекта;
- концепт тела – сознательный ментальный эквивалент тела в сознании субъекта;
- схема тела – интегральный физиологический сенсомоторный эквивалент тела в коре головного мозга;
- телесное «Я» – субъектная соотнесенность, субъектность (осознанность, активность, осмысленность и целенаправленность) телесного бытия;
- архетип телесного бессознательного – онтическое вместилище телесного бытия субъекта, недоступное непосредственному осознанию, имеющее направленность, смысловую структуру и принадлежность к процессам ментального формообразования.

В связи с существованием феномена телесности, «тело» субъекта становится не только органом действия, но и органом познания, органом установления отношений с миром.

Таким образом, «телесность» как таковая является результатом семантической интеграции чувственного опыта субъекта, как телесного, так и душевного, т. е. опыта, полученного не только через органы чувств (на основе которого строится «схема тела» и во многом «образ тела»), но и через внутренние впечатления [78].

Перейдём к определению понятия психики. Психика – сложное понятие в философии, психологии и медицине. Термин «психика» (этимологически восходит к греческому «psyche» – душа) указывает на душу, однако, не в метафизическом значении этого слова, а прежде всего в «физическом» значении и в значении феномена. Психика рассматривается как:

- способность активного отражения реальности или совокупность душевных процессов и явлений (восприятие информации, субъективные ощущения, эмоции, память и т. п.;

- системное свойство высокоорганизованной материи, заключающееся в активном отражении субъектом объективного мира и саморегуляции на этой основе своего поведения и деятельности;

- субъективный внутренний мир человека, опосредованный/опосредующий взаимодействие человека с внешним миром.

Известно, что психика находится во взаимодействии с соматическими (телесными) процессами и оценивается по ряду параметров: целостность, активность, развитие, саморегуляция, коммуникативность, адаптация и т. д. Высшей формой психики является сознание.

При разрешении психофизической проблемы необходимо учитывать, с одной стороны, органически-функциональную зависимость психики от мозга, от нервной системы, от органического «субстрата» психофизических функций: психика, **сознание, мысль – «функции мозга»** (Л. Бюхнер, Я. Молешотт, Д. Писарев), с другой стороны – в соответствии со специфической природой психики как отражения бытия – необходимо учесть зависимость ее от объекта, с которым субъект вступает в действенный и познавательный контакт: **сознание – осознанное бытие** (С. Л. Рубинштейн) [120, с. 288].

Известно, что мозг, нервная система составляют материальный субстрат психики, но для психики не менее существенно отношение к материальному объекту, который она отражает. Отражая бытие, существующее вне и независимо от субъекта, психика выходит за пределы внутриорганических отношений.

Внутренний диалог тела с сознанием, подчеркивает О. Лаврова, становится возможным только в смысловом пространстве телесно-ментального целого (телесности), который при несоответствии найденного смысла фактам бытия (собы-

тиям) превращает бытие субъекта в небытие (невроз, психосоматическое расстройство и т. п.) [77].

Фактически уже к 20-м годам XX в. психология разделилась на отдельные школы, которые по-разному выстраивали свои концепции о содержании и структуре психики, рассматривая в качестве ведущей познавательную, мотивационную или поведенческую сферу психического. В тот момент появились три ведущих направления – бихевиоризм, гештальтпсихология и глубинная психология, каждое из которых имело собственный предмет психологии и свой метод исследования психики.

Предметом бихевиоризма стало поведение, которое исследовалось путем экспериментального изучения факторов, влияющих на его формирование, т. е. на образование связей между стимулами и реакциями (Э. Гутри, Дж. Доллард, К. Лешли, Д. Мид, Н. Миллер, Ф. Петерман, Д. Роттер, Г. Салливан, Б. Ф. Скиннер, Э. Толмен, Э. Торндайк, Д. Уотсон, К. Халл, У. Хантер).

Гештальтпсихология исследовала целостные структуры, из которых состоит психическое поле (прежде всего поле сознания), причем для изучения этих гештальтов применялись новые методы, разработанные по аналогии с методами изучения физического поля (М. Вертгеймер, К. Коффка, К. Левин, Х. Эренфельс).

Глубинная психология сделала своим предметом глубинные, бессознательные структуры психики, методом изучения которых стал психоанализ (А. Адлер, Г. Салливан, З. Фрейд, К. Хорни, Э. Фромм, Э. Эриксон, К. Юнг).

Позднее, уже во второй половине XX в., возникли новые школы – гуманистическая и когнитивная психология (А. Бандура, Дж. Келли, А. Маслоу, Дж. Роттер).

Согласно научной психологии, в структурной схеме психики выделяется три уровня: сознательный, предсознательный и бессознательный.

Известно, что разные люди имеют разные типы психики – фрейдовский, адлеровский... Одни стремятся к удовлетворению желаний, другие – к достижению власти, а третьи хотят оставить всё на своих местах и видеть мир таким, каков он есть. К последним относил себя К. Юнг, он призывал не относиться слишком серьёзно к психологическим теориям, поскольку в психологии имеет место тотальный хаос. Психология, утверждал К. Юнг, – не символ веры, а точка зрения [169].

Сложность изучения *Psyche* заключена не только в том, что психика является одновременно объектом и субъектом познания, а в том, что они тождественны.

Перейдем к определению понятий «души» и «тела» в христианском богословии. Святые Отцы, утверждая, что жизнь человеческая многосложная и многосторонняя, признавали в ней существование телесной, душевной и духовной стороны, которые имеют свои потребности и свои способы и упражнения для их удовлетворения. Только тогда, когда все наши силы бывают в движении и потребности удовлетворяются, человек живет.

Подробные сведения о человеке, о его происхождении и духовной его природе, о теле его и высоком совершенстве его органов дает Священное Писание, подчеркивая, что в теле человека сосредоточено все, что есть лучшего и совершеннейшего в составе видимого мира: тело человека состоит из разных органов, каждый из которых выполняет свою функцию, существенно необходимую для жизнедеятельности всего организма. Когда функционирование и взаимное отношение органов в порядке, тело здорово и жизнь вне опасности, а когда этот порядок нарушается, тело заболевает. Каждая функция имеет свою потребность, которая дает живо чувствовать себя живущему, требуя удовлетворения.

Тело призвано стать выражением личности и также принимает живительное дуновение. Оно должно быть не маской,

но ликом. Святые Отцы подчеркивали, что тело с его органами, составляет только внешнюю видимую сторону состава человеческого, невидимую же и духовную сторону составляет душа, существо совершенно отличное от тела, возвышающееся над ним и над всею видимою природою своими особенными совершенствами и преимуществами. «Душа – дело великое и чудное. При создании её такой сотворил её Бог, что в естество её не было вложено порока, напротив того, сотворил её по образу добродетели Духа, вложил в неё законы добродетелей, рассудительность, ведение, благоразумие, веру, любовь и прочие добродетели по образу Духа» [40].

«Душа» предмет особого постижения, а не научного знания, тайна, а не проблема. На торжестве официального открытия (23 марта 1914 года по ст. стилю) первого в России Психологического института при Московском университете епископ Анастасий особо подчеркивал, что точному определению и измерению может поддаваться лишь внешняя сторона души, но не ее глубины и высшие проявления. Святитель Иоанн Златоуст замечал: «То, что душа существует в нашем теле, мы знаем, а как она существует, этого не знаем. Бог скрыл от нас для того, чтобы сильнее заградить нам уста, удержать нас и заставить удержаться внизу, а не любопытствовать и не исследовать того, что выше нас» [130, с. 148].

Таким образом, исследуя понятия «души» и «психики» в психологии и в христианском богословии, мы приходим к выводу, что нет в науке однозначного определения понятия «психики». Психика является феноменом. Понятие «души» в богословском понимании также не подлежит глубинному исследованию, поскольку «душа» – «тайна, а не проблема» и исследовать мы можем лишь её внешние проявления, но никак не её сущность.

Рассмотрим проблему взаимоотношений «сомы» и психики, души и тела в христианской антропологии и психологии.

Проблема соотношений «сомы» и психики в норме и патологии давно находится в сфере научных интересов психологии. В медицинской психологии есть понятие «психосоматическое единство», обозначающее взаимозависимость и детерминированность психического и соматического в человеке. При этом подчёркивается влияние психических факторов на возникновение различных соматических заболеваний, на развитие функциональных и органических расстройств. Термин «психосоматика» предложил в 1818 году J. Heinroth, а в 1822 г. Jacobi ввел понятие «соматопсихический», чтобы подчеркнуть доминирование телесного в возникновении некоторых заболеваний.

В психологической литературе для исследования взаимоотношений психики и «сомы» выделяют соматическую, психическую, социальную и экологическую плоскости. Термин «психосоматика» указывает на то, что эти плоскости, пересекаясь, образуют феномен «психосоматического» единства. Используя понятия «психическое», «соматическое», невольно затрагиваешь проблему души и тела, для решения которой предлагаются различные онтологические и эпистемологические подходы, отдельно подчеркнём значимость теории комплиментарности Д. Фаренберга и эмерджентную теорию М. Бунге [100]. В основе концепции комплиментарности стоит положение о том, что обе плоскости (психическая и соматическая), базируясь на разных системах отношений, взаимно дополняют друг друга и могут быть использованы для описания жизненных процессов более высокого уровня. Обе плоскости рекуррируют к своим собственным категориальным системам и к системам теоретических и методологических обоснований.

Концепция психонейронального монизма М. Бунге утверждает, что психические феномены и ментальные процессы – некоторые категориальные состояния, присущие организму, однако они не могли бы существовать без нейробиологиче-

ской основы. М. Бунге рассматривает психические феномены как «эмерджентные свойства». Являясь продуктом нейронных процессов центральной нервной системы, они не сводятся к клеточным компонентам головного мозга. Эмерджентные состояния, со своей стороны, могут влиять на физические состояния. Итак, обе эти позиции указывают на то, что любое расстройство можно разложить в соматической и психической плоскостях, а значит, разграничение расстройств на психические и соматические произвольное, оно только лишь акцентирует какую-то одну плоскость данных, являющуюся доминирующей в настоящий момент [там же].

За последние десятилетия изучения этой феноменологии научные представления существенно дифференцировались. Существующие теоретические дефиниции, такие как «конверсия», «соматизация», «психосоматические расстройства», «соматоформные расстройства» и т.д., а также понятия «психосоматический» и «соматопсихический» свидетельствуют о многообразии подходов и сложности проблемы взаимоотношения «сомы» и психики (Н. В. Банщиков (1967), Н. Д. Балкина (1997), А. Ю. Березанский, И. В. Давыдовский, А. Б. Смулевич, (2000), М. Ю. Дробижев, (2000), Е. И. Рассказова (2013), Kellner, (1991), А. Б. Холмогорова, Н. Г. Гаранян (2000), В. Д. Тополянский, М. В. Струковская, (1986), Г. Е. Рупчев (2001)). Обращает на себя внимание тот факт, что, различаясь по содержанию, уровню описания, эти понятия раскрывают с конкретных позиций исследователя разные стороны одного и того же целостного явления, ядром которого является человеческая личность.

Проследим, как рассматривали проблему взаимоотношения души и тела христианские богословы. Святые Отцы на основании Библии учат, что душа и тело не являются чуждыми элементами, соединенными в индивидууме лишь на какое-то время, но даны одновременно и навсегда в самом акте творения: душа «обручена» телу и неразлучна с ним. Поскольку

душа по теснейшему сочетанию с телом, приняла его в свою личность, то своими считает и все потребности телесные. Это отношение души к телу, «которое она держит не учась, а сама собою, по внутреннему некоему понуждению, обнаруживается в ней вроде некоего инстинкта – животолюбием, телолюбием, желанием покоить тело и доставать все для того потребное» [13].

Душа, подчёркивал Святитель Феофан Затворник (Вышенский), вся обращена исключительно на устройство нашего временного быта – земного. И познания ее все строятся только на основании того, что дает опыт, и деятельность ее обращена на удовлетворение потребностей временной жизни, и чувства ее порождаются и держатся только из ее состояний и положений видимых. Что выше сего, то из области духа. Дух – это та сила, которую вдохнул Бог в лицо человека, завершая сотворение, он является высшей стороной человеческой жизни. Под влиянием Духа – в душе стремление к идеальности, желание и производство бескорыстных дел, стремление стать добродетельною, стремление и любовь к красоте, к изящному. Святые Отцы выделяли несколько сторон и степеней жизни: духовную, духовно-душевную, собственно душевную, душевно-телесную и телесную. Пять ярусов, но лицо человека одно, и это одно лицо живет то тою, то другою, то третьею жизнью и, судя по тому, какую жизнью живет, получает особый характер, отражающийся и в его воззрениях, и в его правилах, и в его чувствах. Человек всегда свободен. Свобода дана ему вместе с самосознанием и вместе с ним составляет существо духа и норму человечности. «Всякая из показанных степеней или проявлений нашей жизни натуральна в нас и, следовательно, не может быть неодобряема сама по себе.

Не натурально и, следовательно, само по себе не одобрятельно то состояние, в котором мысли блуждают, парят и бурлят, желания непостоянствуют, возбуждаемы будучи страстями – не натуральными нам... и чувства сердца волну-

ются... по причине сих же страстей. Что касается до душевности и телесности, то они сами по себе, как замечено уже, безгрешны, как естественные нам; но человек, сформировавшийся по душевности или... по плотяности, не безгрешен. Он виновен в том, что дал в себе господство тому, что не предназначено к господству и должно занимать подчиненное положение. Погрешность здесь в исключительном преобладании того, что должно стоять в подчинении» [там же]. Но когда у кого господствует духовность,... он не погрешает, потому что духовность есть норма человеческой жизни, утверждают христианские богословы.

Вместе с Библией отцы утверждают, что лишь единство души и тела образует человека. Видимое человека не существовало бы, если бы не было *видимым невидимого*. Душа и тело должны быть символами друг друга, утверждают Святые Отцы. Святитель Григорий Назианзин о единстве человеческой природы писал: «Великий Зодчий вселенной замыслил и создал существо, наделённые двумя природами – видимой и невидимой. Бог сотворил человека, создав его тело из предсуществующей материи, оживлённой Его собственным Духом... – бытие одновременно земное и небесное, преходящее и бессмертное... Только совокупность души и тела является полноценной личностью-ипостасью...» [цит. по 73]. Неразрывную связь души и тела святитель Григорий Нисский называет «знакомством», «дружбой» и «любовью», которые сохраняются даже после смерти. В христианском вероучении... после смерти человека, обещано воскресение, и душа воскресает вместе с телом. «Христос «вочеловечился», то есть, наряду с природой Божественной, имел и истинно человеческую, хотя и совершенную природу, Он воскрес телесно. «Христос «освятил» и даже «обожил» человеческое естество. Христианские богословы, когда речь шла о Воскресении, «не мыслили воскресения вне тела, хотя и тела преображенного.

И эти богословские догматы определили отношение к человеческому телу как к «храму души» [там же].

В свою очередь, психологи выдвигают концепцию единства всех составляющих человека. Л. Рубинштейн утверждал, что «существует лишь единая личность – человек из плоти и крови, являющийся сознательным общественным существом. К своей личности человек относит свое тело, поскольку овладевает им и органы становятся первыми орудиями воздействия на мир. Складываясь на основе единства организма, личность этого тела присваивает его себе, относит к своему «я», поскольку его осваивает, овладевает им... Человек связывает более или менее прочно и тесно свою личность и с определенным внешним обликом, поскольку в нем заключены выразительные моменты и отражается склад его жизни и стиль деятельности... физическое и духовное – это стороны, которые входят в личность лишь в их единстве и внутренней взаимосвязи» [121].

На единство психосоматического момента указывают и современные авторы: Г. Аммон, Г. Арина, Е. Артемьева, Л. Виноградова, М. Воронов, В. Зинченко В. Мясищев, В. Николаева, О. Павлова, В. Розин, Е. Соколова, А. Тхостов и др.

Идея «холизма», а также «проводящая роль психического момента» (Л. Выгодский) является общей и для проблемы взаимоотношения «сомы» и психики» в психологии, и для проблемы взаимоотношения «души и тела» в христианской антропологии.

Христианские богословы указывали на тесную взаимосвязь психического и физического (души и тела), отдавая первенство Духу. Так, Святитель Лука, (в прошлом – В. Войно-Ясенецкий, доктор медицинских наук) глубоко важным считал соотношение между духом и телом (формой), утверждая, что Дух творит формы. Это ярко выражено в формах тел человеческих. «Не только глаза – зеркало души, но все формы

тела и его движения соответствуют душе, духу его, как в образе человека лукавого у Соломона (Притч. 6, 12-14). Во всей внешности человека, утверждает Святитель, ярко отражается духовная сущность его...» [39].

Научная психология развивает идею «холизма», единства психического и соматического. Когда мы говорим о единстве человека, то под этим следует понимать не просто присутствие всех элементов соматической и психической сфер, но и систему взаимных обусловленностей, которые способствуют характерным для человека функциям обеих сфер.

Так, взаимоотношения «сомы» и «психики», их единство, наглядно демонстрируется в концепции биоэнергетиков (Е. Бейкер, Г. Бойзен, С. Келеман, А. Лоуэн, Д. Пиерракос, В. Райх,). В частности, В. Райх утверждал, что характер человека выражается через его тело в виде мышечной ригидности. Хронические мышечные зажимы блокируют три основных побуждения: тревожность, гнев и сексуальное возбуждение. Мышечные блоки, утверждал учёный, выступают препятствием как для свободного протекания энергии, так и для свободного выражения эмоций человека. Личностный рост, самоусовершенствование человека, согласно В. Райху, это процесс рассасывания мышечного панцыря, благодаря чему человек становится более свободным, сердечным и открытым, более энергичным и счастливым, нашедшим способы удовлетворяться полным оргазмом.

В настоящее время очевидность связи эмоциональных состояний с телесной экспрессией не подвергается сомнению (исследования П. Барда, Н. Витта, Д. Грея, У. Джемса, К. Изарда, У. Кеннона, К. Ланге, Д. Линделея, Ж. Пиаже, Р. Плутчика, Я. Рейковского, Г. Селье, А. Симона, Я. Стреляу, Л. Фестингера, Д. Хебба, П. Янга и др.)

Однако, чаще всего эти взаимоотношения рассматриваются в причинно-следственной парадигме, линейно – либо причина эмоций находится в теле, либо эмоции являются

причиной телесных изменений. Конечно, причинные связи существуют, но скорее всего не они являются определяющими.

К. Юнг предположил, что существует телесное сознание и телесное бессознательное, причем образы тела и способность управлять ими находятся в области Эго-сознания, а аффективные переживания и особая неконтролируемая телесная организация – в области бессознательного.

Вслед за К. Юнгом О. Лаврова предполагает, что тело (явный план бытия субъекта) и любые ментальные проявления (неявный план бытия субъекта) находятся друг с другом в синхронном (не последовательном, а одновременном) совпадении, которое имеет совершенно не контролируемый (онтически бессознательный) и поддающийся сознательному контролю (онтологически бессознательный и сознательный) уровни согласования и совпадения тела и психики [77].

М. Воронов осветил проблему перехода психоэмоциональных явлений в телесные (соматические) с оригинальных позиций, в основе которых лежит теория о чередовании пяти реакций на препятствия – радость, тревога, печаль, страх, гнев. Подчеркивая возможность войти в систему убеждений со стороны тела, учёный указал на «соотношение заблокированных эмоций и мышечных блоков» [38, с. 198].

Классификация характеров по патернам защит, проявляющихся наряду с психологическим, на мышечном уровне, была предложена А. Лоуэном.

В. Райх утверждал, что психическая структура является определённой биофизической структурой; она представляет собой определённое состояние вегетативного взаимодействия у человека... Спазм мускулатуры является физической стороной процесса вытеснения и основой его длительного сохранения (Reich 1969), [163, с. 258-260].

Таким образом, принцип единства, целостности в контексте исследуемой проблемы характерен и для христианских богословов, и для научной психологии.

Вместе с тем существуют фундаментальное различие в двух обозначенных парадигмах относительно исследуемой проблемы. В психологии, когда мы говорим о гармоничном взаимодействии «сомы» и психики, мы акцентируем внимание на единстве, целостности, включённости в личность. В христианском богословии, когда мы говорим о гармоничном взаимодействии души и тела, мы также учитываем их единство, целостность, включённость в личность, но необходимым здесь является господство Духа. *«Жить в духе – самое лучшее для человека, – утверждают Святые Отцы. Пока он живет не в духе, счастья полного быть не может. Душевная и телесная жизнь, при благоприятном течении, дают что-то похожее будто на счастье, но это бывает мимолетный призрак счастья, скоро исчезающий».* *«Когда удовлетворяются духовные потребности, то они научают человекаставлять в согласие с ними удовлетворение и прочих потребностей, так что ни то, чем удовлетворяется душа, ни то, чем удовлетворяется тело, не противоречит духовной жизни, а ей способствует – и в человеке водворяется полная гармония всех движений и обнаружений его жизни: гармония мыслей, чувств, желаний, предприятий, отношений, наслаждений»* [127].

Следующий общий взгляд на проблему взаимоотношений «тела и души» в христианском богословии, «сомы» и психики» в психологии – внутренняя конфликтность человеческой природы [45]. Внутренние противоречия личности, утверждают христианские богословы, заключаются в том, что в ней наблюдается одновременное присутствие греха и Образа Божьего. В Писании даётся две модели человека: человек, сотворённый «по Образу и подобию» и падший человек. Природа человека видится измененной, поэтому задача хри-

стианского богословия состоит в возвращении человека в первоначальное состояние. «Когда сотворил Бог человека в начале мира, Он сотворил его по образу и подобию Своему (Быт. 1, 20), запечатлев образ Свой не снаружи, но внутри человека... Образ Божий всегда пребывает в вас» (Ориген. Гомелия на книгу Бытия, 1-4). О сущности конфликтных элементов душевной жизни человека говорится в Святоотеческом Писании: «Ибо плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся» (Гал. 5, 17, [21]). Многие из святых, уже по обновлении их Святым Духом и по достижении в пристанище блаженного бесстрастия, внезапно подвергались непристойным побуждениям и влечениям естества, нашествию нечистых помыслов и мечтаний, как то случилось с преподобным Макарием Александрийским, Иоанникием Великим и другими. Потому-то святые Отцы сказали, что плоти своей можно доверять только тогда, когда она уляжется в гроб (по преп. Исаия Отшельник. Слово 27, гл. 2, с. 321) [цит. по 129].

Однако, во всех случаях, когда в христианской аскетической литературе говорится о вражде между плотью и духом, речь идет о греховной плоти как совокупности страстей и пороков, а не о теле вообще. Христианский идеал не в том, чтобы унижить плоть, а в том, чтобы очистить ее от последствий грехопадения, вернуть к первоначальной чистоте и сделать достойной уподобления Богу.

Научная психология рассматривает человеческую природу, как изначально конфликтную [5, 44, 92, 97, 145, 146, 148]. Сущность внутреннего конфликта усматривают в порождении амбивалентных стремлений субъекта. З. Фрейд определял конфликт, как изначально и постоянную форму столкновения противоположных принципов, влечений, амбивалентных стремлений и пр., в коих выражается противоречивость человеческой природы. Часто конфликт выступает, как форма взаимодействия противоречивых импульсов бессознательного

и сознательного – Оно и Сверх-Я. Фрейд утверждал, что любая активность человека определяется инстинктами, то есть требованиями организма, предъявляемыми к сознанию. Таким образом, мотивация человека направлена на удовлетворение потребностей организма, на редукцию напряжения и возбуждения, вызванного этими потребностями. Невротический конфликт всегда бессознателен: внутренние противоречия поглощают человека, делают его беспомощным.

Проведенный анализ даёт возможность сделать следующее заключение. Проблема взаимоотношения «сомы» и психики, души и тела в психологической и богословской литературе указывает на то, что представление о единстве «сомы» и психики в современной психологии оказалось близким к богословскому определению единства души и тела как надприродному феномену. Сравнительный анализ указывает на следующие общие позиции в проблеме взаимоотношений «сомы» и психики в психологии, души и тела в христианском богословии. Оба подхода акцентировали своё внимание на единстве человеческой природы, единстве всех составляющих человека (души и тела, «сомы» и психики). Идея «холизма» и проводящая роль психического момента лежит в основе исследуемых взаимоотношений. Следующая общая позиция – конфликтность человеческой природы (внутренний конфликт, его бессознательная природа).

Вместе с тем, проблема взаимоотношений души и тела в христианстве имеет качественно иное понимание, внутреннюю иерархию и соподчинение, качественно иные пути и методы достижения гармонии, чем в психологической науке.

Одним из существенных отличий есть то, что в психологии, говоря о гармоничном взаимодействии «сомы» и психики, акцентируется внимание на единстве, целостности, включённости в личность. В христианском богословии – необходимым является господство Духа.

1.3. Феномен «единства» личности в психологии и в христианском богословии

Проблема единства личности остается одной из актуальнейших проблем современной психологии. Информационный бум, экологические и др. глобальные проблемы XXI века ставят перед человеком грандиозные задачи, которые он не в силах решать конструктивно. Одна из основных причин – отсутствие целостности, единства. Психологи (доклад А. Асмолова "Критика экспериментального разума: душа, духовность и психика") акцентируют внимание на ограниченности рациональной модели понимания психологии и считают необходимым выход за рамки традиционной психологии в сферу идеального. Всё больший интерес вызывают религиозные воззрения на природу человека (Г. Артамонов, Б. Братусь, А. Гостев, В. Манеров, В. Семенов, К. Скурат, Б. Слезин, В. Слободчиков, В. Снетков, Ф. Фотин, Б. Херсонский, О. Чабан) и, в частности, на феномен личности (Л. Шеховцева).

Несомненно, что феномен единства личности, представленный двумя парадигмами, является одновременно и проблемой, и «тайной». Как отметил А. Лоргус, цитируя священника-психолога протоиерея Б. Нечипорова: «Ученому следует различать проблему и тайну». «Наличие тайны, соприкосновение с ней, осознание тайны в поле исследования не умаляет профессионала. Напротив, далее уточняет автор, настоящий ученый чувствует необходимость провести границу между познаваемым и непознаваемым в своей жизни» [87].

Безусловно, данная работа не претендует на полноту и законченность, поскольку духовный опыт невозможно перевести на язык понятийных описаний (опытного знания – в мыслимое, созерцательного – в дискурсивное) без качественных потерь. Однако, предоставление опыта, крайне мало освоенного современной психологией, подчеркнёт роль богословия в истории психологической мысли.

Обращает на себя внимание тот факт, что ни один из известных нам отечественных и зарубежных психологических словарей не содержит понятия «единство личности», которое довольно часто употребляется в психологической литературе. В медицинской психологии есть понятие «психосоматическое единство», обозначающее взаимозависимость и детерминированность психического и соматического в человеке, подчёркивая влияние психических факторов на возникновение различных соматических заболеваний, на развитие функциональных и органических расстройств.

Вместе с тем, в психологических словарях даётся подробное толкование понятия «личность». Рассмотрим, как трактуется понятие «личность» в психологии и в христианской антропологии и какое фундаментальное разногласие существует в понимании изучаемого феномена.

В психологической науке не существует единого определения понятия «личность», существующие теории личности дают ей своё концептуальное определение. Так, психоанализ рассматривал личность как ансамбль иррациональных бессознательных влечений. Психическая жизнь, по З. Фрейду, протекает на сознательном, предсознательном и бессознательном уровнях. Область бессознательного, как подводная часть айсберга, гораздо обширнее и мощнее других и содержит в себе инстинкты и движущие силы всего поведения человека (А. Адлер, Ф. Александер, М. Кляйн, А. Фрейд, З. Фрейд, Э. Фром, Э. Эриксон, К. Юнг).

Бихевиористами личность определялась как производное системы привычек (Д. Уотсон). Описывалась личность в виде суммы действий, которые могут быть обнаружены при изучении поведения за достаточно длительный период времени. Для бихевиористов проблема личности – это не проблемы сознания, а нарушения поведения и конфликты привычек.

Бихевиоризм практически снимал проблему личности, ей не оставалось места в механистической схеме «стимул-

реакция» (Э. Гутри, Дж. Доллард, К. Лешли, Д. Мид, Н. Миллер, Ф. Петерман, Д. Роттер, Г. Салливан, Б. Скиннер, Э. Толмен, Э. Торндайк, Д. Уотсон, К. Халл, У. Хантер).

Концепции гуманистов являются более оптимистичными и продуктивными в плане конкретных методических решений. Характерной чертой, объединяющей все концепции гуманистов является рассмотрение человека как уникальной целостности, открытой миру и способной к совершенствованию (Дж. Бугентал, Ш. Бюлер, К. Гольдштейн, К. Левин, А. Маслоу, Г. Олпорт, К. Роджерс, Р.Хартман).

В психологической литературе существует множество определений личности, но ни одно из них не является всеобъемлющим и общепризнанным. В психологии личность определяется как феномен общественного развития, конкретный живой человек, обладающий сознанием и самосознанием. Структура личности – целостное системное образование, совокупность социально значимых психических свойств, отношений и действий индивида, сложившихся в процессе онтогенеза и определяющих его поведение как поведение сознательного субъекта деятельности и общения. (Разработки структур личности Г. Айзенк, В. Мерлин, Г. Олпорт, К. Платонов, З. Фрейд, К. Юнг). Личность – саморегулируемая динамическая функциональная система непрерывно взаимодействующих между собой свойств, отношений и действий, складывающихся в процессе онтогенеза человека. Личность есть динамическая организация тех психофизических систем в индивиде, которая определяет его поведение и мышление (Г. Олпорт).

Одним из критериев сформировавшейся личности является **наличие в мотивах иерархии**, т. е. способности личности преодолевать собственные непосредственные побуждения ради чего-то другого. В большинстве случаев мотивы, ради которых и благодаря которым преодолеваются собственные побуждения по смыслу и происхождению являются социаль-

но и культурно-исторически детерминированными (Л. Божович, С. Рубинштейн, 1998; Л. Выготский, 1982; А. Леонтьев, 1983; Б. Ананьев, 1980; Д. Эльконин, 2001; Л. Божович, 1968 и др.).

Опосредованное поведение может иметь в своей основе стихийно сложившуюся иерархию мотивов, даже «стихийную нравственность» (исследования С. Рубинштейна (1998); А. Леонтьева (1983); П. Рудика (1958; 1978); М. Неймарк (1973); В. Селиванова (1975, 1992); Л. Божович (1968); С. Якобсона, Л. Почервиной (1982); С. Якобсона, Г. Моревой (1989); Д. Фельдштейна (1989); Л. Фридмана (1988); С. Анисимова (1985); Л. Антилоговой (1999); Е. Смирновой, В. Холмогоровой (2001) и др.). Проблеме нравственного самосознания психологами уделялось значительное внимание (В. Столин, (1983); Л. Запорожец, И. Кон, 1989; Д. Шимановский, Б. Братусь 1985; О. Чоросова, А. Визгина, Е. Перевозчиков, С. Якобсон, Г. Морева, 1989 и др.)

Человек действует вполне нравственно, не задумываясь о том, что именно его заставляет поступать определённым образом. Нравственные правила и нормы только тогда становятся регуляторами поведения индивида, когда он признает и устанавливает для себя их субъективную ценность и ориентируется на них в ситуациях морального выбора (Б. Братусь (1985); Б. Ананьев (1980); В. Чудновский, С. Рубинштейн (1998); С. Ставицкая (2011); Л. Божович (1968); С. Якобсон (1981); А. Титаренко (1974); Д. Леонтьев (1990, 1997 и др.).

К. Кавелин в своей работе «Задачи этики» (1887) доказывал, что нравственная личность человека является «живым двигателем» всей индивидуальной и общественной жизни людей. Поэтому важнейшими чертами как философии, так и психологии и других наук являются, с его точки зрения, антропологизм и этическая направленность. Эта позиция Кавелина в дальнейшем была развита мыслителями 90-х годов, такими как Л. Лопатин, Н. Лосский, Н. Бердяев.

Таким образом, психологическая наука в качестве **основного критерия** сформировавшейся личности рассматривает **нравственный критерий**.

В контексте **христианской антропологии** понятие «личность», как антропологическое понятие рассматривается в аспекте догматических построений о Божестве, поэтому в святоотеческом богословии не существует всесторонне разработанного учения о личности. В христианстве нет единой антропологической концепции, по словам В. Абраменковой и В. Слободчикова, существует некая «конфессиональная дифференциация». К примеру, католицизм «по существу умаляет и ослабляет значение образа Божия в человеке», подчёркивая... «пронизанность всего состава человека началом греха». Ещё более резко о греховности человеческой природы выражается протестантская антропология, совершенно затмевая учение об Образе Божиим в человеке. И только православному учению о человеке удалось избежать перегиба в сторону первородного греха [58].

Являясь центром православной антропологии, проблема «личности» представляет собой синтез учения о человеке как образе Божиим и рассматривается в единстве духовных, душевных и телесных проявлений. И это единство достигается только при условии преобладающего влияния сферы духа. **Стать богоподобной личностью** – вот главная экзистенциальная задача и сверхличное предназначение человека в христианском богословии.

Вышеизложенное показывает, что нет единого концептуального определения понятия «личность» в психологии и нет единого всесторонне разработанного учения о личности в христианском богословии. Цели и критерии сформированной личности фундаментально отличаются. В психологии вершиной, куда стремится личность является **нравственный критерий**, в христианской антропологии цель личности – **стать богоподобной**. Вместе с тем, в психологической науке

и в христианском богословии относительно понятия «личность» имеются **сходные черты**. Обратим внимание на смысловую параллель, которая прослеживается в текстах психологических и богословских, относительно изучаемого феномена.

В **христианской антропологии** понятие личности определяется через термин «ипостась», тесно переплетенное с понятиями природы и сущности, вбирает их в себя, но не отождествляется с ними. «Мысль, различающая в Боге «усию» и «ипостась», пользуется словарем метафизическим и выражает себя в терминах онтологических, которые в данном случае являются не столько понятиями, сколько условными знаками, отмечающими абсолютную **тождественность** и абсолютную **различимость**»; В. Лосский утверждает, «что единственное обобщающее определение трех Ипостасей – это невозможность какого бы то ни было общего их определения. Они сходны в том, что несходны, ...абсолютная их различимость предполагает и абсолютное их тождество, вне которого немислимо говорить об ипостасном триединстве» [88].

Сходный подход, относительно структуры личности, мы отмечаем в психологической науке. Так, личность объединяет в себе все психологические характеристики человека, и все морфофизиологические особенности его организма, вплоть до особенностей обмена веществ.

Личность как специфическая, не сводимая к другим измерениям конструкция не является самодостаточной, в себе самой несущей конечный смысл. Смысл этот, как утверждает Б. Братусь, обретается в зависимости от складывающихся отношений, связей с сущностными характеристиками человеческого бытия. Сущность личности и сущность человека отличны друг от друга тем, что первое есть способ, инструмент, средство организации достижения второго, потому первое получает смысл и оправдание во втором. Умение соотносить личность с тем, что бесконечно её больше, соотносить опре-

деленное и определяемое с тем, что неопределённо и неопределимо, достаточно сложная задача для психологов. Однако именно это соотнесение, напряжение, разность потенциалов есть важнейшее условие существования личности, собственно то, утверждает Б. Братусь, что и придаёт этому существованию истинный смысл, энергию и масштаб. В этой связи важнейшее значение имеет характер отношений личности к другому человеку – отношение как к самоценности, как к существу, олицетворяющему в себе бесконечные потенции рода «человек» (центральное системообразующее отношение); способность к децентрации, самоотдаче и любви как способу реализаций этого отношения [25].

Личность в психологии рассматривается **в единстве** (но не тождестве) чувственной сущности ее носителя-индивида и условий социальной среды.

В христианской антропологии существует понятие «**единство личности**», поскольку человек есть образ Божий. То, чем предвечно обладает Бог, – это уникальный образ бытия **Единства**, которое есть **Личность в общении**, человек призван осуществить во Христе, во встрече с Ним, Это личность в отношении, в общении... Переход к Богообщению от общения человеческого совершается во Христе, единосущном Отцу и Духу по Божеству, единосущном нам по человечеству. «Всё человечество, – утверждает православный богослов О. Клеман, – образует единое живое существо: во Христе мы составляем одно тело, где все мы «члены друг друга» [73, с. 65]. В Большом огласительном слове Григорий Нисский утверждает: *«...В нашем теле деятельность одного из органов чувств сообщает ощущение всему организму, связанному с этим органом. То же самое происходит со всем человечеством, образующим как бы единое живое существо: воскресение одного члена распространяется на всю совокупность и отчасти сообщается целому, в силу взаимопринад-*

лежности и единства человеческой природы». (Григорий Нисский Большое огласительное слово, 32).

Наиболее близки взглядам христианских богословов экзистенциалисты (Л. Бинсвангер, М. Босс, Е. Минковски, Р. Мей, В. Франкл, Дж. Бугенталь). Они утверждают, что «личность не только есть **единство и целостность**, она еще и создает **единство и целостность**: телесно-душевно-духовное единство и целостность, которой и является человек. Это единство и целостность создается, основывается и обеспечивается только личностью – только личность его выстраивает, держит на себе и гарантирует. Человек, подчёркивают экзистенциалисты, представляет собой точку пересечения, перекресток трех уровней бытия: телесного, душевного и духовного. Человек есть именно единство или целостность, но внутри этого единства или целостности духовное в человеке «противостоит» телесному и душевному в нем. Это и составляет то, что В. Франкл назвал «ноопсихическим антагонизмом». Против такого могущественного противника, как психофизика, всегда важно призвать на помощь то, что В. Франкл назвал «упрямством духа» [191].

Христианская антропология особо подчёркивает качества **духовного** человека (личности). В текстах преподобного Антония Великого есть такие слова:

Духовный (настоящий) человек есть тот, кто понял, что такое тело, именно, что оно тленно и малоременно. Такой и душу понимает (как следует), именно, что она божественна и бессмертна и, будучи вдуновением Бога, соединена с телом для испытания и восхождения к богоподобию. Понявший же душу как следует живёт право и богоугодно, не доверяя и не полагая телу. Созерцая Бога умом своим, он зрит умно и вечные блага, даруемые Богом душе [64, Т. 1, с. 108]. Можно сказать с равным правом, что Бог есть место-пребывания человека и что человек превосходит все биологические, социологические и психологические параметры

именно потому, что он открыт навстречу Богу, приходящему обитать в нём, и открыт своему собственному стремлению к Богу [73]. Преподобный Макарий Великий утверждал: *Как небо и землю сотворил Господь для обитания человеку: так тело и душу человека создал Он в жилище Себе, чтобы вселяться и упокоиваться в теле его, как в доме Своём, имея прекрасной невестой возлюбленную душу, сотворённую по образу Его. Почему апостол говорит: Его же дом мы есмы (Евр. 3, 6) [21; 64, Т. 1, с. 196].*

...Но мы не сможем определить природу нашего духовного измерения – в точности по образу нашего Творца: ...следовательно, мы несём на себе печать непостижимой божественности благодаря тайне, которую мы несём в себе (Григорий Нисский Об устройении человека, 11).

Психологи-экзистенциалисты также утверждают, что **личность духовна**, а значит, её эвристично противопоставить психофизическому организму. Экзистенциалисты выделяют две основные функции организма: инструментальную и экспрессивную. Соответственно, организм должен выполнить задачу для личности, носителем которой он служит, благодаря экспрессивной функции, личность действует и выражает себя. Являясь в этом смысле инструментом, организм есть средство для достижения цели и как таковой имеет практическую полезность» [191].

С точки зрения христианской антропологии, каждый человек – личность, она не есть результат саморазвития. Но для того, чтобы стать достойной личностью, как одной из форм бытия человека, одним из онтологических уровней, на котором могут осуществиться особые качества человека, как личности, как сотрудника Творца, для этого необходимо собственное актуальное развитие. И это есть результат выбора и бытия души [87].

Христианские богословы огромную роль отводили чувству **ответственности** личности за своё развитие, совершен-

ствование, реализацию своего внутреннего потенциала. Все следующие за Христом призываются к совершенству Им Самим: «*Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный*» (Мф. 5, 48). В послании к Коринфянам и к Римлянам Святой Апостол Павел указывал на ответственность личности за реализацию своего потенциала: «*...Одному даётся Духом слово мудрости, другому слово знания тем же Духом... Иному чудотворения, иному пророчества, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков... ...И как по данной нам благодати имеем различные дарования, то имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; Имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, – в учении; Увещатель ли, – увещай; раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием; благотворитель ли, благотвори с радушием...».* Об ответственности человека за своё призвание речь идёт в Евангелии, прежде всего в притчах. Так, притча о талантах указывает на то, что приумноживший дары Божии получает ещё, а «*зарывший талант в землю*» теряет его (Мф. 25) [21]. Постоянное совершенствование личности, «*возделывания себя*» является задачей христианина и заканчивается только со смертью тела. Святой Августин в своей «Исповеди» говорит: «*Да, Господи, я работаю над самим собой, я стал сам для себя землёй, требующей тяжкого труда и обильного пота*» [1].

С концепцией христианских богословов соглашались экзистенциальные психологи. Поскольку сама личность экзистенциальна и человеческое бытие, по словам Ясперса, есть бытие «*решающее*»: человек сам принимает решение, чем он будет в следующее мгновение. Являясь диаметральной противоположностью понимаемому в психоанализе «*влекомому бытию*», «*человеческое бытие, как подчёркивает В. Франкл, в своей глубинной основе есть бытие ответственное. Это означает нечто большее, чем просто свободное бытие: в ответственности содержится еще и «зачем» человеческой свободы –*

то, ради чего человек свободен, за что или против чего он принимает решение» [191].

Экзистенциально мыслящий Дидон замечал: *Никакая человеческая наука не может указать нам наше высшее назначение: как же она нам может проложить путь для достижения его? Никакая философия не может наставить нас в божественной истине; как же просветит она душу жаждущего божественного? Никакая сотворённая сила не может нас поднять к Богу, к Бесконечному: как же даст она нам жизнь, вечная пища для которой есть Бог? (Дидон, С. 5)*

Вышеизложенное подчёркивает, что и христианские богословы, и экзистенциальные психологи значимую роль отводили духовности личности, особо подчёркивая телесно-душевно-духовное её единство и целостность, а также ответственности личности за собственное актуальное её развитие и совершенствование.

Христианские богословы утверждают, что история наша, личная и коллективная, обрела трагичное измерение в результате «грехопадения» и «искупления», но её фундаментальное движение и конечная цель не изменились. Все люди несут на себе последствия первородного греха и личных (нераскаянных) грехов. Это приводит к **отсутствию цельности** в человеческой личности и порабощению греховными страстями. Человеческая личность, как уже подчёркивалось, рассматривается, как единство тела, души и духа, которые, вследствие падшести человека, лишены иерархии и приобрели «автономность». Отдельные свойства человека также приобрели автономность, что привело к появлению внутренней борьбы, конфликтов. В современном человеке его Я обособилось от голоса духа, совести.

Экзистенциалист Э. Фромм утверждает, что для современных людей характерна меркантильная ориентация. Рынок становится мерилем всех ценностей и делает из людей предмет торговли, предмет употребления. Человек, по мнению

Фромм, склонен идти путём наименьшего сопротивления и повернуться спиной к свободе, духовному мужеству и героическому пониманию жизни. Серьезную опасность Фромм видит в приспособлении к «психически больному обществу». По его мнению, современное общество потеряло свою душу и превратилось в управляемый компьютером автомат [163]. Фромм утверждает, что вырваться из цепких объятий «психически больного общества» способен лишь тот, кто обладает известной степенью героизма, кто любит жизнь, но за неё не цепляется, кто является страстным поборником правды и кто не жаждет удовлетворить своё тщеславие или стремление к личной власти. Как полагает Фромм, у человека есть выбор между утверждением жизни и деструктивностью, причём структура современного общества такова, что подталкивает его занять скорее негативную позицию. Из этого можно сделать вывод, что общество, проявляющее к индивиду настоящее уважение, то есть общество, в котором нет экономической эксплуатации и базисные установки которого определяются любовью и разумом, должно быть избавлено от преступников, нелюдей – диктаторов и агрессивных эксплуататоров.

Э. Фромм обладал чувством глубокого сострадания к людям и видел, насколько люди склонны попадать – в ущерб индивидуальным человеческим ценностям – во всё большую зависимость от материальной стороны жизни. «Наша эксцессивная индустриализация с её соблазнительным обещанием «хорошей жизни» ослабляет характер человека, делает его жизнь заурядной и превращает её в дешевый товар» [цит. по 163, с. 383].

В этой связи христианские богословы, в частности, Преподобный Макарий Великий с горечью отмечал: *«Видимый мир, от царей и до нищих, весь в смятении, в нестроении, в борьбе, и никто из них не знает тому причины, то есть этого явного зла, пришедшего вследствие Адамова преступления,*

– этого жала смерти; потому что прившедший грех, как разумная некая сила и сущность сатаны, посеял всякое зло: он тайно действует на внутреннего человека и на ум и борется с ним помыслами; люди же не знают, что делают сие, побуждаемые чуждой некой силой; напротив того, думают, что это естественно и что делают сие по собственному своему рассуждению. Но в самом уме имеющие мир Христов и озарение Христово знают, откуда воздвигается всё это» [64, с. 198]. ...«Посему в собственном смысле зло, то есть грех, – это зло, наиболее достойное сего наименования, зависит от нашего произволения, потому что в нашей воле – или удержаться от порока, или быть порочным» [126, с. 221].

Основным же признаком личности является самосознание, являясь функцией духа, – высшей части человеческой целостности. Это синтетическая работа всех сил души, образующая такие устойчивые структуры психики человека, как ценности, цели, самооценку, самоконтроль. В этом совершается путь к личности [60]. А. Леонтьев характеризовал проблему самосознания как проблему высокого жизненного значения, венчающую психологию личности и рассматривал её как нерешённую, ускользающую от научно-психологического анализа.

А. Спиркин утверждал, что самосознание – это осознание и оценка человеком своих действий и их результатов – мыслей, чувств, морального облика и интересов, идеалов и мотивов поведения, целостная оценка самого себя и своего места в жизни. Таким образом, самосознание является конституирующим признаком личности, формирующимся вместе со становлением последней [14]. И. Кон определяет самосознание как совокупность психических процессов, посредством которых индивид осознает самого себя в качестве субъекта деятельности, а его представления о самом себе складываются в определенный образ «Я». Под понятием «Я» имеется в виду личность, освещённая светом своего собственного само-

сознания, то есть такая личность, какой сама она воспринимает, знает и чувствует себя. «Я» – это регулятивный принцип психической жизни, самоконтролирующая сила духа; это все, чем мы являемся и для мира, и для других людей в своей сущности и прежде всего для самих себя в своём самосознании, самооценке и самопознании. «Я» предполагает знание и отношение к объективной реальности и постоянное ощущение в ней самого себя [75].

О становлении *самосознания* в контексте более общей проблемы развития личности посвящены работы Б. Ананьева, Л. Божович Л. Выгодского, И. Кона, А. Леонтьева, С. Рубинштейна, А. Спиркина, П. Чаматы, И. Часноковой, Е. Шороховой.

Об осознании собственной природы много было сказано христианскими богословами, в частности, Иоанн Златоуст утверждал: *« Для того Бог создал нас из двух сущностей, чтобы, когда ты вознесёшься гордыней, тебя смирила бы и удержала низость плоти, а когда помыслишь что-либо низкое и недостойное данной тебе от Бога чести, благородство души возвело бы тебя до соревнования небесным силам. Великое благо – рассматривать свою природу и знать, какой мы получили состав. Действительно, рассмотрение природы является достаточным учением, поскольку оно может смирить все страсти и водворить мир в душе. Размышляй о своей природе и устройстве, и этого для тебя достаточно, чтобы держать себя в надлежащем состоянии»* [128, с. 543].

Развитая личность, утверждают психологи, обладает развитым **самосознанием**, т. е. способностью к сознательному руководству собственным поведением; это руководство ведётся на основе **осознанных** мотивов-целей и принципов (здесь предполагается именно **сознательное** соподчинение мотивов – сознательное опосредование поведения, что пред-

полагает наличие **самосознания** как особой инстанции личности).

Проведенный нами сравнительный анализ феномена единства личности в психологии и в христианском богословии позволяет сделать **следующее заключение**. В психологической науке феномен единства личности наиболее полно раскрывается в работах экзистенциалистов, имеет фундаментальные разногласия и сходные черты относительно сущности изучаемого феномена с подходом христианских богословов. Так, вышеизложенное показывает, что нет единого концептуального определения понятия «личность» в психологии и нет единого всесторонне разработанного учения о личности в христианском богословии. Вместе с тем, прослеживаются сходные черты относительно природы и ипостаси (их абсолютная **тождественность** и абсолютная **различимость**) в православии и в психологической концепции относительно структуры личности, **их единство, но не тождество**.

Цели и критерии сформированной личности в двух обозначенных подходах фундаментально отличаются, они зависят от направленности и содержательной наполненности исследуемого феномена. В психологии вершиной, куда стремится личность, является – **нравственный критерий**. Феномен единства личности наиболее ярко освещен экзистенциалистами, которые утверждают, что «личность не только есть **единство и целостность**, она еще и создает телесно-душевно-духовное единство и целостность. Человек, подчеркивают экзистенциалисты, представляет собой точку пересечения, перекресток трех уровней бытия: телесного, душевного и духовного. Это единство и целостность создается, основывается и обеспечивается только личностью.

В **христианской антропологии** цель личности – **стать богоподобной**, а феномен **единства личности** заключается в переходе к Богообщению от общения человеческого и совершается во Христе, единосущном Отцу и Духу по Божеству,

единосущном нам по человечеству. Сравнительный анализ указал на следующие **общие позиции** относительно исследуемого феномена в христианском богословии и в экзистенциализме: обозначенные подходы акцентировали своё внимание на единстве и целостности личности, её духовности, роли ответственности личности за своё актуальное развитие и роли её самосознания.

1.4. Проблема «болезни» в психологической науке и в христианском богословии

В Украине отмечается неуклонный рост заболеваемости населения. По статистическим данным примерно 1/3 больных, приходящих на прием к врачу, страдают функциональными или эмоционально обусловленными расстройствами. Внутренние конфликты, невротические типы реакций обуславливают картину органического страдания, его длительность, течение и резистентность к терапии (В. Любан-Плоцца, В. Пельдингер, Ф. Креггер). В связи с этим возник особый интерес к роли в болезни психологических факторов. Поскольку религия в жизни современного общества играет всё более важную роль, а её психологический потенциал весьма существенный, наблюдается тенденция к осмыслению святоотеческого наследия и сближению психологических и религиозных воззрений на феномен болезни человека.

По определению ВОЗ, болезнь – это отражение неблагоприятного, взаимообусловленного влияния на человека телесных, психических и социальных факторов. В широком смысле **болезнь** представляет собой процесс, возникающий в результате воздействия на организм вредоносного (чрезвычайного) раздражителя внешней или внутренней среды, характеризующийся понижением приспособляемости живого организма к внешней среде при одновременной мобилизации

его защитных сил. Болезнь проявляет себя через нарушение равновесия организма с окружающей средой, что выражается в возникновении побочных реакций и снижением на время болезни трудоспособности человека. Существует множество примеров использования слова «болезнь», однако попытка дать научное и эмпирическое определение «болезни» безусловно укажет нам на медицину. Принцип клеточной патологии Вирхова, согласно которому все болезни основывались на патологии органа, а также всеохватывающая «технизация» в медицине привели к тому, что психологические грани болезни фактически остались без должного внимания врачей. Учёные, признавая «одностороннюю полноту» данной модели болезни, дополнили её смыслом целостности человека (единством физического и психического, «сомы» и «психики»). В этом смысле болезнь рассматривалась как посягательство на целостность.

Для более полного и глубокого понимания феномена «болезни» мы обратились к Святоотеческому наследию, глубоко психологическому по своему постижению духовного, душевного и телесного устройства человека, которое дает свои ключи к пониманию болезни, особо подчеркивая роль психологических факторов. Человеческая личность в христианстве рассматривается как триметрия тела, души и духа, которые, вследствие грехопадения человека, лишены иерархии и приобрели «автономность». Согласно православному учению, все люди характеризуются как несущие на себе последствия первородного греха и собственных нераскаянных грехов, что приводит к отсутствию целостности, единства личности и порабощению греховными страстями. В современном человеке его «Я» обособилось от голоса духа, совести. Как утверждают христианские богословы, при истинном покаянии Бог прощает грех, восстанавливая целостность души, исцеляет. Соответственно указанным духовным сферам личности, всякая болезнь имеет в первую очередь духовную, а уже

затем психофизиологическую природу. (В современной психологии такой подход трактуется как психосоматический).

В христианском богословии чётко прослеживается тема «влияния греха и страстей на здоровье человека». Грех в православном понимании – это не преступление или оскорбление в юридическом смысле, это и не просто некий безнравственный поступок, грех – это прежде всего болезнь человеческой природы.

Необходимость покаяния, “умоперемены“. Возрастание человека во Христе – это путь постоянного покаяния, осознания собственной греховности. Писание трактует понятие греха как неправильное употребление духовных сил, как разделение человека с Богом. «Бог сотворил тело, а не болезнь. Поэтому же Бог сотворил душу, а не грех. Повредилась же душа, уклонившись от того, что ей естественно... А что было для неё преимущественным благом? Пребывание с Богом и единение с Ним посредством любви...»[цит. по 126, с. 223].

Основатель монашества Антоний Великий определял понятие «греха» следующим образом: «Не то грех, что делается по закону естества, но то, когда по произволению делают что худое. Не грех вкушать пищу, но грех вкушать её без благодарения, неблагоговейно и невоздержанно; не грех просто смотреть, но грех смотреть завистливо, гордо, ненасытно; не грех слушать мирно, но грех слушать с гневом; не грех заставлять язык благодарить и молиться, но грех позволять ему клеветать и осуждать....» [65, Т. 2].

Слово «страсть» происходит от глагола «страдать». В научной лексике практически не используется понятие «страсть». В широком понимании, «страстью» называют сильные, бурно проявляющиеся эмоциональные переживания. Обыденное сознание воспринимает страсть как позитивное состояние: страсть как любовь, страсть к победе, спортивная страсть и т. п.

Христианская антропология и аскетика под «страстью» понимает совершенно иной нравственный смысл. Страстью называется всякое страдание, как человеческое, так и богочеловеческое. Второй смысл слова «страсть» – глубокое переживание от ненасытимой потребности, страха, паники, отчаяния, ревности. Следующее понимание страсти, которое используется древнехристианской антропологией – это естественные страсти. В современной психологии, подчёркивает А. Лоргус, их называют человеческими потребностями (естественные потребности и желания человеческой души и человеческого тела). О таких естественных страстях говорит Преп. Исаак Сирийский, утверждая, что всякая страсть, служащая к пользе, дарована от Бога, и страсти телесные вложены в тело на пользу и возрастание ему; таковы же и страсти душевные [67]. Преп. Симеон Новый Богослов указывал на два рода страстей – страсти естественные (телесные) и душевные. Естественные страсти непреложны, подчеркивал Святитель, и человек порабощён ими по естественной необходимости, не самоохотою [131]. Четвёртое значение понятия «страсти» – страсть как греховный навык, как устойчивое внутреннее человеческое влечение ко греху – страсти к предмету, страсти к человеку, страсти к какому-то особому состоянию. Страсти – это нравственные недуги человека. Преподобный Иоанн Лествичник даёт следующую трактовку понятию «страсти»: «Бог не есть ни виновник, ни творец зла. Посему заблуждаются те, которые говорят, что некоторые из страстей естественны душе; они не понимают того, что мы сами природные свойства к добру превратили в страсти. По естеству, например, мы имеем семя для чадородия, а мы употребляем оное на беззаконное сладострастие. По естеству есть в нас и гнев, но на древнего оного змия, а мы употребляем оный против ближнего. Нам дана ревность для того, чтобы мы ревновали добродетелям, а мы ревнуем порокам. ...По естеству желаем мы пищи, но для того, чтобы поддерживать жизнь, а не для

сластолюбия» [80]. Б. Херсонский подчеркивает, что «в целом Отцы Церкви практически не говорят об уничтожении страстей, но именно об их «приручении», «очищении», возвращении им первозданной молодости...» [цит. по 156].

В основе же многих болезней, по утверждению А. Недоступа, лежит «обремененная грехами душа, больная совесть, жизнь не по заповедям Божиим, а по собственной грешной воле или под чужую диктовку, часто заведомо порочную, стремящуюся извратить, поработить сознание человека, не знающего о божественном смысле жизни» [цит. по 66].

По утверждению христианских богословов, человеческое существо «заболело» с момента отпадения его от Бога, и эта болезнь заключается в пленении и падении ума. Поэтому первоосновой всякого лечения есть врачевание духа, оно заключается фактически в очищении ума и сердца, в возвращении ума к первородной и первозданной красоте. Соответственно, всякая болезнь имеет в первую очередь духовную, а уже затем психофизиологическую природу.

Аналогичный подход мы встречаем в современной психологии, трактуется он как «**психосоматический**». Психосоматика – это направление психологии, исследующее влияние психических факторов на возникновение различных соматических заболеваний, на развитие функциональных и органических расстройств. Термин «психосоматика» предложил в 1818 году J. Heinroth, а в 1822 г. Jacobi ввел понятие «соматопсихический», чтобы подчеркнуть доминирование телесного в возникновении некоторых заболеваний.

Психосоматические заболевания часто являются реакцией организма на конфликтные переживания, проявляющиеся как нервным перенапряжением, так и патологией со стороны того или иного органа.

Так, например Шульц-Хенке всегда стремился понимать «причины» невротических проявлений как совокупность условий, агрегатов, структур, гештальтов. Среди этих условий

при определённых обстоятельствах главным может оказаться и первичный органический фактор. Шульц-Хенке подчеркивал, что физическим коррелятом является не просто орган или часть органа, а «функционирование» данного органа... Таким образом, материальным коррелятом соответствующего переживания является, согласно убеждению Шульца-Хенке, функционирование чего-то телесного, локализованного... [163, с. 347].

Представления Шульца-Хенке нашли свое отражение во многочисленных публикациях его последователей. Швиддер (1959) свел соответствующие работы в таблицу: свои собственные, Дюрссена (Duhrsen, 1951), Адама (Adam, 1951), Йорсвика (Jorswieck, 1951), Квинта, Баумейера (Baumeier, 1957, 1966), Тиманна и Кёлера (Thiemann, Kohler, 1955), Шеллака (Schellack, 1954, 1957), Криххауффа (Krichhauff, 1951, 1956), Зельбманна (Seibmann, 1957), Брандта и Фухс-Кампа (Branlt, Fuchs-Kamp, 1960, 1966), Куйята (Kujath, 1952), Баха (Bach, 1968) и Хана (Hahn, 1971).

В 1824 г. Groos писал: «Если мы будем искать первопричину многообразнейших заболеваний, то найдем ее в непосредственном вредном воздействии страстей на тело», таким образом предполагая, что «сущность душевных болезней имеет психосоматическую природу». Любая болезнь по своей природе является психосоматической. Нет никаких только психических и только соматических болезней, а имеется лишь живой процесс в живом организме; жизненность его и состоит именно в том, что он объединяет в себе и психическую, и соматическую сторону болезни (А. Р. Лурия).

Огромное значение в возникновении и развитии болезни Р. Каракозов придает актуализации личностного смысла. В этой связи Р. Каракозов приводит слова психотерапевта, многие годы проработавшего с тяжелобольными: «Для человека очень важно осмыслить события своей жизни... Как только пациент ответит на вопрос «почему?» и обнаружит причинно-

следственную связь между своей болезнью и обстоятельствами своей жизни, перед ним можно поставить следующий вопрос: неужели эти обстоятельства доставили ему столько печали, гнева, огорчения, уныния, что ему больше не хочется жить, и он готов умереть, или же он предпочитает повернуть ход событий и теперь горит желанием бороться за свою жизнь и постараться выздороветь. Избрав второе, он должен переосмыслить эти события и по-другому воспринимать жизнь» [162, с. 97]. Порождение и актуализация личностного смысла, утверждает Р. Каракозов, – в данном контексте ответа на вопрос о причине возникновения болезни – служит важным условием избавления человека от страданий [69].

Следующей точкой соприкосновения христианской и психологической концепций относительно изучаемого феномена является идея единства всех составляющих человека.

Святые Отцы на основании Библии учат, что душа и тело не являются чуждыми элементами, соединенными в индивидууме лишь на какое-то время, но даны одновременно и навсегда в самом акте творения: душа «обручена» телу и неразлучна с ним. Утверждая, соответственно, что человек состоит из души и тела, они противостоят всем формам материализма или натурализма, которые отрицают душу, или сводят её к эпифеномену тела, или считают её произведенной или зависящей от тела, а тело считают сущностью человека и основой всякого человеческого проявления [79]. Святитель Григорий Назианзин о единстве человеческой природы утверждал: «Великий Зодчий вселенной замыслил и создал существо, наделённое двумя природами – видимой и невидимой. Бог сотворил человека, создав его тело из предсуществующей материи, оживлённой Его собственным Духом... – бытие одновременно земное и небесное, преходящее и бессмертное, видимое и невидимое, держащееся середины между величию и ничтожностью, одновременно плоть и дух... животное, идущее к

иной родине и – венец тайнства – уподобившееся Богу простым принятием Божественной воли» [цит. по 73].

Психологи выдвигают концепцию **единства** всех составляющих человека. Н. Пезешкиан, основатель «позитивной психотерапии», главной идеей своего направления выдвигал единство всех составляющих человека: тела, души и духа. К. Юнг, будучи уверенным в абсолютном единстве всего существующего, сделал вывод, что физическое и ментальное, подобно пространственному и временному, по своей сути категории человеческие, психические... Фактически противоположности могут оказаться фрагментами одной и той же реальности. Принцип дополнения можно применить и к проблеме души и тела, утверждал К. Юнг [166].

Р. Ассаджолли утверждал, что отсутствие внутреннего единства личности является причиной болезней души и тела, неудовлетворенности, неуверенности, неустойчивости в настроениях, мыслях и действиях. Чтобы преодолеть эти проблемы, Ассаджолли предлагает четыре стадии достижения внутреннего единства: 1) глубокое познание своей личности (исследование элементов, образующих личности; то, что осуществляет психоанализ); 2) контроль над различными элементами личности (методом разотождествления себя с ними); 3) постижение своего истинного "Я" – выявление или создание объединяющего центра (проекция своего центра вовне – на идеальную личность); 4) психосинтез: формирование или перестройка личности вокруг нового центра (использование всех имеющихся в распоряжении энергий, развитие недостающих или недостаточно развитых сторон личности, согласование и соподчинение различных психических функций и энергий, создание устойчивой структуры личности) [16].

На единство психосоматического момента указывают и современные авторы: Г. Аммон, М. Воронов, В. Зинченко, В. Мясищев, В. Николаева, О. Павлова, В. Розин, А. Тхостов и др.

В контексте вышеизложенного, важно рассмотреть **феномен болезни** (симптома) с позиции православной антропологии и психологической науки, а также выяснить, чем обусловлено возникновение болезни (симптома). Христианские богословы утверждали, что «...болезнь посылается иногда для очищения согрешений, а иногда для того, чтобы смирить возношение... и считали, что... немощные душою должны познавать посещение Господне и Его милость к ним из телесных болезней, бед и искушений внешних...» [80]. Важно отметить, что в православии телесное здоровье не обладает абсолютной ценностью. Опыт болезни порой необходим для нашей души, считают христианские богословы, для того, чтобы она, обретая духовную мудрость, научилась побеждать в искушениях и преодолевать гордыню. «...Как и всякое страдание, – утверждал Преп. Серафим Саровский, – болезнь имеет силу очищать нас от душевной скверны, заглаживать грехи, смирять и смягчать нашу душу, заставляя одуматься, осознать свою немощь и вспоминать о Боге» (*Преподобный Серафим Саровский чудотворец и русские подвижники XIX века*, 2003). Причиной болезни, согласно учению Святых Отцов, являются грехи и страсти (как греховные навыки). Поэтому исцеление болезни возможно только при условии очищения от греха. В частности, Святитель Василий Великий утверждал: «Имея какую-нибудь телесную болезнь, мы всеми силами стараемся освободиться от неё, а страдая тяжело от болезней душевных, мы медлим и отказываемся от врачевства. Поэтому мы не избавляемся от душевных болезней, что необходимое для нас мы почитаем маловажным, а маловажное необходимым и, оставив сам источник зол, хотим очистить потоки. ...Не одно расслабление телесное есть болезнь, но и грех; и последний ещё более первого...» [126].

Поскольку причиной болезней по учению христианских богословов являются страсти, необходимо отметить восемь главных страстей, разрушительно действующих на тело, на

которые указывали Святые Отцы: «чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Святой Иоанн Кассиан выделял страсти двух родов: естественные, вырождающиеся из естественных потребностей, как, например, чревоугодие и блуд, и не естественные, не коренящиеся в естестве, как например, сребролюбие. Действия же их проявляются четверою: некоторые действуют только в теле и через тело, как чревоугодие и блуд, а некоторые проявляются и без содействия тела, как тщеславие и гордость; далее, иные возбуждаются совне, как сребролюбие и гнев, а иные исходят из внутренних причин, как уныние и печаль. Такого рода обнаружение действия страстей подает повод допустить в них ещё два рода, деля их на плотские и душевные: плотские в теле зарождаются и тело питают и услаждают; а душевные из душевных склонностей исходят и душу питают, на тело же нередко действуют разрушительно. Эти последние врачуются простым врачеванием сердца внутренним, а плотские двояким лекарством врачуются – и внешним и внутренним» [66].

Аналогию христианского подхода мы усматриваем в **трактовке психосоматического симптома** в психологической науке, выясняя, чем обусловлено возникновение болезни (симптома). Психосоматический подход обозначает, что психосоматические симптомы рассматриваются как реакции, обусловленные внешней и внутренней ситуацией, в которую свой взнос делают сознательные, предсознательные и полностью бессознательные процессы переработки и научения. Таким образом, если возникновение симптома обусловлено внешней ситуацией – наиболее важна детерминанта, и позитивных результатов можно ждать после смены внешней ситуации. Если же в возникновении и развитии симптома важную роль играет внутренняя детерминанта, интрапсихический конфликт, и с ним связано решение проблемы, то полезным может оказаться психоаналитический подход.

В православии подход к лечению болезни начинается с преобразования страстей. Поскольку человек рождается со способностью принимать страсти и болеть ими, соответственно, страсти оказываются в человеке ещё до того, как он оказывается способным осознавать свои грехи и каяться в них. Естественные и непорочные страсти после грехопадения подверглись искажению и, следовательно, их необходимо вернуть в первоначальное состояние. Прежде всего от человека требуется самопознание, поскольку очень важно знать своё собственное духовное состояние. Неведение собственной немощи, утверждали Святые Отцы, делает нас неисцелимыми вовек. Однако для различения и исцеления страстей необходим хороший целитель, знаток этой скрытой внутренней жизни. По словам Иоанна Лествичника: *«Как, черпая воду из источников, иногда неприметно зачерпываем и жабу вместе с водою, так часто, совершая дела добродетели, мы тайно выполняем сплетенные с ними страсти. Например, со страннолюбием сплетается объядение, с любовью – блуд, с рассуждением – коварство, с мудростью – хитрость, с кротостью – тонкое лукавство, медлительность и леность; с молчанием сплетается кичливость учительства, с радостью – возношение... Ко всем же этим добродетелям прилипает тщеславие, как некая ...отрава»*... [80], поэтому различение страстей считалось одним из величайших даров Всесвятого Духа.

Святые Отцы указывали на феномен помыслов (образы в сочетании с мыслями) как главных источников грехов. Святитель Иоанн Кассиан утверждал, что именно «Через помыслы преимущественно действуют на нас тёмные силы...» [там же], считая, что люди сами по себе имеют склонность греховно мыслить. *«Мы, человеки, удобопреклонны ко грехам, совершаемым мыслью...»* [126]. Отцы призывали держать в чистоте свои мысли, ибо от мыслей человека начинаются его грехи, а значит и его болезни: «Совершение греха начинается с помыслов. Поэтому всякий, кто желает очистить свой внут-

ренный мир, избавиться от греха и освободить ум из плена, должен предохранять разумную часть души от воздействия помыслов» [66]. Человек, предоставивший помыслу действовать невозбранно, вынужден будет осуществить его «Кто не борется с грехом мысленно и не возражает ему, совершает его телесно» [64, Т. 1].

Научная психология рассматривает психосоматические заболевания, как заболевания, причинами которых являются в большей мере мыслительные процессы больного, чем непосредственно какие-либо физиологические причины. «Нужно всегда помнить, – убеждает П. Дюбуа, – что существует мир мыслей, что нами одновременно управляют наши чувственные импульсы и указания разума. И мы имеем возможность полной рукою черпать из богатого источника моральных учений, завещанных нам различными следовавшими друг за другом поколениями, и таким образом, способствовать гармоничному развитию нашей личности. Всё наше нравственное здоровье зависит от этого. И подобно тому, как наше душевное настроение в данный момент отражается на физическом состоянии, точно также мы можем укреплять и обеспечить физическое здоровье путём воспитания нашего реализма» [59]. Научный деятель Л. Чичагов утверждал, что врачу необходимо иметь в виду не только одну больную плоть, но стараться искать корень болезни и в духе или в душе человека. Только такой врач будет иметь возможность надасть скорейшую и вернейшую помощь.

Психологическая наука и христианские богословы значительной ролью в исследовании феномена «болезни» наделяли структуру «Я» личности.

Так, в текстах христианских богословов особо исследовалась структура «Я» личности и бытийное пространство вокруг «Я». О. Клеман, анализируя аскетических авторов, выделяет две «исходные страсти» – алчность и гордыню. Образую вместе как бы метафизическую ловушку, они заключают в

себя всё бытийное пространство вокруг «Я». В этой связи духовные Отцы, и прежде всего Максим Исповедник говорят о *philautia* – самолюбии, эгоцентризме, вырывающим мир у Бога, чтобы завладеть им самому и превратить ближнего в вещь. И тогда не остаётся более ни Другого, ни другого, но только абсолютное «Я». «Одержимый филиавтией одержим всеми страстями», – говорит Максим [73].

Научная психология, в частности, представители психоанализа, изучая и исследуя структуру «Я», сделали вывод, что психосоматическую болезнь можно рассматривать как выраженную болезнь структуры «Я». Индивид с психосоматической болезнью, неадекватно реагируя на трудности в социальной ситуации, в личных делах, стремится уйти от актуального вопроса «Кто Я?» и ищет ответ на вопрос «Что со мной?», подменяя вопрос о собственной идентичности вопросом о симптоме. Е. Керман предупреждал, что лечение, ориентированное только лишь на симптом и не касающееся конфликта идентичности пациента, обречено на неудачу, ведёт к ухудшению состояния. На психосоматический симптом, как результат ресоматизации функций «Я», указывали Х. Хартман и Д. Раппапорт. Несмотря на разнообразие вариантов психоаналитической интерпретации явления, в основании находится фундаментальное открытие З. Фрейда, согласно которому патологический телесный феномен может быть понят как знаково-символическая форма в контексте пережитого индивидом опыта социализации.

Таким образом, общим принципом для христианства и психологии, в частности психоанализа, является принцип целостности организма и психики, главенствующая роль принадлежит психическому «Я» и социальной ситуации (в психологии) и, аналогично, в христианской антропологии первичным является психическое «Я» и бытийное пространство вокруг «Я». Г. Гродек утверждал, что для учёного не существует кардинальной противоположности между органическими и

психическими процессами. В тех случаях, утверждает ученый, когда человек не может воспринять свои жизненные конфликты, он их соматизирует. Концепции «символического языка органов» Ш. Ференци и «соматического языка» Ф. Дейча, концепции комплементарности Д. Фаренберга и психонейронального монизма М. Бунге указывают на то, что психосоматические страдания всегда имеют психоневротическую предисторию и что любое расстройство можно разложить в соматической и психической плоскостях. Психологи утверждали, что первичным является психологический момент (Е. Керман, И. Коростылёва, С. Посохов, Ф. Данбар, В. Вайдкер и др.).

Несмотря на то, что в текстах христианских богословов терминология иная, анализ содержания в контексте позволяет сделать выводы об их значении и сущностном сходстве с позицией психологов.

Следующей точкой соприкосновения для двух концепций относительно исследуемого феномена является **эмоциональный фактор и его влияние на здоровье человека**. Христианские богословы, особо подчёркивая влияние эмоционального фактора на здоровье человека, восприняли и углубили платоновско-аристотельскую концепцию душевных качеств. Они различали – nous – ум, дух; thumos – волящее начало, экспансию существа во вне, которая может обернуться агрессивностью с гневом; и, наконец, epithumia – желание, грозящее превратиться в вожделение. Nous во всей его глубине Святые Отцы отождествляли с «жертвенником сердца» (по определению Марка Подвижника); это та связь с Богом, которую ничто не может разрушить в человеке несмотря на то, что человек может не знать о ней или отвергать её, но свет nous'а может отречься от своей прозрачности: именно в этой душевной точке рождается Люциферова гордыня. Согласно святоотеческому учению, **основными страстями**, требующими преодоления и основными энергиями, требующими

преображения, являются – **гнев** – чрезмерность и искажение духовной силы (*thumos*) и **вожделение** – чрезмерность и искажение желания (*epithumia*) [73].

Святитель Антоний Великий в своих текстах предупреждал о вреде гнева: «кто незлоблив, тот совершенен и богоподобен...злоба, если допустишь её в сердце, погубит душу твою, и тело твоё осквернит, и много принесёт тебе неправых помышлений; возбудит брани, раздоры, молвы, зависть, ненависть и подобные злые страсти, отягощающее само тело и причиняющие ему болезни...» [65, Т. 2]. Христианские богословы поучали: «гневаясь, не согрешайте: солнце да не зайдёт во гневе вашем... Итак, братия мои возлюбленные, всякий человек да будет скор на слышания, медлен на слова, медлен на гнев... Не будь духом твоим поспешен на гнев; потому что гнев гнездится в сердце глупых...» [21]. Однако речь вовсе не идёт о том, чтобы разрушить наступательную энергию человека, утверждают христианские богословы, энергия эта может быть обращена во благо, когда мы трезво применяем её против ненависти и глупости.

Остановимся на некоторых научных теориях, особо подчёркивающих связь эмоционального состояния человека и его физическим здоровьем.

Ф. Александер предложил теорию эмоциональных конфликтов, принципиально воздействующих на внутренние органы, связывая специфику психосоматического заболевания с типом эмоционального конфликта, который ведёт к тому, что не выполняются действия, направленные на внешний конфликт. Эмоциональное напряжение не может подавляться, так как сохраняются сопровождающие его вегетативные изменения. В дальнейшем могут наступить изменения тканей и необратимое органическое заболевание. Наличие прямой связи между эмоциональным состоянием человека, его физическим тонусом и здоровьем подтверждают многочисленные научные исследования. Холлидей утверждал, что болезнь только в

том случае можно назвать психосоматической, если в ней чётко отслеживается влияние эмоционального фактора на физическое состояние. В. Вайцеккер, Ф. Моор, Г. Хедер опубликовали ряд научных работ по психологическому лечению органических заболеваний, указывая на взаимообуславливание эмоций и функций организма. Если эмоции, мысли и душевные переживания человека подвержены негативным состояниям, таким, как тревога, депрессия, гнев, страх, стресс, апатия и т. п., то реакция организма на подобные переживания рано или поздно проявится в виде соматического расстройства. Г. Аммон в своих научных работах рассматривал конструктивную агрессию, её связь с Эго-структурой и психосоматической патологией. В. Райх утверждал, что психическая структура является определённой биофизической структурой; она представляет собой определённое состояние вегетативного взаимодействия у человека... Спазм мускулатуры является физической стороной процесса вытеснения и основой его длительного сохранения (Reich 1969) [6; 7; 163].

Также следует отметить работу Эрхальдта (Elhardt, 1974), посвящённую агрессии как фактору заболевания, а также многочисленные работы Цаунера (Zauner, 1964, 1965, 1967, 1972) по психосоматике.

При рассмотрении понятия «болезни» в психологической науке и в христианском богословии обращает на себя внимание тот факт, что **феномены «влияния греха на здоровье человека» в христианской антропологии и «влияние психических факторов на здоровье человека» в психологии по своей психологической сути сходны.** Само понятие «болезни» в психологии трактуется как «посягательство на целостность». В трудах Святых Отцов понятие «болезни» рассматривается как «болезнь человеческой природы», особо подчёркивается необходимость покаяния, «умоперемены».

Психологическая наука, в частности, психосоматический подход, ведущим фактором в возникновении болезни выделяя-

ет психологический фактор. Психология рассматривает психологический фактор через особенности личности: особенности эмоционального состояния, особенности структуры «Я», её связи с социумом и др. Христианство под психологическим фактором подразумевает особенности «Я» личности, бытийное пространство вокруг «Я», систему личностных особенностей (страсти, как греховные помыслы; особенности эмоционального состояния) и др. Отметим, что в Святоотеческом Предании, в частности в Ветхом Завете, понятие «болезнь» имеет разные смыслы и значения, их раскрытие и осознание имеет важное значение для исцеления и излечения человека: «болезнь» как Божье наказание (расплата за грехи предков); «болезнь» как проявление несовершенной человеческой природы; «болезнь» как Божье испытание; «болезнь» как искупительная жертва; «болезнь» как необходимость покаяния, исповеди, осмысления своего пути и др. Согласно христианскому учению, природа человеческая заражена грехом. Святоотеческая письменность духовно осмыслила все последствия грехопадения, которое изменило человеческую природу. И только посредством «принятия смысла», человек способен к исцелению, а значит, к осознанию своего предназначения, к очищению через преобразование страстей и возвращение к своему первоначальному образу. Путь исцеления непрост, но его должен пройти каждый христианин. Жизнь по Заповедям, молитва, исповедь, покаяние, причастие и личный подвиг – спутники человека на пути к исцелению. Позитивный смысл болезни заключается ещё и в том, что именно благодаря болезни, человек познаёт милость Божию.

В научных подходах «болезнь» всегда имеет отрицательный смысл. Медицина уже давно лечит только болезни, а не самого человека, и в этом смысле медицина очень механистична. Исключение составляет психосоматический подход.

РАЗДЕЛ 2

СХОДСТВО И РАЗЛИЧИЕ ПОДХОДОВ К РЕШЕНИЮ АКТУАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ ЛИЧНОСТИ В ОТДЕЛЬНЫХ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ШКОЛАХ И ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ

В данном разделе для нас важным является исследовать, как решаются актуальные проблемы личности в отдельных психологических школах, рассмотреть их подходы в одной связи с учением христианских богословов, прояснить сходство и различие в понимании исследуемых феноменов.

Ведь правильное понимание, по крайней мере, некоторых аспектов исследуемых феноменов (актуализации внутреннего потенциала личности, внутриличностного конфликта, познавательной активности, а также целей психологической помощи) в психологии и в христианском богословии представляет собой существенный фоновый материал для осознанного изучения данных феноменов как интегральных свойств личности.

2.1. Христианские корни роджерсианской психологии и ее существенные отличия от религиозных воззрений

Великий феноменолог К. Роджерс утверждал, что природа человека никогда не будет понята с научных позиций. В связи с тем, что существует потребность в дальнейшем исследовании самосознания личности, «Я-концепции», а также религиозных оснований поведения личности, появился смысл изучить, рассмотреть феноменологическую роджерсианскую психологию в одной связи с учением христианских богословов и, прежде всего, найти точки соприкосновения.

Если мы по-новому рассмотрим теории личности в психологической науке, то обратим внимание на то, сколько в

них общего с учением христианских богословов. И то, что многие выдающиеся психологи, создатели авторских методов, методик и направлений, провозглашают и утверждают в созданных ими теориях, в сущности, коренится в Святом Писании, в Евангелии. Для того, чтобы лучше понять значение христианского мировоззрения в исследуемой феноменологической теории, мы рассмотрим их в одной связи, обращая особое внимание на смысловую параллель, которая прослеживается в текстах психологических и богословских. В жизни христианства были такие духовные светила, свет которых озарял весь тогдашний Мир, и отблеск этого света озаряет всю последующую и современную жизнь Вселенной. На труды таких Великих Вселенских Учителей мы и будем ссылаться.

Итак, начнём с исследования феноменологической теории К. Роджерса, которая утверждает, что поведение человека можно понять только в терминах его субъективного восприятия и познания действительности. К. Роджерс был приверженцем холистической точки зрения, относительно личности и подчёркивал, что поведение можно понять только обращаясь к целостному человеку, поскольку человек ведёт себя как целостный организм, и это единство не сводится к отдельным частям его личности.

Но ещё задолго до Роджерса христианские богословы, несмотря на иную терминологию, утверждали целостность, единство человеческой личности. Православие создало совершенно нового, внутреннецелостного человека, и в корне изменило миропонимание. Вместе с Библией Отцы утверждают, что лишь единство души и тела образует человека. Видимое человека не существовало бы, если бы не было *видимым невидимого*. Душа и тело должны быть символами друг друга, утверждают Святые Отцы. Святитель Григорий Назианзин о единстве человеческой природы писал: «Великий Зодчий вселенной замыслил и создал существо, наделённое двумя природами – видимой и невидимой. Бог сотворил

человека, создав его тело из предсуществующей материи, оживлённой Его собственным Духом... – бытие одновременно земное и небесное, преходящее и бессмертное...» [73].

Следующим тезисом, характеризующим феноменологическое направление, является идея о том, что люди могут сами определять свою судьбу, свободно принимать решения относительно того, какой должна быть их жизнь в контексте врожденных способностей и ограничений. Феноменологи убеждены в том, что самоопределение является существенной частью природы человека, а значит люди, в конечном счете, ответственны за то, что они собой представляют. Субъективная свобода – это чувство личной власти, способность делать выбор и руководить собой. Основываясь на этом чувстве свободы и силы, полноценно функционирующий человек имеет множество возможностей выбора в жизни и ощущает себя способным сделать практически всё, что он хочет делать, поскольку свобода самоопределения заложена в самой природе человека.

Такая точка зрения отчётливо соотносится с христианским подходом относительно свободы выбора. В Святом Писании сказано: «Итак, стойте в свободе, которую даровал вам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства; К свободе призваны вы, братья, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служения друг другу» [21]. Так, ещё задолго до зарождения научного феноменологического подхода христианские богословы утверждали, что свобода дана вместе с самосознанием и составляет сущность духа и норму человечности. Согласно христианской антропологии, человек представляет собой триаду духа, души и тела. Однако, сталкиваясь с древним спором о свободе и детерминизме, Святитель Лука (в прошлом доктор мед. наук Войно-Ясенецкий) поясняет, что между телом и духом существует постоянная связь и взаимодействие. Все то, что происходит в душе человека в течение его жизни, имеет значение и

необходимо только потому, что всякая жизнь нашего тела и души, все мысли, чувства, волевые акты, имеющие начало в сенсорных восприятиях, теснейшим образом связаны с жизнью духа. В духе отпечатлеваются, его формируют, в нем сохраняются все акты души и тела. Под их формирующим влиянием развивается жизнь духа и его направленность в сторону добра или зла. И вот, пытаясь разрешить этот спор, Святитель Лука ссылается на великого Канта, который дал глубокое решение этого спора. Свобода не может быть приписана человеку, как явлению чувственного мира, ибо в этом мире он подчинен закону причинности. Подобно каждой вещи в природе, он имеет свой эмпирический характер, которым определяется его реакция на внешние воздействия. Но духом своим человек принадлежит к миру умопостигаемому, трансцендентальному, и потому его эмпирический характер определяется не только воздействиями внешними, но и духом его. *Таким образом, – говорит Кант, – свобода и необходимость, каждая в полном своём значении, могут существовать совместно и не противореча друг другу в одном и том же деянии, так же всякое наше деяние есть продукт причины умопостигаемой и чувственной.* Проще говоря, дух человека свободен, *дух дышит, где хочет...*, а его низшая чувственная душа подчиняется законам причинности [40].

Следующий аспект, характеризующий феноменологический подход к личности, заключается в утверждении, что люди по своей сути добры и стремятся к совершенствованию, естественно и неизбежно движутся к автономии, дифференциации и зрелости. К. Роджерс считал, что важнейший мотив в жизни человека – максимально выявить лучшие качества своей личности, которые ему даны от природы, а также развить и актуализировать их. К. Роджерс утверждал, что такими специфическими мотивами, как голод, жажда, половое влечение, безопасность невозможно объяснить истинные причины поведения человека. Мотивы и влечения не объясняют целе-

направленной деятельности организма. Человечество в основе своей является активным и самоактуализирующимся в силу своей собственной природы.

Христианские богословы, говоря о совершенствовании, имеют в виду совершенствование Духа, поскольку, исходя из христианской антропологии, человек уже рождается совершенным. Евангелие – единственное, что утвердило абсолютную значительность, абсолютную ценность отдельной личности. Священное Писание дает нам подробные сведения о человеке, о его происхождении и духовной его природе, о теле его и высоком совершенстве его органов, подчеркивая, что в теле человека сосредоточено все, что есть лучшего и совершеннейшего в составе видимого мира... «Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его перед Ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его» (Пс. 8: 5-7) [21]. О бесконечном совершенствовании Духа говорил Святитель Лука (Войно-Ясенецкий): «Мир имеет свое начало в любви Божией, и если людям дан закон: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный*, то, конечно, должна быть дана и возможность осуществления этой заповеди, возможность бесконечного совершенствования духа... закон бесконечного совершенствования духа в приближении к совершенству Бога был дан не только людям, а всему мирозданию...» [40].

Далее проследим, в чём заключается фундаментальное различие понимания феномена актуализации внутреннего потенциала личности в роджерсианской психологии и в христианстве.

Согласно теории Роджерса, тенденция к самоактуализации представляет собой процесс осуществления человеком на протяжении всей жизни своих возможностей с целью стать полноценно функционирующей личностью. Это обозначает, что человек пытается прожить жизнь, наполненную смыслом,

поисками, волнениями. Самоактуализирующийся человек живет экзистенциально, наслаждаясь каждым моментом своей жизни и полностью участвуя в ней. Для Роджерса весь жизненный опыт оценивается с позиции того, насколько хорошо он служит тенденции самоактуализации. Самоактуализация, максимальное выявление лучших качеств своей личности, заложенных от природы, является важнейшим мотивом жизни человека. Способом совершенствования внутреннего потенциала человека, по К. Роджерсу, является стремление к достижениям.

Однако здесь уместно вспомнить критику В. Франкла относительно понятия самоактуализации. Автор приводит сравнение с бумерангом. Задача бумеранга не в том, чтобы достичь цели, а в том, чтобы вернуться к человеку, его пославшем. Но бумеранг – это орудие, его возврат есть результат промаха, а не прибыли. Сравнивая бумеранг с самоактуализацией, убеждаемся в том, что, будучи направленной на себя, она означает промах в главном, в руках оказывается то, что мы должны были потерять. Исходя из такой позиции становятся понятны слова Л. Толстого: «если человек понимает своё назначение, но не отрекается от своей личности, то он подобен человеку, которому даны внутренние ключи без внешних» [136]. Таким образом, личность является внутренним ключом, трудноовладеваемым, бесценным, уникальным. Но когда человек подходит к определённой черте зрелости, когда «понимает свое назначение», он исчерпывает свои возможности открытия, и требуется новый ключ. В этом плане личность как бы отходит, отбрасывается как отслужившее, усвоенное, и открывается во всей полноте то, чему она служила. Проследим, как данная позиция соотносится с христианским подходом.

В христианской антропологии актуализацию внутреннего потенциала личности мы понимаем как реализацию Божьего замысла в конкретном человеке. «Пожертвуй всем для ис-

полнения евангельских заповедей. Без такого пожертвования ты не сможешь быть исполнителем их» – утверждает И. Брянчанинов [129, Т. 1]. Господь сказал ученикам Своим: *Аще кто хочет по мне идти, да отвержется себе* [21].

Становление личности проявляется в сотрудничестве самого человека с посылаемой ему Благодатной помощью и происходит при условии осознания человеком своего христианского призвания, его принятия и поиска направлений и путей его реализации в конкретных условиях и обстоятельствах собственной жизни. Многочисленные, глубоко значительные цитаты из писаний Святых Отцов тому подтверждение: *«Братья, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед; Стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе; Итак, кто из вас совершен так должен мыслить, если же вы о чём иначе мыслите, то и это Бог вам откроет; Впрочем, до чего мы достигли, так и должны мыслить и по тому правилу жить»* [21].

Христианские богословы подчёркивали, что первое, что явно из Священного Писания: всё существующее сотворил Бог. Причем, вызвал к бытию для того, чтобы всему дать блаженство, всё привести к состоянию святости и совершенства. По утверждению апостола Петра, наше человеческое призвание – не только знать Бога, не только поклоняться Ему..., но в конечном итоге стать причастниками Божественной природы. Святые Отцы подчёркивали, что призвание человека – уйти в глубины Божии, сродниться с Ним так, чтобы быть с Богом воедино, и через это преобразить свою телесность, и в течение этого процесса преображать весь мир вокруг. Это и есть конкретная задача для каждого человека. Грех разделил, разбил цельность отношений человека со всем окружающим миром. Под его влиянием человек как бы вкоренен и в Бога, Которого он не потерял до конца, и в землю, в которую погрузился корнями, чего ему делать не следовало, утверждает Ми-

трополит А. Сурожский, потому что его призвание было – эту землю вести к Богу, быть как бы вождем, обладать, властвовать над ней. *Обладать* не обязательно это означает, в Евангелии Христос говорит: властители земли властвуют над своими подчиненными; не так да будет с вами, – *первый из вас да будет всем слуга* [21]. Православное понимание призвания человека: служить всей твари в её восхождении к Богу и её постепенном укоренении в Боге и в вечной жизни. В православии Бог – не только Творец, Который просто творит и остается чужим Своей твари. Бог с ней остается связанным и зовет ее к Себе, чтобы она выросла в полную меру данных возможностей: из невинности – к святости, из чистоты – в преображенность... [134].

Перейдём к рассмотрению основной составляющей феноменологического подхода Роджерса – «Я-концепции», означающей представление человека о себе и отражающей те характеристики, которые человек воспринимает как часть себя, включая не только наше восприятие того, какие мы есть, но также и то, какими, мы полагаем, мы должны быть и хотели бы быть. Одним из основных условий, важных для развития Я-концепции, по-Роджерсу, – потребность в безусловном позитивном внимании. Эта потребность универсальна, она всепроникающа и устойчива. Роджерс полагал, что можно дать или получить позитивное внимание вне зависимости от ценности конкретного поведения человека. Это означает, что человека принимают и уважают за то, какой он есть, без каких-либо «если», «и» или «но».

Роджерсианская концепция о безусловности позитивного внимания в точности соотносится с христианским подходом. Игнатий Брянчанинов говорит: «Воздавай почтение ближнему как Образу Божию, – почтение в душе твоей, невидимое для других, явное лишь для совести твоей. Деятельность твоя да будет таинственно сообразна твоему душевному настроению. Воздавай почтение ближнему, не различая возраста, по-

ла, сословия, – и постепенно начнёт являться в сердце твоём святая любовь... ...И слепому, и прокаженному, и повреждённому рассудком,... и язычнику окажу почтение, как Образу Божию. Что тебе до их немощей и недостатков! Наблюдай за собою, чтобы тебе не иметь недостатка в любви... [129, Т. 1]. В христианине воздай почтение Христу, Который сказал в наставление нам и ещё скажет при решении нашей участи вечной: *«..так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне»* [21].

Также необходимо отметить значительное сходство в целях психологической помощи психолога роджерианского направления и духовного руководителя.

Великие православные Учителя твердили, что одна из задач духовника в том, чтобы воспитать человека в духовной свободе, в царственной свободе чад Божиих, и не держать его в состоянии инфантильности всю жизнь: чтобы он не прибегал всегда по пустякам, пусто, напрасно к своему духовному отцу, а вырос в такую меру, когда он сам научится слышать то, что Дух Святой глаголет неизреченными глаголами в его сердце. Всем своим опытом... и всей своей молитвой, духовный руководитель должен прислушиваться, что совершает Дух Святой в человеке, который ему доверился.

Роджерианский подход ставит такую же по своей сути задачу. Считалось, что феноменологический подход прямо направлен на большую независимость и целостность личности без расчёта на то, что если консультант будет помогать в решении проблемы, то будут достигнуты и результаты. Человек, а не проблема ставится во главу угла. Цель – не решить отдельную проблему, а помочь индивиду «вырасти» таким образом, чтобы он сам смог справляться с существующей, а также с последующими проблемами, будучи уже более интегрированной личностью. Если он сможет обрести достаточную целостность, чтобы решить какую-то одну проблему, являясь в большей степени личностью независимой, ответст-

венной, ясно мыслящей и хорошо организованной, то на этом же уровне он сможет решать и все свои новые проблемы. К. Роджерс признает как большую ценность право каждого человека быть психологически независимым и отстаивать свою психологическую целостность [184].

Таким образом, роджерсианский подход имеет свои отличия: во-первых, делается упор на стремлении к внутреннему росту, здоровью и адаптации. Терапия заключается не в том, чтобы что-то делать для индивида, и не в том, чтобы принуждать его делать нечто с собой, её задача – освободить его для того, чтобы он мог нормально развиваться, преодолевать трудности и снова двигаться вперед. В современной практике терапевтический сеанс – это сам по себе опыт роста, процесс роста. Здесь индивид учится понимать себя, осуществлять значимый для него независимый выбор, успешно строить отношения с другим человеком уже на другом, более зрелом уровне.

Феноменологическая позиция Роджерса недвусмысленно полагает, что человек непознаваем в традиционно научном смысле. Основное, что занимает Роджерса – это мировосприятие клиента, понять и ощутить неповторимость каждого клиента лежит в основе его феноменологической концепции.

Великий феноменолог К. Роджерс в этой связи говорил о значении эмпатии. Цель помощи психолога, по Роджерсу, через «эмпатию» стать компаньоном клиента, помочь ему найти в себе мужество и идти по пути открытия себя. Эмпатия, подчеркивает К. Роджерс, – это не состояние, а процесс, особые взаимоотношения, включающие в себя несколько аспектов: вхождение во внутренний мир переживаний другого человека и свободную ориентацию в нем; тонкую чувствительность к изменяющимся процессам, протекающим в этом мире; проживание «жизни другого человека», деликатно, без оценок, не пытаясь открыть больше, чем он готов проявить, но при этом помогая ему сделать переживание все более полным [185].

Для того, чтобы помочь клиенту, утверждает великий феноменолог, необходимо учесть, каковы его корни, природу его мировосприятия.

Такое отношение к людям в роджерсианской терапии явно перекликается с христианским... «вращиванием». «Вращивание – это значит относиться к людям и поступать с ними так, как садовник относится к цветам или к растениям: надо знать природу почвы, надо знать природу растения, надо знать условия, в которые они поставлены... и только тогда можно помочь – и это всё, что можно сделать – помочь этому растению развиваться так, как ему свойственно по его собственной природе» [134]. Один из духовных писателей Запада сказал: духовное чадо можно привести только к нему самому, и дорога внутрь его жизни бывает иногда очень долгая...

Следующим важным моментом в подходе Карла Роджерса является принцип безусловного принятия. Что означает принятие личности такой, какова она есть, что по сути означает признание её свободы. Также К. Роджерс указывал на необходимость очень внимательно, с предельной эмпатией выслушать человека. В процессе работы с клиентом обнаруживаются позитивные, направленные на самоактуализацию силы. Безоценочное суждение, эмпатия, недерективность – являются концептуальным фундаментом роджерсианского подхода.

Такого же взгляда придерживались и христианские богословы. Несмотря на иную терминологию, эмпатийное слушание, недерективность и безоценочное суждение служило основой христианского подхода в отношении к людям. Христианские богословы эмпатийному слушанию отводили значительную роль. «Надо научиться слушать, – утверждали христианские богословы, это тоже трудно, потому что слушать – значит согласиться на то, чтобы содержание другого человека стало нашим достоянием без процеживания. Слушать человека, не откидывая то, что мне не сродни, что мне оскорбитель-

но, отвратительно, что для меня неприемлемо. Слушать по-настоящему – это значит приобщиться, принять в себя все, что этот человек изольет, и это пережить именно в какой-то тайне приобщенности, общности жизни» [134]. Нужен большой опыт, замечает А. Сурожский, чтобы за поверхностными слоями мелочей, обыденности или положительного уродства прозреть ту красоту, которую видит Бог. Автор вспоминает Отца Евграфа Ковалевского, который говорил, что когда Бог смотрит на нас, Он не выискивает наши успехи или неудачи, которые могут быть, а могут и не быть; но в наших глубинах Он видит Свой Лик, запечатленный в нас Свой образ.

Следует отметить, что христианские богословы, в частности Тертуллиан утверждал: «...и нет ничего человеческого, что было бы чуждо христианину». Очень важно в жизни быть «человеком», способным на любовь, на жертвенность, на сострадание, на милосердие, на всё то, о чем говорит притча об овцах и козлицах. ...Вопрос только в том, ты был человеком или ниже человека? Если был человеком, тебе открыт путь божественный... везде можно найти очень много ценного – не открываясь всему, а вглядываясь во всё. Как говорит апостол Павел: *всё испытывайте, доброго держитесь* [21].

Таким образом, вышеизложенное указывает на то, что феноменологическая психология имеет много общего с учением христианских богословов, однако имеются также и фундаментальные разногласия. **Общими являются положения:** относительно единства, целостности личности; свободы выбора; абсолютной ценности отдельной личности; безусловно-позитивного отношения к людям; относительно того, что человечество в основе своей является активным и самоактуализирующимся в силу своей собственной природы. Несмотря на иную терминологию, сущность роджерсианских понятий, таких, как безоценочное суждение, эмпатия, недерективность являлась основой христианского подхода в отношении к людям. Необходимо также отметить и **фундаментальное раз-**

личие: для Роджерса весь жизненный опыт оценивается с позиции того, насколько хорошо он служит тенденции самоактуализации. Самоактуализация, максимальное выявление лучших качеств своей личности, заложенных от природы, является важнейшим мотивом жизни человека. В христианской антропологии актуализацию внутреннего потенциала личности мы понимаем как реализацию Божьего замысла в конкретном человеке. Христианские богословы подчёркивали, что наше человеческое призвание – в конечном итоге стать причастниками Божественной природы и через это преобразить свою телесность, и в течение этого процесса преобразовать весь мир вокруг.

2.2. Проблема актуализации внутреннего потенциала личности в гуманистической психологии и в христианском богословии

Поскольку религия обладает весьма существенным психологическим началом и в жизни современного человека имеет всё большее значение, невозможно не заметить возрастающий интерес к взаимосвязи психологии и религии. Крупнейшие психологи XX века А. Maslow [92], R. May [97], G. Allport [191], C.G. Jung [193] утверждали, что религия играет решающую роль в развитии и совершенствовании личности и необходимо должна быть включена в психологическую теорию. Последнее обусловлено не только необходимостью обогащения теории вопроса, но и требованием психотерапевтической практики, заключающейся в необходимости лучшего понимания психотерапевтом своего религиозного клиента, понимания того, как опосредуются чисто психологические переживания клиента в системе религиозного опыта.

Проясним сходство феномена актуализации внутреннего потенциала личности в гуманистической психологии и хри-

стианском богословии. А также отметим фундаментальное противоречие, касающееся понятия «личности» в обозначенных концепциях.

Сторонники гуманистической психологии утверждают, что люди в высшей степени сознательные и разумные создания без доминирующих бессознательных потребностей и конфликтов. В гуманистической психологии понятие «личность» соотносится с понятием «самоактуализирующаяся личность». Самоактуализирующаяся личность – это человек, вышедший на уровень самоактуализации. Он является особым: не отягощённым множеством мелких пороков типа зависти, злобы, цинизма и пр., не склонен к депрессии, пессимизму, эгоизму и пр. Такой человек отличается высокой самооценкой, принимает других, природу, независим от условностей, прост и демократичен, обладает чувством юмора философского характера, склонен к переживанию «пиковых чувств» типа вдохновения и пр. (*Словарь практического психолога / Составитель С. Ю. Головин, 2001*).

В христианской антропологии «личность» – это динамическая структура, внутренне противоречивая, рассматривается в единстве духовных, душевных и телесных проявлений, при этом ведущей является сфера духа. «Дух есть прежде всего способность человека различать высшие ценности: добро и зло, истину и ложь, красоту и уродство... Через свой дух человек общается с Богом. Без общения с Богом дух человека не способен найти настоящий критерий для определения высших ценностей, так как только Бог, который Сам есть абсолютное благо, истина и красота, может верно указать решение человеку» (*Православный Катехизис. Издание Московской Патриархии, 1990*).

Внутренние противоречия личности заключаются в том, что в ней наблюдается одновременное присутствие греха и Образа Божьего. В Писании даётся две модели человека: человек, сотворённый «по образу и подобию», и падший че-

ловек. Природа человека видится измененной, поэтому задача христианского богословия состоит в возвращении человека в первоначальное состояние. *Когда сотворил Бог человека в начале мира, Он сотворил его по образу и подобию Своему (Быт. 1, 20), запечатлев образ Свой не снаружи, но внутри человека... Мастер, создавший этот образ, – Сын Божий. Мастер столь искусный, что творение его может быть загрязнено неосторожным обращением, но не может быть разрушено злом. Образ Божий всегда пребывает в вас (Ориген. Гомелия на книгу Бытия, 1-4).*

«Личность» в христианской антропологии – это экзистенция Образа Божьего, «высвобождение» энергии Христа. *«Есть люди на земле, они рожают Господа духовно, как родила Его телесно Мать Его...» (Мейстер Экхарт).*

В христианской антропологии **актуализацию внутреннего потенциала личности** мы понимаем как реализацию Божьего замысла в конкретном человеке. Становление личности проявляется в сотрудничестве самого человека с посылаемой ему Благодатной помощью и происходит, при условии осознания человеком своего христианского призвания, его принятия и поиска направлений и путей его реализации в конкретных условиях и обстоятельствах собственной жизни.

Вместе с тем, в христианском богословии и гуманистической психологии существуют также точки соприкосновения относительно **феномена актуализации внутреннего потенциала личности**. Остановимся на гносеологических вопросах взаимодействия религиозных и психологических воззрений на природу изучаемого феномена, а также кратко перечислим и проанализируем общие концепции, принципы и взгляды на природу феномена. Обратим внимание на смысловую параллель, которая прослеживается в текстах богословских и психологических.

В гуманистической психологии и христианском богословии существует **единый взгляд** на проблему **внутреннего**

потенциала личности. В Святоотеческих трудах **сущность внутреннего потенциала** раскрывается через такие понятия, как «Дух», «сила», «царствие Божие». О сущности великой **внутренней силы**, неистощимом источнике полноценной жизни говорили многие христианские богословы. Так, Святой Иоанн Кассиан утверждает: *«Царствие Божие внутри нас есть. Перестанем же искать основ своего невозмутимого мира вне себя...»* [66].

В послании к Коринфянам и к Римлянам Святой Апостол Павел указывал на внутренний потенциал личности, который необходимо актуализировать, *«...Ибо царствие Божье не в слове, а в силе»* [21; 46].

Научная психология использует следующие термины и понятия, относящиеся к **внутреннему потенциалу** личности: – «внутренняя сила», (К. Роджерс), «дух» (К. Абульханова-Славская). Понятие-сплав «полная человечность» (А. Энгьял), «аутентичность» (Дж. Бьюдженталь). **Актуализация внутреннего потенциала** личности в психологической литературе определяется в терминах «тенденция актуализации», «полноценное человеческое функционирование» (К. Роджерс), «**самоактуализация**», «самореализация» (К. Гольдштейн, А. Маслоу, Ш. Бюлер). Реализация смысложизненных и ценностных ориентаций (Д. Леонтьев, М. Рокич), аутентичная самореализация – так называемая самоотдача, самоосуществление, личностная зрелость (К. Гиллиган, Г. Оллпорт, С. Братченко). Самоутверждение, саморазвитие (В. Козлов, Л. Коростылева, М. Обозов), стремление к смыслу (В. Франкл).

Согласно А. Маслоу, **самоактуализация** – это потребность в самосовершенствовании, в реализации своего внутреннего потенциала. Путь самоактуализации трудный, он связан с переживанием неизвестности и ответственности, но это путь к полноценной внутренне богатой жизни. К. Роджерс под самоактуализацией подразумевал **внутреннюю силу**, что

заставляет человека развиваться на самых различных уровнях, вплоть до высших творческих взлётов. А также утверждал, что всё поведение человека вдохновляется и регулируется неким объединяющим мотивом, который он назвал тенденцией актуализации. Известный психолог К. Абульханова-Славская научно доказала, что личность – это субъект жизни, а вектор её – дух [цит. по 108]. В исследованиях В. Козлова, М. Обозова утверждается концепция целостного, деятельного, развивающегося человека, и «самоактуализация» – это стремление человека к наиболее полному раскрытию и реализации своего личностного потенциала, стремление к достижению максимальной полноты жизни.

В психологической литературе существует ряд типологий, имеющих определённое отношение к отдельным аспектам проблемы **внутреннего потенциала**. Прежде всего, обратим внимание на типологии, рассматривающие иерархию мотиваций (А. Маслоу), смысла жизни (В. Чудновский), жизненных миров (Ф. Василюк), жизненных техник (Х. Томе), принципы психологических оснований типологии индивидуальной жизни (А. Кроник), стратегий жизни (К. Абульханова-Славская). К отдельным аспектам проблемы внутреннего потенциала также можно отнести исследования психологии творчества, касательно творческой направленности личности (Е. Варламова, Ю. Михайлова, В. Моляко, С. Степнова, Я. Пономарева), процессов жизнетворчества (Л. Сохань, В. Тихонович).

Следующей общей точкой соприкосновения гуманистических психологов и христианских богословов, относительно исследуемого феномена является **единый взгляд на природу человека**. И гуманистические психологи и христианские богословы подчёркивали **позитивность** человеческой природы, её достоинство.

О позитивности человеческой природы, о достоинстве человека много говорится в Святоотеческом Писании. Отцы

не уставали прославлять это неумолимое величие человека, «бездонность» человека, как местопребывание Бога. В частности, Святитель Макарий Великий утверждал: «...*Высоко достоинство человека. Смотри, каковы небо, земля, солнце и луна: и не в них благоволил упокоиться Господь, а только в человеке. Поэтому человек драгоценнее всех тварей....Ибо об архангелах Михаиле и Гаврииле не сказал Бог: **сотворим по образу и подобию Нашему** (Быт. 1, 26), но сказал об умной человеческой сущности, разумею бессмертную душу. Написано: *ангельское ополчение окрест боящихся Его*» (Пс. 33, 8), (10, 20, 41) [64, Т. 1]. Екклесиаст говорил: «*Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы*» [21]. «...*Зла и страстей по естеству нет в человеке. ... **Добродетели** же многие даровал Он нашей природе*» [80].*

Святитель Василий Великий поучал: «...*Бог сотворил душу, а не грех. Повредилась же душа, уклонившись от того, что ей естественно... А что было для неё преимущественным благом? Пребывание с Богом и единение с Ним посредством любви... ...получив от Творца жизнь свободную как сотворённая по образу Божию, она разумеет доброе, умеет им наслаждаться, одарена свободой и силой, пребывая в созерцании прекрасного...может соблюдать жизнь, какая ей естественна, но имеет также свободу уклоняться иногда от прекрасного...» [126]. В частности, Григорий Нисский в Большом огласительном слове заявляет: «...*Бог не может считаться источником зла – Он, Создатель сущего, а не несущего. Податель зрения, а не слепоты... И всё это не подчиня человека Своей прихоти насильственным принуждением, не влача его к благу против его воли, как неодушевлённый предмет. Но когда свет сверкает ярким блеском..., а кто-нибудь добровольно отвращает взор и прикрывает веки, не солнце виновато в том, что его не увидели*» (Григорий Нисский. Большое огласительное слово, 7).*

Научная психология, в частности, все психологи-гуманисты утверждали, что природа человека в сущности хороша. Так, например, А. Маслоу полагал, что от природы в каждом человеке заложены потенциальные возможности для позитивного роста и совершенствования. Разрушительные силы в людях являются результатом фрустрации или неудовлетворённых основных потребностей, а не каких-то врождённых пороков.

К. Роджерс настаивал, что природе человека присуще изначальное добро, а источник зла лежит вне природы человека, где-то во внешней реальности [186].

Следующий общий принцип для гуманистической психологии и христианского богословия – **принцип безоценочности суждений**. В сущности, этому принципу следовали христианские богословы. Так, например, Св. Иоанн Касиян поучал: *«Всё сущее и бывающее в мире трояко есть, именно, – добро, зло и среднее. Итак, нам надо узнать, что, собственно есть добро, что зло и что среднее... В делах человеческих ничего не должно почитать существенным добром, кроме одной душевной добродетели... И напротив, ничего не должно почитать злом, кроме одного греха, который, отделяя нас от благого Бога... Среднее есть то, что может быть относительно к той или другой стороне, судя по качеству и расположению пользующегося тем, как-то: богатство, власть, почесть, телесная сила, здоровье, красота, самая жизнь или смерть, бедность, немощность плоти, напраслины и прочее сему подобное, что по качеству и расположению пользующегося тем может служить или к добру, или ко злу ... Так и о прочих средних вещах разумей, что они не суть настоящее добро, которое состоит в одних добродетелях, а суть нечто среднее; потому что как для праведных, на праведные и нужные дела их употребляющих, они полезны и благотворны, яко дающие им возможность плоды добры сокровищенствовать для вечной жизни, так и для тех, которые*

худо ими пользуются, не полезны и пагубны, доводят их только до греха и смерти» [65, Т. 2].

Принцип безоценочности суждений является одним из ведущих принципов гуманистической психологии [111].

Общим принципом для гуманистической психологии и христианского богословия является **принцип принятия**. Принятие своей жизни такой, какой она есть, со всеми её достоинствами и недостатками, трудностями и победами, невосполнимостью утрат и счастьем и т. п. «Экзистенциальный вариант, как подчеркивает Д. Леонтьев, – это радость принятия жизни со всеми её фазами и стадиями, зная при этом, что они образуют собой некоторую историю, у которой есть свой конец (во всяком случае у той жизни, о которой мы знаем). Это осознание и принятие жизненного цикла, признание и принятие факта смерти и эфемерности телесного существования» [83].

В христианском богословии сущность принципа «принятие» раскрывается в текстах Святоотеческого Писания:

...Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать? Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно! (Иов. 2-10; 1, 21) [21]. ...Венец нетления, добродетель и спасение для человека есть и благодарно переносить несчастье... (Антоний Великий) [64, Т. 1].

...И не было бы... похвально мужество какого-либо праведника, если б он явился победителем, не будучи искушаем; да и места не могла бы иметь победа, если б не было вражеского нападения. Ибо блажен человек, который переносит искушение, потому что быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его (Иак., 1, 12). И, по апостолу Павлу, сила Божия не в покое и утехах, а в немощи совершается (2 Кор. 12, 9, Св. И. Кас, Д-2, [21; 65, Т. 2]).

Принцип **принятия** характерен и для гуманистической психологии, поскольку гуманистичность направления не сводима только к понятиям доброты, поддержки, жалости, со-

чувствия. Разделяя полностью убеждение В. Франкла о том, что «неизбежность страдания не может быть преодолена», психолог гуманистического направления обращается к человеку во всей его целостности – с его мучительными переживаниями невосполнимости утрат, тревогами, страхом смерти, бессилием против социальных кризисов и катаклизмами. Его цель – помочь человеку всё это **принять**, сохранив при этом смысл жизни, любовь, ответственность и веру [111].

Универсальный принцип справедливости: решение проблем совершенствования является также общим для двух исследуемых подходов. Тексты Святых Отцов, в частности Святого Отца Иоанна, тому свидетельство: *Правда, что Бог во всём взирает на намерение наше; но в том, что соразмерно нашим силам, Он человеколюбиво требует от нас и деятельности. Велик тот, кто не оставляет никакого доброго дела, силам его соразмерного; а ещё более тот, кто со смирением покушается и на дела, превышающие его силы* [80].

Принципа справедливости придерживаются и гуманистические психологи. В центре научного внимания гуманистических психологов стоит здоровая творческая личность, её цель – реализация внутреннего потенциала, аутентичность, личностная зрелость. С. Л. Братченко, анализируя развиваемые в последнее время этические концепции, в частности, работу К. Гиллигана (1992), подчеркивает, что высший уровень нравственного развития, а, значит, и личностной зрелости, предполагает сочетание универсальной морали справедливости, основанной на признании равноправия, и морали заботы, в основе которой лежит чувство непосредственной связи между людьми, сопереживание и сочувствие [30].

Характеристиками высшей моральной зрелости человека является приверженность **универсальному принципу справедливости**, выход за пределы своей жизни и решение проблем совершенствования.

В современной научной литературе для обозначения личностей на пути к **совершенствованию**, актуализации своего внутреннего потенциала, на пути к полноценной, внутренне богатой жизни используются следующие взаимодополняющие друг друга характеристики: аутентичные, личностно зрелые, гибкие, творческие и т.п. (К. Абульханова-Славская, Ш. Бюлер, Дж. Бьюдженталь, К. Гольдштейн, А. Маслоу, К. Роджерс, А. Энгьял и др.).

В христианском богословии вышеперечисленному набору личностных качеств соответствовала личность «обоедесноручная». О таких личностях говорит Святитель Иоанн Кассиан: *Сии и сим подобные праведно называются обоедесноручными, так как они тою и другою рукою пользуются как десницею и, проходя сквозь исчисленные апостолом искушения, подобно ему, могут говорить: нас не будут изменять ни обилие, ни скудость временных благ и ни то не будет увлекать к удовольствиям пагубной распущенности, ни это ввергать в отчаяние и ропотливость, но когда в этом и другом случае равно воздавая благодарение Богу, равный извлекать будем плод и из счастья и из несчастья; когда будем такими, каким был истинный обоедесноручник, учитель языков, засвидетельствовавший о себе: **я научился быть доволен тем, что у меня есть; умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всём, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке. Всё могу в укрепляющем меня (Иисусе) Христе.** (Флп. 4, 11-13, [65, Т. 2]).*

В христианстве все люди, следующие за Христом призываются к совершенству Им Самим: *«Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный»* (Мф., 5, 48).

Следующая точка соприкосновения гуманистической психологии и христианского богословия, относительно изучаемого феномена касается темы **ответственности за выбор в процессе становления.**

Психологи-гуманисты указывают на то, что выбор между различными возможностями, убеждениями, позициями является актом сознательным, произвольным, ответственным, ценностным и свободным. Данные характеристики в совокупности указывают, что он есть акт личностный. Личностный выбор, утверждает Ф. Василюк, по сути парадоксален и потому до конца не рационализируем. Он необратим и трагичен [36].

Тема **ответственности** человека за выбор в своей жизни является одной из основных тем и в христианском богословии, о чём свидетельствуют тексты Святых Отцов: Святитель Иоанн Кассиан утверждал следующее: *...Творец всеял в души наши семена всех добродетелей... так, однако ж, что в человеке всегда пребывает свободное произволение принимать или не принимать сии благодатные воздействия* [65, Т. 2]. Святой Симеон Новый Богослов отмечает: *...каждый из нас не изменяется или не прилагается, из естества как создан в другое. Но, быв создан от Бога ...что свободной своей волей произволяет и желает, то и делает, доброе ли то или злое* [131].

Святитель Антоний Великий утверждал: *Бог не есть источник зла. Он даровал человеку разум, способность различать добро и зло и самовластье, злые же страсти рождаются уже от нерадения и беспечности людей. Отнюдь не виновен в них Бог. По свободному выбору воли демоны сделались злыми, равно как и большая часть людей ...*

...Если хочешь, можешь быть рабом страстей и, если хочешь, можешь остаться свободным, не поклоняясь под иго страстей, ибо Бог создал тебя самовластным [64, Т. 1].

Гуманистическая психология глубоко уходит корнями в экзистенциальную философию, разработанную такими европейскими мыслителями и писателями, как Серен Кьеркегор, Карл Ясперс, Мартин Хайдеггер и Жан Поль Сартр. Экзистенциальный взгляд на человека берёт начало из конкретно-

го и специфического осознания уникальности бытия отдельного человека, существующего в конкретный момент времени и пространства. Человек сам, брошенный в водоворот жизни в данный момент времени и в данном месте, отвечает за выбор, который он делает. И должен принять на себя **ответственность за выбор** и направление своей судьбы.

Р. Мэй утверждал, что человек априори не предрасположен ни к добру, ни к злу. Он выбирает или то, или другое, а тем самым и творит и то, и другое. Он открыт тому и другому (Мэй 1982). Не каждую возможность стоит реализовывать, утверждает В. Франкл, приводя в пример Сократа, который говорил, что у него были все задатки стать талантливым преступником, но он этот путь отверг. Только на человеке, утверждает В. Франкл, лежит ответственность за решение, за выбор, какие из возможностей стоит реализовывать, а какие оставить нереализованными [83].

По мнению Э. Фромма, человек лишь в редких исключительных случаях рождается святым или преступником. Каждый человек репрезентирует человечество, его развитие представляет собой процесс постоянного стремления, пробуждения и становления. Задача человека заключается в том, чтобы покончить с иллюзиями, которые, помимо всего прочего, его парализуют и поработывают [163].

Ф. Василюк отмечает: «В мире, где от намерения до воплощения длинный путь, где замысел и реализация принципиально не могут совпасть, ибо реальность является таким сильным цензором и редактором, что оказывает на реализацию порой большее влияние, чем сам замысел, в таком трудном, неудобном мире есть одно восхитительное удобство – в нем можно одуматься, опомниться, спохватиться. Выбор сделан, и жизнь потекла по его руслу...» [36, с. 290].

Психологи-гуманисты утверждают, что нашу жизнь можно сравнить с неким «личностным тестированием», и что всё, что с нами происходит в жизни, порождается усилиями

человека, его собственными **выборами** (Р. Мэй, О. Марер, Р. Лэнг) [111; 190].

Ключевая концепция, являющаяся общей для гуманистической психологии и для христианского богословия – это **концепция становления**.

Это наиболее важная концепция, которую гуманистические психологи извлекли из экзистенциализма. Согласно ей, сущность человека создаётся его экзистенциальными выборами в процессе становления. Известно, что тенденция к самоактуализации – не единственная тенденция, заложенная в человеке, и ей приходится конкурировать с другими в процессе делания человеком его собственной природы. Человек творит самого себя и он «есть лишь то, что сам из себя делает» (Ж.-П. Сартр).

Б. Братусь подчеркивает, что формирование и самостроительство в себе человека, сама способность и возможность такого самостроительства подразумевают наличие некоего психологического орудия, органа, постоянно координирующего и направляющего этот невиданный, не имеющий аналогов в живой природе процесс. Этим органом, заключает Б. Братусь, является человеческая личность [25; 26; 27].

Люди, отказывающиеся от **становления**, отказываются расти; они отрицают, что в них самих заложены все возможности полноценного человеческого существования. Для гуманистического психолога такой взгляд является трагедией и извращением того, чем может быть человек, так как он ограничивает его жизненные возможности. Тот, кто отказывается принять вызов и создать достойную жизнь, полную смысла, совершает то, что экзистенциалисты называют предательством. Тот, кто предал свою человеческую сущность, не в состоянии решить основные вопросы своего существования [111; 190].

В реальных условиях дефицита времени, ресурсов, резко ограниченного поля внешних и внутренних возможностей

могут избираться и закрепляться решением субъекта дисгармоничные выборы, когда оказывается, что образ жизни, личность и ценности не соответствуют друг другу, в личности создается мучительная и болезненная раздвоенность. Как утверждает Ф. Василюк, человек выбирает не один из двух предметов или даже мотивов. Он выбирает себя. Выбор изменяет его личность. Парадоксально выражаясь, автор утверждает, не столько личность делает выбор, сколько выбор делает личность, формирует её [36].

О необходимости человека творить самого себя утверждали и христианские богословы. Путь становления человека лежит от человека реального, конкретного, греховного к тому, каким он должен стать. Это и есть духовный путь человека, который должен стремиться к воссозданию своего образа. Святой Антоний Великий утверждал: *Человеком должно называть или того, кто умён (по первому пункту) или того, кто принялся исправлять себя. Неисправного не должно называть человеком; потому что это (т.е. неисправимость) суть дело не человеческое. От таковых должно бегать. Бог наш тем, кои ...на земле, создал подлежащими изменению; всему (прочему) даровал жизнь в движении, – и всё для человека...* [64, Т. 1].

О трудностях в **процессе становления** знали Святые Отцы и вопрошали:

Вы шли хорошо: кто остановил вас, чтобы вы отпали от веры? Такое убежище не от Призывающего вас. Малая закваска заквашивает всё тесто [21]. Человек, отказывающийся от развития, от становления, фактически отходит от Христа: *«Кто не со мною, тот против меня и кто не собирает со мною, тот расточает» (Мф. 12, 30, [21]).*

В Святоотеческом писании, в частности в трудах Св. Иоанна Лествичника мы сталкиваемся со следующим утверждением:

Весьма развратился нынешний век, и весь стал преисполнен возношения и лицемерия: труды телесные по примеру отцов наших, может быть, и показывает, но дарований их не сподобляется; хотя думаю я, естество человеческое никогда так не требовало дарований, как ныне... [80].

Несмотря на то, что **становлению** отводится большая роль, гуманистические психологи признают, что поиск полной смысла жизни не лёгок. В нынешнее время, когда система абсолютных ценностей больше не является фундаментальной основой существования, для современного человека это особенно актуально. Современному человеку не хватает «мужества быть», зачастую он стремится к деперсонализации и исчезновению в группе, вместо того, чтобы уйти от старых шаблонов поведения, проявить настойчивость и искать новые эффективные пути для лучшей самоактуализации. Современный индивид предпочитает полагаться на то, что одобряется и ценится другими или обществом в целом. В этой связи, А. Леонтьев разводит понятия личность и «психическое» и говорит о «личностном» как особом «измерении» [25].

Говоря о тенденциях современного общества, Б. Братусь подчеркивает, что человек может быть вполне психически здоровым (хорошо запоминать и мыслить, ставить сложные цели, быть деятельным, руководствоваться осознанными мотивами, достигать успехов, избегать неудач...) и одновременно личностно ущербным, больным (не координировать, не направлять свою жизнь к достижению человеческой сущности, разобщаться с ней, удовлетворяться суррагатами и т. п.). В последнее время для все большего количества людей становится характерным диагноз: «психически здоров, но личностно болен» [там же].

В Святоотеческих текстах, в частности, в Послании к Тимофею, Святой Апостол Павел с горечью предупреждал: *Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие; Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надмен-*

ны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны... Имеющие вид благочестия, силы же его отрекишися. Таковых удаляйся; ...всегда учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины; Да и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы; Злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле, вводя в заблуждение и заблуждаясь; А ты пребывай в том, чему научен и что тебе вверено, зная, чем ты научен; Всё Писание Богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления в праведности.....Ибо будет время, когда здравого учения принимать не будут, по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху; И от истины отвратят слух и обратятся к басням [21].

Несмотря на то, что слова и выражения, взятые из Библии и трудов Святых Отцов, не обозначены специальной терминологией и определениями, анализ их содержания в контексте позволяет сделать важные **выводы** об их значении.

В процессе нашего теоретического анализа были установлены такие общие тенденции относительно изучаемого феномена. Так, в христианском богословии и гуманистической психологии есть общий взгляд на **природу внутреннего потенциала личности** (в психологии «внутренний потенциал личности» рассматривается в терминах «внутренняя сила», «дух», «аутентичность», соответственно актуализация внутреннего потенциала – «самоактуализация», «тенденция актуализации», «полноценное человеческое функционирование», «самореализация», самоосуществление, личностная зрелость, самоутверждение, саморазвитие, стремление с смыслом). В Святоотеческих трудах сущность внутреннего потенциала раскрывается через понятия «Дух», «Царствие Божие», «Сила». Общий взгляд на природу изучаемого феномена включает в себя: позитивность человеческой природы, безоценочность суждений, справедливость, самосовершенствование и ответственность за выбор в процессе становления. Можно прогно-

зировать существенное продвижение в достижении единства в понимании феномена «актуализации внутреннего потенциала» личности, а также особо подчеркнуть роль христианского богословия в истории психологической мысли.

2.3. Феномен познавательной активности личности в когнитивной психологии и в христианском богословии

Насыщение современной жизни информацией, новыми технологиями приближает человечество к прогрессу в различных областях науки, техники и, казалось бы, ведет к улучшению качества жизни самого человека. В итоге человек буквально выживает в мире экологического, экономического, социального и духовного кризисов. Современная наука не может дать исчерпывающего объяснения такому несоответствию. Вопрос о том, как люди получают информацию о мире, как она представляется человеком, как она преобразуется в знания и как эти знания влияют на наше поведение, следовательно, на нашу жизнь в целом – остается открытым. Многовековая опора человечества только на рационально-рассудочное отношение к миру привела его сегодня к множеству сложных и практически неразрешимых вопросов во всех областях человеческой жизни. Сегодня когнитивная психология испытывает кризис, изобретаются новые когнитивные модели, но ни одна из них не связана гносеологически с богословскими обоснованиями. Полагаем, что богословское понимание феномена познавательной активности личности эвристично для когнитивной теории современной психологии.

Таким образом, мы попытаемся подойти к самому понятию познавательной активности личности более широко, ведь правильное понимание по крайней мере некоторых аспектов исследуемого феномена в психологии и в христианском богословии представляет собой существенный фоновый материал

для осознанного изучения феномена познавательной активности личности как интегрального свойства личности.

Изучением структуры и протекания познавательных процессов человека в психологической науке занимается когнитивная психология. Возникшая в США в конце 50-х гг. 20 в. как реакция на характерное для бихевиоризма отрицание роли психических процессов и их структурной организации в деятельности человека, когнитивная психология реабилитировала понятие психики как предмета научного исследования и рассматривала поведение как опосредствованное познавательными (когнитивными) факторами. Название «когнитивная психология» происходит от лат. *cognitio* – знание + греч. *psyche* – душа + *logos* – учение. Когнитивная, или иначе познавательная, активность – это активность, связанная с приобретением, организацией и использованием знания. К числу важнейших принципов когнитивной психологии относится трактовка человека как существа, активно воспринимающего, перерабатывающего и продуцирующего информацию, руководствующегося в своей мыслительной деятельности определенными когнитивными схемами, правилами, стратегиями. Изначально основной задачей когнитивного подхода было изучение преобразования информации, происходящее с момента поступления сигнала в органы чувств до получения целостного образа предмета или ситуации. Вместе с тем сторонники когнитивной психологии исходили из уподобления мышления человека тем процессам переработки информации, которые протекают в вычислительном устройстве (ее называют «компьютерная метафора»). В последнее время все больше осознается ограниченность подобной аналогии. Выявление и описание закономерностей преобразования информации в процессе ее восприятия, переработки и хранения, как подчеркивает Р. Солсо, привело к использованию в когнитивной психологии определенных математических формализмов, а также дало возможность появиться в ее языке таким поня-

тиям, как сигнал, фильтр, информационный поток, различным видам памяти и т. п. Главным достижением когнитивной психологии является разработка экспериментальных методов микроструктуры и микродинамики психических процессов (Д. Брунер, Б. Величковский, Р. Грегори, Г. Гельмгольц, В. Зинченко, Г. Вучетич, Д. Гибсон, Н. Гордеева, А. Леонова, А. Логвиненко, В. Столин, А. Назаров, А. Сергиенко, Ю. Стрелков, Г. Солнцева, И. Рок, Ч. Харрис).

Обилие моделей, предлагаемых для интерпретации различных аспектов мыслительного процесса (кластерная модель, сетевая модель, пропозициональные сети, скрипты и процедуры, ассоциативные модели и т. п.) и отсутствие достаточных оснований для аргументированного выбора среди них – самая основная трудность, которую переживает в настоящее время когнитивная психология. Для примера рассмотрим некоторые подходы и модели, которые обычно используют когнитивные психологи, а также отметим их ограничения. Например, информационный подход – модель переработки информации. Когнитивные модели, опирающиеся на модель переработки информации, – это эвристические построения, используемые для организации существующего объёма литературы, стимуляции дальнейших исследований, координации исследовательских усилий и облегчения коммуникаций между учеными. От ранних концепций репрезентации знаний до новейших исследований считалось, что знания в значительной степени опираются на сенсорные входные сигналы. Остаётся открытым вопрос идентичности внутренних репрезентаций мира и его физических свойств. Известно, что многие внутренние репрезентации реальности – это не то же самое, что сама внешняя реальность, то есть они не изоморфны (эксперименты Норманна и Румельхарта). Ученые-когнитивисты указывают на важность процесса перехода информации к значениям и смыслам, а от них снова к информации, но уже в ином виде, подчеркивая момент извлечения, экс-

трагирования смысла из бытия – если он в нём имеется. Таким образом, в информационном потоке имеет место разрыв, «зазор», заполненный значениями и смыслами, причем последнее выступает в качестве информационных переходов [132].

Уточним, что в психологии триада познания, состоящая из трёх составляющих – приобретения, структурирования и оперирования знаниями – исследована только частично. Психологическая наука обладает данными о формировании понятий и умственных действий, о формировании зрительных образов, о психологической структуре деятельности и действия. В то же время остаются открытыми вопросы о структуре и оперировании знаниями в когнитивных полях, в полях значений, смыслов, метафор, не редуцируемых к понятиям. В. Зинченко и А. Назаров, указывая на недостатки и ограничения когнитивных моделей, подчеркивают, что в имеющихся когнитивных моделях нет источников самодвижения субъективного опыта, нет путей к двум другим очень важным для человеческой жизни системам – к системе сознания и к системе деятельности. Поскольку действие – это открытая система, открытая как для воздействия среды на организм, так и для воздействия организма на среду. Находясь в постоянном движении, эта система никогда не тождественна себе. Именно во взаимодействии организма со средой (включая информационное), формируется система предметно наполненных значений и смыслов, которая, отражаясь в сознании индивида, конституирует весь его субъективный мир, не просто в виде мёртвого содержимого памяти, извлекаемого по внешнему запросу (как в компьютере), а на примере образа мира (*в смысле А. Леонтьева*) [76]. А. Леонтьев защищает положение, что проблема восприятия должна быть поставлена и разрабатываться как проблема психологии образа мира. А. Леонтьев, обращаясь к человеку, сознанию человека, вводит понятие о пятом *квазиизмерении*, в котором открывается человеку объективный мир. Это смысловое поле, система значений. В об-

раз, картину мира входит не изображение, а изображенное. Изображенность, отраженность открывает только рефлексия, и это важно, считает А. Леонтьев (*Образ мира. А. Леонтьев*).

Известно, что концептуальную науку строит человек для человека. Выстроенные учёными понятия и модели – суть метафоры, отражающие «реальную» природу вселенной и они являются исключительно человеческими творениями, т. е. продуктом мысли. Изобретение моделей в когнитивной психологии – это настолько обширная задача – т. е. анализ того, как информация обнаруживается, представляется, преобразуется в знания, и как эти знания используются, что как бы психологи-когнитивисты не ограничивали свои концептуальные метафоры упрощёнными моделями, им все равно не удастся исчерпывающим образом разъяснить всю сложную сферу когнитивной психологии [132].

В данном исследовании мы ставим задачу рассмотреть и сравнить особенности познавательной активности личности в контексте двух парадигм: научной психологии и христианского богословия, исследовать, как люди получают информацию о мире, как она представляется человеком, как она преобразуется в знания и как эти знания влияют на наше поведение, следовательно, на нашу жизнь.

Несмотря на иную терминологию, христианские богословы феномену познавательной активности личности придавали большое значение, отдавая первенство понятиям «ума», «разума», «восприятия», «рассудительности». Притом характеристика этих понятий полностью зависит от состояния, в котором пребывает личность. Само понятие личности в христианском богословии рассматривается в аспекте догматических построений о Божестве. Являясь центром православной антропологии, проблема «личности» представляет собой синтез учения о человеке как образе Божьем и рассматривается в единстве духовных, душевных и телесных проявлений. И это единство достигается только при условии преобладающего

влияния сферы Духа. По утверждению епископа Феофана Затворника: «Дух есть прежде всего способность человека различать высшие ценности: добро и зло, истину и ложь, красоту и уродство. Если выбор в этой области сделан, то дух стремится подчинить своему решению душу и тело. Через свой дух человек общается с Богом. Без общения с Богом дух человека не способен найти настоящий критерий для определения высших ценностей, так как только Бог, который Сам есть абсолютное благо, истина и красота, может верно указать решение человеку» (*Православный Катехизис. Издание Московской Патриархии, 1990*). Главная экзистенциальная задача и сверхличное предназначение человека в христианском богословии – стать богоподобной личностью.

Таким образом, становится понятным, что христианские богословы акцентируют внимание и отдают первенство и предпочтение «духовному» в феноменологии человека, в том числе и в сфере познавательной. Так, Святитель Игнатий Брянчанинов говорит: *«Себе внимай», о человек! Вступи в труд и исследование, существенно нужные для тебя, необходимые. Определи с точностью себя, твоё отношение к Богу и ко всем частям громадного мироздания, тебе известного. Определи, что дано понимать тебе, что предоставлено одному созерцанию твоему и что скрыто от тебя. Определи степень и границы твоей способности мышления и понимания. Эта способность, как способность существа ограниченного, естественно имеет и свою степень и свои пределы. Понятия человеческие, в их известных видах, наука называет полными и совершенными, но они всегда остаются относительными к человеческой способности мышления и понимания: они совершенны настолько, настолько совершен человек. Достигни важного познания, что совершенное понимание чего-либо несвойственно и невозможно для ума ограниченного. Совершенное понимание принадлежит одному Уму совершенному. Без этого познания, познания верного и святого, пра-*

вильность положения и правильность деятельности постоянно будут чуждыми для самого гения. Положение и деятельность разумеются здесь духовные, в которых каждый из нас обязан развиться развитием, назначенным и предписанным для разумной твари Создателем её» [129].

Научная психология и христианское богословие рассматривают феномен познавательной активности личности через посредство таких её структурных компонентов, как **восприятие, ум, разум, рассуждение, мышление**, которые имеют свои особенности в каждой из исследуемых парадигм. Рассмотрим вкратце каждый из них. Когнитивная психология, изучая то, как люди получают информацию о мире, как эта информация представляется человеком, как она хранится в памяти и преобразуется в знания и как эти знания влияют на наше внимание и поведение, охватывает практически все познавательные процессы – от ощущений до восприятия, распознавания образов, памяти, формирования понятий, мышления, воображения. Остановимся подробнее на изучении понятия «**восприятие**», поскольку именно восприятие представляет собой основную когнитивную активность, порождающую все остальные виды. Согласно психологическому словарю, **восприятие** (*перцепция*, от латинского *perceptio*) – познавательный процесс, формирующий субъективную картину мира. Это психический процесс, заключающийся в отражении предмета или явления в целом при его непосредственном воздействии на рецепторные поверхности органов чувств. Таким образом, восприятие – одна из биологических психических функций, определяющих сложный процесс приёма и преобразования информации, получаемой при помощи органов чувств, формирующих субъективный целостный образ объекта, воздействующего на анализаторы через совокупность ощущений, инициируемых данным объектом. А. Леонтьев замечает, что понимание восприятия как процесса, посредством которого строится образ многомерного мира, каждым его

звеном, актом, моментом, каждым сенсорным механизмом вступает в противоречие с неизбежным аналитизмом научного психологического и психофизиологического исследования, с неизбежными абстракциями лабораторного эксперимента (А. Леонтьев. *Образ мира*).

Христианские богословы, нисколько не умаляя важности биологической функции процесса восприятия, акцентируют своё внимание на важности **духовного** в исследуемом процессе. Рассмотрим, как учит нас воспринимать мир, окружающую нас действительность Святое Евангелие. «Светильник телу есть око» – «Если око ваше будет чисто, то и тело ваше будет светло, если же око ваше будет худо, то и тело ваше будет темно» (от Матф. гл. 6; [21]). О каком «оке» говорит Евангелие, о каком органе познания (восприятия)? Святейший Патриарх Кирилл проводит аналогию с физическим зрением, что помогает уяснить смысл этого очень важного Евангельского текста. «Подобно тому, как через глаз проникает свет и через глазной нерв, достигая мозга, мы приобретаем реальное изображение, вот так есть и некий механизм восприятия духовным зрением окружающей нас реальности... А духовное зрение есть способность отображать внешний мир внутри себя, органами нашего духовного зрения является наше **нравственное чувство**». В своей проповеди Святейший Патриарх Кирилл утверждает: «Если человек имеет сильное нравственное чувство, то он имеет и необходимую остроту духовного зрения, он воспринимает мир Божий **спасительно**, он умеет отделять добро от зла, свет от тьмы... ограждает самого себя этой способностью проникать в суть вещей». Почти никто не знает, утверждает Святейший Патриарх Кирилл, что этот внутренний нравственный закон и есть способность духовного зрения. Это есть тот фильтр, который отделяет наше чувственное восприятие от реальности, помогая защитить душу от вредных и пагубных влияний, сохранить мир и благополучие... [104]. *«Очевидно, что зрение христианина, об-*

новленного Святым Духом и достигшего высокой степени совершенства, простирается далеко за пределы зрения человеческого в его обыкновенном состоянии, – утверждает Игнатий Брянчанинов, – Как состояние видения доставляется Святым Духом, то и видение называется духовным, будучи плодом Святого Духа. Этим оно отличается от созерцания. Созерцание свойственно всем человекам; каждый человек занимается созерцанием, когда захочет. Видение свойственно одним очищающим себя посредством покаяния; является оно не по произволу человека, но от прикосновения к духу нашему Духа Божия» [129].

Таким образом, христианские богословы, не отрицая важности и значимости физических органов и биологической функции, в частности, процесса восприятия, акцентировали особое внимание на духовной его стороне. Основным органом восприятия, соответственно православной антропологии, является духовное зрение, в основе которого лежит нравственный закон, являющийся фильтром, отделяющим чувственное восприятие от реальности. Важно, что люди, обладающие духовным зрением, а значит, развитым нравственным чувством, умеют прозревать суть вещей.

Далее обратим внимание на особенности **процесса мышления** в двух представленных парадигмах. Начнём с психологии, но прежде уточним соотношение понятий **ум, разум, рассудительность, мышление**. В психологической науке традиционно принято считать, что все эти понятия находятся в отношении включения, при этом наибольшим понятием, включающим все остальные является мышление. Психология трактует **мышление** как высшую ступень человеческого познания, как процесс отражения в мозге окружающего реального мира, основанный на двух принципиально различных психофизиологических механизмах: образования и непрерывного пополнения запаса понятий, представлений и вывода новых суждений и умозаключений. Мышление позволя-

ет получить знание о таких объектах, свойствах и отношениях окружающего мира, которые не могут быть непосредственно восприняты при помощи первой сигнальной системы. В психолого-философской традиции **рассудок и разум** являются двумя типами работы логического мышления. Рассмотрим характеристику каждого. **Рассудок**, будучи одним из моментов движения мысли к истине, оперирует в пределах сложившегося знания данными опыта, упорядочивая их согласно твердо установленным правилам, что придает ему автоматоподобный характер, коему присущи жесткая определенность, строгость разграничений и утверждений, тенденция к упрощению и схематизации. Это позволяет правильно классифицировать явления, приводить знания в систему. Рассудок обеспечивает успешную адаптацию индивида к привычным познавательным ситуациям, особенно при решении утилитарных задач. Ограниченность рассудка – в негибкости и категоричности, в неспособности выйти за пределы анализируемого содержания. Когда умственная деятельность человека исчерпывается операциями рассудка, она становится абстрактно-формальной. **Разум**, с точки зрения психологической науки, дает знания более глубокие и обобщенные. Схватывая единство противоположностей, он позволяет постичь различные стороны объекта в их несходстве, взаимопереходах и существенных характеристиках. Он способен анализировать и обобщать как данные чувственного опыта, так и собственные формы, наличные мысли и, преодолевая их односторонность, вырабатывать отображающие диалектику мира понятия. Выход за пределы наличного знания и порождение новых понятий – основное отличие разума от рассудка. Разум конструктивен, рефлексивен, ориентирован на социальные цели высшего уровня. Таким образом, в реальной работе логической мысли *рассудок и разум внутренне связаны как компоненты целостного процесса познания*. **Ум** – психологи считают обобщенной характеристикой познавательных возможностей чело-

века, в более узком смысле – индивидуально-психологической характеристикой мыслительных способностей. Под качествами ума понимаются те свойства личности, которые устойчиво характеризуют его мыслительную деятельность: самостоятельность ума определяет свободу выбора задач и их решений; критичность и гибкость ума обеспечивают как нахождение проблемы, так и оригинальность построения и проверки гипотез; симультанность и широта ума обеспечивают разносторонний подход к решению задачи; логичность ума обеспечивает последовательность и точность решения; глубина ума – от нее зависит существенность избранных задач и доказательность их решений. Таким образом, ум, разум, рассудок являются составляющими мыслительного процесса.

Перейдём к исследованию феномена познавательной активности личности в *христианском богословии*. Как известно, к раскрытию смыслов Святого Предания необходимо приходиться не путём собственного мудрования, а через обращение к святоотеческому опыту, в котором эти смыслы как раз раскрываются и поясняются. Для решения поставленной задачи обратимся к христианской богословской мысли. Святые Отцы особо подчёркивали роль **ума, разума, рассудительности** и, не отрицая роли биологического, акцентировали своё внимание на духовных аспектах исследуемых структурных компонентов познавательной активности личности. Между тем, в Святоотеческом Предании понятия «**ума**», «**рассудительности**» и «**разума**» имеют принципиально отличное от их трактовки в психологической науке значение. То есть, предназначение данных структурных компонентов познавательной активности личности, их функции отличались от современного их трактования и было разным в зависимости от состояния самого человека, субъекта познавательной активности, и от временного периода, связанного с разделением истории человечества на **личность «до падения»** и **личность «после падения»**. Падение первого человека, как утверждают Святые

Отцы, привнесло в его природу порчу, которая отразилась на всех свойствах и способностях души, нарушило гармонию, отравило и расстроило все существо. Извратились все познавательные силы и способности, утратилась ясность и проницательность ума. Таким образом, «зло неисцельно заразило душу со всеми ее силами». В душе появился другой закон, противоборствующий закону ума. Ум человека, ранее входивший в общение с Богом, стал слеп, помрачился и уже не способен различать добро от зла. Как утверждает И. Брянчанинов, «Падение человеков состоит в смешении добра со злом» [129, Т. 1]. Сущность феноменов **ума, разума, рассудительности** раскрывается в текстах Святых Отцов, в частности Антоний Великий, утверждал: Орган зрения телесного – глаза, а орган зрения душевного – ум. Как тело, не имеющее очей, слепо, не видит солнца, освещающего всю землю и море, не может наслаждаться светом его; так душа, не имеющая **благого ума** и доброй жизни, слепа: не ведает и не славит Бога, Творца и Благодетеля всех (тварей), и войти в наслаждение Его нетлением и вечными благами не может [64, с. 106]. **Умный** человек, рассматривая сам себя, познаёт, что должно и что полезно ему делать, что сродно душе его и спасительно и что чуждо ей и пагубно. И таким образом избегает того, что вредит душе, как чуждое ей [там же, с. 82]. Люди обычно именуется *умными* по неправильному употреблению этого слова. Не те *умны*, которые изучили изречения и писания древних мудрецов, но те, у которых душа – умна, которые могут рассудить, что добро и что зло; и злого и душевредного убегают, а о добром и душеполезном разумно радеют и делают то с великим к Богу благодарением. Основательно говорят Отцы, что здоровые глаза не нуждаются в обучении зрению, потому что зрение естественно человеку; точно так очищенные покаянием очи ума и сердца начинают прозревать в тайны Божии и в духовный мир, потому что это естественно человеческой природе, обновленной Искупителем. **Разум** же есть

«врождённое, как всегда соприисутствующее ему ведение ума» [там же, с. 272]. В соответствии со святоотеческой традицией, «разумным считается не такой человек, который обладает лишь разумом и произносимым словом, но тот, как утверждал Преподобный Феогност, кто разумом и «**разумною** силою ищет и исследует, как обрести Бога и соединиться с ним» (*Добротолюбие*. Т. 3, с. 386). Святые Отцы, истинные богословы, умом приобретают опыт боговидения, причём **разум** играет роль **слуги ума**, облакающего этот внутренний опыт в словесную форму. Разум, не подчинённый «облагодатствованному» уму, является больным и создаёт великое множество нестроений в нашей жизни, в то время как, подчинившись уму, он становится здоровым и возвращается в своё естественное состояние [66].

Следующим структурным компонентом познавательной активности личности является **рассудительность**, её христианские богословы считали высшей добродетелью: «ибо она научает человека идти царским путём, избегая опасных крайностей...» [64, Т. 1, с. 178].

Рассудительность есть дар Божий, который, однако ж, надлежит развивать и воспитывать. «Приобретается истинная рассудительность истинным смирением. Так предание рассуждению Отцов своих помыслов заменяет свою рассудительность и научает ей. Враг не любит света; почему откровение злых помыслов тотчас, как они открываемы бывают, разгоняет их и истребляет...» [65, Т. 2, с. 180].

До падения разум в человеке имел правильное употребление, то есть ум ощущал Бога, а разум выражал опыт ума. **После падения** произошло омертвление души... Слепотой поражены наши ум и сердце. По причине этой слепоты ум не может различать истинных помыслов от ложных, а сердце не может различать ощущений духовных от ощущений душевных и греховных, особенно когда последние не очень грубы. [66, с. 53]. По причине слепоты духа вся деятельность наша

делается ложною, как и Господь называл книжников (ученых) и фарисеев «буими и слепыми, вождями слепыми, не входящими в Царство Небесное и не пускающими человека войти в него» [21].

Ум человека, утверждают христианские богословы, был помрачён, покрыт страстями и оказался под властью непроницаемой тьмы. Разум, не имея возможности выразить опыт ума, отождествился с мышлением. Разумное начало вознеслось над умом, и после падения оно господствует в человеке. Разумная способность приобрела гипертрофированные размеры и поработила ум. Таким образом, заключают христианские богословы, ни один мудрый человек, если он стоит далеко от Бога, не может обладать чистым разумом и разумным началом. Только святые являются по-настоящему разумными. Григорий Синаит утверждал: «Настоящие разумные суть те, кои явились святыми через стяжание чистоты. Чистого разума никто из мудрых в слове не имел, потому что они от рождения разумную силу свою растлевают помыслами» [66, с. 210].

Итак, христианские богословы заключают, что падший человек подчиняется могуществу и власти разума как в своих отношениях с Богом, так и общаясь с ближними, и даже пытаясь познать самого себя. *Господство разума, на котором зиждется вся западная культура, лежит в основании всякого внутреннего и внешнего нестроения,* – утверждают христианские богословы.

Разум, не подчинённый «облагодатствованному» уму, является больным и создаёт великое множество нестроений в нашей жизни, в то время как, подчинившись уму, он становится здоровым и возвращается в своё естественное состояние.

В заключение, вкратце рассмотрев особенности познавательной активности личности в психологической науке и в христианском богословии, подведём итог. Исследуя различные стороны и аспекты феномена познавательной активности

личности *в когнитивной психологии* обращает на себя внимание тот факт, что исследователи, как правило, сосредоточились на построении когнитивных моделей. Многообразие когнитивных моделей у современных психологов свидетельствует как об отсутствии понимания ими этого психического феномена, так и какого-либо консенсуса по этому вопросу. Трудности связаны с обилием моделей, предлагаемых для интерпретации различных аспектов мыслительного процесса, и отсутствием достаточных оснований для аргументированного выбора среди них. К числу нерешённых относится круг вопросов, связанных с преобразованием информации, с процессом оперирования значениями и смыслами, включением в когнитивные модели операторов значений и смыслов, в том числе означение смыслов и осмысление значений.

Исследуя **богословские основания** феномена познавательной активности личности, мы видим, что христианские богословы, нисколько не умаляя роли биологического, особо акцентируют своё внимание на духовных аспектах исследуемого феномена. Например, в исследовании процесса **восприятия** особо подчеркивается роль «духовного» зрения, в основе которого лежит нравственный закон, являющийся фильтром, отделяющим чувственное восприятие человека от реальности. Важно то, что обладающие духовным зрением люди умеют прозревать суть вещей.

Следует обратить внимание на принципиальные различия в рассматриваемых нами подходах, которые сводятся к разной представленности таких структурных компонентов познавательной активности личности, как **ум** и **разум**, разному смысловому их содержанию и ведущей роли. Так, христианские богословы первенство отдают **уму**, который ощущал Бога, а разум выражал опыт ума. **Разум**, как утверждает православная традиция, должен быть рождён от просвещённого ума, выражать опыт ума, в дальнейшем облакая в слова и предложения ведение ума, как это было «до падения». Психоло-

логическая наука ведущей ролью наделяет **разум**, утверждая, что именно **разум** дает знания более глубокие и обобщенные, способен выйти за пределы наличного знания и порождать новые понятия, **ум** является индивидуально-психологической характеристикой мыслительных способностей.

Сравнение особенностей познавательной активности личности, рассматриваемых в контексте двух парадигм: христианского богословия и научной психологии – весьма условно и вряд ли допустимо. В принципе обозначенные нами подходы указывают на развитие самой проблемы познавательной активности личности. Данное исследование только подчеркивает многоаспектность и многогранность, значимость и важность каждого из подходов, относительно данной проблематики.

Итак, в существующем в психологии многообразии когнитивных моделей, как показал проделанный анализ, нет моделей, связанных с богословскими основаниями. Значит, для психологии представляется обоснованным исследовать когнитивную модель, ориентированную на христианское мировоззрение и эту модель избрать для разработки христиански ориентированной когнитивной концепции. Очевидно, что только соединив знания и усилия, взаимообогащая и дополняя друг друга, психологическая наука и христианская богословская мысль, её теория и практика, смогут приблизиться к решению данной актуальной проблемы.

Всё сказанное позволяет рассматривать феномен **познавательной активности личности** в психологии и в христианском богословии как глобальный процесс, внутри которого и благодаря которому протекает вся физическая и духовная жизнь личности.

«Человеку дано познание малейшей частицы законов в громадной системе мира. Это познание подобно отверстой двери к познанию и исповеданию необъятного величия Божия. Вводит в эту дверь православное Богословие; вводит в эту

дверь и современная наука, отделяющая Творца от тварей бесконечным различием» [129, Т. 1, С. 202].

2.4. «Внутренний диалог» и внутренний конфликт в христианском богословии и в психоаналитической теории личности

Проблема внутреннего конфликта является одной из актуальнейших проблем в психологии личности. На протяжении вот уже многих десятилетий психологи и психотерапевты разных психотерапевтических школ и направлений пытаются решать эту проблему [5, 44, 92, 97, 145, 146, 148 и др.], зачастую успешно, своими методами и техниками, но всё же эта проблема стоит достаточно остро и остаётся открытой.

Разработка этой проблемы обусловлена, во-первых, необходимостью обогащения теории вопроса, подчёркивая роль богословия в истории психологической мысли. Во-вторых, имеет практическое значение: помогает психологу понять чисто психологические переживания своего религиозного клиента, понять, как опосредуются его психологические проблемы в системе религиозного опыта.

От латинского *conflictus* – столкновение. Внутриличностный конфликт, согласно психологическому словарю, это порождение амбивалентных стремлений субъекта. В сущности, все теоретики личности любой веры и убеждений, полагают, что в личности действуют противоречивые тенденции, которые могут вступать в конфликт [44, 145]. В современных научных психологических текстах используется следующие термины, относящиеся к внутреннему конфликту: внутриспсихический, внутриличностный, интрапсихический, невротический и т. п. Психология практически не использует иные термины, в том числе и те, которые подаются в Святом Писании и трудах Святых Отцов. В Святоотеческом писании встреча-

ется много выражений, имеющих отношение к психологии внутреннего конфликта и не обозначенных специальной терминологией. Несмотря на это, анализ их содержания в контексте позволяет сделать вывод о том, что в психологии феноменология «внутреннего конфликта» может пониматься так же, как в богословской антропологии феноменология «духовной брани», «внутреннего диалога», «духовной битвы».

Перейдём к рассмотрению взглядов, принципов, суждений и т. п., которые являются общими для психоанализа и христианской антропологии относительно изучаемого феномена. Существует **единый взгляд на сущность внутреннего конфликта**, его неосознаваемую природу, **общий взгляд на проблему души и тела** (плоти и духа).

В богословской антропологии для обозначения внутреннего конфликта чаще используются понятия: «духовная брань», «духовная битва», «внутренний диалог». Брань – это спор, противостояние, состязание, словесная война (*Еф. 6:10-18*). Аскеза значит «упражнение», «борьба» [62, 73, 156]. Духовной брани нужно учиться (*Пс. 17:35*) Духовная брань – это духовный конфликт, интенсивное противостояние, противодействие между двумя противниками.

Как утверждает один из выдающихся православных богословов XX века Оливье Клеман, «битва духовная более жестокая, чем сражение между людьми. Призыв к свободе человека, к его способности «доброго делания». Способности стать личностью, то есть через участие в великой метаморфозе Христовой преобразить в Духе Святом своё отношение к данному природой материалу: к своей генетической наследственности, психологической и социальной обусловленности, а значит – и самой материи [73].

Для создания адекватной картины личности, говорит Ролло Мэй, мы должны принимать во внимание то напряжение, которое существует в человеческой природе между тем, что он есть, и тем, кем он должен быть, ... с теологической

точки зрения это выглядит как противоречие между греховностью человеческой природы и ответом перед универсальной структурой, перед Богом [97]. Это противоречие несовместимых представлений (в современной психологии носит название «когнитивный диссонанс») – и есть внутриличностный когнитивный конфликт, сущность которого раскрывается в послании Апостола Павла к Римлянам: *Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашусь с законом, что он добр. А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живёт во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу .*

Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху [21].

Б. Херсонский отмечает: «этот постоянный «внутренний диалог» или, вернее, «внутренняя битва» в условиях полного уединения (современные психологи говорили бы о «социальной депривации») явно обнажал противоборствующие силы человеческой психики, противоречил самой идее внутрипсихического единства. «Я» пустытника оказывалось расколотым. Обретение новой гармонии оказывалось мучительным процессом» [156].

Сущность конфликтных элементов душевной жизни человека прослеживается и в Святоотеческих трудах. Святитель Антоний Великий утверждал:

...если и душа, попав в волны и кружение течений жизни, сама не вырвется из-под плотолюбия и не познает самой себя, именно, что она, будучи божественной и бессмертной, соединена с вещественным телом, маловерным, многострастным и смертным только на испытание, и позволит себе увлечься плотскими страстями на пагубу себе; то, как презирающая себя саму, пьяная неведением и о себе не заботя-

щаяся, погибает и остаётся вне круга спасаемых. Ибо тело, подобно реке, часто увлекает нас к непотребным удовольствиям ...

Человек по уму соприкасается с неизреченной божественной силой, а по телу имеет сродство с животным [64, Т. 1].

В трудах Святителя Василия Великого также раскрывается сущность внутреннего конфликта: *...Ибо плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся (Гал. 5, 17), то смотри, чтобы тебе, прилепившись к плоти, не уступить большего владычества худшему. Как при взвешивании на весах, если обременишь одну чашу, то непременно сделаешь лёгкую другую, противоположную ей, так бывает с телом и душою: избыточество в одном делает необходимым оскудение в другом [21; 126].* В психологическом плане грехопадение является нарушением иерархии структур в человеке, приводящим к изменению его психологической природы.

Рассмотрим, как определялся внутренний конфликт в концепции психоанализа и в чём его сущность. **В психоанализе конфликт** это изначальная и постоянная форма столкновения противоположных принципов, влечений, амбивалентных стремлений, в которых выражается противоречивость человеческой природы. З. Фрейд утверждает, что структура личности динамична и изначальна конфликтна. Конфликтность выступила в противоборстве бессознательных влечений «ОНО» и силой «Я» и «Сверх-Я». «Сверх-Я» оказывает давление на «Я», таким образом, «Я» становится ареной борьбы противоречивых тенденций, продиктованных «Оно» и «Сверх-Я». Фрейд подчеркивал, что чёткой грани между нормой и патологией не существует, и потому постоянное напряжение, в котором находятся люди, делает из них потенциальных невротиков. Фрейд утверждал, что любая активность человека (мышление, восприятие, память и воображение) определяется инстинктами, то есть требованиями организма,

предъявляемыми к сознанию. Таким образом, мотивация человека направлена на удовлетворение потребностей организма, на редукцию напряжения и возбуждения, вызванного этими потребностями. Невротический конфликт всегда бессознателен: внутренние противоречия поглощают человека, делают его беспомощным. Как мы видим, сущность внутреннего конфликта (его бессознательная природа, проблемы плоти и духа (телесного и духовного) является общей и для христианского богословия и для психоаналитической теории личности.

Следующая точка соприкосновения – **общий взгляд на проблему защитных механизмов**. Проведём некую параллель между сущностью психологических защит, в частности, «проекции» в психоанализе и сущностью психологической защиты, описываемой в Евангелии.

Религия призывает бороться с механизмами защит, которые не приводят к развитию. Она призывает людей заглянуть вглубь себя, внимательно исследовать самого себя, а не смотреть на чужие недостатки. В частности механизм *проекции* хорошо показан в творении Святителя Василия Великого:

Поскольку каждому из нас легче любопытствовать о чужом, нежели рассматривать своё собственное, то чтобы не случилось этого с нами, сказано: перестань со тщанием наблюдать пороки в другом, не давай времени помыслам испытывать чужие немощи, но себе внемли, то есть обрати душевное око на собственное исследование себя самого. Ибо многие, по слову Господню, замечают сучёк в глазе брата своего, а бревна в своём глазе не чувствуют (Мф. 7, 3) [21].

А. Гостев упоминает о «Кожаных ризах», про которые говорится в Библии, как о психологических защитах, имеющих двоякие функции: 1. – защита «образа Божьего» в человеке от деструктивных духовных сил; 2 – придание страстям приемлемого оформления. По словам А. Гостева, психологические защиты, приобретая форму стойких стереотипов поведения и восприятия, превращаются в главенствующий фактор

внутренней жизни, становятся проводником чужой воли. Защитный механизм *вытеснение* мешает осознанию греховных страстей. Используя защиту *отрицание* – человек не замечает внешних подсказок о своих грехах. Благодаря *рационализации* – происходит формирование картины мира и образа себя, оправдывающего страсти [55].

Рассмотрим и сравним как раскрывается понятие **«психологической защиты» в психоанализе**. Известно, что для разрешения внутреннего конфликта в психоанализе Фрейдом выявлены защитные механизмы ЭГО. Они существуют для того, чтобы поддерживать психическое здоровье человека, помочь ему избежать осознанного выявления у себя неприятных инстинктивных импульсов и поощрять удовлетворение этих импульсов надлежащими способами. В основе «проекции» лежит процесс, посредством которого неосознаваемые и неприятные для личности чувства и мысли локализируются вовне, приписываются другим людям и таким образом фактом осознания становятся как бы вторичными. Негативный оттенок испытываемых чувств и свойств, например, недоброжелательность, нередко приписывается окружающим, чтобы оправдать свою собственную недоброжелательность, которая проявляется как бы в защитных целях. Все защитные механизмы действуют на неосознаваемом уровне и являются средствами самообмана, искажая и фальсифицируя восприятие реальности.

Сущность психологических защит, описываемых в Святоотеческом Писании и в психоаналитической теории личности по-прежнему едина, несмотря на различные подходы и терминологию.

Проследим, как определялся внутренний конфликт другими выдающимися психологами, в чём выражается его сущность и что говорит о таких конфликтах Святое Писание.

Следующий общий взгляд на природу внутреннего конфликта, соединяющий по своей сути два направления – это

взгляд на природу комплекса **неполноценности** и комплекса **превосходства** (А. Адлер) и на природу **самолюбия, гордости** (Преп. Исихий)

Отцы Церкви давно предостерегали человека от чувства самовосхваления, самоугодия, гордости... Алчность и гордыня вместе образуют как бы метафизическую ловушку, заключающую в себе всё бытийное пространство вокруг «я». Духовные отцы, и прежде всего Максим Исповедник, говорят в этой связи о *philautia* – самолюбии, эгоцентризме, вырывающем мир у Бога, чтобы завладеть им самому и превратить ближнего в вещь. *«Одержимый филиавтией одержим всеми страстями»*, – говорит Максим. [цит. по 73]. В частности Преподобный Исихий заявлял: *Нет яда, паче яда аспида и василиска; и нет зла, паче зла самолюбия. Исчадия же самолюбия – сии змии летающие – суть сии: самовосхваление в сердце, самоугодие, чревонеистовство, блуд, тщеславие, зависть и вершина всех зол – гордость, которая не только людей, но и ангелов свергает с небес и вместо света покрывает мраком* [65].

Гордость Святые отцы называли матерью осуждения, знаком бесплодия души, исчадием похвал, источником гнева, дверью лицемерия, грехов хранилищем, бесчеловечным судьёй, противницей Богу... (Иоанн Лествичник)

Придёт гордость, придёт и посрамление ...

Мерзость перед Господом всякий надменный сердцем; можно поручиться, что он не останется ненаказанным (Притчи Соломона, [21]).

С позиции А. Адлера, внутренний конфликт определяется через взаимосвязь комплекса неполноценности и комплекса превосходства. Адлер неоднократно отмечал, что у одного и того же человека существуют обе тенденции – превосходства и подчинения, таким образом предполагая, что избегательная и подавляющая сторона стратегии контакта дополняют друг друга. Автор подчёркивал, что стремление доминировать

и подчиняться являются двумя сторонами одного и того же процесса – внутреннего конфликта. А. Адлер полагает, что любой внутренний конфликт личности может пониматься как ошибочная с точки зрения культуры попытка избавиться от чувства неполноценности, чтобы обрести чувство превосходства.

Следующий **единый взгляд на проблему своевременности (феномен времени)**. Для молодых людей – это энергичность в достижении целей, решительность в преодолении жизненных трудностей, препятствий, для пожилых людей – другие цели, соответствующие возрасту и времени.

К. Юнг, представитель аналитической психологии, полностью принимал теорию З. Фрейда «с его ...убеждением, что психическая жизнь вращается, главным образом, вокруг инфантильной жажды удовольствия и её удовлетворения», а также полностью соглашался с теорией А. Адлера, которая «указывает на неоспоримый факт: потребность в самоутверждении, основанная на неполноценности». Он стремился как можно шире использовать эти две гипотезы, признавая их относительную правильность, тем не менее подчёркивает, что бывали и поражения, оставившие ощущения, что их можно было бы избежать, если бы учесть факты, позднее вынудившие его к изменениям. Основные психические данности сильно меняются в ходе жизни, утверждал Юнг, настолько, что можно говорить о психологии первой и второй половины жизни. Как правило, жизнь молодого человека идёт под знаком общей экспансии с достижением зримых целей, и его внутренний конфликт основывается, главным образом на нерешительности или отступлении перед трудностями.

В Святоотеческом писании также раскрывается сущность такого вида конфликта. Святой Иоанн Касиян отмечает: *Когда воля наша водится самолюбием и земной мудростью, то загадывает держать некую достойную всякого осуждения середину между семи двумя стремлениями, располагаясь так*

*воздерживаться от плотских страстей, чтобы при этом нисколько не терпеть прискорбностей, неизбежных при исполнении требований духа... Такая воля не ведёт к истинному совершенству, но, поставляя в состояние противной теплоты, делает такими, каковы те, о которых с укором говорит Господь в Апокалипсисе: **знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тёпл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих.** (Апок. 3, 15, 16) [21; 65].*

Жизнь стареющего человека, в отличие от молодого, находится под знаком укрепления достигнутого. Его внутренний конфликт, (точнее, по Юнгу – его «невроз»), основывается на несвоевременном сохранении юношеской установки. То, что было для молодого нормальной целью, утверждает Юнг, становится для старого невротическим препятствием. Соответственно и цели терапии должны быть изменены. Поэтому возраст пациента, считал Юнг, представляется в высшей степени важным фактором [167]. Согласно Юнгу, причина внутреннего конфликта – несоответствие между осознанной позицией и бессознательной тенденцией.

Святое писание подводит нас к тому, что всему своё время в этой жизни.

Екклесиаст учит: *Всему своё время, и время всякой вещи под небом. Время рождаться, и время умирать; время насаждать и время вырывать посаженное... Время разбрасывать камни и время собирать камни; время обнимать и время уклоняться от объятий; Время искать и время терять; время сберегать и время бросать;.... Время любить и время ненавидеть; время войне и время миру.... Всё соделал Он прекрасным в своё время, и вложил мир в сердце их, хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца [21].*

Внутренний конфликт по своей сути конфликт психологический, мотивационный, однако он имеет значительные ус-

тойчивость и силу, приводящие в конечном счёте к продуцированию болезненных симптомов. З. Фрейд подчёркивал, что состояние внутреннего конфликта, в котором постоянно находится человек, делает из него потенциального невротика.

В послании Святого Апостола Павла к римлянам прослеживается сущность переживания такого типа психологического конфликта:

Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога (моего) Иисусом Христом, Господом нашим. Итак, тот же самый я умом (моим) служу закону Божию, а плотию закону греха [21].

Огромное значение придавали христианские богословы **свободе и возможности самостоятельного выбора**. Этому учит Святоотеческое писание. В частности, Преподобный Макарий Великий говорил:

Ты свободен, и если хочешь погибнуть, то природа твоя удобоизменяема. Кто хочет, тот и покорствуется Богу, и идёт путём правды, и владеет пожеланиями; потому что ум сей есть противоборник и твёрдым помыслом может победить порочные стремления и гнусные пожелания...

Осталась в человеке свобода, какую Бог дал ему вначале. Как совершенный не привязан к добру какой-либо необходимостью, так не привязан и ко злу погрязший в грех и делающий себя сосудом дьявола [64].

Основатель монашества Антоний Великий утверждал:

Если хочешь, можешь быть рабом страстей и, если хочешь, можешь остаться свободным, не подклоняясь под иго страстей, ибо Бог создал тебя самовластным... [там же].

Проводя некую параллель между богословскими текстами и научными психологическими определениями, нами отмечено сходство значений конфликтной феноменологии в общей психической жизни пустынноика и современного человека, что и составляет внутреннюю сторону жизни индивида. Не претендуя на изучение всех аспектов исследуемой проблемы, мы рассмотрели некоторые сходства феноменологии «внутреннего конфликта» в психоаналитической теории личности и проблемы «внутреннего диалога», «духовной брани» в христианском богословии. Нами найдено общие точки соприкосновения религиозных и психологических воззрений на природу изучаемого феномена. В целом, существует общий, в сущности своей, взгляд на природу внутреннего конфликта, проблему взаимодействия духовного и телесного (плоти и духа), в этом взаимодействии прослеживается противоречивость человеческой природы, что и составляет основу внутреннего конфликта («внутренней брани»). Общим является взгляд на природу защитных механизмов, в частности – проекции, отрицания, рационализации и т. п. Единый взгляд на проблему стремления к превосходству (А. Адлер) и проблему самолюбия и гордости (преп. Исихий); на феномен времени (К. Юнг, Екклесиаст) и на проблему свободы выбора... На этом пути рассуждения о внутреннем конфликте и «духовной брани» удаётся найти единство в понимании сущности внутреннего конфликта, установленных в психологической науке и в Святоотеческом писании. Становится возможным, как я считаю, существенно продвинуться не только в достижении единства в понимании внутреннего конфликта, но и в сближении психологической теории и христианского богословия.

Изложенное показывает, что многие положения психологии XX века являются секулятизированными знаниями, нако-

пленными в религиозной практике и богословии предшествующих веков.

2.5. Особенности работы психотерапевтов и духовных руководителей с психологическими проблемами человека

Термин «психотерапия» впервые был введен в конце XIX века английским врачом Тьюком (Tuke D. H.). Психотерапия (греч. «psyche» – душа, греч. «therapeia» – поклонение, забота, лечение, уход) – это самостоятельная дисциплина (Страсбургская Декларация). Дословно переводится как «лечение душой». Психотерапия представляет собой форму поведения, к рассмотрению которой следует подходить с учетом ее исторического контекста. Эпоха психотерапии, утверждают экзистенциалисты, наступает тогда, когда культура претерпевает радикальные изменения и люди теряют ощущение безопасности, необходимое для того, чтобы заниматься трудом и строить отношения, основанные на дружбе и любви. Таким образом, человек обращается к психотерапевту в тех случаях, когда по тем или иным причинам временно теряет доступ к своим ресурсам или оказывается неспособным изменить свое поведение. Психотерапия, следовательно, становится процессом исцеления и обучения, а психотерапевт выполняет функцию ведущего, помогающего клиенту добиться таких состояний (или восстановить их), которые открывают доступ к ресурсам и тем самым делают возможными изменения. Одним из духовных руководителей для христианина является пастырь. Слово «пастырь» часто встречается в книгах Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в переводе с еврейского означает «внимательно следить, ухаживать», «пастух». В переводе с греческого слово «пастырь» означает «защищать». Соответственно, пастырь – человек, внимательно следящий, ухаживающий, руководящий, управляющий своей паствой и всеце-

ло преданный этому призванию, уточняет Схиархимандрит Иоанн (Маслов). В таком значении употребляли это слово св. пророк Давид (Пс. 77, 71), св. пророк Иеремия (3, 15), Екклесиаст (12, 11) и др. «Я буду пасти овец Моих, – говорит Господь через пророка Иезекииля, – и Я буду покоить их... Потерявшуюся отыщу, и угнанную возвращу, и пораненную перевяжу, и больную укреплю, а разжиревшую и буйную истреблю; буду пасти их по правде» (Иез. 34, 15-16).

Психотерапия и пастырство связаны весьма тесно. Их сближает важность цели и нравственные идеалы. Несмотря на то, что задача «врачевания души словом» понимается по-разному в двух представленных парадигмах (психологической науке и христианском богословии), и духовные руководители, и психологи вносят свой посильный вклад в оздоровление людей (в исцеление души). Но вместе с тем, и духовные наставники, и психотерапевты, имея сходную общую цель – помощь человеку, озабочены о самом человеке; и в итоге, человек является единственным как бы пунктом встречи атеиста и сознательного верующего. Эта встреча, как подчёркивает А. Сурожский, может быть полемичной, если мы подходим с желанием уничтожить взаимно наши представления; это может быть встреча очень углубленная, вдумчивая, которая может обогатить тех и других...

Перейдем к определению целей психотерапии и целей пастырской помощи. Сегодня насчитывается более 250 теорий психологической консультации и психотерапии, которые конкурируют на рынке идей и практики [17]. Такое изобилие идей, с одной стороны, можно рассматривать как источник взаимного развития и роста для осуществления своего вклада в человеческий прогресс. С другой стороны, этот существующий хаос методов и теорий, временами противоречивых, в психотерапии требует поиска некой «обобщённой теории», разумного их понимания.

Традиционно психотерапия фокусируется на серьезных проблемах, связанных с психическими, внутриличностными проблемами и конфликтами. Она занимается «восстановлением адекватности» (Casey, 1996, p. 175). Для психотерапии характерны следующие особенности (Corsini, 1995, Super, 1993): 1) преимущественное обращение к прошлому, а не к настоящему; 2) акцент на понимании, а не на изменении; 3) отстраненность психотерапевта; 4) психотерапевт выступает в роли эксперта [43].

Д. Мармор дает определение, которое является довольно общим и относится ко всем направлениям психотерапии. В широком смысле, «психотерапия – это процесс, при котором человек, желающий избавиться от симптомов или проблем, с которыми он сталкивается в своей жизни, или стремящийся к личностному росту, имплицитно или эксплицитно заключает контракт на определенное – вербальное или невербальное – взаимодействие с человеком (или несколькими людьми), выступающими в роли агентов помощи» [157]. Автор выделил «общие знаменатели» для всех направлений психотерапии, обуславливающие изменения в поведении клиентов. Первым и наиболее важным из этих «общих знаменателей» являются здоровые отношения между клиентом и психотерапевтом, в основе которых лежат доверие, раппорт, эмпатия, а также искренний интерес, проявляемый психотерапевтом к клиенту, уважение к нему, понимание. Эти принципы являются основополагающими, если они соблюдаются, то обычно наличествуют и другие элементы: снятие эмоциональной напряженности, развитие когнитивного инсайта, практическое изменение паттернов реагирования.

В широком смысле цель психотерапии – стремление помочь клиентам добиться смягчения присущих им эгодистонных симптомов, установить дающие удовлетворение межличностные и сексуальные связи, эффективно работать, быть социально ответственными и, в границах своих возмож-

ностей, добиваться определенных достижений. Так, например, психоаналитическая теория утверждает, что человеческое поведение определяется конфликтами, как внутриличностными, так и между индивидом и обществом. Человек пытается разрешить эти конфликты двумя путями: изменяя самого себя или свой мир. Цель адаптации заключается в том, чтобы удовлетворять потребности в удовольствии и избегать боли. Вследствие разрешения конфликтов и адаптации формируются определённые черты и функции, способности и внутренние запреты, набор которых варьирует от индивида к индивиду. Таким образом, психоаналитическая психотерапия преследует следующие цели: показать пациенту нерешенные внутрипсихические конфликты, берущие начало в прошлом и порождающие симптомы в настоящем; добиться интенсивного регрессивного невроза переноса; наблюдать и разрешить невроз переноса через терапевтические отношения с тем, чтобы разрешить неразрешенные неосознаваемые интрапсихические конфликты; осуществить конструктивные изменения психических структур в результате заново обретенного эмоционального, физического и когнитивного осознания того, что прежде было неосознаваемым. Различные направления психотерапии в теории и практике также делают упор на тех или иных элементах контакта. Так, например, сторонники поведенческой психотерапии подчёркивают, что цель психотерапии – устранить результаты ошибочного обучения и изменить неправильное поведение на более адекватное.

Когнитивно-бихевиоральная терапия ставит своей целью устранение саморазрушительного мышления, выработку рационального и терпимого взгляда на себя и других. Действие на основе этого знания.

Экзистенциальная терапия, подчёркивая неограниченные возможности человека, ставит своей целью найти смысл и направление движения в мире. Осознать гуманитарный смысл

вопросов выбора, долга и тревоги. Развитие зрелой интенциональности.

Для Э. Фромма цель терапии по существу – поставить человека перед выбором между жизнью и смертью, ибо в продуктивном решении этого вопроса Э. Фромм видит предпосылку продуктивной и творческой жизни, которая наполнена любовью [163].

Цель логотерапии – помочь человеку найти смысл в жизни. Личный пример В. Франкла, прожившего со смыслом в труднейшей ситуации концентрационного лагеря, – лучший пример такого поиска [143]. Личностно-центрированная терапия или роджерсианская терапия ставит своей целью – высвобождение человеческого потенциала для поиска своего собственного естественного направления и разрешение противоречия реального и идеального «Я». В школе К. Роджерса особо учитывается исследование сложных эмоций для обеспечения роста уникальной личности [118]. Цели транзактного анализа – помочь клиенту избавиться от ригидных сценариев, стереотипов и создать условия для выработки новых более свободных решений, основанных на новом знании.

Аналитические школы делают упор на мышление. Нейролингвистическое программирование отдает предпочтение сенсорному опыту. Психотерапевты-когнитивисты акцентируют внимание на установках, эриксоновцы говорят о значении косвенного воздействия, юнгианцы отдают первенство символам. Значение отношений особо выделяется в семейной терапии. Цель семейной терапии – помочь человеку и его семье изменить себя и систему, в которой он живет. Если найден рычаг для будущих изменений, многие аспекты в жизни смогут измениться.

Также существуют школы психотерапии, называемые контекстуальными, а также целый ряд идиосинкразических подходов. Итак, психотерапия является процессом, цель которого – вызвать изменения, гармонизировать состояние ду-

ши человека, устранив конфликт (психоанализ, гештальт – конфликт между умом и сердцем, бихевиоризм, поведенческая терапия – конфликт между умом и волей и т. п.) Все вышеуказанные теории, а также многие другие теории являются всего лишь системами взглядов – описаний мира [17; 43; 118; 143; 163].

В современной психологической практике существует множество лечебных методик, но только единичные приближаются к истинному врачеванию души, а именно те, которые включают религиозные компоненты наряду с общепсихологическими. Крупнейший педагог К. Д. Ушинский сказал о том, что психология, в собственном смысле этого слова, находится еще более чем история, в тесном отношении к религиозным системам... Все религиозные системы не только возникли из потребностей души человеческой, но и были, в свою очередь, своеобразными курсами психологии [141].

Итак, то, что психология считает своим достижением сегодня, на самом деле было известно теологам тысячи лет назад. Давно уже признали, что религия является психологической опорой жизни, и что религия способна извлечь из души человека негативные разрушительные эмоции, превращая их в позитивные, творческие (Аристотель это назвал *катарсисом* – очищением). Известно, что самыми первыми врачами-психотерапевтами (душевно-духовными врачевателями) были монахи. Они оказывали помощь страждущим и душевнобольным. Святые Отцы прозревали человеческую душу и с помощью благодатного воздействия исцеляли её.

Далее перейдём к изучению целей психологической помощи, которые ставит перед собой духовный руководитель. По мнению Тиллиха «Духовная драма современного человека заключается в утрате системы абсолютных ценностей, в потере Бога. Бога нельзя искать как какую-либо «вещь», он не существует как некая «небесная личность». Бог – это в конечном счёте подлинные основы «моего» существования, «моя»

истинная сущность. Грех, по Тиллиху, не есть нарушение внешних законов и заповедей; в нём человек теряет себя, а осознаёт потерю в ситуации страха и отчаяния... Образом «нового бытия», преодолевающего демонические механизмы социального и личного отчуждения, выступает Иисус Христос». **Цель пастырской помощи** заключается в том, чтобы устранить главный конфликт между сторонами человеческой души – внутренней, духовной и внешней, обращенной к миру, на восстановление нарушенной в человеке иерархии составляющих его структур (Духа, души и тела). Святой пророк Исаия говорил: *«от ног даже до главы нет в нём целостности..»* (Ис. 1, 6.). По изъяснению Святых Отцов, это значит, что «язва», то есть – грех – не частная, не на одном каком-нибудь члене, но на всём существе: объяла тело, объяла душу, овладела всеми свойствами, всеми силами человека...» (*Преподобный Авва Дорофей, Поучение 1*).

В жизни христианства (в православии) в каждый известный период его исторического существования выдвигались личности, которые являлись яркими носителями и выразителями высоких духовных стремлений и к авторитету которых прислушивались многие современники. Так, например, одни из них – Вселенские учителя – Феофан Затворник (Вышенский) и наш современник Митрополит Антоний Сурожский, их труды демонстрируют глубину и масштабность проникновения в жизнь православия и содержат в себе как разработки богословских догматов, так и исследования в области психологии человека. По словам Феофана Затворника: «Общение с Богом служило источником господства Духа над душою и телом. Расстройство, внесённое в природу человека грехом прародителей разъединило его с Богом. Чрез нарушение заповеди человек отделился от Бога, и потерял господствование над душою и телом, и подчинился господству страстей... по естественному назначению человек должен жить в духе, духу подчинять и духом проникать все душевное, а тем паче те-

лесное – а за ними и все свое внешнее, то есть жизнь семейную и общественную. Се – норма... Свобода дана человеку вместе с самосознанием и вместе с ним составляет существо духа и норму человечности... Пока Вы не в духе живете, не ждите счастья. Душевная и телесная жизнь, при благоприятном течении, дают что-то похожее будто на счастье, но это бывает мимолетный призрак счастья, скоро исчезающий» [127]. Нам известно, что вся история христианства есть история восстановления единства нарушенной связи между человеком и Богом, между телом и бессмертной душой.

Цель пастырской помощи – спасение души человека, исцеление человека от нравственных и духовных недугов, которые являются причинами всех человеческих бед. Глубоко верующий человек, опираясь на милость Божию, активизирует в глубинах своего организма конструктивные целительные силы и исцеление происходит благодаря помощи и действию божественной благодати при взаимодействии человеческой и божественной воли. На этом пути, утверждает А. Сурожский, важное значение имеют «послушание» и «смирение». Притом слово «послушание» не обозначает подчиненность, подвластность, а подчас и порабощение духовному руководителю. Послушание – это прежде всего стремление слушать и слышать не только умом и ушами, но всем существом, открытым сердцем, благоговейным созерцанием духовной тайны другого человека. Послушание заключается в слушании всеми силами души. И с обеих сторон это требует смирения. Смирение необходимо со стороны духовного чада; «ещё больше смирения нужно священнику, духовнику для того, чтобы никогда не вторгаться в святую область, чтобы относиться к душе человека так, как Моисею приказал Бог отнестись к той почве, которая окружала купину неопалимую. И каждый человек – потенциально или реально – уже является этой купиной; и всё, что его окружает, это почва святая, на которую духовник может ступить, только иззув свои сапоги, никогда не вступить иначе,

чем как мытарь, стоящий у притолоки храма, глядящий в храм и знающий, что это область Бога Живого, место святое, и он не имеет права войти туда иначе, как если Сам Бог велит или Сам Бог подскажет, какое действие совершить или какое слово сказать» [134].

Архимандрит Тихон подчёркивает: «Всё на нашей земле – простое и сложное, маленькие человеческие проблемы и нахождение великого пути к Богу, тайны нынешнего и будущего века – всё разрешается лишь загадочным, непостижимо прекрасным и могущественным *смирением*. И даже если мы не понимаем его правды и смысла, если оказываемся к этому таинственному и всеильному смирению неспособными, оно само смиренно приоткрывается нам через тех удивительных людей, которые могут его вместить» [12, с. 113].

Одна из *задач духовника* в том, чтобы воспитать человека в духовной свободе, в царственной свободе чад Божиих, и не держать его в состоянии инфантильности всю жизнь: чтобы он не прибегал всегда по пустякам, пусто, напрасно к своему духовному отцу, а вырос в такую меру, когда он сам научится слышать то, что Дух Святой глаголет неизреченными глаголами в его сердце.

Важно отметить, что со стороны духовного руководителя, как утверждает А. Сурожский, должно быть глубокое благоговение к тому, что в человеке совершает Святой Дух. Духовный отец должен быть в состоянии видеть в человеке ту красоту образа Божия, которая никогда не отнимается; если даже человек поврежден грехом, духовник должен видеть в нем икону, которая пострадала от условий жизни, или от человеческой небрежности... и работать над тем, чтобы устранить все, что уродует этот образ Божий... И вот, если духовник не способен видеть в человеке эту извечную красоту,... то он не может его вести, потому что человека не строят, не делают, а ему помогают вырасти в меру собственного его призвания. Всем своим опытом, всем своим существом и всей

своей молитвой, духовный руководитель должен прислушиваться, что совершает Дух Святой в человеке, который ему доверился. Он должен уметь проследить пути Духа Святого в нем, он должен благоговеть перед тем, что Бог совершает, а не стараться воспитать либо по своему образцу, либо по тому, как ему кажется, человек должен бы развиваться, как “жертва” его духовного водительства. «Взрачивать» – это значит относиться к людям и поступать с ними так, как садовник относится к цветам или к растениям: надо знать природу почвы, надо знать природу растения, надо знать условия, в которые они поставлены, климатические или другие, и только тогда можно помочь – и это всё, что можно сделать – помочь этому растению развиваться так, как ему свойственно по его собственной природе. Ломать человека для того, чтобы его сделать подобным себе – нельзя. А. Сурожский, цитируя одного из духовных писателей Запада, сказал: «духовное чадо можно привести только к нему самому, и дорога внутрь его жизни бывает иногда очень долгая... Святые старцы это умели делать, в житиях святых можно увидеть, как они умели быть собой, но прозреть в другом человеке его исключительное, неповторимое свойство, и дать этому человеку, и другому, и третьему возможность быть тоже самими собой, а не репликами этого старца или, еще хуже, его трафаретным повторением» [134].

В этой связи важно рассмотреть отношение к клиенту как субъекту психологической помощи в научной психологии. В большинстве подходов психотерапии отношение к «клиенту» должно быть беспристрастным, отстранённым, безоценочным. В то же время в других подходах практикующий психолог занимает личную, фасилитивную, заинтересованную и одновременно толерантную позицию. В научной литературе отражены факты индивидуальных предпочтений в выборе методов взаимодействия с клиентами – психотерапевт, как утверждает О. Санникова, может эффективно поль-

зоваться лишь такими методами, которые соответствуют его личностным особенностям. Автор приводит пример принципа «психоаналитического избегания контакта», который несёт в себе печать фрейдовской интровертированности, в то время как принцип «спонтанности и воспроизведения в действии, отражают, наоборот, экстравертно-деятельностный характер Дж. Морено [125].

Обратим внимание на психологические теории, которые в своей сущности сходны с христианским подходом – это роджерсианская, экзистенциальная, гуманистическая психотерапия. Соответственно и отношение к клиенту в данных теориях сходно с христианским подходом. Для психолога-гуманиста клиент – это прежде всего человек, обладающий самоценностью.

Для психологов-гуманистов к существенным параметрам эффективности психотерапии можно отнести: «...принятие человеком факта собственного существования и интерес к этому событию, тенденцию исследовать свои потребности, проблемы и ресурсы, переживание себя живым в своём настоящем, открытость новому опыту во взаимодействии с миром, готовность к изменениям, способность видеть альтернативы, совершать выборы и принимать за них ответственность, делая шаги в направлении будущего и выходя за пределы собственного «Я» в переживании смысла своей жизни» (Е. Р. Калитеевская. *Психическое здоровье как способ бытия*).

Гуманистическая психология рассматривает личность как уникальное целостное образование. В центрированной на клиенте психотерапии психотерапевт стремится создать атмосферу, способствующую реализации врожденного потенциала личностного роста клиента и его самореализации. Психотерапевт доверяет клиенту как личности, обладающей ресурсами и способной двигаться к тому, чтобы стать полноценно функционирующей личностью, с внутренним фокусом

оценки. Если психотерапевт искренне уважает клиента, доверяет ему и принимает его как самостоятельное человеческое существо, то традиционная медицинская модель, предусматривающая установление диагноза, «приклеивание к клиенту ярлыка с обозначением болезни», прогнозирование, интерпретацию и разработанный без участия клиента план лечения, перестает иметь отношение к процессу и целям психотерапии. В целом, решающим в выборе подходов, методов, средств является высокий профессионализм психолога, психотерапевта, его специальная подготовка.

Следует отметить, что в психологии имеет место тотальный хаос, научная психология не имеет четкого ориентира, каждая из теорий предлагает свой вариант видения проблемы, ученые постоянно колеблются в меняющихся рабочих гипотезах и мнениях. Главное отличие целей работы психотерапевтов и духовных руководителей состоит в разном понимании сути человека. Исследуя и рассматривая основные школы психологии и связанные с ними формы психотерапии, мы приходим к выводу, что каждая из них имеет свою модель клиента как человека. Для психоанализа основанием такой модели являются коварные образы и силы подсознания, которые путем сложной, длительной, дорогостоящей терапевтической работы надобно распознать, расшифровать, ввести в сознание, устранить амнезии и т. п. Подсознание, вытесненное – это и есть суть, стержень человека. Остальное – проявление, маскировка, борьба, сублимация. Таким образом, в психоаналитической теории, упрощая, можно сказать – человек идентифицируется со своим подсознанием. В бихевиоризме, поведенческой психологии человек идентифицируется с иным – со способами его действия – успешными или неуспешными, правильными или неправильными, постоянными или непостоянными, то есть, происходит идентификация с проявлениями характера. В модели Бека (когнитивно-бихевиоральный подход) человек идентифицируется с мыш-

лением. Согласно его модели психотерапевт должен искать способы изменения паттернов мышления и путей конструирования мировоззрения [17].

Гуманистическая психология идентифицирует человека с его личностью, ее самоактуализацией. Трансперсональная психология акцентирует невидимую, таинственную сферу человека, идентифицируя с ней его суть. Итак, каждая школа, отмечает Б. Братусь, выявляет какую-то часть человека, принимая, выдавая эту часть за целое.

В христианстве (в православии) духовный руководитель призван воспринять целостного человека, поскольку христианская триединность тело-душа-дух покрывает все названные аспекты, не исключая из внимания ни одного из них.

В контексте вышеизложенного необходимо обратить внимание на то, что в научной психологии, особенно в практической, существуют так называемые «единицы анализа», которые получают теоретическое обоснование и становятся имплантированными "призмами". «Единицы анализа» связаны не только с мыслительным процессом, они, приобретая и перцептивный характер, становятся способом видения проблемы. Психотерапевты смотрят на своих клиентов через "призмы", которые направляют внимание психотерапевта на определенные аспекты проблемы клиента. Часто с течением времени психотерапевт начинает видеть проблемы своего клиента исключительно через определенные "призмы", что, несомненно, мешает его работе. Это ещё раз подчёркивает, что в психотерапии нет единства, нет единой концепции человека, а предпочтение какого-либо даже самого наилучшего метода в качестве единственного, всеохватывающего, его абсолютизация может привести к профессиональным ошибкам.

Как мы отмечаем, психотерапия и пастырская помощь имеют общую цель – помощь человеку (клиенту). Однако в основе психологической помощи психотерапевта и в основе психологической помощи духовного руководителя Святооте-

ческой традиции лежат разные, совершенно противоположные антропологические и космологические взгляды, и представления и цели. А также вопросы отношения к человеку, веры в человека психотерапевты и духовные руководители рассматривают по-разному. Современная научная психология по сути материалистична, по своим убеждениям атеистическая. Психолог, психотерапевт атеистического склада ума будет утверждать, что современному человечеству Бог не нужен, потому что человек Его заменил, со всем богатством своего ума, со всей глубиной своей личности, своего знания, которые кажутся такими неисчерпаемыми. У духовного руководителя, как подчёркивает А. Сурожский, будет другое мнение, он скажет, что он верит в человека, но верит не в тот эмпирический его образ, который нам представляется в истории, а в другого человека, который, конечно включает и этот образ, но его превосходит значительно. Человек для атеистического склада ума – это предел как бы эволюционного развития, которое, конечно может продолжаться, но продолжаться по той же линии. В христианстве человек – это личность, персона, созданная по образу Бога, то есть являющаяся иконой Творца (греч. *eikon* означает «образ»). По своему достоинству человек стоит не ниже ангелов. Как говорит пророк Давид: «...Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его перед Ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его» (Пс. 8:5-7). Для христианина, человек в полном смысле этого слова может быть понимаем только как Богочеловек, как человек, у которого есть не только земное измерение, но измерение также и небесное. Человек атеистического мира существует как бы в двух измерениях: времени и пространства. Человек, каким видит его христианин, имеет еще одно измерение – Божественное.

В завершении нашего исследования приведём аналогию философа С. Франка, относительно соотношения науки и религии. Эту аналогию можно применить и как интересную аналогию, объясняющую соотношение двух парадигмальных подходов к психологической практике в науке (психологов, психотерапевтов) и в религии (в христианстве – духовных руководителей). Пример простой, его приводит С. Франк в своём труде «Наука и религия» (1925 г.): пассажир занял своё место в вагоне, и поезд начал движение. Для соседа по вагону этот пассажир является недвижимым, а с точки зрения дежурного по станции этот человек в движении. Таким образом, пишет С. Франк, наука (психологическая практика) изучает отношения и явления, которые происходят в вагоне, оставляя без внимания отношение этого вагона и его пассажиров ко всему, что находится вне его. Религия же учит как раз тому, в каком положении находятся пассажиры вагона по отношению к той более широкой сфере, которая окружает вагон и с позиции которой можно объяснить его движение как целого... Таким образом, наука рассматривает мир, как замкнутую в себе систему явлений и изучает соотношение между этими явлениями вне соотношений мира как целого... Наука как бы изучает середину, промежуточный шар, отрезок бытия в его внутренней структуре... Религия же как раз объясняет отношение мира и человека к этой абсолютной первооснове бытия – к Богу. Таким образом, психологическая наука и христианское богословие, а в контексте нашего исследования – психотерапевты и духовные руководители, встречаются с одним и тем же предметом исследования, однако он рассматривается ими в разных плоскостях и разных перспективах.

В целом, следует отметить, несмотря на то, что задача «врачевания души словом» понимается по-разному в двух представленных парадигмах (психологической науке и христианском богословии), духовные руководители и психологи вносят свой посильный вклад в оздоровление людей (в исце-

ление души). Таким образом, и научный подход и христианский являются необходимыми. Поскольку духовные руководители и психотерапевты имеют важнейшую сходную общую цель – помощь человеку, они не могут являться друг для друга конкурентами, все они лишь «соратники у Бога» (1 Кор. 3: 9), ибо «жатвы много, а делателей мало» (Лк. 10:2).

РЕЗЮМЕ

Мы проделали эту работу, с целью подчеркнуть, что многие положения современной психологии, включая и психосоматическое направление, являются секулятизированными знаниями, накопленными в богословии и религиозной практике предшествующих веков. Вышеизложенное подчёркивает, что христианские богословы оставили великое Святоотеческое наследие, содержащее ряд обширнейших работ, обладающих огромным психологическим потенциалом и с необходимостью должно быть осмыслено научными психологами. Ибо богатейшее наследие христианской мысли, психологизм христианских богословских текстов может помочь в осмыслении многих актуальных вопросов.

Представленный в нашей монографии анализ показывает, что подходы психологической науки и христианской богословской мысли во взглядах на решение психологических проблем личности занимают взаимодополняющие позиции. Имея единый предмет исследования, христианские богословы и психологическая наука, несмотря на разность парадигм, взаимно обогащая и дополняя друг друга, ведут личность к построению нового знания о решении её проблем.

В данной монографии представлены лишь некоторые предварительные результаты сравнительного анализа проблем личности в психологии и христианском богословии, оставляя за рамками внимания многие вопросы, ответы на которые, возможно, могли бы нас приблизить к пониманию великого Таинства человеческой духовности, целостности, гармонии его внутреннего мира. Эти проблемы нуждаются в более детальном и глубоком психологическом анализе.

Подводя итог размышлениям относительно вышеизложенного, важно обратить внимание на слова Великого православного богослова Святителя Игнатия Брянчанинова, который утверждал: *«Здание не может быть воздвигнуто, если*

прежде не будет устроено основание, и устроение основания остается бесполезным трудом, если на основании не будет воздвигнуто здание. – Результаты наук человеческих и способ для достижения этих результатов остаются недоступными для понятия людей, не занимавшихся науками: результаты и способ достижения их в науке из наук, в науке, сшедшей с небес, дарованной человечеству Богом, в науке, совершенно изменяющей человека, претворяющей его из плотского и душевного в духовного, в христианстве, тем более остаются недоступными для тех, которые не занимались изучением его законно, по способу, установленному Богом. Безрассудно же требование некоторых, чтоб результаты изучения христианства, его высокие и глубокие тайны были для них вполне ясны без всякого изучения христианства! Хотите знать тайны христианства? – Изучите его» [129, Т. 3, С. 6].

Список использованной литературы

1. Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий. – М., 1992. – 246 с.
2. Августин Й. По великой милости Твоей / Августин Й. – Киев, 1994.
3. Адлер А. Лекции по аналитической психологии / А. Адлер – М.: «REFL-book», 1996. – 278 с.
4. Адлер А. Понять природу человека / А. Адлер – СПб.: Академический проект, 1997. – 256 с.
5. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии / А. Адлер – М.: Прогресс, 1995. – 296 с.
6. Александер Ф. Психосоматическая медицина: принципы и практическое применение / Ф. Александер / Пер. с англ. С. Могилевский /. – М.: Эксмо-Пресс, 2002. – 351с.
7. Аммон Г. Психосоматическая терапия / Г. Аммон – СПб.: «Речь», 2000. – 238 с.
8. Амосов Н. И. Раздумье о здоровье / Н. И. Амосов – Москва: Молодая гвардия, 1979. – 190 с.
9. Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания / Ананьев Б. Г. – М: Наука, 1977. – 380 с.
10. Анциферова Л. И. Архетипическая теория развития личности К. Г. Юнга (первая половина жизни) // Психологический журнал / Л. И. Анциферова – 2000. – № 2. С. 16-26.
11. Анциферова Л. И. Архетипическая теория развития личности К. Г. Юнга (вторая половина жизни) // Психологический журнал / Л. И. Анциферова – 2000. – № 3. – С. 16-26.
12. Архимандрит Тихон (Шевкунов) «Несвятые святые» и другие рассказы / Архимандрит Тихон (Шевкунов) – М.: Изд.-во Сретенского монастыря; Симферополь: Изд.-во Шпатакова «Родное слово», 2012. – 640 с., ил.
13. Архимандрит Георгий (Тертышников). Симфония по творениям Святителя Феофана Затворника Вышенского. В двух книгах. Книга 2 / Архимандрит Георгий (Тертышников) – Рязань: «ЗЕНА», 2003. – 496 с.
14. Асмолов А. Г. Психология личности / А. Г. Асмолов – М: Изд-во МГУ, – 1990. – 367 с.
15. Асмолов А. Г. Личность как предмет психологического исследования / А. Г. Асмолов – М.: Педагогика, 1984. – 104 с.

16. Ассаджоли Р. Психосинтез: теория и практика / Р. Ассаджоли – М.: «REFL-book», 1994. – 314 с.
17. Айви А. Е. Психологическое консультирование и психотерапия. Методы, теории и техники: практическое руководство / А. Е. Айви, М. Б. Айви, Л. Саймэк-Даунинг – М.: Психотерапевтический колледж, 2000. – 487 с.
18. Баевский Р. М. Прогнозирование состояний на грани нормы и патологии / Р. М. Баевский – М: Медицина, 1979. – 296 с.
19. Бассин Ф. В. Сознание, «бессознательное» и болезнь // Вопросы философии / Ф. В. Бассин– 1971. № 9. – С. 90-92.
20. Бердяев Н. Проблема человека (к построению христианской антропологии) / Н. Бердяев // Православная община, – 1996. № 6. – 36 с.
21. Библия. «Новая жизнь – Советский Союз». СССР. – 1991. – 1220 с.
22. Богословское понятие человеческой личности. Из сборника статей В. Лосского «Богословие и Боговидение» Москва, Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. – С. 4-16.
23. Бондаренко А. Ф. Психологическая помощь: теория и практика / А. Ф. Бондаренко – К.: Укртехпресс, 1997. – 216 с.
24. Бондаренко А. Ф. Личность: аномалии и их коррекции // Вопросы психологии / А. Ф. Бондаренко. – 1989. № 4. – С. 173-174.
25. Братусь Б. С. Образ человека в гуманитарной, нравственной и христианской психологии / Б. С. Братусь / Психология с человеческим лицом. Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур. – М.: Смысл, 1997. – С. 65-91.
26. Братусь Б. С. Опыт обоснования гуманистической психологии / Б.С. Братусь // Вопросы психологии – 1990, № 6. – С. 9-16.
27. Братусь Б. С. Психология. Нравственность. Культура / Б. С. Братусь – М.: Роспедагенство, 1994. – 61 с.
28. Братусь Б. С. Христианская и светская психотерапия / Б. С. Братусь // Московский психотерапевтический журнал – 1997. № 4.
29. Братусь Б. С. Психологическое и нравственное пространство нормы / Б. С. Братусь // Практична психология та соціальна робота – 2003. № 7. – С. 1-4.
30. Братченко С. Л. Межличностный диалог и его атрибуты / С. Л. Братченко / Психология с человеческим лицом. Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур. – М.: Смысл, 1997. – С. 201-223.

31. Брехман И. И. Философско-методологические аспекты проблемы здоровья человека / И. И. Брехман // Вопросы философии / – 1982. № 2. – С. 48-53.
32. Брунер Дж, Психология познания / Дж. Брунер [пер. с англ.]. – М. 1977. – 413 с.
33. Бузунова Л. Г. Духовность и картина мира человека / Бузунова Л. Г. // Вестн. Томского гос. Пед. ун-та (Tomsk State Pedagogical University Bulletin) – 2005. Вып 1. – С 5-7.
34. Бурлачук Л. Ф. Основы психотерапии / Бурлачук Л. Ф., Грабская Л. И., Кочарян А. С. – К.: Ника - Центр, М.: Алетейа, 1999. – 320с.
35. Василюк Ф. Е. Психология переживания: анализ преодоления критических ситуаций / Василюк Ф. Е. – М.: МГУ, 1984. – 200 с.
36. Василюк Ф. Е. Психотехника выбора. / Психология с человеческим лицом. Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур / Василюк Ф. Е. – М.: Смысл, 1997. – С. 284-315.
37. Величковский Б. Современная когнитивная психология / Величковский Б. – М., 1982 – 336 с.
38. Воронов М. Психосоматика / Воронов – К: Ника-ЦЕНТР, 2002. – 256 с.
39. Войно-Ясенецкий (Святитель Лука). Дух, Душа, Тело / Войно-Ясенецкий (Святитель Лука) – М.: «Русское зеркало», 1999. – 160 с.
40. Войно-Ясенецкий. Наука и религия / Войно-Ясенецкий – Симферополь: ОАО (СГТ), 2008. – 160 с.
41. Воронов М. Психосоматика. Практическое руководство. – К.: Ника-Центр, 2002. – 256 с.
42. Выготский Л. С. Собрание сочинений: В 6 т. / Редкол. А. В. Запорожец, Т. А. Власова и др. / Выготский Л. С. – М.: Педагогика, 1981.
43. Глэддинг С. Психологическое консультирование. 4-е изд. / С. Глэддинг– СПб.: Питер, 2002. – 736 с.
44. Гришина Н. В. Психология конфликта / Н. В. Гришина – СПб.: «Питер», 2000. – 464 с.
45. Горячая Т. С. «Внутренний диалог» и «внутренний конфликт» в христианском богословии и в психоаналитической теории личности / Горячая Т. С. // Вісник Одеського національного університету. Том 14. Психологія, 2009. Випуск 18. – С. 14-22.

46. Горяча Т. С. Феномен актуализации внутреннего потенциала личности в гуманистической психологии и христианском богословии / Горячая Т. С. // Наука і освіта. Науково-практичний журнал Південного наукового центру АПН України, 2009. – № 10. – С. 27-32.
47. Горяча Т. С. Феномен «единства личности» в психологии и в христианском богословии / Горячая Т. С. // Проблемы сучасної психології. Збірник наукових праць Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка, Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України. 2010. – Вип. 8. – С. 208 -218.
48. Горяча Т. С. «Сома и психика», «душа и тело» в психологической науке и в христианском богословии / Горячая Т. С. // Наука і освіта. Науково-практичний журнал Південного наукового центру АПН України, 2010. – № 8. – С. 10-15.
49. Горяча Т. С. До питання про підходи до проблеми психосоматичної єдності особистості / Горячая Т. С. // Наука і освіта. Науково-практичний журнал Південного наукового центру АПН України, 2009. – № 4. – С. 12-16.
50. Горяча Т. С. Феномен «болезни» в психологии и в христианском богословии / Горячая Т. С. // Наука і освіта. Науково-практичний журнал Південного наукового центру АПН України, 2011. – № 1. – С. 99-104.
51. Горяча Т. С. Цели работы с психологическими проблемами человека в психотерапии и у духовных руководителей / Т. С. Горячая // Наука і освіта. Науково-практичний журнал Південного наукового центру АПН України, 2011. – № 3. – С. 21-26.
52. Горяча Т. С. Феноменологическая психология и христианская богословская мысль: сходства и различия / Т. С. Горячая // Наука і освіта. Науково-практичний журнал Південного наукового центру АПН України, 2011 – № 10. – С. 18-23.
53. Горяча Т. С. Особенности феномена познавательной активности личности в когнитивной психологии и в христианском богословии / Т. С. Горячая // Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка, Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН, 2012. – № 16. – С. 189-203.
54. Горяча Т. С. Феномен природы человека в психологии и в христианском богословии / Т. С. Горячая // Наука і освіта. Науково-практичний журнал Південного наукового центру АПН України, 2012. – № 7. – С. 127-131.

55. Гостев А. О проблеме становления религиозно ориентированного знания/ Психология / А. Гостев // Журнал Высшей школы экономики. – Т. 4. – 2007. – № 4. – С. 42-45.
56. Гриднева Е. А. Тело как знак личности / Е. А.Гриднева, Т. С. Бухранова // Коммуникативистика XXI века: перспективы развития социально-гуманитарного знания: материалы VI Всероссийской научно-практической конференции. Нижний Новгород: Нижегородский филиал НИУ ВШЭ, 2010. – С. 84-87.
57. Григорий Богослов. Слово 45.8 (рус. пер. см. Григорий Богослов, свт. Собрание творений: В 2 т. СПб., 1912 (репринт: Серг. П., 1994). – Т. 1. – 665с.
58. Давыденков О., иерей. Традиционная христология "нехалкидонитов" с точки зрения св. Отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви / Давыденков О. – М.: ПСТВИ, 1998. – 204 с.
59. Дюбуа П. Влияние духа на тело.
60. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / Зеньковский В. В. – М., 1996. – 46с.
61. Зинченко В. П. О человеческой душе и плоти / Зинченко В. П., Подорога В. А. // Знание. Понимание. Умение. М.: Московский гуманитарный университет, 2005. – № 1. – С. 34-43.
62. Знаков В. В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры / Знаков В. В. // Вопросы психологии, 1998. – № 3. – С. 104-114.
63. Де Чикко Т. Найти Я в психологи, духовности и религии / Де Чикко Т. // Психология. Журнал Высшей Школы экономики. 2007. Т. 4. – № 4. – С. 46-52.
64. Добротолюбие 1. Изд-во: ЗАО «Тираж-51». 2004. – 782 с.
65. Добротолюбие 2. Изд-во: ЗАО «Тираж-51». 2004. – 939 с.
66. Иерофей (Влахос) Митрополит. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души / Иерофей (Влахос) Митрополит. – Изд.- во: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – 368 с.
67. Исаак Сирий. Слова подвижническия / Исаак Сирий. – М.: Правило веры, 1993. – 21с.
68. Калитеевская Е. Р. Адаптация или развитие: выбор психотерапевтической стратегии / Калитеевская Е. Р., Ильичёва В. И. // Психологический журнал 1995. – Т. 16. № 1. – С. 115–121.
69. Каракозов Р. Р. Организация смыслопоисковой активности человека как условие осмысления жизненного опыта / Каракозов Р. Р. Психология с человеческим лицом. Гуманистическая перспекти-

- ва в постсоветской психологии / Под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур. – М.: Смысл, 1997. – С. 257-274.
70. Карвасарский Б. Д. Психотерапия / Карвасарский Б. Д. – М.: Медицина, 1985. – 304 с.
 71. Киреева З. А. Развитие сознания, детерминированное временем. Монография / Киреева З. А. – Одесса: ВМВ, 2010. – 379 с.
 72. Климишин І. Вчені знаходять Бога. Видання четверте, доповнене / Климишин І. – Івано-Франківськ. Вид.-во: «Нова Зоря». 2004. – 94 с.
 73. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Клеман О.; [перевод с французского Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева]. – Editions Stock, 1993. – 383 с.
 74. Козлов В. Духовная психология: в поисках изначального. / Козлов В. – Из.-во Трансперсонального института, М. 2000 – 95 с.
 75. Кутішенко В. П. Духовні орієнтири становлення статевої ідентичності сучасної жінки / В. П. Кутішенко // Проблеми сучасної психології: Збірник наукових праць Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка, Інституту психології імені Г. С. Костюка НАПН України / За ред. С. Д. Максименка, Л. А. Онуфрієвої. – Вип. 22. – Кам'янець-Подільський: Аксіома – 2013. – С. 303-313.
 76. Найссер У. Познание и реальность / Найссер У.; [пер. с англ.]. – 1981.–232 с.
 77. Лаврова О. В. «Отражённая телесность» как особая ментальная форма тела: психотерапевтический подход / Лаврова О. В. // Вестник Московского университета. Сер. 14. – Психология, 1999. – № 3. – С. 76-82.
 78. Лаврова О. В. Глубинная топологическая психотерапия: идея о трансформации / Лаврова О. В. – С-Пб.: изд.-во «ДНК», серия «Новые идеи в психологии», 2001. – 424 с.
 79. Ларше Ж.К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского востока первых веков / Ларше Ж.К.; [пер. с франц.]. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 224 с. – (Православное богословие).
 80. Лествица. Преп. Иоанна. Киев. Типография Киево-Печерской Лавры. 1998. – 319 с.
 81. Леонтьев Д. А. Духовность, саморегуляция и ценности / Леонтьев Д. А. // Гуманитарные проблемы современной психологии. Изв. Таганрогского гос. Радиотехн. ун-та, 2005. – № 7 – С. 16-21.

82. Леонтьев Д. А. Психология свободы: к постановке проблемы самодетерминации личности / Леонтьев Д. А. // Психологический журнал, 2000. Том 21. – № 1.
83. Леонтьев Д. А. Что такое экзистенциальная психология? / Психология с человеческим лицом. Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Леонтьев Д. А.; [под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур.] М.:Смысл, 1997. – С. 40-55.
84. Личностный потенциал: структура и диагностика / под ред. Д. А. Леонтьева. – М : Смысл, 2011. – С . 7-8 .
85. Ломоносов М. Стихотворения / Беркова П.Н. «Советский писатель», 1948. – С. 7.
86. Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности / Леонтьев Д. А. – М .: Смысл, 2007. – 511 с .
87. Лоргус А. Православная антропология. Курс лекций / Лоргус А. – Вып. 1. –М.: Граф-Пресс, – 2003. – С. 5-23.
88. Лосский В. Н. Очерк Мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Лосский В. Н. – М., 1991. – 43 с.
89. Максименко С. Д. Общая психология / Максименко С. Д. – М.: «Рефл-бук», К.: «Вакслер», 1999. – 528 с.
90. Максименко С. Д. Особистість починається з любові / Максименко С. Д. // Практична психологія та соціальна робота, 2004. – № 9. – С.1–8.
91. Марута Н. А. Критерий качества жизни в психиатрической практике / Марута Н. А., Панько Т. В., Явдак И. А.,Семькина Е. Е.,Колядко С. П. Каленская Г. Ю.; [Под общей редакцией Маруты Н. А.]. – Х.: РИФ АРСИС, ЛТД, 2004. – 239 с.
92. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики / Маслоу А.; [пер. с англ.] – СПб.: Евразия, 1997. – 430 с.
93. Маслоу А. Психология бытия / Маслоу А. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Вакслер», 1997. – 304 с.
94. Маслоу А. Самоактуализация / Маслоу А. //Психология личности. Тексты. – М.: МГУ, 1982. – С. 108-117.
95. Мерлин В. С. Очерки интегрального исследования индивидуальности / Мерлин В. С. – М.: Педагогика, 1986. – 254 с.
96. Михайлов Б. В. Психотерапия: Учебник для врачей-интернов высших медицинских учебных заведений III - IV уровней аккредитации / Михайлов Б. В., Табачников С. И., Витенко И. С., Чугунок В. В. – Х.: Око, 2006. – 768 с.

97. Мэй Р. Искусство психологического консультирования. Как давать и обретать душевное здоровья / Мэй Р.; [пер. с англ. М. Будыниной, Г. Пимочкиной]. – М.: Изд-во ЭКСМО – Пресс, 2001. – 256 с.
98. Мясищев В. Н. Личность и неврозы / Мясищев В. Н. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1960. – 425 с.
99. Мухина В. Телесная презентация души / В. Мухина // Развитие личности, 2003. – № 3 – С. 83- 91.
100. Николаева В. В. От традиционной психосоматики к психологии телесности / Николаева В. В. // Вестник Московского университета. Сер. 14 – «Психология», 1996. – № 2. – С. 8 -17.
101. Орлов А. Б. Карл Роджерс и современный гуманизм / Орлов А. Б. // Вестн. МГУ. – Сер. 14 «Психология», – 1990. – № 2. – С. 55-58.
102. Основи практичної психології / В. Панок, Т. Титаренко, Н. Чепелева та ін. – К.: Либідь, 1999. – 536 с.
103. Панок В. Т. Українська практична психологія: визначення, структура та завдання (фрагмент) / В. Т. Панок // Практична психологія та соціальна робота, 1999. – № 9. – С. 8-11.
104. Патриарх Кирилл. Проповеди / Как приобрести чистоту души в современном мире, где столько греха / Патриарх Кирилл /video. mail. ru. 11.09.2009.
105. А. В. Петровский. Психология / А. В. Петровский, М. Г. Ярошевский – М. Изд. Академия, 2001. – 112 с.
106. Платонов К. К. Структура и развитие личности / Платонов К. К.; [под ред. А. Д. Глоточника]. – М. : Наука, 1986. – 255 с.
107. Подорога В. А. Полное и рассеченное / В. А. Подорога // Психология телесности между душой и телом / ред.- сост.: В. П.Зинченко, Т. С.Леви. М., 2005. – С. 67-138.
108. Пономаренко В. С. верой в науки о человеке / Пономаренко В. // Психология. Журнал Высшей Школы экономики. 2007. –Т.4. – №4. – С. 64 - 74.
109. Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 4. / Под ред. Е. Ф. Рыбалко, Л. А. Коростылёвой. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та,- 2000. – С. 193-200.
110. Психологія життєвої кризи / Відп. ред. Т.М. Титаренко. – К.: Агропромвидав України, 1998. – 348 с.

111. Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур. – М.: Смысл, 1997. – 336 с.
112. Психология телесности между душой и телом / ред.-сост. В. Зинченко, С. Лави. – М.: АСТ МОСКВА, 2005. – 731 с.
113. Психосоматика: Взаимосвязь психики и здоровья. Хрестоматия / Сост. К. В. Сельчёнок. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2001. – 640 с.
114. Ральф Р. Техника и практика психоанализа / Ральф Р. Гринсон С. – Воронеж: НПО «МОДЭК», 1994. – 491 с.
115. Рейноутер Р. Это в ваших силах: Как стать собственным психотерапевтом / Рейноутер Р.; [пер. с англ.]. – М.: Прогресс, 1992. – 240 с.
116. Роджерс К. Взгляд на психотерапию: Становление человека / Роджерс К. – М.: Прогресс, 1994. – 480 с.
117. Роджерс К. Клиентцентрированная терапия / К. Роджерс – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – 320 с.
118. Роджерс К. Консультирование и психотерапия. Новейшие подходы в области практической работы / Роджерс К. / Под ред. О. Кондрашова, Р. Кучкарова – М.: Апрель Пресс, ЭКСМО-Пресс, 1999. – 464 с.
119. Роджерс К. Несколько важных открытий / Роджерс К. // Вестник МГУ. Сер.14 «Психология», 1990. – № 2. – С. 58-65.
120. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание / С. Л. Рубинштейн – Изд.-во: Питер 2012. – 288 с.
121. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии / Рубинштейн С. Л. – М.: Педагогика, 1973. – 423 с.
122. Розин В. М. К проблеме целостного исследования в познании целостности человека / Розин В. М. // Мир психологи, 2004, – № 4. – 84 с.
123. Розин В. М. Психология: Теория и практика: Учебное пособие для высшей школы / Розин В. М. – М.: Издательская группа «Форум» - «ИНФРА – М», 1998. – 296с.
124. Санникова О. П. Психологический диагноз как предмет исследования: 3б. наук. праць учасників учасників П'ятих Костюківських читань «Психологія на перетині тисячоліть» / О. П. Санникова – К.: Гнозис, 1999. – Том III. – С. 118 – 124.
125. Саннікова О. П. Феноменологія особистості: Вибрані психологічні праці / О. П. Саннікова – Одеса: СМІЛ, 2003. – 256 с.

126. Святитель Василий Великий. Избранные творения: Сост. иеродиакон Никон (Париманчук) / Святитель Василий Великий. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. – 498 с.
127. Святитель Феофан Затворник. Что такое духовная жизнь и как на неё настроится. Электронный ресурс.
128. Св. Иоанн Златоуст. Творения / Св. Иоанн Златоуст. – Т. XII, кн. 1. – 543 с.
129. Св. И. Брянчанинов Полное собрание творений / Св. И. Брянчанинов. – Т. 1. [сост. и общ. редакция А. Н. Стрижёв]. – Изд.-во «Поломник», 2006. – 623 с.
130. Симфония по творениям Святителя Иоанна Златоуста. Изд. 2-е – М., ДАРЬ, 2008. – 576с.
131. Симеон Новый Богослов. Творения. В 3-х т. Сергиев Посад: С-ТСЛ, 1993, – Т.1, – С.59.
132. Солсо Р. Когнитивная психология. / Солсо Р. М. – Изд.-во: Тривола, 1996. – С. 28-36, 41-47.
133. Ставицька С. О. Духовна самосвідомість особистості: становлення і розвиток в юнацькому віці: монографія / С. О. Ставицька–К.: НПУ імені Н. П. Драгоманова, 2011. – 727с.
134. Сурожский А. Митрополит. О встрече / Сурожский А. – Изд. «Сатись», 2002. – 284 с.
135. Тимошенко М. А. Человеческое тело как культурная форма: автореф. Дис....к филос.н. / Тимошенко М. А. – Нижний Новгород, 2009. – 25с.
136. Толстой Л. Н. Путь жизни / Л. Толстой – М.: Республика. – 1993.
137. Теория межличностных отношений и когнитивных теорий личности Г. Салливан, Дж. Роттер и У. Мишел. – СПб.: Пройм – ЕВРОЗНАК, 2007. – 128с.
138. Тимохина А. В. Личностно-ориентированная психотерапия в психологической практике / Тимохина А. В. – Луганск: Изд-во Восточноукраинского университета, 1997. – 190 с.
139. Титаренко Т. М. Кризове психологічне консультування / Т. М. Титаренко–К.: ГЛАВНИК, 2004. – 96 с.
140. Тхостов А. Ш. Психология телесности / А. Ш. Тхостов - М.: Смысл, 2002. – 287 с.
141. Ушинский К. Д. Педагогическая антропология / К. Д. Ушинский–СПб., 1908. – Т. 2.
142. Флоренская Т. А. Диалог в практической психологии / Флоренская Т. А. – М. : Ин-т психологии АН СССР, 1991. – 24 с.

143. Франкл В. Человек в поисках смысла / Франкл В. / Общ. ред. Л. Я. Гозмана, Д. А. Леонтьева. – М.: Прогрес, 1990. – 368 с.
144. Фрейджер Р. Гуманистический психоанализ. К. Хорни, Э. Эрикссон, Э. Фромм / Роберт Фрейджер, Джон Фейдимен. – СПб. – Проим-Еврознак, 2007.- 156 с.
145. Фрейджер Р. Личность: Теории, упражнения, эксперименты / Фрейджер Р., Фрейдимен Д.; [пер. с англ.]. – СПб.: ПРАЙМ – ЕВ – РОЗНАК, 2004. – 608 с.
146. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции / Фрейд З. – М.: Наука, 1991. – 456 с.
147. Фрейд З. Психология бессознательного / Фрейд З. – М.: Наука, 1989. – 447 с.
148. Фрейд З. Психология «Я» и защитные механизмы / Фрейд З. – М.: Педагогика – Пресс, 1993. – 140 с.
149. Фридман Х. Расширение Я как психологический конструкт для исследования религиозных феноменов без опоры на религиозные представления/ Фридман Х. // Психология. Журнал Высшей Школы экономики, 2007. – Т. 4. – № 4. – С. 101 -112.
150. Фромм Э. Душа человека / Фромм Э. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
151. Фромм Э. Иметь или быть? / Фромм Э. – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.
152. Фромм Э. Искусство любви (Исследование природы любви) /Фромм Э. – Вып. 2. – М.: Знание, 1991. – 64 с.
153. Фромм Э. Предисловие к антологии «Природа человека» / Фромм Э., Хирау Р. // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / Сост. Л.И.Василенко, В. Е. Ермолаева. М. Прогресс, 1990. – С. 146-168.
154. Фромм Э. Человек для себя / Фромм Э. – Минск: Просвещение, 1992. – 208 с.
155. Хадарцев А. Эволюция взглядов на здоровье / Хадарцев А. // Врач, 1997. – июль. – С. 36-37.
156. Херсонский Б. Ум, умеющий закрыть глаза. Жизнь Духовность Вера / Херсонский Б.// Материалы Республиканской научно-практической конференции – юбилейные чтения имени В.Ф. Войно-Ясенецкого «Единение науки и религии» (25.05. 2005 г.Одесса) Одесса. «Печатный дом» 2005. – С.150.
157. Хейли Дж. Что такое психотерапия / Хейли Дж. – СПб.: Питер, 2002. – С. 224.

158. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии / Хоружий С. С. – СПб., 1994. – С. 412-416.
159. Хьел Л. Теории личности / Хьел Л., Зиглер Д. – СПб.: Питер Ком, 1999. – 608 с.
160. Чабан О. С. Психосоматична медицина (аспекти діагностики та лікування) / Чабан О. С., Хаустова О.О. – К.: ТОВ «ДСГ Лтд», 2004. – 96 с.
161. Чабан О. Бог в трансценденції аналітичних відносин / Чабан О. // Психиатрия и религия на стыке тысячелетий: Сборник научных работ Харьковской областной клинической психиатрической больницы № 3 (Сабуровой дачи) и Харьковской медицинской академии последипломного образования / Под общ. ред. П. Т. Петрюха, Р. Б. Брагина. – Харьков, 2006. – Т. 4. – С. 112-114.
162. Шутценбергер А. А. Тяжелобольной пациент (15-летний опыт применения психодрамы для лечения рака) / Шутценбергер А. А. // Вопр. Психологии, 1990. – №5. – С. 94-106.
163. Энциклопедия глубинной психологии. Т. III. Последователи Фрейда / [пер. с нем.] – М., «Когито-Центр», МГМ, 202. – 410 с.
164. Эпштейн М. Н. Философия тела. Тело свободы / Эпштейн М. Н., Тульчинский Г. Л. – СПб.: Алетейя, 2006. – 432 с.
165. Юнг К. Г. Воспоминания сноведения размышления / Юнг К. Г. [пер. с немецкого И. Булкиной]. – Изд-во Проект «Air Land» К., 1994. – 405 с.
166. Юнг К. Г. Психологические типы / Юнг К.Г. – М.: Наука, 1993. – 216 с. 167. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / Юнг К.Г. [пер. с нем.]. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – 336 с.
168. Юнг К. Г. Психология бессознательного / Юнг К. Г. – М.: Наука, 1994. – 320 с.
169. Юнг К. Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: её теория и практика / Юнг К. Г. – К.: СЧНТО, 1995. – 326с.
170. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / Ялом И. / Под ред Т. С. Дрabbкина. – М.: Независимая фирма «Класс», 1999. – 576 с.
171. Яценко Т. С. Інтеграція та дезінтеграція як механізми психокорекції / Яценко Т. С. // Педагогіка і психологія. – № 1 (10). – С. 3 - 9.
172. Anna A., Rutan S. Shame and guilt in psychotherapy supervision // Psychotherapy, 1988. 25, № 4. – pp. 576 – 581.
173. Ansbacher H., Ansbahe R. The individual psychology of Alfred Adler. – N.Y.: Harper & Row, 1956. – 503 p.

174. Bandura A. Psychological mechanisms of aggression. In Geen R. & Donnerstein F., *Aggression: Teoretical and empirical reviews*, New York: Akademik Press, 1983. – pp. 1-40
175. Belkin G. *Introduction tu counseling*. – Dubugue: N. C. Brown Publ., 1980. – 630 p.
176. Berkowitz L. Frustration-aggression hypothesis Examination and re-formulation // *Psychological Bulletin*, 1989. – 106, pp. 59-73.
177. Bierschenk B. *Self-confrontation in teacher training*. – Malto, 1975. – 124 p.
Bourg E., Bent R., Mc Holland J. Sandards and evalution in yhe education and trainingof professional psychologist // *Rmer.Psychol*, 1989. – 44. – № 1. – pp. 66-72.
178. Gilliland, B. E. & James R.K. *Theories and strategies in counseling and psychotherapy*. – Boston: Allyn & Bacon, 1998. – 137 p.
179. Kelly G. A brief introduction to personal construct theoru. In Banister D. *Perspectives in personal construct theory*. Ney York: Academic Press, 1970. – pp. 1-29.
180. Psihosocijalni faktori u genezi organskih obolienja / Eysench N. J // *Psihologija* – 1989. – 22 № 3-4 – C. 5-23. Cepб.-xopb.
181. Psychosomatisatie van angst, panick an depressie / van Moffaert M. // *Tijdchr. Geneesk.* – 1989. – 45. – № 17 – pp. 1051 – 1057.
182. Psychotherapy. Treatment of psychosomatic disease /Aisawa Shizuo // *Asian Med.* – 1990. – 33 № 4 – pp. 194 – 199.
183. Rappaport D. The theory of ego autonomy a generalization. *Bull. Menn, Clin.* 22, 1958. – p. 13.
184. Rodgers C. R. *Client-centered therapy*. Boston: Houghton Msfflin, 1951. –487 p.
185. Rogers C. R., Sanford R. C. *Client-centerent psychotherapy* // *Comprehensive Textbook of psychiatry*, 1984. Vol. 4, pp. 1374- 1388.
186. Rogers C. R.,Notes on Rollo May // *Journal of Humanistic Psychology*. 1982. Vol. 22. № 3. – P. 8-9.
187. Rogers C. R. Persons or sciense? A philosophical guestion. *American Psychologist*, 1955. – 10, pp. 267–278.
188. Rogers C. R. The necessary and sufficsent condstions of therapeutic personalsty change. *Journal of Consulting Psychology*, 1957. – 21, pp. 95-103.
189. The relationship between personality, health symptoms and disease / Wistow Deborah J., Wakefield James A., Goldsmith Willliav M. // *Pers. And indiv. Diff.* – 1990. – 11 № 7. – pp. 717 - 723.

190. Frankl V. Der Wille zum Sinn. 2 Aufl. Bern: Huber, 1982
Allport G. Becoming Basic consideration for psychological perspective / Nev Haven, Connecticut Carl Prington Rollins, 1955.
191. Frankl V. Zehn Thesen über die Person (1950) // Frankl V. Der Wille zum Sinn: Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. 3, erw. Aufl. Bern: Huber, 1982.
192. Escape from Freedom. New York: Farrar & Rinehart. На немецком языке: Die Furcht vor der Freiheit. Frankfurt / M.: Europ. Verlagsanstalt 1973.
193. Jung C. G. The structure and dynamics of the psyche. Prinseton, NJ: Prinseton university Press, 1969.

Наукове видання

Горяча Тетяна Семенівна

**ПІДХОДИ ДО ВИРІШЕННЯ
ПСИХОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ ОСОБИСТОСТІ:
світська психологія і
християнська богословська думка
(теоретичний курс)
Монографія**

Російською мовою

За редакцією автора

В оформленні обкладинки використані зарисовки Леонардо да Вінчі

Підп. до друку 15.04.2015. Формат 60x84/16.
Ум.-друк. арк. 9,42. Тираж 100 пр.
Зам. № 1112.

**Видавець і виготовлювач
Одеський національний університет
імені І. І. Мечникова**

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4215 від 22.11.2011 р.

Україна, 65082, м. Одеса, вул. Єлісаветинська, 12
Тел.: (048) 723 28 39. E-mail: druk@onu.edu.ua