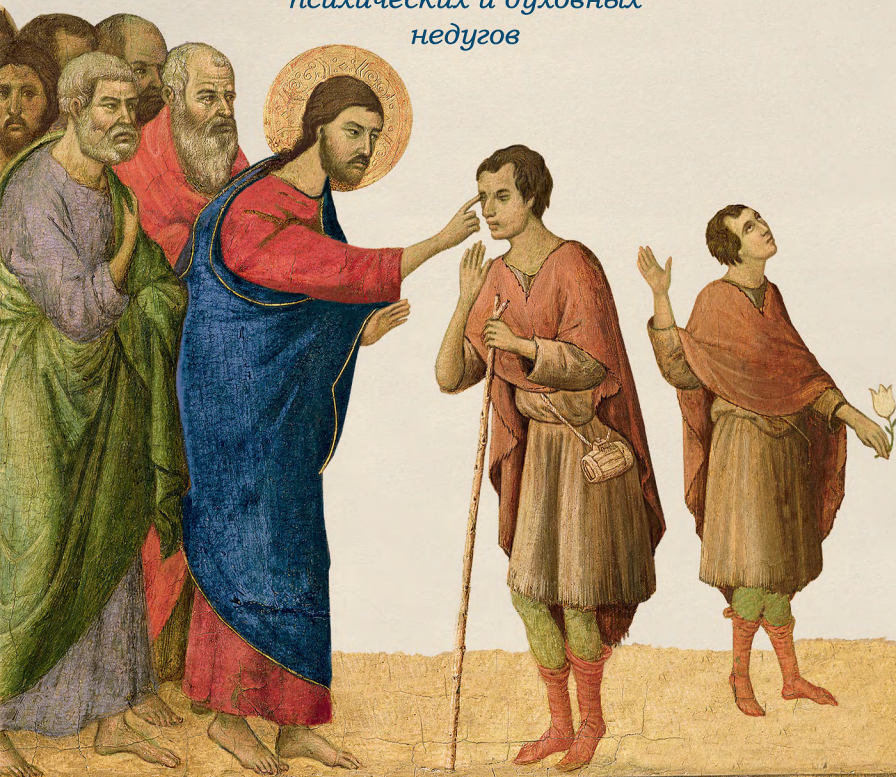




Жан-Клод Ларше

ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

*Православная концепция
бессознательного
и ее применение в лечении
психических и духовных
недугов*







СЕРИЯ
ПРАВОСЛАВНОЕ
БОГОСЛОВИЕ



Jean-Claude Larchet

L'INCONSCIENT SPIRITUEL

*Deuxième édition,
revue et corrigée*

Les Éditions du Cerf
Paris • 2011



Жан-Клод Ларше

ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

*Православная концепция
бессознательного
и ее применение в лечении
психических
и духовных недугов*

Перевод с французского



Издательство
Сретенского монастыря
Москва • 2021

УДК 271.2
ББК 86.372
Л25

*Допущено к распространению
Издательским советом
Русской Православной Церкви
Р20-016-0408*

Перевод с французского:

© А.В. Вавилова (гл. V–VII), © О.М. Арсеньева (Предисловие, гл. I, II),
© А.М. Коротеева (гл. III, VIII), © У.С. Рахновская (гл. X–XI),
© А.В. Курочкин (гл. IV), © П.К. Доброцветов (гл. IX)

Научный редактор и руководитель проекта
доцент МДА, доцент СДА, профессор Перервинской ДС,
кандидат философских наук, кандидат богословия
П.К. Доброцветов

Ларше, Жан-Клод.

Л25 Духовное бессознательное: Православная концепция бессознательного и ее применение в лечении психических и духовных недугов / Ж.-Кл. Ларше ; пер. с фр. П. Доброцветова (науч. ред. и руководитель проекта), О. Арсеньевой, А. Коротеевой, А. Вавиловой, А. Курочкина, У. Рахновской. — Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2021. — 302 с. — (Православное богословие).

ISBN 978-5-7533-1713-1

В книге известного богослова и патролога Ж.-Кл. Ларше рассматриваются проблемы православной психологии и антропологии. Автор анализирует с православной позиции некоторые аспекты психологических теорий и практик З. Фрейда и К.Г. Юнга, а затем раскрывает суть Таинства Исповеди и православной практики откровения помыслов, показывая их эффективность в деле лечения не только духовных, но и психических заболеваний.

Поднимаемые автором вопросы особенно актуальны в контексте развернувшихся сегодня дискуссий о возможности совмещения наработок современной психологии с традиционными принципами православного пастырского душепопечения.

Книга адресована специалистам-психологам, церковным пастырям и всем интересующимся проблемами и таинственными законами психической и духовной жизни человека.

УДК 271.2
ББК 86.372

© Les Éditions du Cerf, 2005
© Ларше Ж.-Кл., 2005

ISBN 978-5-7533-1713-1

© Сретенский монастырь, оформление, 2021

Предисловие

Эта книга является ответом на многочисленные просьбы развить нашу концепцию соотношения душевных и духовных болезней, уточнить понятие «духовное бессознательное», которое ранее затрагивалось, и наметить основы того, что могло бы стать христианской психотерапией, опирающейся на богатый опыт «врачевания душ», приобретенный на протяжении веков Православной традицией. Книга включает полную версию нескольких докладов и сообщений, представленных на международных семинарах и съездах.

В ходе дискуссий, которые сопровождали некоторые из таких ученых собраний и в которых принимали участие христианские психологи, психиатры и психотерапевты различных школ, а также богословы и философы, стало очевидно, что применение христианскими психотерапевтами к пациентам-христианам психотерапевтических подходов, основы и методы которых далеко отстоят от христианских принципов и практик, весьма проблематично. Сегодня, например, в Греции эта тема, причем уже на протяжении нескольких лет, является предметом напряженных споров и вызывает острые противоречия. Наиболее оживленное противостояние наблюдается между теми, кто полагает, что психотерапевтические подходы

имеют такой же статус, как и направления медицины, а потому составляют отдельную от религии сферу, и теми, кто считает, что православная аскетическая традиция и практика духовничества в том виде, как она сложилась в Православной Церкви, предоставляет адекватные средства для лечения «помимо всего» и психических отклонений, делая излишним какое-либо обращение к психотерапии.

Эта напряженность и эти споры очевидно не столь злободневны для католического и протестантского мира. С одной стороны, психотерапевтические практики там внедрялись уже на протяжении многих десятилетий и дискуссии о том, что такое внедрение может вызвать, более неактуальны. К тому же внедрению психоанализа благоприятствовало повальное увлечение им, вызванное в 60-е годы прошлого века модой на общественные науки среди самого духовенства. С другой стороны, ни в католицизме, ни в протестантизме нет развитой и методичной аскетической традиции и практики духовничества, сравнимых с теми, что существуют в православном мире, духовное предназначение которых предполагает включение определенных психотерапевтических задач. К сказанному можно добавить утверждения социологов о том, что отсутствие практики исповеди в протестантизме, как и охлаждение к исповеди и ее переход от личной формы к коллективной в католицизме, в некоторой степени способствовало развитию психоанализа и различных психотерапевтических практик в регионах, где эти традиции имеют влияние.

Однако, несмотря на такое положение дел, в публикациях на Западе вплоть до сегодняшнего дня затрагивалась проблема совместимости отдельных форм психотерапии (в частности, психоанализа и аналитической психологии) с принципами христианства (в частности, антропологическими). И к чему бы ни привели эти споры, следует признать, что среди христиан,

в отличие от таких областей медицины, имеющих признанный и неоспоримый научный статус, как неврология и психиатрия, различные направления психотерапии своим антропологическим подтекстом как на уровне теоретических основ, так и на уровне практического применения вызывают сомнения.

В христианском мире психотерапевтические подходы были восприняты как уже сложившиеся методы, в каком-то смысле «готовые к использованию». У этих психотерапевтических подходов появились как свои защитники, так и свои критики, но мы не видим последовательных попыток развития христианской психотерапии или, по крайней мере, такой психотерапии, антропологические основания и терапевтические методы которой ясным и неоспоримым образом были бы связаны с христианством.

В ходе прошедших в недавнее время съездов христианских психотерапевтов многие участники высказывали пожелания о проведении исследований в данном направлении. Такие исследования особенно желательны как новое слово в понимании и лечении психических заболеваний, учитывая тот факт, что из нескольких сотен психотерапевтических подходов, появившихся и получивших развитие в течение XX века, ни один не позиционировал себя как подходящий более всех остальных для лечения больных, которых он предполагал лечить. Сделанное на основе последних исследований утверждение, что в лечении психических болезней «все терапии равны», означает одновременно и их эффективность, и неэффективность применительно к болезням, глубинная природа которых остается во многих аспектах неизученной, а объяснение ее — в основном гипотетическим, причем настолько, что объяснения разных душевных болезней сегодня (и возможно, сегодня даже больше, чем когда-либо, в силу прогресса генетики) еще колеблются между абсолютно разнородными причинами: чисто

биологическими, с одной стороны, и чисто психическими и связанными с окружающей средой — с другой.

Исследования, которые мы ведем на протяжении нескольких лет в отношении духовных болезней и терапевтической традиции христианского Востока, несомненно, открывают новые перспективы для понимания и лечения психических болезней в той мере, в которой последние так или иначе связаны с первыми.

Не претендуя на некий систематический и завершенный труд, эта книга призвана уточнить упомянутые взаимосвязи и тем самым способствовать новым исследованиям. На протяжении всей работы мы ясно подчеркивали различие между психическими и духовными болезнями, избегая, таким образом, двойной опасности: с одной стороны, максималистской концепции, которая ограничивает психику духовностью, а вследствие того не оставляет места психотерапии в собственном смысле слова; с другой стороны — смешения сфер психического и духовного. Первая позиция часто встречается в православном мире, вторая широко распространена в католическом мире, где радиопередачи и религиозная литература в последние годы сильно подпитывались психологизирующим дискурсом, пытающимся подменить духовность (социологи, например, говорят о движении *psyrituel* вместо *spirituel*¹), который отчасти вдохновляется движением «Нью Эйдж», а во многом основывается на упрощенных схемах и характеризуется почти всегда подходом настолько же неточным, насколько и поверхностным, а равно отсутствием оснований в Предании, несмотря на наличие

¹ Что-то вроде «психовность» вместо «духовность». — *Примеч. ред.*

нескольких святоотеческих ссылок, вырванных из контекста и используемых в качестве своего рода приманки¹.

Но, утверждая, что некоторые душевные болезни связаны с некоторыми духовными болезнями и вследствие того исцеление первых зависит от лечения последних, мы хотим избежать превращения духовности (а еще более — таинственной жизни, с которой она неразрывно связана) в некий инструмент, понимая, что цель ее — не психическое выздоровление человека, но его духовное выздоровление для его спасения и обожения.

Однако очевидно, что соотношение психотерапии и духовной терапии весьма деликатный вопрос, так же как и соотношение места и обязанностей психотерапевта и духовного врача. Мы надеемся, что сможем способствовать прояснению и этого вопроса.

Мы должны также внести некоторые уточнения относительно понятия «духовное бессознательное», которое мы рассматриваем в этой работе. Понятие, представленное здесь, во все не калька с современных теорий бессознательного. С одной стороны, оно базируется на элементах, различимых уже в самых ранних святоотеческих трудах. С другой стороны, если оно и представляет в целом аналогию с этими современными концепциями (роль бессознательного в патологии, роль «обретения сознательности» в лечении), то оно довольно четко отличается от них. Во-первых, мы различаем две формы бессознательного, и обе они присутствуют в человеке, но в каком-то смысле конфликтуют между собой. Во-вторых, осознание

¹ Об этом движении см. статью: *Franck I. "Psy" et "spi" font-ils bon ménage? // Écritures. 2003. № 55. P. 6–9; в особенности см. материал: Psychologie et vie spirituelle. Distinguer pour unir // Christus. 2003. № 197. Следует отметить, что это движение не затрагивает собственно психотерапию, но занимается поиском некоторого внутреннего благосостояния, чем оно и завоевало довольно большую аудиторию.*

этих двух форм бессознательного нам кажется необходимым, но недостаточным условием духовного выздоровления и связанного в определенной степени с ним психического выздоровления. Всё, о чем мы говорим здесь, должно быть помещено в более широкий контекст, который мы ранее представили в нашей книге «Исцеление духовных болезней» (рус. пер.: Сергиев Посад: МДА, 2018). Духовное выздоровление зависит от аскетического образа жизни (понимаемого в широком смысле) и, неразрывно с тем, от таинственной жизни, которую предоставляет Церковь. Если для духовного выздоровления необходимы личные усилия человека и помощь других людей (в частности, опытного духовного отца), оно не может совершаться только лишь по благодати. Иными словами, оно всегда плод Богочеловеческой синергии, посредником в которой является Христос.

Глава I

ПСИХИЧЕСКИЕ БОЛЕЗНИ И ДУХОВНЫЕ БОЛЕЗНИ

Цель настоящей работы — показать, каким образом определенные психические болезни коренятся в духовных болезнях и каким образом исцеление этих психических болезней зависит, по крайней мере частично, от духовного исцеления.

Уточним некоторые моменты, касающиеся природы духовных и психических болезней.

1. ПСИХИЧЕСКИЕ БОЛЕЗНИ ОТЛИЧАЮТСЯ ОТ ДУХОВНЫХ БОЛЕЗНЕЙ, РАВНО КАК И ДУХОВНЫЕ БОЛЕЗНИ ОТЛИЧАЮТСЯ ОТ ПСИХИЧЕСКИХ БОЛЕЗНЕЙ

Психические болезни не следует отождествлять с духовными болезнями: речь идет о болезнях разной природы (происхождения), и их нужно разграничивать. Это разграничение не означает, однако, что нужно представить себе три независимые друг от друга сферы, расположенные одна над другой: телесная сфера, психическая сфера и духовная сфера. Такое понимание подходит для двух первых элементов, но не для третьего, значение которого в самом общем смысле относительно.

Если в одном конкретном случае прилагательное «духовный» означает то, что связано с духом или разумом человека (πνεῦμα или νοῦς)¹, а в другом случае оно означает то, что происходит от Святого Духа и связано с Ним, то в общем смысле его значение можно определить на самом деле как отношение, положительное или отрицательное, к Богу (такого значения мы и придерживаемся здесь), из чего следует, например, что отрицание или забвение Бога есть такое же духовное отношение, как и память о Боге или вера в Бога. В связи с этим под духовным заболеванием мы понимаем нарушение (в деятельности человека в целом и в функционировании различных его способностей в частности) нормального отношения человека к Богу, и то, что мы понимаем под духовным исцелением, есть восстановление этого нормального отношения к Богу.

Психические болезни суть выражение дисфункции психической жизни человека, которая влечет за собой нарушения, как правило, сопровождаемые душевным страданием, в его отношении к самому себе, к другим людям и к окружающей реальности.

Хотя любое приведение в действие психической способности имеет духовное значение в зависимости от отношения

¹ У святых отцов можно встретить трихотомию: тело, душа, дух. Слово «дух» вначале обозначалось по-гречески словом πνεῦμα. Опасность возникновения путаницы с Духом (Святым) привела к тому, что святые отцы предпочли слово νοῦς, которое означает «дух» (с малой буквы) или «разум», то есть интуитивный ум человека, главная цель которого — созерцательная. Эта способность часто представляется как высшая способность души, что позволяет тогда сократить трихотомию (тело — душа — дух) до дихотомии (тело — душа). См. по этому поводу нашу книгу: *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 31–52. В узком смысле духовные болезни суть болезни духа, разума (νοῦς). В широком смысле, который мы используем здесь, это не только болезни духа или разума (νοῦς), они затрагивают также другие способности.

к Богу, положительного или отрицательного, психическая сфера относительно автономна по отношению к духовной сфере. Таким же образом телесная сфера обладает некоторой автономией по отношению к духовной и психической сферам. Однако, учитывая единство в составе человека (душа — тело) и тот факт, что человек может существовать только в отношении (положительном или отрицательном) к Богу, между ними наблюдается определенная взаимосвязь.

2. НЕКОТОРЫЕ ПСИХИЧЕСКИЕ БОЛЕЗНИ НАПРЯМУЮ СВЯЗАНЫ С ДУХОВНЫМИ БОЛЕЗНЯМИ, РАВНО КАК НЕКОТОРЫЕ ПСИХИЧЕСКИЕ БОЛЕЗНИ СВЯЗАНЫ И С ТЕЛЕСНЫМИ БОЛЕЗНЯМИ

Духовные заболевания имеют специфическое происхождение (*sui generis*). Некоторые физические или психические болезни, конечно, могут иногда создавать благоприятную почву для их развития, но не могут являться их причиной.

Часть телесных болезней имеют чисто физическую причину (наиболее распространенное явление). Другие вызываются болезнями или, по крайней мере, расстройствами психики (в последнем случае говорят о психосоматических расстройствах). Третьи могут быть вызваны духовными болезнями (в частности, упомянем здесь чревоугодие или сластолюбие, а также гнев и страх, которые имеют очевидные патогенные последствия для организма). Однако происхождение большинства телесных болезней обусловлено или нарушениями в самом организме, или воздействием окружающей среды, против которой у организма нет необходимых средств защиты (отравления, заражения и т. п.).

Психические болезни не могут существовать сами по себе, как духовные болезни. Они и более обусловлены, чем телесные болезни: расстройства в психической сфере в собственном смысле встречаются реже. Психические заболевания чаще всего вызваны либо телесными болезнями, либо духовными болезнями, либо внешним воздействием демонического происхождения, либо сочетанием нескольких указанных факторов.

Нельзя недооценивать (а тем более отрицать) телесную этиологию (биологическую или психологическую) психических болезней, как это пытаются делать отдельные направления психотерапии. Некоторые психические заболевания могут иметь чисто соматическую природу, даже если в проявлении этих заболеваний отмечаются некоторые психические и даже духовные элементы. Более того, одни проявления болезни могут быть телесными, а другие — психическими и духовными. Полезно и даже необходимо сочетать с психическим лечением (психотерапией) и духовным лечением (духовной терапией) медикаментозное лечение, действующее на телесном уровне. Например, пониженный или повышенный тонус часто тесно связан с психическими факторами, и нормализация тонуса медикаментозным лечением иногда оказывается необходимым условием для того, чтобы подготовить больного к нормальному разговору с врачом и дать ему возможность самому участвовать в собственном лечении.

Насколько вредно для понимания и лечения психических болезней недооценивать телесные факторы в этиологии некоторых из них, столь же вредно недооценивать и духовные факторы. Эти духовные факторы оставляются в стороне психиатрией во имя принципа науки, которая в силу своих критериев научности пытается ограничиться исключительно естественнонаучными рамками. К сожалению, эти духовные факторы также игнорируются или отрицаются большинством

психотерапевтических подходов, которые или действительно строятся на естественнонаучных основаниях, или принципиально противостоят отсылкам к духовности (в том числе потому, что они рассматривают психическую жизнь как совершенно автономную сферу), или основываются на откровенно материалистической и атеистической антропологии, которая априори исключает такие отсылки.

Согласно нашей концепции, психическая жизнь тесно связана с духовной жизнью и находится в сильнейшей зависимости от последней. В целом она почти неразрывно связана с вопросом о смысле (направленности) жизни, то есть одновременно с ее ориентацией и ее содержанием. Она в значительной степени обусловлена отношениями, в которых человек находится с самим собой и с другими людьми, а также со своим представлением о мире (что в немецком именуется термином *Weltanschauung*), и эти отношения, в свою очередь, находятся в прямой зависимости от его отношения (положительного или отрицательного) к Богу.

Уже по этой причине психическая жизнь не может восприниматься как некая механическая игра определенных сил, мощность и гармоничное сочетание которых нужно просто контролировать. И психотерапевт не может рассматриваться по отношению к психической сфере как эквивалент того, чем по отношению к соматической сфере является ортопед или кардиолог.

В главе II, где упоминаются основные принципы христианской антропологии, мы показываем, что христианская антропология рассматривает отношение к Богу как то, что определяет природу и личное существование человека. Это подразумевает, что различные человеческие способности естественным образом направлены на Бога и их осуществление «противоестественно» и ненормально, если человек сообщает им другое

направление. И в результате именно тогда, когда человеческие способности действуют против природы, формируются страсти. Страсти представляют собой духовные болезни, которые нужно четко отличать от психических болезней: страсти суть настолько же психические болезни, насколько психические болезни суть страсти. Тем не менее духовные болезни, хотя и определяются как таковые по отношению к Богу, относятся не к чему иному, как к использованию или способу реализации наших способностей (разум, желательная сила, раздражительная сила, воображение, память и т. д.). Всякий способ реализации какой-либо способности, идущий вразрез с ее природой, показывает болезнь этой способности, причем не только с духовной, но и с психологической точки зрения.

Тот разлад, который привносят страсти в наши способности и их реализацию, является разладом не только духовным, но и психическим. Последнее означает, что любая духовная болезнь порождает соответствующее психическое расстройство.

Но это не значит, что данное расстройство обнаруживается или может быть обнаружено в рамках нозологии психических заболеваний, на которую привыкло опираться наше общество. Напротив, психические заболевания, учет которых ведет эта нозология, не всегда сразу различимы в терминах соответствующих духовных болезней.

Это две системы нозологии, и они, несмотря на то что занимаются фиксацией болезней, соответствующих нарушению нормального функционирования одних и тех же способностей, в корне различаются по своему происхождению и культурному контексту. Возможность установить четкую связь между ними предполагает определенную осведомленность в отношении обеих. Разумеется, априорный отказ, игнорирование или незнание духовной патологии делают невозможным обнаружение патогенных духовных факторов в психической жизни.

Есть и другие факторы, которые делают затруднительным установление связи между двумя типами болезней. В частности, духовные болезни могут иметь между собой такой баланс, который не дает заметить на уровне психики расстройство, определяемое с точки зрения действующей нозологии как психическое заболевание. Один из самых известных духовников Православной Церкви XX века однажды сказал: «То, что в нашем обществе считается нормой и психическим здоровьем, есть лишь сумма всех духовных болезней, которые сохраняются и поддерживаются в равновесии».

Фрейд отмечал, что все люди в той или иной мере нервны. Психическая болезнь может быть выявлена только тогда, когда достигнута некоторая точка дисбаланса, когда преодолен некий порог интенсивности определенного расстройства и когда это составляет затруднения для самого субъекта и его окружения.

Духовная патология вызывает вполне реальную психическую патологию, часто неопределяемую в рамках классической нозологии, но которая притом определяется опытными духовными отцами, имеющими дар рассуждения, которые видят, как сквозь увеличительное стекло, реальность, сокрытую от взгляда обывателя.

Во многих случаях психические заболевания, «декларируемые» или обнаруживаемые, развиваются на фоне и на основании значительных духовных расстройств, иногда отдельно взятых, но чаще всего комплексных, как мы это увидим в следующей II главе.

3. Болезнь и чувство вины

Духовные болезни соответствуют страстям, которые отцы Церкви называют греховными. Утверждение, что духовные болезни играют определенную роль в появлении, развитии или

поддержании некоторых психических заболеваний, не означает, однако, что те, кого постигло психическое заболевание, более виновны или грешны, чем остальные.

В падшем человеке неизбежно поселяются страсти, хотя у разных людей они находятся в разных соотношениях. Как мы только что увидели, можно сказать, что каждый человек развивает психопатологию, связанную с его духовной патологией. Но у большинства людей эта психическая патология уравновешенна, так что она не проявляется в форме заметных расстройств или выявляемых заболеваний.

Люди, которых постигли психические расстройства, — это те, кто не смог, в силу особенных личных, семейных или социальных обстоятельств, сохранить такое равновесие и у которых такой патологический элемент не был компенсирован, сбалансирован и заглушен другими патологическими элементами, а стал доминирующим и, во всяком случае, достаточно мощным, чтобы стать патогенным и проявляться как патология. Следовательно, можно считать, что «моральная» ответственность или состояние греха априори идентичны у больного человека и у падшего человека, считающегося здоровым. Поэтому ни в коем случае речь не идет, с нашей точки зрения, о том, чтобы возлагать вину на тех, кто болен психически. Можно даже считать, что они заслуживают большего сочувствия, в той мере, в которой они оказались жертвами более неблагоприятных обстоятельств или испытывают из-за своего состояния большее страдание, чем другие люди. В некоторых случаях психические заболевания связаны с личными ошибками, и тот, кого они постигли, может быть напрямую в ответе за них, но во многих других случаях больной — жертва, чаще всего своего окружения и семейных отношений.

Таким образом, лечение должно, с одной стороны, стараться затронуть всех заинтересованных людей в той мере,

в которой больной остается в отношениях с ними, а с другой — и в особенности — передать больному определенные способы реакции на эти отношения с помощью адекватных духовных средств.

4. ДУХОВНУЮ ТЕРАПИЮ НЕ СЛЕДУЕТ ПУТАТЬ С ПСИХОТЕРАПИЕЙ

Даже если мы признаем, что некоторые психические заболевания поддаются духовной терапии (в той мере, в которой они зависят от духовных причин), речь не идет о том, чтобы переделать духовные методы лечения в психические методы лечения (методы психотерапии) или просто в некие инструменты для службы последним.

Следует надлежащим образом учитывать природу и конечную цель духовных методов лечения, тем более что источником исцеления в данном случае являются Божественная благодать и церковные Таинства; это означает, что природа и конечная цель духовных методов лечения неотделимы от сферы сверхъестественного и от сферы церковной жизни, обе из которых выходят за рамки «мирской» терапии и исключают превращение духовных методов в «инструменты» для внешних и низших по отношению к духовной сфере целей. Для этого нужно четко разграничить роли разных терапевтов, которые могут участвовать в лечении, и при этом уточнить характер и условия их возможного сотрудничества.

Глава II

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В разных главах этой книги мы постоянно ссылаемся на христианскую антропологию, какой она предстает в учении греческих отцов Церкви. Поэтому необходимо напомнить ее основные принципы¹.

Христианская антропология имеет одну ключевую особенность: она не рассматривает человека отдельно от его отношения к Богу. Это отношение к Богу характеризует человека одновременно и в его настоящем, и в его будущем.

База христианской антропологии — библейская, и основана она на утверждении, что человек был создан *по образу и подобию Божию* (Быт. 1:26). Это утверждение, хотя и находится в книге Бытия и появляется в контексте творения человека, относится не только к первому человеку, но применяется к любому человеку. Значит, оно касается самой природы человека и является составной частью его определения.

Образ означает в особенности естественный состав человека. Человек есть образ Божий в самой своей природе, особенно ввиду высших способностей, которыми он обладает, такими как

¹ Об этом более детально см. нашу книгу: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад: МДА, 2018.

его ум (νοῦς), его разум (λόγος), его воля (θέλημα, θέλησις), его способность выбора (προαίρεσις), его сила любить. Но некоторые святоотеческие толкования подчеркивают, что человек на самом деле есть образ Божий по совокупности всех своих способностей.

Несмотря на то что образ дан человеку сразу, как составная часть его природы, подобие должно быть приобретено им самим лично: оно заключается в добродетелях — приобретших статус навыка наклонностях или духовных состояниях (ἔξεις), которые привязывают человека к Богу и делают его подобным Ему. Можно сказать, что образ Божий более тесно связан с бытием (εἶναι) человека, в то время как подобие больше связано с его образом бытия (τρόπος ὑπάρξεως), а точнее, с его благобытием (εὖ εἶναι), которые представляются для него с самого начала как нечто должное.

При этом существует тесная связь между образом и подобием.

Прежде всего, образ есть то, что позволяет человеку реализовать подобие: именно на базе сил (δυνάμεις) или способностей, составляющих образ, и посредством их энергий (ἐνέργειαι) человек может воплотить добродетели, через которые будет реализовано подобие.

Затем, как это подчеркивается в некоторых толкованиях святых отцов, добродетели уже присутствуют в зачаточном состоянии в самой природе человека, и каждый человек имеет задачу взрастить их в себе. Потому, согласно книге Бытия, Бог не говорит: «Сотворим человека по образу Нашему, чтобы он достиг подобия Нам», но: *по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1:26), поскольку подобие уже было дано в некоторой мере человеку с момента его сотворения: человек был создан ориентированным на реализацию подобия и уже начинающим его реализовывать.

Наконец, именно в реализации подобия образ достигает своей конечной цели и находит свое завершение (συνπλήρωσις)

и свое совершенство (πλήρωμα). Таким образом, человек, даже одаренный умом, сильной и свободной волей, но не будучи терпеливым, целомудренным, бескорыстным, кротким, смиренным, добрым и т. д., не может считаться завершенным, или совершенным (ср. Еф. 4:13).

Если попробовать выразить эту мысль иначе, можно также сказать вслед за многими святыми отцами Церкви, что человеку от природы предназначено стать богом по благодати. И хотя обожение человека само по себе есть плод благодати, природа человека, однако, составлена таким образом, что она может готовить себя к получению этой благодати и достижению этой цели; она создана Богом динамически ориентированной на реализацию этой конечной цели, которую Бог ей задал.

Это означает, что в человеке все способности заложены с тем, чтобы он мог посредством них обращаться к Богу и соединяться с Богом. Таким образом, ум в его интуитивной форме (νοῦς) и в его рациональной форме (λόγος) создан, чтобы познавать Бога; вождевательная сила (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν) создана, чтобы желать Бога и любить Его; раздражительная сила, или горячность (θυμός), создана, чтобы бороться со злом, отторгать соблазны и прилагать усердие, которое необходимо для духовной жизни; воля создана для того, чтобы сообразовываться с волей Бога и исполнять Его заповеди; память создана для воспоминания о Боге; чувства и воображение созданы для того, чтобы была возможность созерцания...

Но это также означает, что естественным и спонтанным образом данные способности, или силы (δυνάμεις), являются в своем действии (ἐνέργεια) обращенными к Богу. И именно этой обращенности к Богу способностей человека соответствуют добродетели. Вот почему добродетельная жизнь рассматривается отцами как «согласная с природой» (κατὰ φύσιν).

Толкования святых отцов на книгу Бытия, когда они описывают райское состояние, нам показывают первого человека, Адама (который представляет собой человека таким, каким он был создан Богом, в своем первозданном состоянии, естественном и нормальном), полностью обращенным всем своим существом, всеми своими силами к Богу. Человек в этом состоянии не был, однако, совершенным: он находился в состоянии развития и роста, и многие святые отцы уподобляют его ребенку в плане хрупкости и незавершенности. Но в то же время состояние роста было нормальным и здоровым состоянием, поскольку Адам вел образ существования, ориентированный на Бога, такой образ существования, в котором все способности со всей их энергией были направлены на Бога, чтобы осуществить подобие Ему и быть всё более и более, лично и сознательно, соединенным с Ним.

Согласно христианскому вероучению, этот процесс духовного роста не есть плод одних лишь усилий человека: он становится результатом сотрудничества (συνέργεια) энергии человеческой с энергией Божественной, в которой Бог дает человеку участвовать и которую также называют благодатью. Чем более человек чист, смиренен и живет по добродетелям, тем больше он может впустить в себя и дать действовать в себе благодати, или Божественной энергии, и тем больше она заменяет его собственную энергию, которая при этом не устраняется, но добровольно и свободно деактивируется. И если человек, который привел к логическому завершению процесс духовного роста, становится обожженным, это происходит именно действием Божественной энергии в нем, поскольку ни его природная сила, ни его природная энергия не позволяют достичь этого состояния, которое превосходит его природу, но которое, однако, составляет завершение его природы, потому что, как мы уже видели, святые отцы учат, что конечная цель человека, та цель,

ради которой он был создан, — стать богом по благодати, когда его природа приходит к своему совершенству в сверхъестественном образе бытия.

Прародительский грех внес серьезные повреждения в этот процесс. Подтвержденный и усиленный грехами потомков Адама и Евы, он заключается в том, что человек добровольно отвернулся от Бога. Вместо того чтобы признать Бога в качестве начала и конца (ἀρχή και τέλος) своего существования, он начал игнорировать Бога. Через злоупотребление и извращение своих способностей к познанию он подменил познание Бога и созерцание творений в Боге познанием творений вне Бога и лишь в их чувственных проявлениях. Через неправильное употребление вождевательной силы и чувств человек, вместо того чтобы желать и любить Бога, начал любить самого себя вне Бога — такое пристрастное отношение к себе отцы называют «эгоистичной любовью к самому себе» или себялюбием (φιλαυτία) — и любить творения за чувственное удовольствие, которое они ему доставляют в этой эгоистичной любви к самому себе. Возжелав стать богом без Бога, он превратил самого себя в идола и творения превратил в идолов, делая относительным Абсолют и абсолютизируя относительное. Через неправильное употребление раздражительной силы (θυμός), вместо того чтобы подвизаться *добрым подвигом* (1 Тим. 6:12) против сил зла и искушений и проявлять усердие в том, чтобы всё больше соединяться с Богом, он начал бороться против того, что препятствовало удовлетворению его страстных желаний, и собственную агрессию направил против своего ближнего — через гнев, ненависть, соперничество, подавление. Подобным образом человек развернул свою волю от исполнения воли Господа, чтобы сделать из нее «собственную волю», которая служит его собственным мирским целям и его страстным желаниям. Память отвернулась от воспоминания о Боге,

чтобы наполниться воспоминаниями о предметах мира сего. Воображение, вместо того чтобы подавать человеку представления для созерцания, начало создавать представления, соответствующие его страстным желаниям, и изобретать всевозможные формы зла.

Одним словом, все способности человеческой природы были извращены, отошли от своего первоначального предназначения, нормального и здорового, для извращенного употребления, противоестественного (κατὰ φύσιν), неразумного (παρά λόγον), ненормального и нездорового. Вся природа человека, таким образом, начала существовать и функционировать вне самой себя, в состоянии не только изменения, но и отчуждения.

Так же как нормальное употребление способностей человека составляет добродетели, их ненормальное употребление составляет страсти, само название которых означает «болезни» и которые отцы единодушно считают «болезнями души», но которые сегодня, вероятно, предпочтительнее называть «духовными болезнями», чтобы избежать их путаницы с психическими, душевными болезнями (хотя они могут быть причиной последних).

Страстей в падшем человеке бесчисленное множество. Чтобы легче их выявлять и вести борьбу с ними в духовной жизни, отцы Церкви разбили их на основные категории; притом предложено было несколько классификаций.

Прежде всего, в целях упрощения аскетическая традиция христианского Востока вслед за Евагрием Понтийским назвала девять основных, или родовых, страстей: 1) чревоугодие (γαστριμαργία) — страстная привязанность к еде; 2) блуд (πορνεία) — страстная привязанность к сексуальным удовольствиям; 3) сребролюбие, скупость (φιλαργυρία) и алчность (πλεονεξία) — страстная привязанность к деньгам и материальным богатствам; 4) печаль (λύπη); 5) уныние (ἀκησία);

6) гнев (ὀργή), который представляет все патологические формы агрессивности; 7) боязнь (φόβος), которая охватывает состояния от страха до ужаса, через беспокойство и тревогу; 8) тщеславие (κενοδοξία) — ложная оценка себя перед самим собой и перед другими; 9) гордыня (ὕπερηφανία) — позиция, при которой человек утверждает свою независимость по отношению к Богу и свое превосходство по отношению к другим людям¹.

Иная классификация, согласная с вышеперечисленным и продолжающая его, классифицирует страсти по их отношению к главным способностям, или силам (δυνάμεις), души². Таким образом, можно различать: 1) страсти, которые относятся к вождевательной силе (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν), как чревоугодие, блуд, скупость и алчность (сребролюбие), боязнь; 2) страсти, которые относятся к раздражительной силе (θυμός), как гнев (ὀργή); 3) страсти, которые относятся одновременно и к вождевательной силе, и к раздражительной силе, как печаль (λύπη) и уныние (ἀκηδία); 4) страсти, которые относятся к разумной силе (λογικόν), как тщеславие (κενοδοξία) и гордыня (ὕπερηφανία).

Третья классификация, предложенная преп. Максимом Исповедником, представляет особый интерес с точки зрения не только духовной патологии, но и психопатологии и, несмотря на простоту, охватывает множество страстей.

Как и все отцы Церкви, преп. Максим считает, что есть три последствия прародительского греха для природы человека: страстность, тленность и смертность. Проникновение страстности в человека вследствие прародительского греха побудило его испытать удовольствие и боль, которые не существовали в райском состоянии. Удовольствие и боль оказывают очень

¹ См.: *Евагрий Понтийский. Практик*. 5.

² См.: *Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Собеседования*. XXIV, 15.

сильное воздействие на падшего человека: его весьма влечет удовольствие, тогда как боль вызывает сильное отторжение.

Притом база этих двух «воздействий» — стремление к удовольствию: человек избегает боли лишь потому, что она является состоянием, которое лишает его удовольствия и которое препятствует ему. Это стремление к удовольствию объясняется тем фактом, что оно стало для падшего человека заменителем той духовной радости, которую он первоначально испытывал в своей жажде по Богу и в своем соединении с Ним в любви и познании. Вот почему стремление к удовольствию оказывается тесно связано с неведением Бога и с эгоистичной любовью к себе (φιλαυτία). По преп. Максиму, именно из двойного стремления человека — искать удовольствия и избегать боли, чтобы удовлетворить эгоистичную любовь к себе (φιλαυτία), — рождаются все страсти, или духовные болезни.

Приводя весьма длинный перечень страстей, он их подразделяет, таким образом, на три категории:

- 1) страсти, которые проистекают из стремления к удовольствию;
- 2) страсти, которые проистекают из стремления избежать боли (или избежать неудовольствия);
- 3) страсти, которые проистекают из сочетания двух этих стремлений¹.

¹ «Ибо, соперничая [друг с другом] из самолюбия за наслаждения и стараясь по той же причине избежать страдания, мы измышляем бесчисленные рода пагубных страстей. Так, если мы ради наслаждения печемся о самолюбии, то порождаем чревоугодие, гордость, тщеславие, чванливость, сребролюбие, жадность, насильничество, кичливость, хвастовство, безрассудство, безумие, самомнение, спесь, презрение, наглость, пошлость, плутоватость, распущенность, разнузданность, легкомысленность, превозношение, тупость, притворство, насмешливость, многоглаголение, нево-времяглаголение, стыдоглаголение и всё другое подобного рода. Если же, наоборот, самолюбивый нрав наш притесняется страданием, то мы рождаем

Это стремление к удовольствию и это отторжение боли отныне обуславливают нравственное сознание падшего человека: хорошо для него то, что доставляет ему удовольствие; плохо для него то, что причиняет ему боль. Греческая свято-отеческая традиция (в отличие от латинской традиции, основанной на творениях блж. Августина) считает, что потомки Адама наследуют последствия его греха для своей природы (страстность, тленность и смертность), но не его грех и его вину, которые являются личными. Таким образом, в сущности, люди наследуют безгрешные (непредосудительные) страсти, которые воздействуют на их природу: голод, жажду, утомляемость, страх, удовольствие, боль, — но не те греховные страсти, которые мы сейчас долго перечисляли. Однако безгрешные страсти и смертность составляют те слабые стороны, через которые бесы осуществляют давление на человека и из-за которых он сильно побуждается к развитию греховных страстей и совершению грехов, являющихся выражением этих страстей. Подобно тому как преп. Максим Исповедник настоятельно подчеркивал, что человека толкают к тому, чтобы в нем развивались дурные страсти, очень сильное стремление к удовольствию и очень сильное отторжение боли, Феодор

гнев, зависть, ненависть, вражду, памятозлобие, поношение, злословие, клевету, печаль, отчаяние, безнадежность, отвращение от Промысла [Божия], беспечность, нерадение, уныние, подавленность, малодушие, безвременное стенание, плач, сетование, жалобный вопль, ревность, зависть, соперничество и [всякие] другие [страсти], которые свойственны [нашему] душевному состоянию, когда мы лишаемся оснований для наслаждения. Из происходящего же по каким-либо иным причинам смещения наслаждения и страдания, то есть из подлости, — ибо так называют некоторые составление зла из противоположных частей — мы рожаем лицемерие, притворство, обман, двуличие, лесть, человекоугодничество и всякие другие ухищрения [этого] смешанного зловредства» (*Максим Исповедник, преп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог // PG. T. 90. Col. 256BD).

Мопсуестийский и свт. Иоанн Златоуст подчеркивают, что страх перед смертью также побуждает человека развивать в себе страсти, поскольку они ему дают иллюзию насыщенной жизни и того, что сам он по-прежнему живой. Поэтому можно сказать, что любой человек, если он и не рождается грешником, рождается, по крайней мере, с сильной склонностью ко греху, которой на практике он рано или поздно дает свое согласие. Вот почему святые отцы часто говорят о тиранической власти, довлеющей над падшим человечеством через смерть, дьявола и грех, и отмечают, соответственно, что прежде всего именно от этой тройной власти Христос пришел освободить человечество.

Следует подчеркнуть, что прародительский грех, подтвержденный и увековеченный потомками Адама, не изменил природе человека на глубинном уровне. Святые отцы настаивают на том факте, что человек остается сотворенным по образу Божию. Можно сказать, что природа осталась незатронутой в своей сущности (*οὐσία*) или в *логосе* своего бытия и что она была изменена только лишь в способе своего существования (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*). Это означает, что падший человек сохраняет те же способности, или силы (*δυνάμεις*), что и первозданный человек, вышедший из рук Божиих, но что они не реализуются больше тем же образом, что вначале.

Вот почему святые отцы говорят, что страсти состоят в неправильном употреблении (*παράχρησις*), извращенном или противоестественном (*παρὰ φύσιν*), различных способностей человека. Такое неправильное употребление определяется деятельностью, или энергией (*ἐνέργεια*), над которой каждый человек имеет власть, но только частично, поскольку эта энергия априори ориентирована в неправильном направлении в силу падшего состояния его природы, и в частности, как мы это увидели, в силу свойственных ей страстности и болезненности.

Эта ситуация противоположна той, в которой находился человек в своем первозданном и райском состоянии, когда его энергия, хотя он ею и распоряжался свободно, была естественным образом ориентирована на благо и на Бога, то есть в направлении, соответствующем его природе (κατὰ φύσιν), что уже предполагало, «в зачаточном состоянии», добродетельный образ существования.

Спасение, принесенное Христом, представляется как выздоровление природы (известно, что в разных языках слово «спасение» имеет один этимологический корень со словом «исцеление» и что иногда именно данное слово используется для передачи обоих значений). Некоторые святые отцы отмечают, что это исцеление приняло форму некоего исправления, выводя природу из ее противоестественного (παρὰ φύσιν) способа существования к способу существования, согласному с природой (κατὰ φύσιν), который был первоначальным способом существования человека. Христос даровал возможность тем, кто соединился с Ним посредством Крещения, не быть больше подверженным тиранической власти греха, диавола, страстности и смерти. Соответственно, Он дал каждому человеку возможность реализовать свою природную энергию в сотрудничестве (συνέργεια) с Божественной энергией, или благодатью, и таким образом вести способ существования, согласный с его природой, возможность реализовывать подобие Божие, соответствующее духовному призванию человека, возможность получить Божественную благодать, которая совершенствует природу сверх ее возможностей, содействуя из человека бога по благодати.

Однако то, что Христос совершил через Свое спасительное Домостроительство с человеческой природой, которую Он воспринял, та благодать исцеления, спасения и обожения, которую Он принес всему человечеству, должна быть воспринята

каждым в Таинствах Церкви и усвоена путем аскетической жизни, которая состоит прежде всего в длительном усилии по очищению себя от страстей и в жизни согласно добродетелям, что достигается через исполнение Божественных заповедей. Именно таким путем, который особенно сложен из-за сильной привязанности человека к самому себе и к миру, верующий может перейти от болезненного состояния падшей природы к здоровью нового человека, совершенный образ которого явил нам в Себе Христос.

Чтобы человек преуспевал на этом пути освобождающей аскезы, он не оставлен в одиночестве: его ведут святые духовные отцы, достигшие цели и знающие все трудности этого пути. И главное: он может пользоваться мощным содействием благодати, которая позволяет ему превосходить границы собственных сил и выходить из труднейших ситуаций, поскольку то, *что невозможно человеку, возможно Богу* (Мф. 19:26; Мк. 10:27).

Глава III

ПРОБЛЕМА СОВМЕСТИМОСТИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ НА ПРИМЕРЕ ФРЕЙДОВСКОГО ПСИХОАНАЛИЗА

ВВЕДЕНИЕ

Если, как мы отмечали ранее, нельзя говорить об автономности психической сферы от сферы духовной и если положительное или отрицательное отношение человека к Богу оказывает решающее влияние не только на его духовное здоровье и духовные болезни, но и на здоровье психическое и на отклонения от него (поскольку они взаимосвязаны), тогда вопрос об антропологических основах психотерапии — независимо от ее формы или места по отношению к духовной терапии — становится решающим. Нам представляется, что быть эффективной способна только та психотерапия, антропологические основы которой согласуются с христианской антропологией. Если же антропологические принципы психотерапии отличаются от принципов христианства, то она будет иметь не только скромные результаты, но и вредные последствия.

Поэтому психотерапевт-христианин должен быть особенно внимательным в выборе психотерапевтического метода, который он использует, равно как и пациент-христианин — в выборе вида психотерапии.

Было бы бессмысленно рассматривать здесь различные подходы в психотерапии, поскольку они исчисляются сотнями, одни из них представляются серьезными и претендуют на научный

статус, а другие — совершенно фантастическими; это отчасти объясняется тем, что во многих странах профессия психотерапевта не регулируется нормами, а потому употребляются любые виды практик, какие только можно представить. Проблема усугубляется тем, что мало где есть, как во Франции, четко определенные и идентифицируемые школы, а многие психотерапевты стремятся к выработке собственного метода, синтезируя элементы различного происхождения.

В качестве первого примера различных видов психотерапии мы решили взять психоанализ Зигмунда Фрейда, потому что это один из наиболее серьезных и распространенных методов. Однако и у него есть несколько различных трактовок; мы придерживались того, что их объединяет, а именно основополагающей мысли З. Фрейда. Она тоже менялась со временем и не лишена противоречий, поэтому мы предпочли сослаться на последние работы ее основоположника, представляющие его поздние размышления. Существует также проблема разнообразия толкований этой мысли — вот почему мы старались точно придерживаться исходного текста, приводя множество цитат и легкопроверяемых ссылок.

С появлением и развитием психоанализа довольно быстро возник вопрос о его совместимости или несовместимости с христианством. Для стран Северо-Западной Европы и Северной Америки, где психоанализ получил значительное развитие весьма рано, этот вопрос уже не столь актуален, однако окончательно он всё же не решен и потому там по-прежнему регулярно обсуждается. Для стран с Православной традицией, которые вплоть до нескольких последних десятилетий, как правило, жили вне влияния западных теорий, данная проблема нова и потому вызывает оживленные дебаты.

Трудности возникают уже на практическом уровне, в частности из-за очевидных аналогий между психоанализом

и исповедью (греч. ἑξομολόγησις). Общеизвестно, что в странах с протестантской традицией (Германия, Скандинавские страны, Англия, США) психоанализ развивался быстрее и серьезнее, чем в странах с католической традицией, и некоторые социологи объясняют данный факт отсутствием исповеди в протестантизме. Для Православия вопрос этот (совместимости психоанализа с христианством) стоит еще более остро из-за важной роли, которую играют духовный отец и практика «откровения помыслов» (греч. ἐξαγόρευσις). Аналогия последней с психоанализом еще более явная, поскольку речь идет об особенно точном и тонком раскрытии глубочайших проявлений духовной жизни для излечения болезни.

Наша цель на данный момент состоит не в том, чтобы исследовать сходства и различия между этими двумя практиками, а, скорее, в том, чтобы рассмотреть проблему совместимости фрейдовского психоанализа и христианства с точки зрения теоретической, а именно совместимости их антропологических основ. Эта проблема более фундаментальна, поскольку психоанализ, вопреки тому что утверждают некоторые из его сторонников, не может рассматриваться как чисто эмпирическая практика, которую следует оценивать только как такую и которая может быть адаптирована к любому антропологическому контексту. Ведь речь идет о практике, которая проистекает из определенной концепции не только функционирования человеческой психики, но и человека во всей его сущности и в его становлении¹.

¹ В одной из своих лекций З. Фрейд сказал: «Психоанализ с самого начала был только терапевтическим методом, но я хотел бы, чтобы ваш интерес не был сосредоточен исключительно на его применении, но также... на выводах, которые он позволяет нам сделать, о том, что сильнее всего влияет на человека, — его собственное бытие, и, наконец, на взаимосвязях, которые он обнаруживает между различными формами человеческой

Однако нельзя сказать, что это практика, основанная на научной концепции, которая, будучи таковой, была бы нейтральной и потому совместимой с любой философией или религией как принадлежащая к некоторой независимой области. Фрейдизм претендовал на чисто научный статус, которого он так и не был удостоен, и Фрейд вошел в историю, скорее, как философ, а не врач.

Таким образом, определить проблему совместимости психоанализа и христианства означает определить проблему совместимости двух антропологий и двух подходов к изучению человека.

1. СХОДСТВА

Во фрейдистской концепции встречаются некоторые элементы, аналогичные тем, что мы упоминали в главе I.

Прежде всего, можно отметить роль, которую в психологической патологии человека играет то, что Фрейд называет нарциссизмом, что можно сравнить со святоотеческим понятием себялюбия.

Мы знаем, как важны в концепции Фрейда влечение к жизни (обычно называемое Эросом) и влечение к смерти (обычно известное как Танатос), ведь большая часть психических патологий возникает из-за неспособности человека правильно управлять этими импульсами. Между тем мы можем найти аналогию этим двум движущим полюсам и двум фундаментальным силам в антропологии греческих святых отцов: сила желаний (греч. ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικὸν) и яростная

деятельности» (*Freud S. Nouvelles conférences sur la psychanalyse (Фрейд 3. Новые лекции по психоанализу). Paris, 1975. P. 206–207).*

сила (греч. *θυμός*), неправильное использование которых вызывает ряд духовных болезней. Эта последняя аналогия проистекает из того факта, что у Фрейда и греческих святых отцов есть общий источник по данному вопросу — платоновская антропология¹.

Применительно к этим двум понятиям заметим, что, согласно и Фрейду, и последователям святоотеческой концепции, отношение человека к удовольствию и боли играет фундаментальную роль. Поиски удовольствия и бегство от неудовольствия составляют во фрейдистской доктрине основу отношений и поведения человека не только в младенчестве, но и на протяжении всей жизни². И мы видим, что святые отцы также признают основополагающую роль этих двух влечений, которые, по словам преп. Максима Исповедника, даже лежат в основе всех духовных страстей, или болезней, павшего человека.

Некоторые аналогии наблюдаются и в области динамики психической жизни. Во-первых, для Фрейда, как и для святых отцов, существует «экономия» энергии: энергия обязательно должна быть куда-то направлена, и от того, куда она направлена, ее значения и масштабов зависит состояние здоровья человека.

Во-вторых, внутренняя жизнь человека состоит из конфликтов, и именно от исхода этих конфликтов зависит, будет человек здоров или нет.

В-третьих, человек призван развиваться, постепенно приобретая опыт самообладания. Согласно Фрейду, Эго (или Я), в той его части, которую составляют высшие способности — сознание и воля, призвано господствовать над Оно (состоящем, с одной стороны, из подавленных элементов, а с другой — из

¹ См.: *Freud S. Essais de psychanalyse (Фрейд З. Очерки психоанализа)*. Paris, 1975. P. 110.

² См.: *Freud S. Le Malaise dans la culture (Фрейд З. Недовольство культурой)*. Paris, 1995. P. 18–19.

агрессивных и сексуальных импульсов, выражающих себя изначально в грубой форме из бессознательной зоны психики)¹. «Где было Оно, — пишет Фрейд, — должно появиться Эго». Святые отцы также считают, что в человеке дух и разум должны господствовать и управлять неразумной частью души, а воздержание (греч. ἐγκράτεια) — одна из общих добродетелей (греч. ὑετικά ἀρεταί), которые обуславливают приобретение других добродетелей.

Для Фрейда внутренний рост человека также подразумевает, что он, отказавшись от своего первоначального нарциссизма, развивает положительные связи со своими собратьями — высшую форму привязанности, которая составляет основу гармоничной социальной жизни². Эта концепция аналогична христианской концепции, согласно которой человек должен заменить эгоистичную любовь к себе (греч. φιλαυτία) на любовь к ближнему и любовь к Богу.

2. Различия

Нам, однако, кажется, что различия между христианской и фрейдистской антропологиями, а также их взглядами на здоровье, болезни и исцеление более важны, чем сходства (надо сказать, довольно общие), которые мы только что отметили.

Мы могли бы заранее отказаться от проведения сравнения, учитывая, что здоровье и заболевания, рассматриваемые в обоих случаях, различны по своему характеру: психическое здоровье и психические заболевания в случае фрейдизма, духовное

¹ См.: *Freud S. Essais de psychanalyse (Фрейд З. Очерки психоанализа)*. Р. 193–194, 230.

² См.: *Freud S. Le Malaise dans la culture (Фрейд З. Недовольство культурой)*. Р. 49–58.

здоровье и духовные болезни в христианстве. Однако, если мы определяем *духовное* как отношение (положительное или отрицательное) к Богу, мы должны учитывать, что, если человек, согласно христианской антропологии, не может определить себя независимо от своего отношения к Богу, тогда то, что относится к психическому здоровью и болезням, как и все, что относится к способу реализации человеческих способностей, также в определенной степени относится и к духовной сфере.

Что радикально отличает фрейдистскую антропологию от христианской, так это то, что христианская антропология рассматривает способ существования человека через отношение к Богу, в то время как фрейдистская антропология рассматривает его независимо от Бога и даже в некоторой степени в противоположность Богу, поскольку, согласно Фрейду, отношение человека к Богу есть патология¹.

Позиция Фрейда в отношении Бога и религии — не нейтральная научная позиция, а позиция воинствующего атеиста и убежденного противника². Фрейд признает влияние,

¹ См.: *Freud S. L'Avenir d'une illusion (Фрейд З. Будущее одной иллюзии)*. Paris, 1995. P. 44–45, 49–50, 54; *Actions compulsives et exercices religieux // Psychose, névrose et perversion (Фрейд З. Компульсивные действия и ритуалы // Психоз, невроз и извращение)*. Paris, 1973. P. 133–142; *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci (Фрейд З. Воспоминания Леонардо да Винчи о раннем детстве)*. Paris, 1927. P. 177–178; *Totem et tabou (Фрейд З. Тотем и табу)*. Paris, 1951. P. 211–213; *Moïse et le monothéisme (Фрейд З. Моисей и монотеизм)*. Paris, 1948. P. 90; Письмо К. Г. Юнга от 2 января 1910 г. // *Freud S. Correspondance (1906–1914) (Фрейд З. Переписка (1906–1914))*. Paris, 1992. P. 372.

² См., к примеру: *Freud S. Nouvelles conférences sur la psychanalyse (Фрейд З. Новые лекции по психоанализу)*. P. 211–231. Об отношении Фрейда к религии см., в частности: *Ple A. Freud et la religion*. Paris, 1968. О враждебном отношении Фрейда к религии гласит прямое свидетельство К. Г. Юнга: «В наших многочисленных беседах на эту тему он не раз цитировал Вольтера: “Раздавите гадину!” <...> То, что отношение Фрейда к любой религии было негативным, — это исторический факт, независимо

которое оказал на него Л. Фейербах, отец современного атеизма и материализма¹, оказавший также решающее влияние на К. Маркса. Подобно Марксу, который провозглашает, что «религия — это опиум для народа», Фрейд утверждает: «Действие религиозного утешения можно сравнить с действием наркотика»². Бог для Фрейда лишь «пустая концепция»³. Его реальность и реальность всего духовного мира только психологическая проекция⁴. Вот почему вся религия всего лишь иллюзия⁵. Бог — это изобретение человека, позволяющее удовлетворить его потребность в успокоении и защите от чувства беспомощности (нем. *Hilflosigkeit*), которое он испытывает⁶;

от того, что он сам сказал об этом в своем трактате на эту тему» (Письмо Эндрю Р. Эйкгофу от 07.05.1956 г.).

¹ Фейербах — «единственный из всех философов, кого я почитаю и кем восхищаюсь больше всего» (Письмо Э. Зильберштейну от 07.03.1875 г. в: *Lettres de jeunesse* (Письма молодежи). Paris, 1990. P. 138).

² *Freud S. L'Avenir d'une illusion (Фрейд З. Будущее одной иллюзии)*. Paris, 1995. P. 49–50.

³ См. письмо Э. Зильберштейну от 07.03.1875 г. в: *Lettres de jeunesse* (Письма молодежи). P. 149.

⁴ «Я думаю, что в значительной степени мифологическая концепция мира, которая движет даже самыми современными религиями, есть не что иное, как психология, проецируемая на внешний мир» (*Freud S. Psychopathologie de la vie quotidienne (Фрейд З. Психопатология повседневной жизни)*. Paris, 1999. P. 276).

⁵ «Это исследование не предназначено для того, чтобы занять позицию относительно истинной ценности религиозных учений. Нам достаточно признать их иллюзиями по своей психологической природе» (*Freud S. L'Avenir d'une illusion (Фрейд З. Будущее одной иллюзии)*. P. 34); «Если мы обратимся к религиозным доктринам, мы можем сказать, повторяя упомянутое выше: это всё иллюзии» (*Ibid*. P. 32).

⁶ «Меня осенило, что последней причиной, объясняющей необходимость религии, является инфантильная беспомощность (*Hilflosigkeit*)» (Письмо К. Г. Юнгу от 02.01.1910 г. // *Freud S. Correspondance (1906–1914) (Фрейд З. Переписка (1906–1914))*. P. 372). См. также: *Freud S. L'Avenir d'une illusion (Фрейд З. Будущее одной иллюзии)*. P. 30–31; *Nouvelles conférences sur la psychanalyse (Фрейд З. Новые лекции по психоанализу)*. P. 221.

для взрослого человека Бог более сильный заменитель биологического отца¹. Следовательно, в действительности религия — это коллективный невроз². Религиозные ритуалы аналогичны и сопоставимы с ритуалами обсессивного невроза³. Религиозные учения подобны бредовым идеям⁴.

Основанная на атеизме, фрейдистская антропология является материалистической антропологией. Она характеризуется прежде всего тем, что считает человека, по сути, животным⁵.

¹ См.: *Freud S. Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci (Фрейд З. Воспоминания Леонардо да Винчи о раннем детстве)*. Р. 30–31.

² «Религию можно было бы определить как всеобщий невроз навязчивых состояний; как и у ребенка, он будет происходить из эдипова комплекса, из отношений с отцом» (*Freud S. L'Avenir d'une illusion (Фрейд З. Будущее одной иллюзии)*). Р. 44); «Мы неоднократно указывали (я сам и в особенности Т. Рейк), насколько детально можно провести аналогию между религией и навязчивым неврозом» (*Ibid.* Р. 45); психолог «приходит к выводу, что религия сравнима с неврозом детства, и он достаточно оптимистичен, чтобы предположить, что человечество преодолет эту невротическую фазу, как многие дети, взрослея, справляются с подобным неврозом» (*Ibid.* Р. 54); «Я по-прежнему убежден, что религиозные явления сопоставимы с отдельными невротическими явлениями» (*Moïse et le monothéisme (Фрейд З. Моисей и монотеизм)*). Р. 90). См. также: *Freud S. Nouvelles conférences sur la psychanalyse (З. Фрейд. Новые лекции по психоанализу)*. Р. 222.

³ См.: *Freud S. Totem et tabou (Фрейд З. Тотем и табу)*. Р. 46; *Actions compulsives et exercices religieux, dans Psychose, névrose et perversion (Фрейд З. Комппульсивные действия и ритуалы // Психоз, невроз и извращение)*. Р. 133–142; см., в частности: «Согласно этим соответствиям и аналогиям, можно рискнуть представить, что навязчивый невроз неразрывно связан с патологией религиозного обучения, и охарактеризовать невроз как индивидуальную религиозность, а религию как навязчивый невроз» (*Ibid.* Р. 141).

⁴ См.: *Freud S. L'Avenir d'une illusion (Фрейд З. Будущее одной иллюзии)*. Р. 32.

⁵ См.: *Freud S. Une difficulté de la psychanalyse // Essais de psychanalyse appliquée (Фрейд З. Трудности психоанализа // Очерки прикладного психоанализа)*. Paris, 1952. Р. 142–143. Фрейд, в частности, пишет: «Человек — это не что иное, как животное. <...> Его внешние завоевания не смогли стереть свидетельства в пользу этого сравнения, которые проявляются как в его физическом обличье, так и в психических наклонностях».

Психическая жизнь человека в основном состоит из набора биологических сил.

В основе концепции Фрейда лежит идея о том, что основная форма человеческой энергии, *либидо*, изначально сексуальная, то есть служит сексуальным влечениям и ориентирована на достижение цели сексуального характера¹. Именно из эволюции и дифференциации этой сексуальной энергии формируются различные виды человеческой деятельности², включая самые возвышенные³.

Таким образом, для Фрейда религиозная или духовная деятельность человека, как и художественная деятельность, соответствует сублимации⁴ сексуальной энергии⁵. Любовь, которую

¹ См.: *Freud S. Essais de psychanalyse (Фрейд З. Очерки психоанализа)*. Р. 109–110.

² Излагая мысли Фрейда, Д. Стаффорд-Кларк пишет: «В начале своей теории Фрейд признает, что все инстинктивные побуждения являются основополагающими для определения хода жизни каждого индивида. Безусловно, наиболее важным является инстинктивное сексуальное влечение, или либидо, которое возникает с первыми признаками сознания у младенцев и сохраняется до последнего, едва различимого, вздоха умирающего взрослого. Согласно Фрейду, вся жизнь зависит от либидозного развития... Либидо можно сравнить с сырой нефтью, добываемой из недр земли, которую можно очистить, превратить в бесчисленное множество готовых продуктов, придающих всей человеческой деятельности импульс и источник необходимой энергии. Благодаря тому, куда либидо направляется и как развивается, оно формирует структуру личности так же, как река формирует структуру своих собственных берегов, следуя своим курсом от горных вершин к морю» (*Stafford-Clark D. Ce que Freud a vraiment dit. Verviers, 1973. Р. 133*).

³ Точно так же Эго (Я) формируется путем дифференциации Ид (Оно). «Эго — только часть Ид, подвергшаяся определенной дифференциации» (*Freud S. Essais de psychanalyse (Фрейд З. Очерки психоанализа)*. Р. 208).

⁴ О сублимации см.: *Freud S. Trois essais sur la théorie de la sexualité (Фрейд З. Три очерка о теории сексуальности)*. Paris, 1962. Р. 156; *Le Malaise dans la culture (Фрейд З. Недовольство культурой)*. Р. 22, 40; *Cinq leçons sur la psychanalyse (Фрейд З. Пять уроков по психоанализу)*. Paris, 1975. Р. 64.

⁵ В нескольких письмах пастору Пфистеру Фрейд рассматривает «религиозную сублимацию» как наиболее удобную форму сублимации (см. письма

человек испытывает к своим родителям, своим детям, своим собратьям, и даже любовь к Богу являются проявлением либидо и поэтому имеют сексуальную природу¹; оно лишь «подавлено в отношении цели»².

Христианская концепция совершенно противоположна: для нее сексуальная энергия соответствует направлению на сексуальность, являющуюся следствием прародительского греха³, той энергии, которая изначально была ориентирована на Бога. Таким образом, сексуальная энергия соответствует «десублимации» духовной энергии. Аскетизм, целью которого является возвращение к нормальному и удовлетворенному состоянию человечества, осуществляет «повторную сублимацию» этой энергии, то, чего супруги-христиане достигают духовно в силу целомудрия (греч. σοφροῦνη) и чего добиваются монахи в процессе полного воздержания, предвидя, таким образом, жизнь в Царстве Небесном, где больше *нет мужского пола, ни женского* (Гал. 3:28).

Направление желаний на сексуальность, которое Фрейд считает врожденным, а потому естественным и в некотором роде

от 9 февраля 1909 г., 5 июня 1910 г. и 9 октября 1918 г.). См. также: *Freud S. L'homme aux loups // Cinq psychanalyses (Фрейд З. Человек среди волков // Пять лекций о психоанализе). Paris, 1945. P. 414–417.*

¹ «Психоанализ рассматривает все эти разновидности любви преимущественно, в зависимости от их характера, как сексуальные наклонности» (*Freud S. Essais de psychanalyse (Фрейд З. Очерки психоанализа). P. 109–110*); «В этих двух искусственно организованных массах (армия, церковь) каждый человек прикреплен либидозными связями к вождю (Христу, главнокомандующему), с одной стороны, и ко всем другим лицам, составляющим массу, — с другой» (*Ibid. P. 115*). См. также: *Freud S. Le Malaise dans la culture (Фрейд З. Недовольство культурой). P. 45.*

² См.: *Freud S. Le Malaise dans la culture (Фрейд З. Недовольство культурой). P. 45.*

³ Эта концепция была разработана по большей части свт. Григорием Нисским и преп. Максимом Исповедником. См. нашу книгу: *Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом: Пер. с фр. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 110–112.*

нормативным, с христианской точки зрения фактически является выражением отклонения, не свойственного природе желаний. В то время как для Фрейда любовь к ближнему — часть перенаправленной сексуальной энергии человека (*либидо*)¹, согласно христианской концепции, сексуальная энергия — это часть перенаправленного желания и соответствующей энергии, которые изначально в норме должны предназначаться Богу.

Что касается агрессивности, которую он также считает врожденной (инстинкт смерти сосуществует с самого начала в Ид (Оно) с инстинктом жизни)², Фрейд приходит к выводу, что у человека есть всего два варианта того, как ее использовать: нападать на других для их уничтожения, чтобы сохранить себя (влечение к смерти, таким образом, тесно связано с влечением к жизни), или направлять агрессию на себя, таким образом, уничтожая самого себя³. Он предполагает, что это влечение к смерти может быть «умеренным и укрощенным, таким образом сдерживаемым с точки зрения цели [и] ориентированным на объекты, [чтобы] удовлетворить жизненные потребности Эго (Я) и обеспечить его господство над природой»⁴ (но эта гипотеза упоминается только мимоходом и не имеет какого-либо дальнейшего развития). В любом случае Фрейд не видит по-настоящему позитивного использования влечения к агрессии в процессе личностного развития.

Концепция христианской антропологии и аскетики во многом отлична, поскольку, согласно ей, агрессивность по отношению

¹ См.: *Freud S. Le Malaise dans la culture (Фрейд З. Недовольство культурой)*. Р. 50–57.

² См.: *Freud S. Essais de psychanalyse (Фрейд З. Очерки психоанализа)*. Р. 55–77.

³ См.: *Freud S. Le Malaise dans la culture (Фрейд З. Недовольство культурой)*. Р. 60–61.

⁴ *Ibid.* Р. 64.

к ближнему и к себе (в понимании Фрейда) соответствует отклоненному и извращенному использованию яростной силы (греч. θυμός). Она действительно изначально ориентирована на Бога, поскольку служит для борьбы со всем, что может отдалить человека от Бога, — искушениями, демонами, грехом, страстями, — в то время как аскетизм в процессе внутреннего обращения (μετάνοια) необходим, чтобы вернуть человеку его естественное и нормальное предназначение.

Христианская антропология, как мы видим, подразумевает в качестве своего основополагающего принципа, что человеческая природа ориентирована на Бога и что нормальный человек — это тот, кто помогает всем своим существом на протяжении всей жизни, по собственной воле, имея свободу выбора, сохранять это устремление своей природы к Богу. Фрейд не формулирует общей цели человеческой природы, к которой она должна стремиться и достижение которой позволило бы человеку самореализоваться¹; нет у него и нормативной концепции человеческой природы и существования. Фрейд только отмечает, что люди на деле стремятся к счастью и что для них это стремление к счастью имеет два аспекта: «чтобы, с одной стороны, отсутствовали боль и неудовольствие, а с другой — желание испытать сильное чувство удовольствия»². Таким образом, «получение удовольствия» является «источником всей человеческой деятельности»³. С точки зрения Фрейда, последнее означает, что «как бы просто это ни звучало, принцип получения удовольствия определяет предназначение

¹ «Вопрос о предназначении человеческой жизни задавался бесчисленное количество раз; но еще не был найден удовлетворительный ответ, возможно, он не предполагает никакого ответа» (*Freud S. Le Malaise dans la culture (Фрейд З. Недовольство культурой)*). Р. 17).

² Ibid. Р. 18.

³ Ibid. Р. 37.

жизни»¹. Следует отметить, что для Фрейда удовольствие, к которому стремится человек и которое составляет его счастье, носит сексуальный характер. Поскольку «сексуальная (генитальная) любовь дает людям самый сильный эмоциональный опыт удовлетворения, она, строго говоря, становится образцом всего счастья»². Проблема, которую Фрейд видит в данном вопросе, состоит в том, что этот, казалось бы, неограниченный поиск удовольствия сталкивается с препятствиями внешнего мира. Выходит, что счастье и психическое здоровье человека зависят от того, как он ограничивает выражение своих инстинктивных потребностей: «принцип удовольствия» сталкивается с противопоставляемым ему природой и обществом «принципом реальности», вследствие чего возникают многие причины недовольства³.

Таким образом, Фрейд считает, что счастье — это стремление к удовлетворению инстинктов⁴, но, поскольку неограниченное удовлетворение инстинктов невозможно, человеку следует довольствоваться относительным счастьем. Следовательно, счастье в умеренном объеме, насколько это возможно, является проблемой «индивидуальной либидозной экономии»⁵; «счастье — понятие совершенно субъективное»⁶. Каждому человеку следует выяснить опытным путем, «сколько реального удовлетворения он может ожидать от внешнего мира и до какой степени он может быть от него независимым»⁷.

¹ Ibid. P. 18.

² Ibid. P. 43–44.

³ Ibid. P. 18.

⁴ Ibid. P. 21.

⁵ Ibid. P. 27.

⁶ Ibid. P. 32.

⁷ Ibid. P. 27.

В этом отношении мы также видим важное различие между фрейдистской концепцией счастья — одновременно гедонистической¹ и индивидуалистической — и христианской концепциями. Для христианской антропологии чувственное удовольствие, в котором Фрейд видит фундаментальную составляющую счастья, — это лишь бедная и патологическая замена блаженства, для которого человек был создан и которым он частично наслаждался в своем райском состоянии. Святые отцы действительно учат тому, что удовольствие появилось как следствие прародительского греха, что его нет в раю и больше не будет в Царстве Небесном. Будучи проявлением падшей природы, удовольствие загоняет человека в свои рамки и порождает, благодаря влечению, которое оно вызывает, все духовные болезни и все их патогенные воздействия на психическую жизнь. Погоня за счастьем через наслаждение — одна из самых сильных иллюзий падшего человека. Христианский аскетизм борется с пристрастием к удовольствию с целью освобождения человека из-под его власти и предлагает взамен то, суррогатом чего оно является: духовную радость и блаженство, которые верующие непременно испытывают в полноте в Царстве Небесном и могут получить «авансом» в духовной жизни на земле.

Наконец, Фрейду особенно трудно предложить какой-либо образец здоровья. Он считает, что «здоровье и болезнь не различаются качественно, но постепенно разграничиваются

¹ В ней прослеживаются определенные аналогии с эпикуреизмом. В обоих случаях это материалистическая философия, в которой норма (счастье) определяется фактом (стремлением к удовольствию) и в которой принято полагать, что определенные удовольствия сопровождаются страданием, поэтому от них необходимо отказаться в пользу того, что не ставит под угрозу ни физическое здоровье, ни атаксию души (др.-греч. ἀταραξία — невозмутимость, хладнокровие, спокойствие).

эмпирически определенным образом»¹. «Мы признали, — пишет он, — что невозможно провести научную границу между нормальными и ненормальными состояниями. Таким образом, любое различие, несмотря на его практическую важность, может иметь только относительную ценность»². Фрейд признает, что «благодаря изучению расстройств» он «пришел к пониманию здоровой психики»³; другими словами, он не имеет позитивного представления о здоровье.

Цель психоанализа состоит не столько в том, чтобы излечить человека⁴, сколько в том, чтобы, преодолевая его сопротивление и обнаруживая его подавленные желания, дать ему возможность осознать, кем он является в своей нынешней реальности, с тем, чтобы научиться принимать и лучше контролировать себя, чтобы больше наслаждаться жизнью⁵, освободившись от тревог и запретов⁶. Разница между здоровьем и болезнью заключается в хорошем и плохом управлении одними и теми же импульсами⁷: «правильным», иными словами — здоровым, «считается любое поведение Я (Эго), которое

¹ *Freud S. La Technique psychanalytique (Фрейд З. Техника психоанализа). Paris, 1975. P. 6.*

² *Freud S. Abrégé de psychanalyse (Фрейд З. Очерк психоанализа). Paris, 1950. P. 70–71.* Об относительной природе психического здоровья см. также книгу: *Freud S. L'Analyse avec fin et l'analyse sans fin (Фрейд З. Анализ конечный и бесконечный). Paris, 1994.*

³ *Freud S. Abrégé de psychanalyse (Фрейд З. Очерк психоанализа). P. 71.*

⁴ Что касается возможностей исцеления, предлагаемых психоанализом, Фрейд оценивал их скромно. См., в частности: *Freud S. Nouvelles conférences sur la psychanalyse (Фрейд З. Новые лекции по психоанализу). P. 199–206.*

⁵ См.: *Freud S. La Technique psychanalytique (Фрейд З. Техника психоанализа). P. 6.*

⁶ См.: *Freud S. L'Analyse avec fin et l'analyse sans fin (Фрейд З. Анализ конечный и бесконечный). P. 27.*

⁷ См.: *Freud S. La Vie sexuelle (Фрейд З. Сексуальная жизнь). Paris, 1973. P. 15.*

удовлетворяет сразу всем требованиям Оно (Ид), Сверх-Я (Супер-Эго) и реальности, что происходит, когда Я (Эго) удастся примирить эти различные требования»¹. Нравственное или духовное качество этих требований не имеет большого значения для Фрейда, как и предназначение, следовать которому помогают жизненные энергии человека при условии, что они находятся в равновесии. Это равновесие лежит в основе, по сути, механистического подхода Фрейда, связанного с его материалистической концепцией человека.

Сторонник фрейдистской концепции мог бы утверждать, что Фрейд придерживается реальности падшего человека и что, если мы ограничимся данными рамками, он не так далек от христианской антропологии. Но проблема именно в том, что Фрейд игнорирует тот факт, что это падший человек, и не принимает во внимание ничего за пределами этого состояния.

По его мнению, человеку важно помочь принять свое состояние путем осознания реальности, но ни в коем случае не стараться помочь ему преобразовать себя, чтобы открыть для себя другое качество жизни, более здоровое.

Обретение же здоровья с христианской точки зрения, которую мы изложили, предполагает внутреннюю трансформацию, которая выводит человека за пределы его падшего состояния, считающегося глубоко патологическим и патогенным. Эта трансформация заключается в перенаправлении энергии различных человеческих способностей на духовные цели (то есть к Богу). Именно такую цель преследует аскетический образ жизни, при котором подобный процесс ресублимации обычно называют «выздоровлением»², «перенаправлением», «обращением» (греч. *μετάνοια*), а верхом достижения считается

¹ Freud S. Abrégé de psychanalyse (Фрейд З. Очерк психоанализа). Р. 5.

² Это слово часто использует преп. Максим Исповедник.

полное и постоянное единение человека с Богом, называемое святостью. Святой представляет собой пример как духовного здоровья, так и здоровья психического, который должен служить стандартом для христианского психотерапевта, потому что только в святости человеческая природа по всем своим параметрам достигает совершенства и демонстрирует идеальное проявление своих способностей. Вот почему христианская психотерапия, хоть и выступая в качестве отдельной практики, не должна идти вразрез с духовной терапией, принимая за основу и в качестве модели аскетическую практику, поскольку и психическое, и духовное здоровье неотделимы от реализации человеческих способностей в соответствии с их истинным естественным предназначением.

Вывод

Для христианина применение практик фрейдистского психоанализа и их использование в качестве терапии, вне всякого сомнения, очень затруднительны ввиду существенных различий, которые мы выявили между фрейдизмом и христианской антропологией.

Однако напоминание об основных принципах христианской антропологии должно побуждать христианских психотерапевтов к развитию терапии, полностью уважающей эти принципы.

Глава IV

ПРОБЛЕМА СОВМЕСТИМОСТИ БОГОСЛОВСКИХ И ЭТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ: НА ПРИМЕРЕ ЮНГОВСКОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

ВВЕДЕНИЕ

Наиболее проблемные элементы в отношении христианского богословия и антропологии, которые встречаются в положениях Зигмунда Фрейда, отсутствуют у Карла Густава Юнга. Далекий от фрейдистского атеизма и негативного суждения Фрейда о феномене религии, К. Г. Юнг на протяжении всей жизни проявлял глубокий интерес как к западным, так и к восточным религиям, интерес, который наложил отпечаток на большую часть его теоретической мысли и терапевтической практики. Как отмечает Раймонд Хости, «поистине необычно, чтобы психолог придавал религии такую ведущую роль, которую отвел ей Юнг»¹.

Отношение творчества Юнга к христианству было всесторонне исследовано² и в большинстве случаев оценено положительно как католическими богословами³, часть которых

¹ Hostie R. Du mythe à la religion dans la psychologie analytique de C. G. Jung. Bruges, 1955. P. 101.

² См., в частности: *Schär H.* Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jung. Berne, 1946; *Franz M.-L., von, Mann U., Heidland H.-W.* C. G. Jung und die Theologen. Stuttgart, 1971; *Wehr G.* C. G. Jung und das Christentum. Olten — Fribourg-en-Brisgau, 1975; *Kaempf B.* Réconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung. Paris, 1991.

³ Как это замечает Kaempf B. Réconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung. Paris, 1991. P. 213.

видели в нем «оплот против фрейдистского атеизма»¹, так и протестантскими². Симпатия Юнга к религии в целом и христианству в частности и включение духовного измерения человека в свою концепцию и психотерапевтическую практику³ привлекли, по сравнению с психоанализом Фрейда, ряд пациентов, а также христианских психотерапевтов, заботящихся о том, чтобы сохранить связь между теоретическими основаниями своей психотерапевтической практики и своей христианской верой.

Изучение мысли Юнга показывает ряд точек соприкосновения с христианской антропологией. К тому же гибкий характер многих юнгианских понятий часто поддается их положительной интерпретации в рамках христианской мысли. Однако мы увидим, что помимо этих общих черт есть точки расхождения, которые имеют большое значение, поскольку касаются самих оснований христианской веры и духовной жизни.

1. Точки соприкосновения

Первая точка соприкосновения между мыслью К. Г. Юнга и христианской антропологией, какой ее определяют восточные

¹ Chazaud J. Предисловие к работе: Hostie R. *Psychologie analytique et religion*. Paris, 2002. P. II.

² См. обзор Кемпфа в: Kaempf B. *Réconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung*. P. 217–219. Книга Б. Кемпфа сама по себе относится к этой категории.

³ Один из базовых принципов К. Г. Юнга таков: «...проблема исцеления является религиозной проблемой» (*Jung C. G. Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*. § 523 // *Jung C. G. Gesammelte Werke*. Т. 11. Zürich — Stuttgart, 1963); далее приводится во французском переводе: *Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience* // *La Guérison psychologique (Юнг К. Г. Связи психотерапии и управления сознанием* // Психологическое исцеление). Genève, 1953. P. 291).

святые отцы, состоит в том, что здоровье и психические заболевания человека соотносятся со смыслом, который он придает своему бытию¹. В частности, для Юнга, как и для христианской антропологии, заболевание и психическое здоровье человека в значительной степени определяются в связи с тем, что определяет этот смысл, — его религиозным мировоззрением. Юнг пишет: «...всякий в первую очередь страдает от потери того, что живые религии всегда давали своим последователям, и никто по-настоящему не исцелился до тех пор, пока не обрел своего религиозного мировоззрения»². Логическое следствие данного утверждения таково: «Проблема исцеления является религиозной проблемой»³.

В отличие от З. Фрейда, который видит в религии патогенный фактор, Юнг считает, что в современном обществе в основе психических заболеваний лежит именно отсутствие религии. Он пишет: «...для меня очевидно, что тревога», которая занимает преимущественное место в большинстве психических заболеваний, «вызвана не преподаванием религии, а ее отсутствием»⁴. Во всем своем творчестве Юнг подчеркивает структурирующий характер христианских символов для психической жизни⁵.

В своих основаниях антропология Юнга с самого начала выглядит более сбалансированной, чем антропология Фрейда, поскольку она отвергает фрейдистскую абсолютизацию сексуальности, делающую ее почти исключительным двигателем

¹ Ср.: *Jung C. G. Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience. § 497 // Jung C. G. La Guérison psychologique (Юнг К. Г. Связи психотерапии и управления сознанием // Психологическое исцеление).* Р. 278.

² *Ibid.* § 509. Р. 282.

³ *Ibid.* § 523. Р. 291.

⁴ *Юнг К. Г. Письмо пастору Оскару Ниссу (Oscar Nisse) от 02.07.1960 г.*

⁵ Он жестко критиковал протестантизм за то, что тот постепенно их искоренил. См., например: *Юнг К. Г. Письмо М. Г. (М. Н.) от 17.03.1951 г.*

психической жизни, и возвращает сексуальности относительное, ограниченное значение, которое она имеет среди других факторов психической жизни¹. С этой точки зрения у Юнга более гибкая концепция либидо, чем у Фрейда. В то время как для последнего либидо с самого начала сексуально задано, у Юнга речь идет о «пластичной» энергии, изначально нейтральной и неопределенной, которую можно направить на весьма различные предметы².

Другое расхождение между Юнгом и Фрейдом, сближающее юнгианскую антропологию с восточнохристианской, заключается в следующем. Если Фрейд считает, что первые восемь лет жизни человека обуславливают всё его психологическое будущее, то Юнг полагает, что психологические трудности, с которыми сталкивается человек, — это всегда (независимо от их связи с его прошлым) проблема настоящего, которая может быть решена исходя из его настоящей психологической ситуации и состояния³. Данная концепция согласуется со святоотеческой, согласно которой человек может всегда получить исцеление от своего текущего духовного состояния и что в каждый момент он, через соработничество (*συνεργεία*) благодати с его собственными силами, имеет возможность полностью порвать

¹ См.: *Jung C. G. Der Gegensatz Freud — Jung // Jung C. G. Gesamelte Werke. T. 4. Olten — Fribourg-en-Brisgau, 1969; фр. пер.: Jung C. G. L'Opposition entre Freud et Jung // La Guérison psychologique (Фрейд и Юнг: противоречия // Психологическое исцеление). P. 183.*

² См.: *Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия). § 37. P. 43; Über die Psychologie des Unbewußtes. § 71 // Jung C. G. Gesamelte Werke. T. 7. Zürich — Stuttgart, 1964; фр. пер.: Jung C. G. Psychologie de l'inconscient. Genève, 1993. P. 91–92; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного // Юнг К. Г. Очерки по психологии бессознательного: Пер. с англ. М., 2010. С. 59.*

³ См.: *Jung C. G. Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience. § 517 // Jung C. G. La Guérison psychologique (Юнг К. Г. Связи психотерапии и управления сознанием // Психологическое исцеление). P. 286–287.*

с прошлым и достичь полного изменения, обращения (μετάνοια) своего образа бытия.

Юнгианское понятие о коллективном бессознательном и связанная с ним теория архетипов¹, по-видимому, могут быть согласованы со святоотеческим положением о том, что человек имеет в себе образ Бога как некий Его отпечаток в глубине своего существа, который динамичным образом направляет его к Нему. Понятие *образа Божия (imago Dei)*² также играет существенную роль в юнгианской антропологии.

Мысль Юнга, согласно которой психотерапия должна состоять в выходе за пределы Я (Эго) для того, чтобы получить доступ к Самости, объединяя сознательное измерение личности с ее бессознательным измерением³, может выглядеть совместимой со святоотеческой антропологией, если при этом понимается то, что человек призван получить доступ к другому измерению себя, которое он, естественно, не осознает и в котором он сможет выйти за действительные пределы своей падшей природы; это измерение есть *сокровенный сердца человек* (1 Пет. 3:4), «Царство Небесное, скрытое внутри себя», которое святые отцы приглашают открыть через изречение, взятое из платонизма: «Познай самого себя», и которое постепенно раскрывается через аскетическую жизнь. С этой точки зрения

¹ См., в частности: *Jung C. G. Die Archetypen und das kollektive Unbewußte (Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное) // Jung C. G. Gesammelte Werke. Т. 9/1. Olten — Fribourg-en-Brigau, 1967.*

² В русских переводах трудов Юнга обычно используется понятие «Бого-образ». — *Примеч. пер.*

³ См.: *Jung C. G. Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation // Jung C. G. Gesammelte Werke. Т. 9/1. Olten — Fribourg-en-Brigau, 1976; далее приводится по фр. пер.: Jung C. G. Conscience, inconscient et individuation // Jung C. G. La Guérison psychologique (Юнг К. Г. Сознание, бессознательное и индивидуация // Юнг К. Г. Психологическое исцеление). Р. 255–272; Das Gewissen // Zivilisation im Übergang // Jung C. G. Gesammelte Werke. Т. 10. Olten — Fribourg-en-Brigau, 1974. S. 249–257.*

концепция Юнга, согласно которой сознательное Я (то есть определенное первым сознанием или самосознанием) соответствует только ограниченной части нас самих и согласно которой мы также призваны осуществить в себе «всецелого человека» (что Юнг называет Самостью) посредством дополнительного осознания глубинной части себя, которая при первом взгляде ускользает от нас, может быть положительно оценена с точки зрения ее общего замысла, тем более что Самость рассматривается Юнгом как соответствующая образу Божию в человеке.

2. Точки расхождения

Тем не менее внимательное рассмотрение мысли Юнга показывает, что у него весьма своеобразный взгляд на христианское богословие и этику, а также на их связь с психической жизнью и что, хотя он в изобилии использует христианскую терминологию и ссылки на Священное Писание, он придает им новое значение, которое оказывается малосовместимым с традиционной христианской верой. Так, работы Юнга подверглись широкой критике со стороны христианских авторов различных конфессий¹.

¹ См. среди прочих: *Goldbrunner J.* Individuation, Selbstfindung und Selbstentfaltung. Die Tiefenpsychologie von C. G. Jung. Fribourg-en-Brisgau, 1949; *Hos-tie R.* Du mythe à la religion dans la psychologie analytique de C. G. Jung. Bruges, 1955; переизд.: *Psychologie analytique et religion.* Paris, 2002; *Philp H. L.* Jung and the Problem of Evil. London, 1958; *Cox D.* Jung and Saint Paul. New York, 1959; *Johnson W.* The Search for Transcendance. New York, 1974; *Pavesi E.* Die Gottesvorstellung des C. G. Jung. Factum, 1991. S. 30–34; Von der Trinität zur Quaternität. C. G. Jungs Theorie der Integration der Gegensätze in Gott. Factum, 1995. S. 22–26. Переписка Юнга, касающаяся религии, также свидетельствует о многочисленных критических замечаниях, высказанных в различных местах в его адрес его корреспондентами. См.: *Jung C. G.* Le Divin dans

Здесь мы ограничимся выделением нескольких особенно спорных моментов в мысли Юнга, которые, по нашему мнению, делают ее несовместимой с богословскими и антропологическими принципами, призванными служить ориентиром для психотерапии истинно христианского происхождения.

Хотя изучение личности Юнга и его жизни может дать интересные элементы для понимания его мысли и ее психологических, религиозных и политических истоков¹, за основу анализа мы взяли учение Юнга в таком виде, в каком он сам выражает его в своих работах, предоставляя многочисленные ссылки на них. Мы не решились исследовать учение Юнга в его развитии, но рассматриваем его так, как к концу его жизни оно предстает во всех написанных им произведениях, после того как они были пересмотрены в последующих изданиях.

2.1. Религиозный релятивизм К. Г. Юнга

К. Г. Юнг, сын пастора, воспитанный в христианской атмосфере, неоднократно заявлял о себе как о христианине² и даже утверждал, что он основывал свою мысль на христианских

l'homme. Lettres sur les religions (Юнг К. Г. Божественное в человеке. Письма о религиях). Paris, 1999.

¹ См. по этому вопросу критическую работу Р. Нолла: *Noll R. Jung, le Christ aryen. Paris, 1999.*

² См., например: *Юнг К. Г. Письмо пастору Оскару Ниссу (Oscar Nisse) от 02.07.1960 г.; Письмо Палмеру Хилти (Palmer A. Hilty) от 25.10.1955 г. В тексте 1932 г. Юнг более точно утверждает о своей принадлежности к протестантизму и причисляет себя к «крайне левым деятелям в Парламенте протестантского духа» (Jung C. G. Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience. § 537 // Jung C. G. La Guérison psychologique (Связи психотерапии и управления сознанием // Психологическое исцеление). Р. 299).*

представлениях¹. Однако в его мысли можно легко заметить, что христианство не имеет большей или меньшей ценности, чем другие религии, а это означает, что догматические, антропологические и духовные аспекты христианской веры у него соотнесены с самым общим понятием «религиозного».

Юнг, как он постоянно утверждает, рассматривает религии только с точки зрения их выражения в человеческой психике² и отказывается высказываться по вопросу об их объективной основе за ее пределами, за что его часто называли агностиком.

Однако отношение Юнга можно понять исходя из его стремления строго придерживаться научного метода, исключаящего использование принципа превосходения над природой для объяснения природы (то, что современная эпистемология называет «постулатом объективности»). Тем более было необходимо, чтобы Юнг придерживался этого принципа, потому что среда, в которой он развивался, в целом была научной и недоверчивой к религиозному феномену, а также потому, что Фрейд с первых же их встреч отнес некоторые из его тезисов к «окультурным», что в определенной степени дискредитировало положение Юнга.

Юнг также обосновывал свою позицию философски, часто ссылаясь на теорию познания И. Канта³, согласно которой мы имеем доступ не к реальности как таковой, а только к явлениям, то есть к реальности, как она представляется нам

¹ В письме, датированном 21 января 1960 г. и опубликованном в журнале "The Listener", Юнг пишет: «Я считаю себя христианином, потому что основываюсь на христианских представлениях».

² Под словом «психика» Юнг подразумевает сознание Я (Эго) + бессознательное, причем последнее включает в себя как личное бессознательное, так и бессознательное коллективное.

³ Точные ссылки на кантовскую критику познания весьма многочисленны в творчестве Юнга и свидетельствуют о важном влиянии, которое она оказала на его позицию.

по отношению к нашим психическим, перцептивным и познавательным структурам. По мнению Юнга, предполагая, что Бог существует, мы не можем иметь доступа к тому, что Он есть, а только к Его выражению в образах или символах, которые человеческая психика формирует о Нем. «Существует бесчисленное множество образов Бога, но оригинал остается неуловимым. Я не сомневаюсь, что за нашими образами скрывается оригинал, но для нас он недоступен. Мы даже не сможем воспринимать этот оригинал, потому что прежде всего его нужно будет перевести в психические категории, чтобы он для начала стал воспринимаемым»¹.

Но в то время как Кант утверждает, что он хотел «упразднить знание, чтобы освободить место вере»², позиция Юнга оказывается более ограничительной, когда он пишет, что вера сама по себе не может претендовать на какое-либо объективное основание, поскольку Бог непознаваем. «Я не могу позволить себе верить чему-либо в отношении вещей, мне не известных. Я расценил бы такое притязание как нелепое и необоснованное»; следовательно, «я не исповедую никакой веры»³.

Можно подумать (и некоторые так делают), что Юнг перенимает позицию, аналогичную апофатическому богословию, разработанную греческими святыми отцами, которая отказывается говорить о Боге в утвердительной форме из почтения к крайней запредельности Его сущности и согласно которой Он непознаваем и неприступен. Однако у греческих святых отцов апофатическое богословие сопровождается утвердительным,

¹ Jung und der religiöse Glaube. § 1589 // *Jung C. G. Gesammelte Werke*. Т. 18/2. Olten — Fribourg-en-Brisgau, 1981; фр. пер.: Jung et la croyance religieuse // *La Vie symbolique* (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). Paris, 1989. P. 161.

² Кант И. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию.

³ Юнг К. Г. Письмо Г. Уитверу (G. Wittwer) от 10.10.1959 г.

катафатическим богословием, согласно которому Бог познаваем в Своих энергиях; размышления же Юнга приводят его к релятивизму.

Фактически для Юнга, если с точки зрения психики в коллективном бессознательном действительно существует общий архетип Бога, этот архетип выражается в различных формах или символах в зависимости от народов и времени, а его различные выражения равнозначны для Юнга¹. Поэтому он говорит: «Если бы я сказал: “Я верю в того или иного Бога”, это было бы несущественно»². Отметив, что его психологические модели понимания «сильно опираются на коллективные представления всех религий», Юнг добавляет: «Я не могу понять причин, по которым какая-либо конфессия должна обладать единственной и совершенной истиной»³. «Вера, — говорит он вновь, как бы продолжая последнее высказывание, — чрезвычайно субъективна, вы это поймете из того, что я совершенно не верю в то, что христианство является единственным и высшим проявлением истины. Буддизм содержит, по крайней мере, столько же истины, сколько и другие религии»⁴.

Не только различные символы Бога обладают, по Юнгу, равноценной истиной, но и эта истина условна, соотносима с их полезностью: «символ является истинным» в том смысле, что

¹ Эта концепция свидетельствует о родстве мысли Юнга с мыслью протестантского богослова Ф. Шлейермахера (1768–1834), в частности с последней из его знаменитых «Речей о религии», согласно которой религиозный плюрализм необходим и соответствует установленным формам, посредством которых бесконечная религия проявляется в конечном.

² Jung und der religiöse Glaube. § 1589 // *Jung C. G. Gesammelte Werke*. Т. 18/2. Olten — Fribourg-en-Brisgau, 1981; фр. пер.: Jung et la croyance religieuse // *La Vie symbolique* (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). Р. 162.

³ Jung et la croyance religieuse. § 1643 // *La Vie symbolique* (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). Р. 189.

⁴ Юнг К.Г. Письмо доктору Паулу Маагу (Dr. Paul Maag) от 20.06.1933 г.

он имеет «временную силу, поскольку он действителен только в определенной ситуации. По мере того как ситуация меняется, ощущается потребность в новой истине. Таким образом, истина всегда соотносится с определенной ситуацией. До тех пор пока этот символ истинен, то есть является ответом на ситуацию, которая ему соответствует, он истинен и действителен, даже “абсолютен”. Но когда ситуация меняется и символ попросту увековечивается, то это уже лишь идол, действие которого ограничивается обеднением и обесмысливанием»¹.

В соответствии с такими допущениями Юнг видит в христианской Троице не выражение нового Откровения, принесенного Христом, а символ архетипа, имеющего аналогичные и более ранние символические выражения в вавилонской, египетской, платонической или гностической мысли². Таким образом, три Божественных Лица христианской Троицы лишь «указывают на существование активности архетипа, действующего подспудно, и дают толчок к появлению триадических образований»³. Если в христианской Троице и присутствует новизна, то она состоит лишь в особенном приспособлении общего архетипа, которому она соответствует, к потребностям определенной эпохи и менталитету определенной культуры, она «лишь передает постепенное развертывание архетипа

¹ Юнг К. Г. Письмо доктору Курту Плахту (Dr. Kurt Plachte) от 10.01.1929 г.

² См.: Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas. 172–193 // Jung C. G. Gesammelte Werke. T. 11. Zürich; Stuttgart, 1963; далее приводится по фр. пер.: Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité // Essais sur la symbolique de l'esprit (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы // Очерки о символике духа). Paris, 1991. P. 150–166. См. также письмо доктору Г. Л. Филпу (Rév. Dr. H. L. Philp) от 10.03.1958 г.

³ Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 209. P. 177.

в сознании, иначе говоря, его рецепцию в систему оставшихся от античности понятийных возможностей»¹. В этом случае история догмата о Троице в христианстве «представляет собой постепенное появление архетипа, упорядочившего антропоморфные представления об Отце, Сыне и Жизни в архетипичной схеме»².

Если и есть откровение, то речь идет только об откровении бессознательного, потому что «откровение в первую очередь является открытием, раскрытием глубин бессознательного»³. Точнее, это откровение есть откровение архетипа, который заставляет признать себя посредством принудительной силы, носителем которой он является (которую Юнг часто называет «нуминозностью»). В действительности «архетип — это невидимый элемент, склонность, которая вступает в действие в определенный момент развития человеческого разума, упорядочивая данные сознания в конкретные образы, иными словами, упорядочивая божественные представления в триады и триединства. <...> Независимо от времени своего появления архетип обладает неодолимой, принуждающей силой, идущей от бессознательного, и там, где действие архетипа осознается, его отличительной чертой является нуминозность»⁴. Вера в то, что Святой Дух — вдохновитель догмата, лишь отражает тот факт, что догмат «исходит из области, находящейся вне [человеческого индивидуального] сознания», а именно

¹ Ibid. § 210. P. 178.

² Ibid. § 224. P. 189.

³ Jung C. G. Psychologie und Religion. § 127 // *Jung C. G. Gesammelte Werke*. Т. 11. Zürich; Stuttgart, 1963; фр. пер.: *Jung C. G. Psychologie et religion* (Юнг К. Г. Психология и религия). Paris, 1958. P. 148.

⁴ *Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité* (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 222. P. 187.

из коллективного бессознательного¹. По Юнгу, святые отцы, выработавшие Троичный догмат, сделали это не сознательно и добровольно, а под влиянием бессознательной силы архетипа, которая, действуя в другое время и в других цивилизациях, приводила бы к другим символическим выражениям триадической формы².

Так же как и Троица, «образ Христа, зафиксированный догматами, — результат процесса “сгущения” из нескольких [дохристианских] источников. Одним из этих источников является древний человек-бог Египта — Осирис-Гор. Это было именно преобразованием бессознательного архетипа, который до тех пор проецировался на божественное, нечеловеческое существо»³.

В то же время Христос — символическое выражение архетипа солнечного героя, и Юнг ставит Его в этом качестве наравне с героями или богами, считающимися равнозначными символами: Осирисом, Таммузом, Аттисом-Адонисом, Митрой, Фениксом⁴. Бывает даже так, что Юнг уподобляет Христа Мане анимистов⁵ или Меркурию из греко-римского пантеона⁶. В другом

¹ *Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы).* § 222. P. 188; рус. пер.: Там же. § 95. В другом месте Юнг отмечает: «То, что Библия была вдохновлена Словом, является для меня маловероятной гипотезой» (Письмо проф. Фрицу Бури (Fritz Buri) от 05.05.1952 г.).

² Ср.: *Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы).* § 207–210. P. 176–178, 186–190, 222–224.

³ *Jung et la croyance religieuse. § 1656 // La Vie symbolique (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь).* P. 194.

⁴ *Jung C. G. Symbole der Wandlung. § 165 // Jung C. G. Gesammelte Werke. T. 5. Genève, 1952; фр. пер.: Métamorphoses de l'âme et ses symboles. Genève, 1953. P. 202; рус. пер.: Юнг К. Г. Символы трансформации: [Пер. с англ.]. М., 2008. С. 198.*

⁵ *Ibid.* § 612. P. 646; рус. пер.: С. 618.

⁶ *Jung C. G. L'Esprit Mercure // Essais sur la symbolique de l'Esprit. Paris, 1991. P. 44; рус. пер.: Юнг К. Г. Дух Меркурий. М., 1996. С. 52. (История психологии в памятниках).*

месте Юнг объясняет, что Христос является «олицетворением архетипа, который соответствует идее *Антропоса*, *Высшего человека* (*Homo maximus*) или Первочеловека» — как «Пуруша в Индии и Чаньэ в Китае» — или же идее духовного Мессии, также представленного Митрой, Осирисом, Дионисом или Буддой¹.

Что касается спасительного Домостроительства Христа, выраженного в Его Воплощении, Страданиях, смерти и Воскресении, то, по мнению Юнга, они также суть выражение архетипа, имеющего схожие и более ранние проявления, например в индуизме, буддизме или маздеизме. Так, Юнг заявляет: «Жизнь Христа не является исключительной в том смысле, что многие другие великие деятели истории осуществили в большей или меньшей мере архетип героической жизни с ее характерными превратностями»². И он замечает в другом месте: «Будда может быть так же прав, как и Христос, и действительно непонятно, как и почему мы должны чувствовать себя спасенными и освобожденными смертью Христа»³.

Юнг, как позже мы увидим более подробно, также видит во Христе символ Самости. Однако Самость может принимать множество других равнозначных символов. «Нет и малейшей причины называть или не называть трансцендентную Самость “Христом”, или “Буддой”, или “Пурушей”, или “Дао”, или “Кетером”, или “Тиферетом”. Все эти понятия можно рассматривать как формулировки того, что я называю Самостью»⁴.

¹ См.: Юнг К. Г. Письмо Элен Кинер (Hélène Kiener) от 01.06.1956 г.

² Jung C. G. *Psychologie et religion* (Юнг К. Г. Психология и религия). § 146. Р. 175.

³ Jung C. G. *Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience*. § 518 // *La Guérison psychologique* (Юнг К. Г. Связи психотерапии и управления сознанием // Психологическое исцеление). Р. 287. См. также письмо пастору Уильяму Лашату (William Lachat) от 29.06.1955 г.

⁴ Jung et la croyance religieuse. § 1672 // *La Vie symbolique* (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). Р. 201. См. также: Jung C. G.

Во Христе имеет значение лишь то архетипическое измерение, выражение которого взяло в Нем то, что соответствовало потребностям определенной эпохи и менталитету конкретного общества. «Он превратился в коллективную фигуру, которую чаяло бессознательное его современников, и потому вопрос о том, кем Он был “в действительности”, не имеет смысла»¹. Другими словами, для Юнга историческая реальность Христа не представляет никакого интереса и значения. Имеют значение лишь ее символическое измерение и функция², связанные с архетипичными проекциями, которыми была покрыта Его человеческая личность³.

В изложенной концепции видно, что подлинность природы христианского Бога и личная идентичность Отца, Сына и Святого Духа растворяются в общих и безличных архетипах, как и истинность Божественной и реалистичность человеческой природ Христа. Это означает, что в рамках теории Юнга для человека не возможны никакие личные и конкретные отношения с Богом, поддающимся распознаванию и имеющим абсолютную реальность.

Здесь видно, что концепция Юнга не может быть согласована с христианской верой, зато она согласуется с «атеизмом» буддизма или с индуистской верой Веданты в некое безличное

Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées (Юнг К. Г. Моя жизнь. Воспоминания, сновидения, размышления). Paris, 1966. P. 320–322, где Юнг объясняет, что как Христос, так и Будда являются двумя воплощениями Самости.

¹ Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 228. P. 192.

² См.: Jung C. G. Über die Aufstehung // Jung C. G. Gesammelte Werke. T. 18/2. Olten — Fribourg-en-Brisgau, 1981; фр. пер.: Sur la résurrection // La Vie symbolique (О воскресении // Символическая жизнь). P. 151–156; Jung et la croyance religieuse. § 1687 // La Vie symbolique (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). P. 207.

³ См.: Юнг К. Г. Письмо Палмеру Хилти (Palmer A. Hilty) от 25.10.1955 г.

божество, относительными проявлениями которого были бы частные божества индуизма и других религий. Впрочем, Юнг и сам признает, что он был вдохновлен этими двумя религиями. Например, он пишет: «Я выбрал термин “Самость” для обозначения всей целостности человека <...> Я подобрал такое выражение в соответствии с восточной философией, которая веками занимается этими проблемами, возникающими даже тогда, когда этап человеческого воплощения богов прошел. Философия Упанишад соответствует психологии, которая давно признала относительность богов»¹.

Юнг подвергает той же релятивизации все остальные положения христианской веры, считая, что они являются лишь символами или образами, которые встречаются в других религиях: «христианские образы», «такие как Богочеловек, Крест, Рождение от Девы <...> Троица и т. д.», «не принадлежат только христианству <...> но также часто встречаются в языческих религиях и могут спонтанно появиться вновь и вновь в форме самых разнообразных психических явлений, подобно тому как в отдаленном прошлом они имели своим истоком галлюцинации, сновидения, состояния транса»².

Для Юнга выбор бога из большого числа возможных богов объясняется как социальной, так и индивидуальной психологией. Боги изначально соответствуют «господствам и силам, которые присутствуют здесь и которые нам не нужно создавать» и которые соответствуют архетипам коллективного бессознательного. Юнг уточняет: «Всё, что находится в нашей власти, — это выбрать Господа, Которому мы хотим служить, чтобы Его содействие защищало нас от воздействия “Других”,

¹ Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия). § 140. P. 164.

² Ibid. § 81. P. 93.

которых мы не выбирали», и поэтому «именно наш выбор определяет “Бога”»¹.

За этими рассуждениями стоит еще один спорный аспект мысли Юнга — его психологизм.

2.2. Психологизм К. Г. Юнга

Если Бог и играет центральную роль в мысли Юнга, то он неоднократно заявляет о чисто психологическом характере божества, о котором говорит. Юнг заблаговременно защищает себя от обвинений в натурализме и психологизации, скрываясь за методологическими соображениями, уже упомянутыми нами, а также ссылаясь на тот факт, что, как ученый, он не обязан высказываться о «метафизическом» существовании Бога и что говорить о Боге не как о психической реальности было бы делом богословия, что лишило бы его положения психолога. Юнг, как мы также отмечали, ссылается на кантiansкую критику познания для утверждения, что Бог и Сам по Себе в любом случае непознаваем, настолько, что мы даже не можем высказаться о Его существовании.

Юнг также считает, что «для понимания религиозных вещей сегодня вряд ли есть иной путь, кроме психологического»². Поскольку «говорить что-либо о Боге совершенно невозможно», «все высказывания касаются психологии образа Божия»³. «Когда я говорю “Бог”, — пишет Юнг, — я подразумеваю в этом антропоморфный божественный образ, и я не думаю сказать что-либо о Самом Боге»⁴.

¹ Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия). § 143–144. Р. 173.

² Ibid. § 148. Р. 177.

³ Юнг К. Г. Письмо доктору Йозефу Голдбруннеру (Joseph Goldbrunner) от 08.02.1941 г.

⁴ Юнг К. Г. Письмо проф. Г. Габерландту (H. Haberlandt) от 23.04.1952 г.

Для Юнга Бог в человеке — это выработка психической энергии, либидо, привязанного к коллективному бессознательному. «По моему мнению, — пишет он, — обычно именно психическая энергия, или либидо, творит образ божества, используя архетипические паттерны, а человек, соответственно, поклоняется психической силе, действующей внутри него самого, как чему-то божественному. Мы, таким образом, приходим к объективному заключению, что... Бого-образ является реальным, но субъективным явлением»¹.

В другом месте Юнг приводит то же самое объяснение, еще более ясно указывая на то, что именно из психологической действительности коллективного бессознательного люди образуют своих богов².

Юнг также представляет Бога как идею: «Кто есть этот Бог? Этот вопрос встает перед человечеством во всех странах мира, во все времена, каждый раз по-новому и в то же время в схожих формах»³.

Но чаще всего он представляет Его как образ: «Бог — это прежде всего мысленный образ, наделенный естественной нуминозностью»⁴; «Всё, что человек представляет себе под именем Бога, является психическим образом, и Он всё-таки остается образом, даже если [человек] тысячу раз уверяется, что это не образ»⁵.

¹ *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles.* § 129. P. 166; рус. пер.: Юнг К. Г. Символы трансформации. С. 164. Ср.: Письмо пастору Якову Амштуцу (Jakob Amstutz) от 25.05.1955 г.

² См.: *Jung C. G. Psychologie de l'inconscient.* § 105. P. 121; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. С. 81.

³ *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles.* § 89. P. 123; рус. пер.: Юнг К. Г. Символы трансформации. С. 121.

⁴ Юнг К. Г. Письмо Валентине Брук (Valentine Brooke) от 16.11.1959 г.

⁵ Юнг К. Г. Письмо г-ну Жозефу Голдбруннеру (M. Joseph Goldbrunner) от 14.05.1950 г.

Этот «Бого-образ», сформировавшийся в человеке, Юнг определяет так: «Бого-образ есть комплекс представлений архетипической природы, [который следует] рассматривать как репрезентацию определенной суммы энергии (либидо), возникающей в проективной форме»¹.

Именно вера делает из этой идеи или из этого образа, иначе сказать, из этой психической сущности реальность, внешнюю по отношению к психике. «...Божественная фигура прежде всего психический образ, тот или иной комплекс архетипических идей, который вера отождествляет с метафизической сущностью»².

Другими словами, Бог релятивен, то есть соотносится с человеческой психикой. Представление о Боге имеет свое начало в субъективности человека, и ему не следует искать никакого объективного основания для этого.

«Под релятивностью Бога я разумею такое воззрение, по которому Бог существует не “абсолютно”, то есть в отрешенности от человеческого субъекта или по ту сторону всех человеческих свойств, а зависит, напротив, в известном смысле от человеческого субъекта; это значит, что между человеком и Богом имеется взаимное и неизбежное отношение, так что, с одной стороны, человека можно понимать как функцию Бога, а с другой стороны, Бога можно понимать как психологическую функцию человека.

Для нашей аналитической психологии как науки, которую с человеческой точки зрения надо понимать как эмпирическую, Бого-образ есть символическое выражение известного психологического состояния или функции, характеризующейся тем,

¹ Jung C. G. *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. § 89. P. 123; рус. пер.: Юнг К. Г. *Символы трансформации*. С. 121; ср.: § 95. P. 133.

² Ibid. § 95. P. 133; рус. пер.: Там же. С. 129.

что она безусловно превосходит сознательную волю субъекта и потому может вынуждать или делать возможными такие деяния и достижения, осуществление которых было бы недоступно сознательному усилию. Этот по силе своей преобладающий импульс (поскольку божественная функция проявляется в поступках) или это превосходящее сознательный рассудок вдохновение происходит от скопления энергии в области бессознательного. Благодаря такому накоплению либидо оживляются образы, принадлежащие коллективному бессознательному, в качестве скрытых возможностей; среди этих образов находится и *Бого-образ*, тот отпечаток, который с незапамятных времен является коллективным выражением для наиболее сильных и безусловных влияний, оказываемых на сознание со стороны бессознательных концентраций либидо. Для нашей психологии, которая, как наука, вынуждена ограничиваться опытом в пределах, установленных для нашего познания, Бог даже и не относителен, а есть лишь функция бессознательного, то есть проявление известного отколовшегося запаса либидо, активировавшего *Бого-образ*. С [метафизической,] общепринятой точки зрения Бог, конечно, абсолютен, то есть существует Сам по Себе.

Этим и выражается полное отщепление от бессознательного, что психологически означает, что человек не сознает факта возникновения божественного воздействия из собственного внутреннего мира. Точка зрения релятивности, относительности Бога означает, напротив, что немалая доля бессознательных процессов познается, хотя бы намеком, в качестве психологических содержаний. Такое понимание возможно, конечно, лишь там, где душе уделяется более чем обыкновенное внимание, вследствие чего содержание бессознательного извлекается из своих проекций на объекты и ему сообщается такая достоверная сознательность, благодаря которой оно выступает

как принадлежащее субъекту и вследствие этого как субъективно обусловленное»¹.

Если «“Бог” как психический факт есть автономный тип», то, следовательно, Он не является существом независимым или выражением существа, существующего в себе и самостоятельно, а представляет собой «коллективный архетип», «бессознательный психический образ», независимый только от личного бессознательного и сознательного разума². И если Бог трансцендентен, то лишь в том смысле, что коллективное бессознательное, которое содержит в себе его архетип, и Самость, которая включает в себя это коллективное бессознательное, трансцендентны для личного бессознательного и сознающего Я. Иными словами, для Юнга инаковость существования и трансцендентности Бога по отношению к человеку имеет лишь внутриспсихическую природу, касающуюся только отношения двух измерений человеческой психики³. Трансцендентность имеет для него лишь психологическое значение⁴ и выражается только через нуминозность, то есть способность, которую имеют некоторые архетипы, внедряться через динамическое воздействие, а также изменять сознание и производить характерные эмоции. Так, Юнг пишет: «Если мы используем понятие Бога, то мы также просто выражаем определенные психологические

¹ *Jung C. G. Psychologische Typen*; фр. пер.: *Jung C. G. Types psychologiques*. Genève, 1950. P. 246–247; рус. пер.: *Юнг К. Г. Психологические типы*. М., 1998. С. 299.

² См.: *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. § 89. P. 123, n. 28; рус. пер.: *Юнг К. Г. Символы трансформации*. См. примеч. на с. 121.

³ Таким образом, упоминая «Божественную природу», отличную от Я, Юнг уподобляет ее «содержанию из области бессознательного, которое выходит за рамки сознательного» (*Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия)*. § 154. P. 185).

⁴ Ср.: *Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы)*. § 210. P. 178.

данные, а именно независимость, автономию, а также преобладающий и суверенный характер определенного психологического содержания»¹.

Как архетип, Бог — это «психическое существование, которое не следует путать с идеей метафизического Бога»². Таким образом, говорит Юнг, «было бы прискорбной ошибкой расценивать мои наблюдения как попытку доказательства бытия Бога. Они доказывают только существование архетипического образа Божества»³. Архетип для Юнга ни в коей мере не претендует на существование модели, типом которой он бы являлся, и мы обнаруживаем агностицизм у Юнга по этому поводу: «Существование архетипа не утверждает существования Бога, но и не выражает каких-либо сомнений в том, что Он существует»⁴. Этот агностицизм связан не только, как часто утверждает Юнг, с соображениями научной методологии. Юнг неоднократно показывает, что считает веру в существование Бога, за исключением мира психического, наивной и свойственной «первобытным» людям: «Простодушные люди, естественно, никогда не отделяли эти вещи от индивидуального сознания, потому что ведь эти боги, демоны и т. д. рассматривались не как психические проекции и тем самым как содержания бессознательного, но как сами собой разумеющиеся реальности.

¹ *Jung C. G. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten. § 400 // Jung C. G. Gesammelte Werke. T. 7. Zürich — Stuttgart, 1964; фр. пер.: Dialectique du moi et de l'inconscient. Paris, 1964. P. 255; рус. пер.: Юнг К. Г. Отношения между Эго и бессознательным // Очерки по психологии бессознательного: Пер. с англ. М., 2010. С. 267–268.*

² *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles. § 89. P. 123, n. 28; рус. пер.: Юнг К. Г. Символы трансформации. См. примеч. на с. 121.*

³ *Jung C. G. Psychologie et religion. § 102 (Юнг К. Г. Психология и религия). P. 113.*

⁴ *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles. § 89. P. 123, n. 28; рус. пер.: Юнг К. Г. Символы трансформации. См. примеч. на с. 121–122.*

Лишь в так называемую эпоху Просвещения обнаружили, что боги всё же не существуют в действительности, а являются проекциями¹.

Юнг также выходит за рамки простого методологического агностицизма, когда он позволяет себе рассматривать богословие, которое ссылается на «метафизическое существование Бога», как иллюзию: «Когда богословие считает, что каждый раз, когда оно говорит “Бог”, речь действительно идет о Боге, оно обожествляет антропоморфизмы, психические структуры и мифы»².

То, что верно для представления о Боге в общем, тем более верно для представлений, которые различные религии имеют о Боге. Для Юнга «разнообразные вероучения представляют собой кодифицированные и догматизированные формы религиозного опыта», где «содержание первоначального опыта освящается»³, причем для Юнга этот опыт, как мы видели, на самом деле является опытом психологического характера. «Главные символические фигуры любой религии, — пишет он вновь, — всегда выражают присущую ей моральную и интеллектуальную установку»⁴. В другом месте он пишет еще более ясно: «Прибегание к невидимым богам или демонам, по-видимому, представляет собой наиболее адекватное оформление бессознательного, хотя оно и является антропоморфной

¹ *Jung C. G. Psychologie de l'inconscient. § 150. P. 163–164; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. С. 111. См. также письмо свящ. Виктору Уайту (P. Victor White) от 05.10.1945 г.: «Для образованной и “просвещенной” общественности крайне важно понять, что религиозная истина — это содержание души».*

² *Юнг К. Г. Письмо пастору Вальтеру Бенетту (Walter Benett) от 13.06.1955 г.*

³ *Jung C. G. Psychologie et Religion (Юнг К. Г. Психология и религия). § 10. P. 20.*

⁴ *Ibid. § 107. P. 119.*

проекцией. Поскольку отныне развитие сознания требует отказа от всех поддающихся определению проекций, никакое учение о богах, которое приписывало бы им смысл непсихологического существования, не может быть принято. Если исторический процесс деспиритуализации мироздания — отказ от проекций — продолжается, как и в прошлом, то всё, что внешне носит божественный или демонический характер, должно вернуться в душу, внутрь человека, не ведающего об этом [коллективном бессознательном], откуда оно, по видимому, и возникло»¹.

Представления о Боге меняются в зависимости от обществ и времен, поскольку, по мнению Юнга, они суть выражения различных психических состояний этих обществ и времен. Таким образом, христианство есть лишь выражение коллективного психического состояния, присущего конкретному обществу в конкретную эпоху. «Если верна моя гипотеза, согласно которой всякая религия есть спонтанное выражение определенных господствующих психологических состояний, то христианство сформировало то состояние, которое господствовало в начале нашей эры и было значимым на протяжении многих последующих столетий. Однако преобладание одной психической ситуации в одно время не исключает существования иных психических состояний в другое. Эти иные состояния также способны найти религиозное выражение»².

Каждое коллективное психическое состояние, присущее обществу и времени, дает начало определенному типу проекции. Эта проекция, однако, соответствует коллективному бессознательному в целом, а также общим архетипам, которые в ней содержатся.

¹ Ibid. § 141. P. 168–169.

² Ibid. § 160. P. 189.

Что касается христианства, то, по мнению Юнга, Троица — это лишь психическая проекция антропоморфных элементов — Отца, Сына, Жизни, — упорядоченных в триаду под воздействием бессознательного архетипа¹. Юнг считает, что проекция, обуславливающая представление о Троице, может быть также и проекцией этапов развития индивида: Отец в этом случае олицетворяет состояние сознания, в котором человек — еще ребенок, Сын — состояние, в котором человек отличает себя от отца, а также свойство, которое тот олицетворяет для утверждения своей автономии, Дух — состояние, в котором сознание достигло уровня автономии, в котором человек сам способен стать отцом² и в котором он осознаёт бессознательное³. Таким образом, Троица не имеет никакого объективного существования, кроме психологического. «Понятие Троицы возникло из стремления древних христианских богословов убрать Бога из сферы психологического опыта и возвести Его в абсолютное бытие»⁴.

Также «Христос психологически обозначает Самость, то есть представляет проекцию этого весьма важного и центрального архетипа»⁵. Другими словами, Христос — это символ или образ Самости. Юнг также считает, что свойства Христа и главные события Его спасительного Домостроительства являются символами Самости⁶. «Атрибуты Христа (единосущие Отцу,

¹ См.: *Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité* (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 224. P. 189; ср.: *Ibid.* § 237. P. 198.

² *Ibid.* § 269–272. P. 220–221.

³ *Ibid.* § 273. P. 222.

⁴ Юнг К. Г. Письмо доктору А. Феттеру (Dr. A. Vetter) от 08.04.1932 г.

⁵ *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles.* § 576. P. 610; рус. пер.: Юнг К. Г. Символы трансформации. С. 584–585.

⁶ *Ibid.* P. 610; *Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité* (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы).

совечность, божественное сыновство, рождение от Девы, распятие, образ Агнца, закланного в жертву среди противников, Одного, наделившего многих, и т. д.¹⁾ заставляют нас бесспорно признать в Нем воплощение Самости»². По мнению Юнга, эти атрибуты фактически соответствуют атрибутам Самости³ и этим событиям фаз процесса индивидуации, то есть реализации Самости.

«Психологическая реальность» Христа проявляется в этой функции образа Самости, который Ему принадлежит, поскольку Самость — психологическая реальность, включающая в себя сознательное Я, личное бессознательное и особенно коллективное бессознательное. Так, Юнг говорит, что Христос — «архетипичный образ, архетипичная идея, принадлежащая коллективному бессознательному и относящаяся к сфере непознанного»⁴, а в другом месте он отмечает: «Христос, несомненно, является архетипичным образом, и на самом деле это всё, что я о Нем знаю. Как таковой Он — часть коллективного основания психики. Вот почему я отождествляю Его с тем, что я называю Самостью»⁵.

Сведёние Христа и различных «действий» Его спасительно-го Домостроительства к психологической реальности весьма четко прослеживается в высказывании Юнга: «Вместо Бога можно

§ 231. P. 194; § 289. P. 235; *Jung C. G. Aion // Jung C. G. Gesammelte Werke. T. 9/2. § 70. Olten — Fribourg-en-Breisgau, 1976; фр. пер.: Aion. Paris, 1997. P. 52; Ibid. § 79. P. 59; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. Исследования о символике самости. М., 2009. С. 50, 58.*

¹ В другом месте Юнг добавляет «воскресение».

² *Jung C. G. Aion. § 79. P. 59; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 58; ср.: Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 202. P. 173.*

³ См. ниже параграф 2.4.2.1 под заголовком «Юнгианское обожествление Самости» на с. 93–95.

⁴ *Jung et la croyance religieuse. § 1648 // La Vie symbolique (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). P. 191.*

⁵ *Ibid. § 1649. P. 192.*

сказать “бессознательное”, вместо Христа — “Самость”, вместо воплощения — “интеграция бессознательного”, вместо распятия и жертвы на кресте — “усилие для получения доступа к полноте сознания”¹. А затем Юнг признается: «Поскольку Христос никогда не значил для меня больше, чем я мог бы понять о Нем, и поскольку это понимание совпадает с эмпирическим знанием, которое я имею о Самости, я должен признать, что подразумеваю именно Самость, когда имею дело с идеей Христа»². Юнг считает, что существует тесная связь между жизнью Христа и бессознательной жизнью каждого человека в той мере, насколько «жизнь Христа является архетипичной», поскольку она «олицетворяет саму жизнь архетипа». «Так как архетип является бессознательной предпосылкой всей человеческой жизни, то через явленную жизнь Христа тайная и бессознательная жизнь каждого человека выражается в ее самом глубоком смысле»³.

Что касается Святого Духа, то Юнг видит в Нем интеллектуальное образование, которое неожиданным и парадоксальным образом завершило диаду (Отец — Сын) в триаде; ее третьим элементом разумнее и естественнее должна была быть Мать⁴. В глазах Юнга, который видит в Святом Духе жизнь или дыхание, общее для двух других Лиц, Он — «абстрактное понятие, поскольку едва ли может считаться наглядно представимым какое-то дыхание, общее для двух по-разному характеризуемых лиц»⁵. Здесь речь также идет об антропоморфном

¹ Jung et la croyance religieuse. § 1648 // *La Vie symbolique* (Юнг и религиозная вера // *Символическая жизнь*). Р. 198.

² Ibid. § 1669. Р. 200.

³ Jung C. G. *Psychologie et religion* (Юнг К. Г. Психология и религия). § 147. Р. 176.

⁴ См.: Jung C. G. *Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité* (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 235–238. Р. 196–199.

⁵ Ibid. § 237. Р. 198.

понятии. «Это понятие оказывается порождением человека и несет на себе черты своего человеческого родителя»¹. Дух есть результат того, что изолированное свойство, возникшее в мышлении, было ипостазировано и ему присвоено конкретное существование². Тот факт, что для разработки концепции христианской Троицы использовался интеллектуальный процесс, не мешает этому процессу осуществляться под давлением бессознательных элементов. «Поскольку троическое мышление не существует само по себе и поскольку его движущие силы исходят из коллективных и безличностных психических состояний, оно выражает потребность бессознательной души, которая выходит за рамки духовных потребностей человека»³.

Подобно тому как действия спасительного Домостроительства Христа соответствовали, по мнению Юнга, определенным архетипам, выраженным иными формами в других религиях, так и действия, приписываемые Святому Духу, суть результат проекции определенных всеобъемлющих архетипов. Например, сообщение благодати апостолам в виде огненных языков — проявление архетипа энергии, который также выражается, в виде магической силы, во всех так называемых динамистических религиях и, таким образом, соответствует «идее, запечатленной в человеческом мозгу с незапамятных времен»⁴.

Юнг объясняет, что именно через потребность в психической регуляции амбивалентных [то есть двойственных] сил коллективного бессознательного человек создал героев, богов и демонов. «Идея Бога совершенно необходимая психологическая

¹ Ibid. § 239. P. 199.

² Ibidem.

³ Ibid. § 242. P. 201.

⁴ Jung C. G. Psychologie de l'inconscient. § 108–109. P. 123–124; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. С. 83–84.

функция иррациональной природы, которая вообще не имеет отношения к вопросу о существовании Бога»¹.

Юнг всегда отвергал обвинения в психологизме, которые неоднократно выдвигались против него, считая, что они вызваны неправильным истолкованием его учения. Однако маловероятно, чтобы читатели, столь же разные, как и те, кто выступал с этой критикой, могли договориться о таком непонимании его мысли. Его оборонительная система, основанная на методологических соображениях и на кантианской критике разума, согласно которой он, как психолог, не должен высказываться о «метафизическом» существовании Бога (к тому же недоступном человеческому познанию), обнаруживает некоторые недочеты. Во-первых, Юнг неоднократно позволял себе утверждать, что вера в метафизическое существование Бога основана на наивном и примитивном мышлении и что развитый и рассудительный человек знает, что он имеет дело лишь с образами и символами. Во-вторых, Юнг излагает психолого-социологическую историю формирования различных понятий о Боге, которая показывает, что Бог — это не данность Откровения, а результат крайне относительного умственного и социального развития.

2.3. Богословие К. Г. Юнга

Развивая свою мысль в рамках мирового христианского сообщества и обращаясь прежде всего к западному человеку, Юнг уделил особое место христианскому богословию. Хотя он часто отказывается причислять себя к богословам, тем не менее разработанные им теории в отношении христианства, безусловно,

¹ *Jung C. G. Psychologie de l'inconscient. § 110. P. 128; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. С. 86.*

носят богословский характер. Эти теории касаются двух фундаментальных областей христианского богословия — триадологии и христологии.

2.3.1. От Троицы к Четверице

Одной из самых странных идей Юнга является его предложение заменить Троицу на Четверицу. В качестве первого обоснования он приводит ряд соображений, которые можно охарактеризовать как символические.

1. «Троичность — не естественная, но искусственная схема порядка»¹, в то время как «четверица есть схема порядка, сравнимая с совершенной»².

2. В отличие от троичности «четверица есть архетип, встречающийся практически повсюду»³.

3. «Четверица является символом полноты, в то время как троица — нет»⁴.

4. «Бессознательное преимущественно выражается в четвертичностях»⁵.

По этим причинам «четверица не является доктриной, которую можно оспаривать, но является фактической данностью, которой подчинена даже христианская догматика»⁶.

¹ Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 246. P. 206.

² Jung C. G. Aion. § 381. P. 262; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 282.

³ Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 246. P. 206.

⁴ Юнг К. Г. Письмо проф. Адольфу Келлеру (Adolf Keller) от 26.03.1951 г.

⁵ Там же.

⁶ Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия). § 103. P. 114.

Второе обоснование — психологический аргумент: наличие зла как сущностной составляющей бессознательно-го. «В то время как Троица — центральный символ христианства, Четверица — выражение бессознательного. В связи с этим ортодоксальная христианская формулировка не является полной, поскольку в Троице отсутствует догматический аспект принципа зла»¹. Здесь мы встречаемся с психологизмом у Юнга, который понимает богословские реалии в соответствии с реалиями психологическими.

Третье обоснование состоит из ряда аргументов, относящихся к природе самого зла, которое Юнг также считает психологическим, но которое точнее можно было бы описать как метафизическое и богословское.

Юнг исходит из критики традиционного христианского представления, разработанного многими святыми отцами Церкви, такими как свт. Григорий Нисский, свт. Василий Великий или Дионисий Ареопагит, о зле как о недостатке добра. В противоположность этому представлению Юнг отстаивает идею о том, что зло имеет положительную сущность и реальность, равнозначную сущности добра. Моральное суждение [о какой-либо вещи], как он утверждает, уже является доказательством этого, поскольку оно «может быть вынесено лишь в том случае, если противоположность [равным образом] реальна»². Кроме того, если «противоположностью сущего и является несуществующее, однако наделенное бытием добро никогда не может иметь своей противоположностью несуществующее зло, ибо последнее

¹ *Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия).* § 103. Р. 114.

² *Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы).* § 246. Р. 206; ср.: *Aïon. § 97. Р. 67–68; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 68.*

есть *contradictio in adjecto*¹»². Если утверждать, что зло является попросту нехваткой добра (*privatio boni*), то противопоставление добра и зла уже невозможно³. «Как вообще можно говорить о “дobre”, если нет никакого “зла”? Как можно говорить о “свете” без “тьмы”? о “верхе” без “низа”? Когда добро наделяется субстанцией, то же самое неизбежно должно быть проделано и в отношении зла. Если у зла нет никакой субстанции, тогда добро остается призрачным, так как защищаться ему приходится не от реального, наделенного субстанцией противника, но лишь от тени, от простого *privatio boni* [недостатка добра]»⁴.

Юнг видит подтверждение своей идеи о том, что зло субстанциально, в существовании, силе и результатах действия, которые признаются христианством по отношению к диаволу.

Далее Юнг ссылается на гностические положения, которые, введя их в качестве исторической справки, он явно делает своими. «В качестве противника Христа [диавол] должен был бы занимать эквивалентную позицию и равным образом быть “сыном Божиим”. А это прямоком привело бы нас к известным гностическим представлениям, согласно которым диавол, или Сатанаил, был первым сыном Бога, Христос же — вторым. Другим логическим следствием оказалась бы отмена формулы Троицы и ее замена Четверицей»⁵.

¹ То есть противоречие в определении. — *Примеч. пер.*

² Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 246. P. 206.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem. Ср.: Jung C. G. Aion. § 98. P. 68–69; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 68–69; Jung et la croyance religieuse. § 1592–1593 // La Vie symbolique (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). P. 164–165; Письмо свящ. Виктору Уайту (P. Victor White) от 30.04.1952 г.

⁵ Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 249. P. 207.

Затем Юнг обосновывает различными аргументами это введение зла прямо в Самого Бога: «Желание чего-то иного [помимо добра] и желание противоположного [добру] характеризует дьявола так же, как неповиновение — первородный грех. Таковы условия творения в целом, которые должны быть внесены в божественный замысел и тем самым включены в божественную сферу»¹.

На основе всех этих размышлений Юнг приходит к выводу, что четвертым лицом, которое должно быть добавлено к трем Лицам Пресвятой Троицы — Отцу, Сыну, Святому Духу — для достижения Четверицы, является сам сатана или дьявол².

2.3.2. Соединение добра и зла в Боге

Не желая вводить зло в Бога через замену Троицы на Четверицу, где четвертой ипостасью оказывается сатана, Юнг вводит зло в Самого Отца. Вновь ссылаясь на гностические тексты, он отмечает, что «двойственный аспект Отца не был неизвестен религиозной спекуляции»³. Отец содержит в Себе единство противоположностей (*coincidentia oppositorum* или *complexio oppositorum*), то есть союз добра и зла, который раскрывается в Его Сыне и в Его противнике — дьяволе⁴. «У Яхве две руки: правая — Христос, а левая — сатана»⁵.

¹ Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 252. P. 210.

² См.: Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия). § 103–104. P. 114–115 — и другие ссылки, приведенные в следующем разделе.

³ Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 259. P. 214.

⁴ Ibid. § 279. P. 226.

⁵ Письмо пастору В. Лашату (W. Lachat) от 27.03.1954 г. § 1537 // Jung C. G. Gesammelte Werke. Т. 18/2. Olten et Fribourg-en-Brisgau, 1981; фр. пер.: La Vie symbolique (Символическая жизнь). P. 138. См. также письмо свящ. Виктору Уайту (P. Victor White) от 24.11.1953 г.; письмо Симону Донигеру (Simon Doniger) от ноября 1955 г.

В качестве доказательства присутствия зла в Отце Юнг упоминает о роли Судии и Отмстителя, которую Он играет в Ветхом Завете и которую активно подчеркивают некоторые иудейские толкователи¹.

По мнению Юнга, книга Иова, в частности, раскрывает нам, что Бог — не исключительно доброе существо, но также существо жестокое, разрушающее, в Котором соединены добро и зло². Бог Ветхого Завета — «парадоксальный: благой и демонический, праведный и неправедный»³, «нравственный и безнравственный»⁴. В страданиях, причиненных Иову, «Бог обернулся другой Своей стороной, которую зовут дьяволом»⁵. Он явил Себя таковым во всех страданиях, пережитых человечеством на протяжении своей истории и до наших дней, которые, по мнению Юнга, дело Бога. «Живой Бог, — говорит Юнг, — это живой ужас»⁶, и в отношении Него определение «“грубый” слишком слабо; “варварский”, “неистовый”, “жестокий”, “кровожадный”, “адский”, “демонический” были бы более точными»⁷.

¹ См.: *Jung C. G. Aion*. § 105–111. P. 72–74; рус. пер.: *Юнг К. Г. Эон*. С. 73–75; *Jung et la croyance religieuse*. § 1593 // *La Vie symbolique* (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). P. 165–166.

² См.: *Jung C. G. Antwort auf Hiob* // *Jung C. G. Gesammelte Werke*. Т. 11. Olten et Fribourg-en-Brissgau, 1963. S. 387–506; фр. пер.: *Réponse à Job*. Genève, 1996; рус. пер.: *Юнг К. Г. Ответ Иову*. М., 1998.

³ Письмо пастору В. Лашату (W. Lachat) от 27.03.1954 г. § 1533 // *Jung C. G. Gesammelte Werke*. Т. 18/2. Olten et Fribourg-en-Brissgau, 1981; фр. пер.: *La Vie symbolique* (Символическая жизнь). P. 136.

⁴ *Jung et la croyance religieuse*. § 1593 // *La Vie symbolique* (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). P. 166.

⁵ *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. § 89. P. 122–123; рус. пер.: *Юнг К. Г. Символы трансформации*. С. 121. Эта тема развита в произведении «Ответ Иову».

⁶ *Jung C. G. Das Symbolische Leben*. § 690 // *Jung C. G. Gesammelte Werke*. Т. 18/1. Olten et Fribourg-en-Brissgau, 1981; фр. пер.: *La Vie symbolique* (Символическая жизнь). P. 83.

⁷ *Юнг К. Г. Письмо Эрасту Эвансу (Révérend Erastus Evans)* от 17.02.1954 г.

В этих двух последних определениях нет ничего удивительного, так как утверждение, многократно повторенное Юнгом и заимствованное из гностического текста первых веков («Псевдо-Климентины»), согласно которому Христос и сатана суть две руки Божии, весьма ясно сообщает, что Бог действует в мире через сатану так же, как и через Христа, иначе говоря, диавольские или демонические поступки в конечном счете приписываются Самому Богу.

При этом Юнг отвергает не только определение Бога как Высшего Блага (*Summum bonum*)¹, но и традиционную христианскую формулировку: «Всякое добро — от Бога, всякое зло — от человека»², а также все святоотеческие высказывания на этот счет³. По его мнению, зло возникает в мире — не от свободы человека, как думали святые отцы, а от Бога. «Нельзя ожидать того, чтобы совершенно прекрасная вселенная, — пишет Юнг, — появилась из рук нравственно двойственного создателя»⁴.

Источником вдохновения данной концепции у Юнга, несомненно, был гностицизм, сильное влияние которого он испытывал всю свою жизнь⁵ начиная с 1916 года⁶. Но она также была

¹ См.: *Jung C. G. Aion*. § 80. Р. 60; ср.: § 99–100. Р. 69–70; рус. пер.: *Юнг К. Г. Эон*. С. 60; ср.: С. 69–71.

² *Ibid.* § 74. Р. 56; § 81. Р. 61; § 95. Р. 67; рус. пер.: Там же. С. 54, 60, 67.

³ См.: *Ibid.* § 81–91. Р. 56–66; рус. пер.: *Юнг К. Г. Эон*. С. 60–66.

⁴ Письмо свящ. Виктору Уайту (Р. Victor White) от 30.04.1952 г.

⁵ О гностическом аспекте творчества Юнга, в частности, см.: *Segal R. A. The Gnostic Jung*. Princeton, N. J., 1992.

⁶ Дата публикации произведения “*Septem Sermones ad Mortuos*” (рус. пер.: Семь проповедей мертвецам). Эта странная книга, опубликованная под заимствованным именем Василида Александрийского, гностического автора античности, связана с внутренним кризисом Юнга, который некоторые исследователи описывают как психотический и близкий к шизофрении. См.: *Stern P. J. C. G. Jung, Prophet des Unbewußten*. München, 1979. S. 138; *Homans P. Jung in Context. Modernity and the Making of Psychology*. Chicago,

продиктована ему психологическими соображениями, в частности идеей о том, что в Самости (которая есть образ Божий (*imago Dei*)¹, а Бог, наоборот, образ Самости) противоположности, в частности добро и зло, соединены друг с другом. «Изначальное единство противоположностей, — пишет он, — очерчивается в изначальном единстве сатаны и Яхве»².

Человек может получить доступ к Богу только через признание сатанинской части Бога, которую Бог, более того, стремится открыть ему. «Нет сомнения в том, что Бог, чтобы быть понятным человеком, вынужден показать ему Свое истинное лицо, и, если бы не это, человек вечно прославлял бы божественную благодать и справедливость и, делая так, не позволял бы Богу получить доступ к себе. Это истинное лицо Он может показать только через сатану»³.

2.3.3. Христос

Второй проблемный момент в богословии Юнга касается Христа. В отношении Него он развивает ряд соображений, несовместимость которых с христианской верой сразу же становится очевидной.

1. В связи с весьма специфической теорией «Четверицы», где сатана занимает место «четвертого Лица», Христос — уже не Единородный Сын Отца, а брат сатаны, причем последний является первым Сыном Божиим, а Христос — вторым⁴.

1979. Р. 87; *Kaempf B. Réconciliation. Psychologie et religion selon Carl Gustav Jung*. Р. 123. Похоже, что этот кризис был решающим в развитии мысли Юнга.

¹ См.: *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. § 612. Р. 646; рус. пер.: *Юнг К. Г. Символы трансформации*. С. 618.

² Ibid. § 576. Р. 610; рус. пер.: Там же. С. 586.

³ *Юнг К. Г. Письмо доктору Эриху Нойманну (Dr. Erich Neumann)* от 05.01.1952 г.

⁴ Ср.: *Jung C. G. Aion*. § 103. Р. 71; § 113. Р. 75; рус. пер.: *Юнг К. Г. Эон*. С. 71–72; 76.

До воплощения Сына они оба сосуществовали в Боге и образовывали в Нем единство противоположностей (*coincidentia oppositorum*)¹. После Воплощения они в некотором смысле овегществились и отделились друг от друга в связи с отделением от Отца²; затем они стали противниками, но как таковые они остаются неразлучными. Христос и сатана «предстают эквивалентными противоположностями»³, где Христос — воплощение светлой части Бога, а сатана — Его темной части.

Юнг делает сатану братом Христа еще по одной причине (из того психологического порядка, о котором мы уже упоминали) — ввиду того, что в Самости (проекциями которой являются Христос и сатана⁴) добро и зло соединяются в единство противоположностей (*coincidentia oppositorum*): «противоположности, которые объединены в архетип, поляризованы в светлом Сыне Божием, с одной стороны, и в диаволе — с другой»⁵.

По той же причине Христос и антихрист чрезвычайно близки⁶: «...как тень со светом, “тайна беззакония” [антихриста] неразрывно связана с “Солнцем Правды”, совершенно так же, как один брат связан с другим»⁷. Подобно тому как добро и зло,

¹ См.: Юнг К. Г. Письмо пастору В. Лашату (W. Lachat) от 27.03.1954 г. § 1553–1556 // *Jung C. G. Gesammelte Werke*. Т. 18/2. Olten — Fribourg-en-Brisgau, 1981; фр. пер.: *La Vie symbolique* (Символическая жизнь). Р. 139–147.

² Ср.: Юнг К. Г. Письмо свящ. Виктору Уайту (P. Victor White) от 24.11.1953 г.

³ *Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité* (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 258. Р. 213.

⁴ О Христе как о проекции Самости см.: *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. § 576. Р. 610; рус. пер.: Юнг К. Г. Символы трансформации. С. 84.

⁵ Ibid. § 576. Р. 610–611; рус. пер.: Там же. С. 584.

⁶ Ibid. § 576. Р. 610–611; рус. пер.: Там же. С. 586.

⁷ *Jung C. G. Aïon*. § 78. Р. 58; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 57–58.

будучи связаны друг с другом, неразделимы, так и Христос, определяемый христианским богословием как всецело благой, имеет при Себе противоположность: «...на другой стороне должно возникнуть нечто злое и “хтоническое”, а именно анти-христ»¹. Так, Юнг признается одному из своих собеседников: «Вы приписали мне традиционный, догматический, привычный образ Христа. Этот образ совсем не соответствует моей личной концепции Христа, так как меня привлекает гораздо более темное и суровое представление о человеке Иисусе. Это объясняется тем, что догматическое, традиционное представление о Христе настолько светло, насколько это возможно, — свет от света (*lumen de lumine*), — а вся темная материя отброшена в другой конец изображения»².

2. Юнг подвергает сомнению важность исторической действительности Христа³. Для него Он — праведник, Который бы остался навсегда безымянным⁴, или молодой раввин, Который бы остался навсегда неизвестным, если бы не был объектом проекции коллективного архетипа и, таким образом, если бы не был наделен символикой. Единственное, что имеет значение, — это символы и психологическая функция, которой Христос был наделен, а точнее, функция быть образом Самости. «Написавшие Евангелия, подобно Павлу, стремились собрать чудесные признаки и духовные смыслы в пользу практически совершенно неизвестного молодого раввина, который после карьеры, длившейся, быть может, всего лишь год, преждевременно завершил свой путь. Нам известно то, что́ они сделали из него, но мы не знаем, в какой

¹ Ibid. § 116. P. 77; рус. пер.: Там же. С. 78.

² Письмо Эрасту Эвансу (Révérend Erastus Evans) от 17.02.1954 г.

³ Ср.: Jung C. G. Aion. § 123. P. 82; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 84–85.

⁴ См.: Jung et la croyance religieuse. § 1669 // La Vie symbolique (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). P. 200.

степени этот образ соответствует исторической действительности. Был ли он вечно живущим Логосом и Христом, этого мы не знаем. Во всяком случае, это не имеет значения, так как образ богочеловека жив в каждом из нас и воплотился (то есть спроецирован) в человеке Иисусе, чтобы проявить себя видимым образом для того, чтобы человечество смогло распознать в нем свое внутреннее человеческое (*homo*) [бытие], свою Самость»¹.

Подобным же образом Юнг выражает сомнения в исторической действительности того, что является одним из оснований христианской веры, — Воскресения, видя в нем, как это делают ряд современных католических и протестантских богословов², только символ, а следовательно, «психологическое событие»³, функция которого заключается в выражении того факта, что «наша психическая полнота [Самость] простирается за пределы пространства и времени»⁴.

Тем самым Христос сводится к психологической действительности образа или символа Самости⁵. Напомним, что для Юнга этот символ приспособлен к эпохе и менталитету

¹ *Jung C. G. Über die Aufstehung // Jung C. G. Gesammelte Werke. § 1570. T. 18/2. Olten — Fribourg-en-Brigau, 1981; фр. пер.: Sur la résurrection // La Vie symbolique (О воскресении // Символическая жизнь). P. 154–155.*

² В частности, мы говорим о Р. Бульманне и его учениках (что не исключает глубоких различий между Бульманным и Юнгом).

³ См.: *Jung C. G. Sur la résurrection // La Vie symbolique (О воскресении // Символическая жизнь). P. 151–156.*

⁴ *Ibid. P. 155.*

⁵ См.: *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles. § 612. P. 646; рус. пер.: Юнг К. Г. Символы трансформации. С. 618; Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 231. P. 194; § 289. P. 235: Христос, Которого психологически можно рассматривать как символ Самости; фр. пер.: Aïon. § 70. P. 52; § 79. P. 59; § 115. P. 76; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 50–51; С. 58–59; С. 77–78.*

цивилизации, в которой он сформировался, и что другие эпохи и другие цивилизации сформировали иные символы Самости, которые Юнг считает равнозначными. Например: Осирис, Таммуз, Аттис-Адонис, Митра, Феникс, Меркурий или Мана. Иначе говоря, Христос лишь «христианская модель Самости»¹. За его пределами есть и другие, нехристианские модели Самости, которые так же действенны, поскольку они так же значимы.

Хотя Юнг и видит во Христе символ Самости, тем не менее он считает этот символ несовершенным: в действительности Христос — без греха, Он есть свет, Он — совершенен. В то время как Самость — символ полноты², которая, следовательно, включает в себя как зло, так и добро, «символу Христа не хватает целостности, ведь он не включает в себя ночной стороны вещей, а однозначно исключает ее как люциферовского супостата»³. Христос отсек от Себя Свою Тень, и «антихрист, таким образом, является отсеченной противоположностью»⁴. Это означает, что антихрист соответствует другой части Самости, отличной от той, которую представляет Христос, а именно «Тени Самости, темной половине человеческой целостности»⁵.

Юнг даже считает, что поскольку Христос родился от Девы и был свободен от первородного греха, то Его воплощение несовершенно⁶.

¹ Jung et la croyance religieuse. § 1657 // *La Vie symbolique* (Юнг и религиозная вера // *Символическая жизнь*). Р. 195.

² Ср.: *Jung C. G. Aïon*. § 123. Р. 82; рус. пер.: *Юнг К.Г. Эон*. С. 84.

³ Ibid. § 74. Р. 55; рус. пер.: Там же. С. 54.

⁴ Ibidem; рус. пер.: Там же. С. 55.

⁵ *Jung C. G. Aïon*. § 76. Р. 56–57; рус. пер.: Там же. С. 55.

⁶ См.: *Jung C. G. Antwort auf Hiob*. § 626, 690 // *Jung C. G. Gesammelte Werke*. Т. 11. Olten — Fribourg-en-Brisgau, 1963. S. 387–506; фр. пер.: *Réponse à Job* (Юнг К.Г. Ответ Иову). Genève, 1996. Р. 89–90, 157–158.

Домыслы Юнга ведут не только к пересмотру Личности и спасительного Домостроительства Христа, но и к Ее искажению и обезличиванию¹.

Как мифический герой, Христос на самом деле и не Бог (Юнг относит эту концепцию к примитивной форме христианской веры²), и не человек³. Черты Его действительной человеческой природы, Его исторической Личности не имеют значения — имеет значение только то, что Он выражает, символически, универсальный архетип и неопределенную Самость⁴.

2.3.4. Святой Дух

Для Юнга Святой Дух не является, строго говоря, Лицом. По его мнению, «Третья Ипостась Троицы, в противоположность Отцу и Сыну, не наделяется никакой личностной квалификацией. “Дух”, сам по себе, — это не личностное наименование, но качественное определение некоторой субстанции, обладающей воздушной природой»⁵. Для Юнга Дух изначально является качеством, силой, жизненной активностью, дыханием (πνεῦμα), которые приписываются Отцу и Сыну. И именно это качество, выделенное человеческим сознанием (то есть понятие), было гипостазировано⁶.

¹ См.: *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles.* § 536. P. 572; рус. пер.: *Юнг К. Г. Символы трансформации.* С. 550.

² Ibid. § 536. P. 572; рус. пер.: Там же. С. 551.

³ См.: Ibid. § 536. P. 572; рус. пер.: Там же. С. 550 («Подобные параллели показывают, как мало человеческого и личного в образе Христа и как много, напротив, универсального и мифологического [элементов]»).

⁴ Ср.: *Jung C. G. Aion.* § 123. P. 82; рус. пер.: *Юнг К. Г. Эон.* С. 84–85.

⁵ *Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité* (*Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы*). § 276. P. 225.

⁶ Ibid. § 197. P. 169–170; § 204. P. 174.

2.4. Антропология К. Г. Юнга

2.4.1. Образ Божий

Понятие образа Божия, которое играет центральную роль в святоотеческой антропологии, приобретает для Юнга совершенно иное значение. Он определяет его следующим образом: «Бого-образ есть комплекс представлений архетипической природы, [который] следует рассматривать как репрезентацию определенной суммы энергии (либидо), возникающей в форме проекции»¹. Здесь мы видим, что образ Божий — это не онтологическая реальность, которая была бы в человеческой природе знаком Самого Бога, отражавшего Его свойства, упорядочивавшего и приводившего в движение человеческую природу по отношению к Нему, а чисто психологическая реальность, состоящая в представлении Бога, то есть архетипичная проекция, глубинной природой которой является психическая энергия.

Более того, Юнг изображает Бога или Христа как образы Самости, в то время как с христианской точки зрения нужно было бы, напротив, изображать Самость как образ Бога или Христа. Хотя Юнг не исключает полностью второй вариант, однако он в этом случае ссылается на чисто диалектическую причину². В его мысли преобладает первая возможность, то есть

¹ *Jung C. G. Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. P. 123; рус. пер.: Юнг К. Г. Символы трансформации. С. 121.

² «Можно считать, что данный аспект Божественного образа в Четверце является отражением Самости, или же, наоборот, сделать из Самости Бого-образ (*imago Dei*) в человеке. С психологической точки зрения обе позиции верны, поскольку Самость, которая может субъективно восприниматься только как наиболее интимная и уникальная вещь, нуждается во всеобщности как некотором фоне, без которого она вовсе не могла бы реализоваться в качестве чего-то абсолютно единичного» (*Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité* (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 282. P. 230).

Бог или Христос как образ Самости. Так, в книге «Эон» он пишет: «Самость ли — символ Христа или Христос — символ Самости? В этом исследовании я положительно ответил на последний вопрос. Я пытаюсь показать, как традиционный образ Христа соединяет в себе характеристики архетипа, а именно архетипа Самости»¹. Таким образом, концепция Юнга весьма отчетливо меняет базовый принцип святоотеческой антропологии: не человек, собственно говоря, выступает в качестве образа Бога, но Бог — в качестве образа человека, точнее, того, что олицетворяет его полноту, то есть Самость. Эта перестановка объясняется психологизмом Юнга, который видит в Боге проекцию психики, а также и его религиозным релятивизмом. Так, признание того, что Самость — это образ Христа, означало бы приращение абсолютной ценности Христу и относительной ценности Самости. Однако концепция Юнга противоположна: абсолютную ценность имеет именно Самость, в то время как Христос — символ или относительный образ Самости, который в равной степени может символизироваться различными героями или богами, принадлежащими к другим религиям. Именно поэтому Юнг говорит, что «символы Самости перекликаются с символами божества»² в общем и целом. Вот почему Юнг признает, что он придает «большее значение живому и непосредственному присутствию архетипа, нежели идее исторического Христа»³. Именно поэтому Юнг рассматривает Христа как несовершенный символ Самости, поскольку если Христос совершенен, то Он не является полным (не имея в Себе зла), в то время как Самость, поскольку включает в себя и зло, является полной, но не совершенной, а точнее, находит свое совершенство в полноте, которая

¹ Jung C. G. *Aion*. § 123. P. 82; рус. пер.: Юнг К. Г. *Эон*. С. 84.

² Jung et la croyance religieuse. § 1624 // *La Vie symbolique* (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). P. 177.

³ Jung C. G. *Aion*. § 123. P. 82; рус. пер.: Юнг К. Г. *Эон*. С. 84.

есть совершенство другого рода¹. Вот почему Юнг считает, что доступ к Самости в процессе индивидуации должен быть сделан «путем устранения проекций внешнего, исторического или метафизического Христа... где Самость не может стать реальной и сознательной без устранения внешних проекций».

2.4.2. Самость

1. Юнгианское обожествление Самости. Абсолютизация Самости в мысли Карла Юнга соотносится с обожествлением Самости. Юнг отмечает, что в эмпирическом отношении (единственно доступном для нас) Самость и Бог неразличимы. «Что касается Самости, — пишет он, — то я мог бы сказать, что она равнозначна Богу. <...> Оба архетипа в эмпирическом отношении выражены идентичными или аналогичными символами, так что невозможно отличить один от другого»².

Юнг также приписывает Самости ряд Божественных свойств: сущностную невыразимость, трансцендентность, всеобщность, неповторимость, бессмертие, вечность, полноту, совершенство³. И он отмечает, что «Самость можно бы назвать “Богом в нас”»⁴.

Юнгианское представление о Самости в некоторой степени близко к представлению о Самости в индуизме, и Юнг не скрывает, что заимствовал это понятие из него⁵.

¹ Ibidem.

² Юнг К.Г. Письмо доктору Гебхарду Фраю (Dr. Gebhard Frei) от 13.01.1948 г.

³ Jung C. G. Aion. § 79. P. 59; § 115. P. 76–77; § 123. P. 83; рус. пер.: Юнг К.Г. Эон. С. 58 (в данном параграфе русского текста указанных Ларше свойств не обнаружено. — *Примеч. пер.*); С. 78, 84.

⁴ Jung C. G. Dialectique du moi et de l'inconscient. § 399. P. 255; рус. пер.: Юнг К.Г. Отношения между Эго и бессознательным. С. 267.

⁵ Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К.Г. Психология и религия). § 140. P. 164.

Но в то же время Самость остается для Юнга психической действительностью природного порядка. Этот натурализм граничит с материализмом, поскольку Юнг, как мы увидим, уподобляет архетипы коллективного бессознательного, составляющие существенную часть Самости, инстинктам, энергиям или следам, оставшимся в головном мозге в результате многократных переживаний.

То, что Самость, в понимании Юнга, не проявление или выражение Бога, а, скорее, Бог — обожествление Самости, четко раскрывается в следующем объяснении: символ «превосходит человека, поэтому он и называется “Богом”, поскольку выражает духовную реальность (или фактор) сильнее, чем Я (я называю это Самостью)»¹.

Такое обожествление природной действительности объясняется тем, что религия Юнга на самом деле является разновидностью пантеизма. К тому же Юнг весьма характерно отмечает, что Самость «способна заявить обо всём на свете: о родстве с животными и богами, кристаллами и звездами»².

Пантеизм Юнга не имеет соответствий с пантеизмом Гегеля, поскольку Самость стремится осознать себя через историческое развитие своих различных символических выражений. В этом отношении характерен вывод знаменитой Страсбургской конференции: «Рядом с этой вечно обновляемой жизнью духа, которая на протяжении всей истории человечества стремится к своей цели запутанными и зачастую непонятными путями, имена и формы, к которым люди стремятся обращаться,

¹ *Юнг К. Г.* Письмо доктору Курту Плахту (Dr. Kurt Plachte) от 10.01.1929 г.

² *Jung C. G.* Dialectique du moi et de l'inconscient. § 398. P. 254–255; рус. пер.: *Юнг К. Г.* Отношения между Эго и бессознательным. С. 267. Юнг так же говорит о природе как об «аспекте божества» (Письмо Палмеру Хилти (Palmer A. Hilty) от 25.10.1955 г.).

представляют незначительную ценность, ибо существа суть не что иное, как плоды и опадающие листья на одном и том же стволе вечного дерева»¹.

2. Двойной этический аспект Самости. Еще одна особенность Самости привлекает к себе внимание. Для Юнга Самость олицетворяет полноту человека, которая включает в себя сознательное Я, личное бессознательное и коллективное бессознательное. Коллективное бессознательное — самая важная часть Самости как в количественном, так и в качественном отношениях. Оно представляет в человеке, если можно так выразиться, трансцендентную часть его самого, которая содержит в себе все архетипы. Для Юнга Самость — это «единство, но двойственное, состоящее из двух противоположностей, в противном случае оно не было бы полнотой»². У Самости есть светлая часть, которую для христианина символизирует Христос, а также «темная половина», которую символизирует диавол или антихрист. Таким образом, свет и тень «равномерно распределены в человеческой природе» и «образуют в Самости парадоксальное единство»³. В другом месте Юнг говорит, что «понятие Самости нельзя рассматривать как Высшее Благо (*summum bonum*), поскольку, по определению, оно представляет собой возможное объединение всех противоположностей»⁴, то есть добра и зла. Также Юнг видит символ Самости в кресте, вертикальная перегородка которого соединяет хорошее с плохим, а горизонтальная — духовное с материальным⁵.

¹ Jung C. G. Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience. § 538 // La Guérison psychologique (Юнг К. Г. Связи психотерапии и управления сознанием // Психологическое исцеление). Р. 300.

² Юнг К. Г. Письмо свящ. Виктору Уайту (P. Victor White) от 10.04.1954 г.

³ Jung C. G. Aion. § 76. Р. 56–57; ср.: § 117. Р. 77; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 55–56; ср.: С. 79.

⁴ Юнг К. Г. Письмо Армин Кессер (Armin Kesser) от 18.06.1949 г.

⁵ См.: Jung C. G. Aion. § 116. Р. 77; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 78–79.

Сказанное означает не только то, что добро и зло сосуществуют в человеке, но и то, что такое сосуществование естественно, нормально и неизбежно, а потому окончательно. Здесь прослеживается аналогия между устройением Самости и устройением Бога в представлении Юнга, где добро и зло сосуществуют так же естественно, неизбежно и вечно.

Эта аналогия не случайна: Юнг, как мы видели, рассматривает Бога как образ или проекцию Самости. С другой стороны, он неоднократно утверждал, что такая проекция, составляющая образ Бога, носит антропоморфный характер (более того, он считает, что «любой образ Бога антропоморфен более или менее»¹). Отмечая сосуществование добра и зла в человеческой действительности, Юнг в логике своей теории приписывал это также и Богу.

Юнг считает, что «мы не знаем, как противоположности примиряются и объединяются в Боге», и что «мы также не можем понять, как они объединяются в Самости». Что касается пропорции добра и зла в ней, то Юнг считает, что «с архетипической точки зрения весы склоняются немного больше, хотя и очень слабо, в положительную сторону»².

2.4.3. Тень

Часть зла, присутствующая в Самости, присутствует в коллективном бессознательном, а также и в личном бессознательном³. Юнг, назвавший ее «Тенью»⁴, также считает ее естественной

¹ Ср.: *Jung C. G. Aion*. § 99. P. 69; рус. пер.: *Юнг К. Г. Эон*. С. 70.

² *Юнг К. Г.* Письмо свящ. Виктору Уайту (P. Victor White) от 14.04.1952 г.

³ См.: *Jung C. G. Conscience, inconscient et individuation // La Guérison psychologique (Юнг К. Г. Сознание, бессознательное и индивидуация // Психологическое исцеление)*. P. 266–267; *Psychologie de l'inconscient*. § 103. P. 120; рус. пер.: *Юнг К. Г. Психология бессознательного*. С. 80–81.

⁴ Это понятие чаще всего используется Юнгом в ограниченном смысле, относящемся к отдельному бессознательному, однако он также использует его в расширенном смысле, относящемся к полноте Самости.

и необходимой: «Достойные осуждения тенденции являются частью нас как вносящие свой вклад в наше эмпирическое существование и телесную сущность: они формируют нашу “Тень”... Как я могу существовать в мире, не отбрасывая тени? Моя темная сущность также часть моей полноты, и, когда я осознаю свою Тень, это напоминает мне о том, что я человек среди других и подобно другим»¹.

2.5. Этика К. Г. Юнга

2.5.1. Относительность морали

Юнг считает, что «мораль выступает инстинктивным регулятором деятельности, который присущ совместной жизни животного стада». Из этого можно сделать вывод, что мораль носит всеобщий характер и, таким образом, в ее основе лежит природа. Тем не менее Юнг без колебаний сразу же после этого заявляет, что «моральные законы имеют силу лишь внутри группы живущих совместно людей» и что «за ее пределами их действие прекращается»².

2.5.2. Относительность добра и зла

На основании своих рассуждений о добре и зле Юнг делает вывод об «относительной ценности добра и относительной малочценности зла»³. Юнг намерен придерживаться чисто психологической точки зрения. Тем не менее «психологии неизвестно,

¹ Jung C. G. Einige Aspekte der modernen Psychotherapie; фр. пер.: La Guérison psychologique (Юнг К. Г. Некоторые аспекты современной психотерапии // Психологическое исцеление). Р. 37.

² Jung C. G. Psychologie de l'inconscient. § 30. Р. 59–60; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. С. 37.

³ Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 258. Р. 213.

что такое добро и зло сами по себе»¹. Добро определяется только по отношению к злу, а зло — по отношению к добру. Таким образом, оценка того, что является добром или злом, зависит от суждения по поводу другого понятия, и это суждение может меняться в зависимости от обстоятельств и времени. «В рамках нашей эмпирической вселенной, — пишет Юнг, — добро и зло составляют две половины логического суждения, такие как черное и белое, право и лево, вверх и вниз и т.д. Они являются равнозначными противоположностями, которые, естественно, всегда соотносятся с положением того, кто выносит решение, будь то человек или закон. Мы не в состоянии эмпирически определить существование абсолютного»².

Юнг с одобрением ссылается на учение гностического философа Карпократа, согласно которому «добро и зло — это лишь способы, которыми видит человек»³. И он отмечает: «То, что является добродетелью у одного, может считаться пороком у другого; то, что полезно для одного, является ядом для другого»⁴. Другая причина относительности добра и зла заключается в том, что «из зла может произойти добро, а из добра — зло»⁵.

2.5.3. Положительный характер зла

Ссылаясь на гностицизм и алхимию (эзотерическое направление, которое также сильно повлияло на его мысль), Юнг признаёт, что у зла есть положительная сторона: зло служит добру и даже необходимо для его осуществления. Следствием этого

¹ Jung C. G. Aion. § 97. P. 67; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 67.

² Юнг К. Г. Письмо свящ. Виктору Уайту (P. Victor White) от 14.04.1952 г.

³ Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия). § 133. P. 154.

⁴ Jung et la croyance religieuse. § 1594 // La Vie symbolique (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). P. 166.

⁵ Ibid. § 1654. P. 194.

принципа оказывается то, что человек должен включить зло в свое существование, и прежде всего в свое сознание, и что именно таким образом он сможет развиваться внутренне. Отрицать и подавлять зло в себе было бы угнетением личности. Юнг пишет: «Личность от вытеснения [зла из сознания] не обогащается, а лишь беднеет и подавляется. То, что современному опыту и познанию представляется дурным или, по меньшей мере, бессмысленным и лишенным ценности, на более высокой ступени опыта и познания может оказаться источником блага, причем, естественно, все зависит от того, как человек справится со своими “семью” дьяволами. Если объявить их бессмыслицей, то это равноценно лишению личности соответствующей ей Тени, а без нее личность утрачивает свою форму. Всякому “живому облику” нужна глубокая Тень, чтобы выглядеть пластично. Без Тени личность остается фантомом или миражом»¹.

2.5.4. Включение зла в качестве условия здоровья и доступа к полноте

Включение зла должно происходить в рамках лечения неврозов, так как это включение выступает условием исцеления. «Когда дело доходит до невроза, — пишет Юнг, — то мы неизменно сталкиваемся с сильно увеличившейся Тенью. И если мы хотим излечить его, нам нужно помочь найти способ сосуществования сознательной личности человека и его Тени»². Мы вернемся к этому вопросу позже.

Однако это допущение зла также должно осуществляться, независимо от лечения неврозов, в более общих рамках

¹ Jung C. G. Dialectique du moi et de l'inconscient. § 400. P. 256; рус. пер.: Юнг К. Г. Отношения между эго и бессознательным. С. 268.

² Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия). § 132. P. 153–154.

самореализации. В частности, человек должен принять свои инстинкты, «устанавливая их иерархию и объединяя их в значимое целое»¹, то есть «свои животные импульсы», которые связаны с его телом и образуют часть Тени, являющейся неотъемлемой стороной его самого. В связи с этим Юнг подвергает критике христианскую аскетику, которая стремится освободить человека от этого инстинктивного аспекта: «Можно понять, что такое направление в психологии, которое делает акцент на темной стороне человека, оказывается нежелательным и даже вызывающим страх, ибо оно вынуждает противостоять непостижимым глубинам этой проблемы. Смутная догадка поступает к нам о том, что без этой негативной стороны мы не можем претендовать на целостность, что мы имеем тело, которое (как и все тела) отбрасывает тень, и что если мы отрицаем это тело, то лишаемся трехмерности, оказываемся плоскими и лишенными материальности»². Однако тело есть животное со звериной душой, *организм, беспрекословно повинующийся инстинкту-влечению*. Соединиться с этой Тенью — значит сказать “да” инстинкту и тем самым также сказать “да” той чудовищной динамике, которая маячит на заднем плане. От этого нас хочет освободить аскетическая мораль христианства, рискуя при этом дезорганизовать животную природу человека на глубочайшем уровне»³.

Включение зла должно осуществляться до самого высокого уровня, в рамках процесса индивидуации. Самость, как мы видели, является полнотой, включающей в себя добро и зло, и именно

¹ Jung C. G. Psychologie de l'inconscient. § 88. P. 58; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. (В рус. пер. данная цитата отсутствует. — Примеч. пер.)

² Можно было бы полностью согласиться с последним высказыванием Юнга, если бы для него тело не означало в первую очередь инстинкты.

³ Jung C. G. Psychologie de l'inconscient. § 35. P. 64; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. С. 40–41.

в этой полноте состоит ее реализация. В отношении такой реализации Юнг предпочитает говорить скорее о полноте (*Vollständigkeit*), чем о совершенстве (*Vollkommenheit*), поскольку это понятие слишком тесно связано с понятием добра и исключает зло. «Слово “интеграция” означает доведение до полноты, а не до совершенства»¹.

По мнению Юнга, задача человека состоит в стремлении к целостности, а это означает, что он «должен принять свою полноту», а следовательно, принять и взять на себя ту часть зла, которая содержится в Самости. Иначе говоря, человек может достичь «полноты» себя, целостности, только через объединение со злом. «Процесс индивидуации закономерно начинается с осознания Тени»² и продолжается принятием и сознательной интеграцией в себя той части зла, которая находится в Самости, с целью осуществления соединения противоположностей (*conjunctio oppositorum*), характеризующих Самость³. По словам Юнга, цель индивидуации благоприятна для нас, «поскольку она освобождает нас от конфликта противоположностей, который в противном случае был бы неразрешимым»⁴.

Данная концепция превосходно вписывается как в богословие Юнга, которое, мы видели, включает зло в Божество, так и в его религиозное восприятие жизни, поскольку для него «религия — это отношения с высшей и сильнейшей ценностью, будь она позитивной или негативной»⁵.

¹ Юнг К. Г. Письмо А. Тйюа и Р. Янсена (A. Tjoa et R. H. C. Janssen) от 27.12.1958 г. Ср. письмо свящ. Лукасу Менцу (P. Lucas Menz) от 28.03.1955 г.

² Jung C. G. Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité (Юнг К. Г. Очерк психологической интерпретации догмата Троицы). § 292. Р. 239.

³ Ср.: Jung C. G. Aion. § 124–126. Р. 83–84; рус. пер.: Юнг К. Г. Эон. С. 85–87.

⁴ Jung et la croyance religieuse. § 1641 // La Vie symbolique (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). Р. 187.

⁵ Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия). § 137. Р. 161.

На эту концепцию, как мы уже упоминали, оказали сильное влияние не только гностицизм и алхимия, но и также восточные философские течения, в частности индуизм. В своих воспоминаниях Юнг пишет: «В Индии меня больше всего волновал вопрос психологической природы зла. Я был очень впечатлен тем, как эта проблема вписывается в жизнь индийского духа, и получил новое понимание этой проблемы. <...> Для Востока нравственная проблема, по-видимому, не так важна, как для нас. Для него добро и зло входят в природу и, в общем, являются лишь различиями в степени одного и того же явления»¹.

2.6. Теория архетипов

Большая часть мысли Юнга основана на теории архетипов, которая тем не менее остается гипотезой в чистом виде.

Можно было бы предположить, что для Юнга архетипы, которые в большинстве своем имеют религиозное значение и являются источником всех религиозных символов, имеют свое происхождение в трансцендентных реальностях, которые они выражают. В одном из сочинений Юнг пишет: «Существует бесчисленное множество Бого-образов, но первообраз остается неизведанным. Для меня нет никаких сомнений в том, что за нашими образами скрывается оригинал, но он недоступен для нас»².

Вместе с тем можно отметить, что Юнг понимает архетипы в соответствии с биологической или физиологической моделью. В действительности он считает, что не только «все архетипы имеют свою собственную жизнь, которая разворачивается

¹ Jung C. G. Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées (Юнг К. Г. Моя жизнь. Воспоминания, сновидения, размышления). Р. 316–317.

² Jung et la croyance religieuse // La Vie symbolique (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). Р. 161.

в соответствии с биологической моделью»¹, но и что архетипы сформировались в ходе человеческой истории путем повторения опытов, которые запечатлелись в человеческом мозгу². «Архетип, — пишет он, — это своего рода <...> готовность снова и снова воспроизводить те же самые или сходные мифические идеи. Следовательно, дело обстоит так, что запечатлеваемое в бессознательном является исключительно субъективным представлением фантазии, вызванным физическим процессом, которому оно соответствует и с которым перекликается. Можно было бы поэтому предположить, что архетипы суть многократно повторяющиеся отпечатки субъективных реакций»³. В связи с этим «ничто не мешает нам признать, что некоторые архетипы существуют уже у животных и что они, следовательно, основываются на особенностях живого организма вообще и, таким образом, представляют непосредственное выражение жизни, существование и форма которой уже не поддаются дальнейшему объяснению»⁴. Далее Юнг дополняет это объяснение следующим образом: «Коллективное бессознательное как сохраняемый человеческим опытом репозиторий»⁵ и в то же время само предварительное условие этого опыта есть образ мира, который сформировался еще в незапамятные времена. В этом образе с течением времени выкристаллизовывались определенные черты, так называемые доминанты, или архетипы. Это господствующие ценности, боги, образы доминирующих законов, регулярно повторяющихся событий и принципы общих закономерностей, которым

¹ Jung et la croyance religieuse. § 307 // La Vie symbolique (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). Р. 205.

² См.: Jung C. G. Psychologie de l'inconscient. § 109. Р. 124; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. С. 84.

³ Ibid. Р. 125; рус. пер.: Там же.

⁴ Ibid. Р. 125–126; рус. пер.: Там же. С. 84–85.

⁵ То есть хранилище. — Примеч. пер.

подчиняется последовательность образов, всё вновь и вновь переживаемых душой»¹. Если коллективное бессознательное одинаково у всех людей, то это потому, что оно вписано в мозг и все обладают одинаково организованным мозгом. «Универсальное сходство в строении мозга определяет и возможность существования универсальной психической функции. Такая функция как раз и есть коллективная психика»².

Эта механико-биологическая концепция, которую можно даже охарактеризовать как материалистическую³, касается не только богов, но и других «ценностей», в частности этических. Если архетипы соответствуют отпечаткам, оставленным самыми различными человеческими переживаниями, то это означает, что они олицетворяют собой как добро, так и зло. Это подразумевает, что «изначальные образы», сформированные из них, «содержат в себе не только всё самое прекрасное и великое, что когда-либо мыслило, чувствовало или испытывало человечество, но также и все те наихудшие подлости и всевозможную дьявольщину, на которые только способны

¹ Jung C. G. *Psychologie de l'inconscient*. § 151. P. 165; рус. пер.: Юнг К. Г. *Психология бессознательного*. С. 112.

² Jung C. G. *Dialectique du moi et de l'inconscient*. § 325. P. 64–65; рус. пер.: Юнг К. Г. *Отношения между Эго и бессознательным*. С. 304.

³ Этот упрек обращен к Юнгу, например, Э. Павеси. См.: Pavesi E. *Die Gottesvorstellung des C. G. Jung // Factum*. 1991. S. 33. В отношении архетипов следует отметить, что либидо, которое с ними очень тесно связано, рассматривается Юнгом в соответствии с физической моделью, имеющей количественный характер. В своих «Воспоминаниях» он отмечает, что мыслит ее «как психическую аналогию физической энергии, следовательно, как приближенное количественное понятие, и поэтому [он отказался] от какого-либо качественного определения либидо»; также он добавляет: «В физике мы тоже говорим об энергии и ее проявлениях в виде электричества, света, тепла и т. д. В психологии то же самое. В данном случае речь идет прежде всего об энергии (то есть о величине интенсивности в большей или меньшей степени)» (фр. пер.: *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées* (Юнг К. Г. *Моя жизнь. Воспоминания, сновидения, размышления*). P. 242–243).

люди»¹. Данное понимание связано здесь и с юнгианским богословием, которое вводит зло в глубину божественного и в ядро Самости, и с юнгианской этикой, которая рассматривает добро и зло как две в равной степени существенные и неотделимые друг от друга реальности.

2.7. Следствия для психотерапии

2.7.1. Внутренний конфликт как основной диагноз психологических расстройств

Юнг в основном рассматривает психические заболевания как выражение внутреннего конфликта. «Невроз — это внутренняя разобщенность, внутреннее разногласие; всё, что усиливает в нас такое разногласие, усугубляет зло, а всё, что его успокаивает, возвращает здоровье. В основе этого разногласия лежит предчувствие или даже знание того, что в самом центре одного субъекта находятся два существа, две сущности, ведущие себя противоречиво, подобно тому как говорит Фауст: “Ах, две души живут в больной груди моей”; речь идет о человеке чувственном и духовном, о Я и его Тени, и так далее»².

Главный конфликт состоит в столкновении сознательного Я и бессознательного, личного, с одной стороны, и коллективного — с другой.

2.7.2. Примирение как базовый принцип психотерапии

Согласно Юнгу, терапия состоит главным образом в согласовании, и прежде всего в примирении, сознательных

¹ Jung C. G. Psychologie de l'inconscient. § 110. P. 126; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. С. 85.

² Jung C. G. Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience. § 522 // La Guérison psychologique (Юнг К. Г. Связи психотерапии и управления сознанием // Психологическое исцеление). P. 291.

и бессознательных психических элементов, составляющих противоположности и находящихся в состоянии конфликта¹.

Кроме того, это примирение противоположностей соответствует естественной тенденции бессознательного, которую терапия переводит в сознательное состояние и управление волей. «Естественный процесс объединения противоположностей послужил мне моделью и основой метода, который, по существу, состоит в том, что мы намеренно вызываем наружу и интегрируем в сознание и его перспективу то, что в природе происходит бессознательно и спонтанно. Неприятности многих больных состоят именно в том, что у них отсутствуют средства и пути к духовному овладению происходящими с ними событиями»².

Прежде всего (после того как преодолена идентификация Я с *персоной*, которая соответствует социальной роли человека) речь идет о примирении сознательного Я с Тенью (которая принадлежит личному, но также, в более широком смысле, коллективному бессознательному). Как мы видели, в каждом человеке эта Тень состоит из «первобытного и низкого человека, с его желаниями и эмоциями», «его телесными похотями» и со всякого рода порочными наклонностями. Речь идет о достижении «принятия теневых сторон человеческой природы и, таким образом, принятия права на существование неразумного, безумного, злого»³. В этом процессе «больного» должен сопровождать психотерапевт. И здесь Юнг проводит различие

¹ Б. Кемпф считает, что в теме противоположностей проявляется наивысшее мастерство юнгианской мысли (*Kaempf B. Réconciliation*. Paris, 1991. P. 188), именно поэтому он озаглавил свою книгу об учении Юнга «Примирение» (“*Réconciliation*”).

² *Jung C. G. Psychologie de l'inconscient*. § 121. P. 144; рус. пер.: *Юнг К. Г. Психология бессознательного*. С. 96–97.

³ *Jung C. G. Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience*. § 528 // *La Guérison psychologique* (*Юнг К. Г. Связи психотерапии и управления сознанием* // Психологическое исцеление). P. 293.

между своим методом и методом Фрейда, который «ограничивается тем, чтобы сделать сознательным зло и мир Теней», «просто-напросто открывает скрытую до сих пор гражданскую войну», а в остальном позволяет пациенту «самому посмотреть, как из нее выбраться»¹. По мнению Юнга, не только осознание, но и принятие, включение и допущение той части зла, которая находится внутри него, являются единственным жизнеутверждающим решением для человека, который хочет достичь исцеления (а за этим — полной самореализации),

«поскольку, с одной стороны, простое подавление Тени столь же малоцелительно, как обезглавливание в качестве средства от головной боли, а с другой стороны, разрушение морали тоже не поможет, ибо оно было бы убийством нашего лучшего Я, без которого и Тень лишается смысла, поэтому одна из важнейших проблем — примирение этих противоположностей. Так было с Карпократом <...> философом-неоплатоником, в школе которого преподавалось, что добро и зло суть лишь способы видения человеком и что души, напротив, перед смертью должны были пережить все возможные человеческие виды опыта, даже самые тяжкие, если они не хотели попасть обратно в темницу тела. Душа, исповедовавшая это учение, может быть освобождена от рабства в телесном мире Демиурга, лишь заплатив полный выкуп за все потребности жизни [в том числе и за наихудшие]. <...> В отношении другого гностического учения, согласно которому человек не может быть освобожден от какого-либо совершённого им греха, мы признаём и здесь проблему первостепенной важности, поднятую философами-неоплатониками»².

Именно в этом типичном гностическом смысле Юнг истолковывает учение Христа, осуждающего тех, кто гневается

¹ Ibid. § 531. P. 295.

² Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия). § 133. P. 154–155.

на своего брата (то есть, по словам Юнга, на Тень или на часть зла в себе), и повелевающего примириться и согласиться с ним (ср. Мф. 5:22).

Юнг считает, что ценность поведения определяется не тем, является ли оно хорошим или плохим, а тем, является ли оно сознательным или нет. Он вновь ссылается на гностическое учение: «Если ты понимаешь, что́ делаешь, то ты счастлив; но если ты не понимаешь, что́ ты делаешь, то ты проклят»¹.

Юнг признает, что это соответствует процессу внутреннего обращения. «Переход от утра к послеполуденному периоду происходит через переоценку [прежних] ценностей. [У человека] возникает настоятельная необходимость признать ценность того, что составляло противоположность его прежних идеалов, убедиться в ошибочности прежних убеждений, признать неистинность прежней истины. <...> Вопрос заключается не в переходе в противоположность всего порядка устоявшихся вещей, а в сохранении прежних ценностей наряду с признанием их противоположности»².

¹ *Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия).* § 133. Р. 156.

² *Jung C. G. Psychologie de l'inconscient.* § 115–116. Р. 134–135; рус. пер.: *Юнг К. Г. Психология бессознательного.* С. 91–92. Профессор психологии и истории науки Гарвардского университета Р. Нолл в своем исследовании (см.: *Noll R. Jung, le Christ aryen.* Paris, 1999. Р. 81–108) показывает, что на Юнга оказали влияние не только гностицизм и эзотерическое течение, претендующее на алхимию, но и особенно сомнительный человек, а именно Отто Гросс, — «нищенский врач, фрейдист-психоаналитик, анархист, верховный жрец сексуального освобождения, организатор оргий, зависимый от морфия и одержимый употреблением героина», в то же время «яркий, харизматичный и отчаянный». Фрейд поручил Юнгу провести психоанализ Гросса в то время, когда тот находился в критической ситуации. Но Юнг признаёт, что он сам преобразился благодаря этим отношениям. «В Гроссе, — пишет он, — я испытал слишком много сторон своей собственной природы, так что он часто представлялся мне моим братом-близнецом». Нолл пишет по этому поводу:

2.7.3. Осуществление лечения: контролируемое раскрытие коллективному бессознательному

Столкновение с Тенью — это только первая стадия процесса, посредством которого человек открывает себя коллективному бессознательному и, таким образом, осуществляет процесс индивидуации, посредством чего он достигнет собственной полноты, которую олицетворяет Самость.

По мнению Юнга, комплексы и конфликты, находящиеся в психике и ответственные за неврозы¹, раскрываются именно через ассоциации и сновидения, а также через архетипы, являющиеся динамическим содержанием коллективного бессознательного, способного структурировать и наполнять смыслом то, чем человек живет внутри себя². Юнг, в отличие от Фрейда, считает, что сон — чистый продукт природы и раскрывает для нас бессознательное напрямую, без искажений, не являясь прикрытием чего-то другого³.

Здесь мы не можем вдаваться в подробности юнгианской концепции раскрытия бессознательного, главным образом представленной в работах «Психология бессознательного»

«Во время их отношений Гросс подарил Юнгу запретный плод. И после мучительных поисков он наконец-то вкусил его. Его концепция природы “греха” изменилась; “творение зла” может оказать благотворное влияние на личность, освобождая нас от “однобокости” и побуждая нас восстановить контакт с райским инстинктивным существом. Юнг поверил, что если не поддаваться сексуальному влечению, то это может привести к болезни и даже смерти. И все эти идеи он отныне будет постоянно предписывать другим для того, чтобы воплощать их в жизнь» (Р. 98–99).

¹ См.: *Jung C. G. Psychologie et religion* (Юнг К. Г. Психология и религия). § 37. Р. 43; *Psychologie de l'inconscient*. § 21–26. Р. 51–56; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. С. 30–34.

² См.: *Jung C. G. Psychologie et religion* (Юнг К. Г. Психология и религия). § 88. Р. 102.

³ Ibid. § 136. Р. 160.

(Psychologie de l'inconscient) и «Отношения между Эго и бессознательным» (Dialectique du moi et de l'inconscient). Отметим лишь, что для Юнга противостояние бессознательному заведомо сопряжено с множеством опасностей. По сути, «бессознательное содержит два аспекта: один — хороший, благоприятный, благотворный, а другой — плохой, злонамеренный, разрушительный»¹. Человек, открывающийся бессознательному, рискует быть поглощенным «океаном», который бушующим потоком устремляется в образовавшуюся пробоину. В частности, он рискует либо отвергнуть бессознательное, либо подчиниться ему без критического настроения²; в последнем случае существует опасность отождествления с содержанием коллективного бессознательного и, следовательно, стать жертвой того, что Юнг называет феноменом «инфляции», — неправомерной переоценки и обесценивания себя. Целью раскрытия бессознательному является освобождение Самости, но при этом она высвобождается и от суггестивной власти образов бессознательного, которые способны вызвать отчуждение личности³. Чтобы помочь человеку справиться с содержанием бессознательного, которое представляется ему двойственным и опасным и в отношении которого он может потерять ориентацию и самого себя, психотерапевт является незаменимым помощником.

2.7.4. Доверие к природе и бессознательному

По мнению Юнга, бессознательное действительно опасно для человека только в том случае, если он позволит ему

¹ Письмо пастору В. Лашату (W. Lachat) от 27.03.1954 г. § 1538 // *La Vie symbolique* (Символическая жизнь). Р. 139.

² См.: Jung et la croyance religieuse. § 212 // *La Vie symbolique* (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). Р. 160.

³ См.: Jung C. G. *Dialectique du moi et de l'inconscient*. § 269. Р. 117; рус. пер.: Юнг К. Г. *Отношения между Эго и бессознательным*. С. 201.

соблазнить себя и доминировать над собой. Но если, напротив, ему удастся осознанно интегрировать его [в себя] и овладеть его содержанием, то оно станет ценным руководством, способным по своим собственным законам и собственной динамике восстановить в человеке нарушенное равновесие, где архетипы, которые оно содержит, будут иметь структурирующее значение и функцию. «Я рассматриваю, — пишет Юнг, — потерю равновесия как целенаправленную, поскольку она замещает дефектное сознание автоматической и инстинктивной активностью бессознательного, которая нацелена на производство нового равновесия и притом достигает этой цели, предполагая, что сознательный разум в состоянии ассимилировать содержание, произведенное бессознательным, то есть понять и переработать [это содержание]»¹. Это представление о бессознательном, окончательно усвоенном проявлении фундаментально благой природы (злу приписывается положительная функция во всей совокупности этой природы) выражено и в другом отрывке: «Если удастся успешно развивать функцию, которую я назвал трансцендентной, то дисгармония и разъединенность с самим собой ослабевают, и тогда можно воспользоваться благоприятной стороной бессознательного. Тогда бессознательное оказывает нам всестороннюю поддержку и помощь (что многократно доказывается опытом), которую милосердная природа может излить на человека. Бессознательное обладает возможностями, которые закрыты для сознательного разума, так как в его распоряжении находится <...> мудрость тысячелетий, которая запечатлена в его архетипических структурах. <...> Поэтому бессознательное может служить человеку в качестве

¹ *Jung C. G. Dialectique du moi et de l'inconscient. § 253. P. 92–93; рус. пер.: Юнг К. Г. Отношения между Эго и бессознательным. С. 188.*

уникального проводника, если только человек не позволяет сбить себя с правильного пути»¹.

2.7.5. Отсутствие точного представления о болезни и здоровье

Юнг выполнил значительный объем работы по изучению места религиозной составляющей в психической жизни. Тем не менее его применение в диагностике и лечении психических заболеваний остается крайне неясным. У Юнга нет точного представления ни о болезни, ни о здоровье, и он отстаивает, а также развивает эту неопределенность². Таким образом, Юнг не разработал ни точной теории происхождения психических заболеваний в их специфике, ни лечения, подходящего для каждого из них. По сравнению с теориями Фрейда, которые

¹ *Jung C. G. Psychologie de l'inconscient. § 196–197. P. 198; рус. пер.: Юнг К. Г. Психология бессознательного. С. 135.*

² См.: *Jung C. G. Medizin und Psychotherapie // Jung C. G. Gesammelte Werke. T. 16. Olten — Fribourg-en-Brigau, 1958; фр. пер.: Médecine et psychothérapie // La Guérison psychologique (Юнг К. Г. Медицина и психотерапия // Психологическое исцеление). Genève, 1953. P. 17–19. На предмет диагностики Юнг, к примеру, пишет: «Диагноз болезни — это совершенно второстепенная вещь... С годами у меня даже появилась привычка не обращать внимания на какой-нибудь конкретный диагноз неврозов. <...> Насколько важно и желательно в общей медицине установить диагноз и определить его в безопасных условиях, настолько и психотерапевт имеет преимущество в том, чтобы как можно больше не обращать внимания на конкретный диагноз. <...> В целом чем меньше психотерапевт осведомлен заранее, тем больше вероятность того, что лечение будет развиваться благоприятно». А по поводу лечения он отмечает: «Единственным терапевтическим руководством, которое остается в силе при психоневрозах, является то, что лечение должно быть психическим. Но когда речь заходит об уточнении этого лечения, мы сталкиваемся с бесконечным множеством методов, правил, концепций и учений, и что необычно в нашей области, так это то, что в конце концов, какая бы терапевтическая процедура ни применялась, можно достичь желаемого успеха перед лицом любого невроза. Поэтому следует отметить, что в области психотерапии различные учения, которые иногда так широко и напыщенно представлены, в конце концов не имеют столь значительной важности».*

стремятся к точности и согласованности, концепции Юнга остаются расплывчатыми и общими.

Поразительной особенностью в творчестве Юнга является отсутствие точных стандартов, которые позволили бы как оценить природу и степень заболевания, так и четко определить направление лечения. Подводя итог концепции Юнга, Этьен Перро (*E. Perrot*) пишет: «В глазах Юнга спектр психотерапии так же разнообразен, как и человеческая природа. Невозможно заранее определить ее цель. Психологическое развитие, в сущности, непредсказуемо. Намерения и пути природы находятся не в наших собственных руках, поэтому к ним следует относиться с бдительным вниманием в сочетании с полной открытостью. Если терапия Фрейда ограничивается доведением до сознания содержания личного бессознательного, которое, из-за того что было забыто или подавлено, нарушает сознательную жизнь, то Юнг не довольствуется желанием восстановить нормальное состояние, которое еще только предстоит определить. Видя в бессознательном энергию, предшествующую Я, он не устанавливает пределов ее направленности с целью ее актуализации и одобряет все возможные формы ее осуществления, оставаясь лишь внимательным к сохранению контроля моего сознательного Я»¹.

Когда Юнг развивает свою концепцию открытости бессознательному и рекомендует принимать его содержание с рассудительностью, чтобы иметь возможность воспринимать это содержание с полной осознанностью и искусностью, он не дает никаких четких нормативов и оставляет их общими. Ему достаточно, чтобы в психике прекратились конфликты и чтобы человек достиг того, что он сам считает своей полнотой. Этот аспект мысли и практики Юнга может показаться очень привлекательным

¹ *Perrot E. Jung (Carl Gustav) // Encyclopaedia Universalis. T. 9. Paris, 1968. P. 562.*

из-за его свободного и открытого характера, но он также весьма недостаточен в связи с необходимостью лечить конкретные заболевания и иметь четкую модель здоровья, которая может помочь пациентам направлять и организовывать свое поведение.

В конце концов Юнг подводит весьма скромный итог результатам своей терапевтической практики: «Как врач, я смог оценить глубину страданий и разобщенности современного человека. Я помог бесчисленному множеству людей стать немного более осведомленными о себе и осознать, что они образованы из различных составляющих, как светлых, так и темных. В этом и заключается интеграция — четко осознать, кем ты был изначально»¹.

Подобно тому как психоанализ Фрейда ограничивается помощью человеку в осознании содержания своего бессознательного через вербализацию, аналитическая психология Юнга лишь стремится дать человеку возможность осознать свою темную сторону и принять ее. Так же как и Фрейд, Юнг не предоставляет подлинного лечения души, которое бы заключалось в онтологическом преодолении болезни и доступе к здоровью, соответствующим высшему способу существования. Как для Юнга, так и для Фрейда исцеление заключается в установлении относительного равновесия между противоборствующими силами, при этом этическое или духовное состояние этих сил в конечном счете не имеет значения.

2.8. Дополнительные замечания в отношении юнгианской теории

Наше изложение предельно ясно показало, что в юнгианском богословии и этике есть нечто несовместимое с христиан-

¹ Юнг К. Г. Письмо от 27.12.1958 г.

ским представлением о Боге и человеке. В этих областях концепции Юнга основаны на гностических воззрениях, с которыми святые отцы боролись на протяжении первых веков христианства и возрождение которых на протяжении веков в различных сектах и эзотерических течениях вызвало общеизвестную критику со стороны представителей христианской традиции.

В данном заключительном разделе главы IV мы ограничимся упоминанием некоторых других аспектов юнгианской мысли, которые проблематичны с точки зрения их совместимости с христианством в общем и с терапией, основанной на христианском мировоззрении, в частности.

2.8.1. Смешение божественного и человеческого, естественного и сверхъестественного, духовного и душевного

Методологические (натуралистические) и философские (кантианские) предпосылки Юнга образуют разрыв и разделение (практически шизофреническое) между психическим миром, исключительно к которому Юнг обращается, и метафизической действительностью (неведомой и недоступной), выражением которой этот психический мир является. Божественное перепутано с человеческим, поскольку фактически оно сведено к архетипам (или к их символическим выражениям), которые принадлежат человеческой психике, точнее, к коллективному бессознательному. И мы видели, что Юнг в общем виде переносит в архетипы божественного значительную часть свойств, которые обычно относятся к Богу.

По сути дела, сверхъестественное и естественное перепутаны в пользу последнего: трансцендентность Бога сводится к трансцендентности архетипов и коллективного бессознательного, которому они принадлежат, по отношению к личному

сознанию и бессознательному¹. Что касается благодати, то она лишь выражение силы, связанной с динамичностью архетипов. Наконец, перепутаны духовное и психическое, при этом духовное лишь измерение психического, которое связано с коллективным бессознательным.

Отношения между Богом и человеком и, в свою очередь, между человеком и Богом (отношения, составляющие, строго говоря, область духовной жизни) на самом деле сводятся к отношениям между сознательным измерением психики и ее бессознательным (коллективным) измерением. По мнению Юнга, вера человека фактически ограничивается верой в его собственный внутренний опыт².

2.8.2. Отсутствие связи с трансцендентным Богом

Поскольку Юнг не желает высказываться о существовании Бога как такового и рассматривает религиозную действительность с чисто психологической точки зрения, религиозное измерение диагностики и лечения также остается чисто психологическим и зависит от отношения пациента к самому себе (точнее, от отношения между двумя сторонами его психики, его сознательным Я и Самостью, которая включает в себя личное и коллективное бессознательное) и к своему психотерапевту,

¹ «Трансцендентность, — пишет Юнг, — это только то, что для нас остается неосознанным» (Письмо доктору Бернарду Лангу (Bernhard Lang) от июня 1957 г.).

² «Поскольку Вы спрашиваете меня, принадлежу ли я к числу верующих, — пишет он одному из своих собеседников, — я обязан ответить Вам: нет». И он добавляет: «Я, безусловно, верен своему внутреннему опыту и у меня есть вера (πίστις) в том смысле, какой подразумевал апостол Павел» (Письмо доктору Эриху Нойманну (Erich Neumann) от 05.01.1952 г.), подразумевая под πίστις «верность (преданность), веру и доверие к определенным образом испытанному воздействию нуминозного» (*Jung C. G. Psychologie et religion (Юнг К. Г. Психология и религия).* § 9. Р. 19.

но вовсе не от отношения к Богу, Который обладает различной с ним природой, трансцендентной по отношению к нему.

Человек не может рассчитывать на помощь благодати, которая является трансцендентной, сверхъестественной силой. Если для Юнга и существует опыт переживания благодати, то он остается опытом психологическим, в который вовлечен только сам [этот конкретный] человек. Сила, которую человек может получить для поддержки, для достижения успеха и для самореализации, — это не сверхъестественная благодать, исходящая от Бога, а природная сила, присущая архетипу Бога и обусловленная «нуминозным» характером этого архетипа¹. Эта сила, исходящая от коллективного бессознательного, которое принадлежит к области природы, позволяет человеку выйти за пределы своего сознательного Я и своего личного бессознательного², но не за пределы своей падшей природы.

Для Юнга обожение, в котором греческие святые отцы видели идеал и цель христианской жизни, заключается не в преобразовании человека через доступ к Божественному способу существования, а ограничивается «ношением Бога в себе»³ в юнгианском смысле, то есть раскрытием себя для архетипа Бога и энергии этого архетипа (либидо), присутствующих в главном аспекте Самости, то есть коллективного бессознательного, которое Я не осознаёт непосредственно.

¹ Юнг объясняет, что «психический *Бого-образ* <...> оказывает мощное действие в душе» и что «для науки это никак не связано с существованием Бога, а является лишь вопросом феноменологии так называемых психических доминант, называют ли они себя Богом, Аллахом, Буддой, Пурушей, Зевсом, Планетами, Зодиаком или Сексуальностью» (Юнг К. Г. Письмо пастору Максу Фришкнехту (Max Frischknecht) от 07.04.1945 г.).

² См.: Jung C. G. *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. § 89. P. 123–125; рус. пер.: Юнг К. Г. Символы трансформации. С. 120–123.

³ Ibid. § 130. P. 167–168; рус. пер.: Там же. С. 165.

2.8.3. Отсутствие связи с личным Богом

Согласно теории Юнга, личная связь человека с личным Богом становится невозможной или искусственной по четырем причинам.

1. Бог в Себе (то есть в Своем «метафизическом» существовании), согласно Юнгу, абсолютно непознаваем и недоступен, а потому абсолютно не определен.

2. Бог доступен только через всеобщие архетипы и символы этих архетипов, которые имеют относительную ценность, тем самым размывая Его личный характер и идентичность.

3. Фактически Бог отождествляется со Своим образом, который в своей сути отождествляется с Самостью, а она представляет собой совокупность человека и сама по себе является неопределенной и имеет коллективную и, следовательно, безличную природу.

4. Бог сводится к психологическому понятию и не признается как реальность ипостасная. «Когда я говорю о понятии Бога, — пишет Юнг, — я обращаюсь только к его психологии, а не к его ипостаси»¹.

Мартин Бубер сделал справедливый упрек в адрес психологии религии Юнга в том, что она является религией чисто душевной имманентности, в которой уже невозможно различить субъект и объект религиозного опыта, так как совпадение Бога и Самости делает невозможным межличностные отношения между Я и Ты².

2.8.4. Второстепенная роль отношений с окружающими

Следует отметить, что Юнг также не знаком с тем, что является неотъемлемой составляющей христианского образа

¹ Юнг К.Г. Письмо доктору Паулу Маагу (Dr. Paul Maag) от 01.06.1933 г.

² См.: Buber M. Gottesfinsternis. Zürich, 1953.

жизни, неотделимой от отношений с Богом. Речь идет об отношениях с ближними, которые должны происходить в духе любви. В то время как форма этих отношений играет важнейшую роль для здоровья и при заболевании (как психическом, так и духовном) человека, Юнг рассматривает терапевтический процесс как сугубо индивидуальный ход действий¹.

2.8.5. Отказ от христианского аскетизма

Юнг крайне отрицательно относится к христианскому аскетизму, и не только из-за того, что в ходе истории он мог проявляться в определенных извращенных формах (что было бы понятно), но также в том виде, как он проявляется с первых веков существования христианства в святоотеческом учении Церкви. В частности, его упрек состоит в том, что аскетизм стремится искоренить зло из человеческой природы, вместо того чтобы принять его, как сам Юнг это рекомендует. Не видя в аскетизме освобождающего образа жизни, Юнг, напротив, считает, что он лишь подавляет зло и укореняет конфликты в психике.

Взгляд Юнга основан на богословско-этических положениях его теории, заимствованных из гностицизма и различных эзотерических течений (в частности, из алхимии), согласно которым зло имеет сущность, неотделимо от добра, неотъемлемо принадлежит как человеческой, так и Божественной реальности и играет в ней положительную роль наравне с добром.

Наконец, по мысли Юнга, подражание Христу соответствует первой стадии духовной жизни, которую человек призван пройти. В действительности для него Христос не может быть образцом, обладающим абсолютной ценностью, поскольку

¹ См., в частности: *Jung C. G. Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience. § 525–526 // La Guérison psychologique (Юнг К.Г. Связи психотерапии и управления сознанием // Психологическое исцеление). Р. 293.*

Он совершенен, но не полон. Для Юнга же, как мы видели, полнота (которая характеризуется включением зла) предпочтительнее совершенства, поэтому он отвергает святость как христианскую норму духовного здоровья и самореализации в Боге. Если в процессе индивидуации человек должен сначала сделать выбор в пользу добра при столкновении со своей Тенью и по этой причине подражает Христу (Который на данной стадии отображает Самость), то тем не менее на более высоком уровне он должен стремиться к тому, чтобы преодолеть конфликт со злом и тьмой, включив их в единство Святого Духа, которое соответствует полноте Самости и «союзу божественных противоположностей», который она олицетворяет¹. Пришествие диавола, таким образом, завершается Пришествием Христа, не подразумевая, однако, Его победы. «Символ Самости, относящийся ко Христу, не обесценивается из-за пришествия диавола (*adventus diaboli*). Напротив, он дополняется им. Он осуществляет таинственное преобразование этих двух аспектов»²; «Если я и отмечаю, что Христос не является полным символом Самости, то я не могу заставить завершиться его, отменяя его. Необходимо сохранить его и добавить тьмы в этот свет от света (*lumen de lumine*), чтобы придать символу форму совершенной внутренней двойственности Бога»³.

Очевидно, что эти принципы не только далеки от учения и опыта христианской традиции, представленной святыми отцами, но также несовместимы с ними, как часто отмечал сам Юнг, подвергая критике святоотеческие учения⁴.

¹ См.: Юнг К. Г. Письмо свящ. Виктору Уайту (P. Victor White) от 24.11.1953 г.

² Там же.

³ Там же.

⁴ В патристическом наследии лишь апокрифические тексты гностического учения, такие как «Псевдо-Климентины», или изложения гностических

2.8.6. Опасность впадения в иллюзию

Подобно Фрейдю, Юнг помогает человеку принять содержание своего бессознательного через осознание и его символизацию, а также помогает ему мирно сосуществовать с темной и злой частью себя, которой, согласно христианству, характеризуется его падшая природа. Однако это не помогает ему преодолеть свою падшую природу в подлинном преобразовании себя. Для Юнга человек меняется и становится новым человеком только в его самосознании.

Идея Юнга о том, что человек встречается с Богом и достигает самореализации через осознание Самости («индивидуация, — пишет Юнг, — это жизнь в Боге»¹), является заблуждением, которое чревато опасностью окончательно отдалить человека от истинного Бога, от подлинного духовного здоровья и истинной самореализации. Юнг стал первой жертвой этого заблуждения в своей попытке самообожествления².

учений, содержащиеся в трудах свт. Иринея Лионского, встречаются хорошее расположение в глазах Юнга.

¹ Jung et la croyance religieuse. § 248 // La Vie symbolique (Юнг и религиозная вера // Символическая жизнь). Р. 176–177.

² См.: Noll R. Jung, le Christ aryen. Paris, 1999. Р. 131–157.

Глава V

ДРУГАЯ КОНЦЕПЦИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО: ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

1. ПОНЯТИЕ ДУХОВНОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Понятие психического бессознательного в XIX и XX веках стало предметом изучения развитых и хорошо структурированных теорий (в частности, Фрейда, Юнга, Адлера и др.), которые могут создать впечатление, что речь идет о некоем недавнем открытии. В действительности существование психического бессознательного — факт, известный еще с самой глубокой древности. Например, на него намекает Платон, связывающий сны с неудовлетворенными желаниями или невыраженной агрессией и представляющий концепцию, которая предвосхищает концепцию вытеснения¹.

Можно сказать, что существует и телесное бессознательное, которое состоит из всего, что существует, действует или производится в нашем теле, но не имеет достаточной интенсивности, чтобы мы все таковое замечали и ясно осознавали (Лейбниц называл это «малыми перцепциями»)².

Подобным образом существует и духовное бессознательное. Однако мы не можем сказать, что оно находится в духовной «части», или «сфере», нашего существа. Конечно, в рамках

¹ См., в частности: *Платон. Государство*. IX, 571a — 572b.

² См., в частности: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Préface.

христианской антропологии и в соответствии с отрывком из Первого послания апостола Павла к Фессалоникийцам (1 Фес. 5:23) часто говорят, что человек «трехсоставен», то есть состоит из трех элементов: тела, души (или психики) и духа. И верно то, что дух (греческие отцы Церкви в основном называют его словом *νοῦς*, которое обычно, хоть и не совсем верно, переводят как «разум», «интеллект») есть высшая способность человека, первая, которая входит в контакт с Богом в созерцании и «в́идении Бога», та, через которую в первую очередь, как правило, мы узнаем духовные реалии. Притом нельзя считать, что духовное в человеке якобы представляет собой некую сферу, область или особый уровень, расположенный над телесным и психическим. Вот почему некоторые отцы Церкви придерживаются в этом вопросе концепции двухсоставной природы человека, считая, что он состоит из души и тела и что дух (или разум, интеллект) есть лишь наивысшая способность души, или ее «верхняя точка».

Духовное представляет собой скорее определенное изменение человека, нежели просто некую его часть. У него в корне иная природа, нежели у телесного и психического (или душевного), и следует всячески избегать путаницы с последним. Однако нельзя утверждать, что духовное не имеет связи с телесным и психическим: определенным образом оно их затрагивает.

Духовное может быть определено как то, что является в нас составляющей некоего отношения к Богу. С учетом этого любое состояние или любая деятельность нашей психики или нашего тела, когда они рассматриваются по отношению к Богу (или с точки зрения нашего отношения к Богу), приобретают духовное измерение и качество.

Мы отметим, что это отношение может быть:

а) положительным или отрицательным (поэтому страсти, склонности и состояния, которыми мы отделяем себя от Бога, называются духовными болезнями);

б) субъективным (в данном случае речь идет о нашей сознательной и добровольной позиции по отношению к Богу) или объективным (например, наша природа направляет нас к Богу, а Крещение объективно прививает нас к Телу Христа, даже до того еще, как мы это осознали и личностно определились по отношению к этому факту). Объективным мы называем здесь то, что не зависит от человека и объективно вписано в его природу; субъективным — то, что зависит от человека и определяется его сознанием и его волей;

в) сознательным или бессознательным (именно это мы раскроем в данной книге).

Духовное бессознательное игнорируется психоанализом Фрейда, который в своей основе является атеистическим и материалистическим¹. Психоанализ Ж. Лакана предполагал его в связи с идеей «большого Другого», но это понятие, однако, остается размытым и неоднозначным.

Зато оно играет важную роль в аналитической психологии К. Г. Юнга. Главный теоретик бессознательного, он также много интересовался взаимосвязью между психологией и религией, развив теорию бессознательного, в которой важное место занимают религиозные символы. Однако Юнг, как мы это показали, путает духовное и психологическое в пользу последнего. Его теория есть по большей части объяснение религиозного феномена через психологию, нежели психологии через духовность. На самом деле с ним не удастся выйти за границы психологии. Кроме того, Юнг очень широко понимал религию и духовность, и его учение развивалось в связке со спиритуализмом, более близким ко гностицизму и к различным эзотерическим учениям (как, например, алхимия), чем к православному христианству.

¹ См. в этой книге главу III, посвященную фрейдовскому психоанализу.

«Духовное бессознательное» есть понятие, которое главным образом упоминалось экзистенциальным психоанализом, основными представителями которого стали Игорь Карузо, Вильфред Дейм и Виктор Франкл. Последний посвящает духовному бессознательному краткую главу в книге «Подсознательный Бог»¹; но там он ограничивается в том, что касается духовности, общими положениями — чего, видимо, требовал его проект по разработке психотерапии, которая была бы применима к людям всех верований.

Его основной тезис состоит в том, что всякий невроз — результат потери смысла существования и что единственная адекватная терапия есть «логотерапия», стремящаяся найти потерянный смысл, который находится в Боге. Игорь Карузо считает, со своей стороны, что любой невроз — результат абсолютизации (а вследствие того — обожествления) относительных ценностей и что терапия должна заключаться в том, чтобы вернуть ценностям существования их истинные масштабы². Его последователь Вильфред Дейм продолжил эту концепцию. По его мнению, человек, сформированный в живых отношениях с Абсолютом, провоцирует внутри себя психические конфликты каждый раз, когда он приписывает характер абсолютного относительным вещам и подменяет идолами единственный Абсолют, Который есть Бог³.

Эти авторы, как можно заметить, остаются в рамках психопатологии, то есть той части психологии, которая интересуется происхождением, формой, развитием и лечением психических

¹ Оригинальное издание: Вена, 1948; фр. пер.: Paris, 1975. См. также: *La Psychothérapie et son image de l'homme*. Paris, 1970.

² См.: *Psychanalyse et synthèse personnelle. Rapports entre l'analyse psychologique et les valeurs existentielles*. Paris, 1959; *Psychanalyse pour la personne*. Paris, 1962.

³ См.: *Transvaluation de la psychanalyse. L'homme et l'Absolu*. Paris, 1956.

болезней. Их отсылка к Богу, хотя она и претендует на то, чтобы быть иудейской в случае с Франклом или христианской в случае с Деймом и Карузо, остается довольно общей.

Таким образом, можно сказать, что «духовное бессознательное» есть понятие, которое даже в рамках христианской духовности не было до сегодняшнего дня предметом никакого систематического изучения. Однако эти ссылки или аллюзии на то, что можно обозначить как «духовное бессознательное», достаточно многочисленны в традиционных источниках (в частности, в патристических трудах), так что можно считать, что в восточной христианской духовности есть некое глубинное понимание духовного бессознательного и что это понятие может послужить во многом пониманию не только духовной жизни, но также, вследствие того, психологии и человеческого поведения, которые с ней связаны, в том числе у тех, кто и не думает определять свое бытие или свой способ существования по отношению к Богу или по отношению к определенной духовности.

2. Два основных измерения духовного бессознательного

Ранее мы отметили, что отношение человека к Богу может быть положительным или отрицательным. Этому различию соответствуют два измерения духовного бессознательного.

Положительное измерение духовного бессознательного состоит из всего того в человеке, что его связывает, соединяет с Богом и направляет к Нему, даже если он того не осознаёт, поэтому его можно назвать «боголюбивым» бессознательным.

Его *отрицательное измерение* состоит из всего того, что отрывает, отделяет, отдаляет человека от Бога и направляет его в противоположную от Него сторону, даже если он того

не осознаёт, потому его можно назвать «богопротивным» бессознательным.

Эти два измерения духовного бессознательного относятся, с одной стороны, к природе (в ее характерных чертах, общих для всех людей), с другой — к личности (к ее истории и ее собственному опыту и к тому способу существования, который она сообщила своей природе). Они сосуществуют во всех людях, только в различных соотношениях, связанных в каждом человеке с его степенью осознания того и другого, а также с его личной историей и обусловленной ею частью бессознательного.

У падшего человека, который живет вдали от Бога и от какой-либо духовной работы, бессознательность достигает самой высокой степени. У христианина, ведущего духовную жизнь, аскетическая жизнь (в широком смысле, в котором мы ее понимаем) позволяет постепенно увеличивать степень осознанности, а вследствие того сокращать духовное бессознательное в обоих его измерениях. У подвижника, аскета, который достигает бесстрастия, отрицательное измерение духовного бессознательного исчезает, так же как и его положительное измерение, и заменяется полной осознанностью всего, чем он является в его отношениях с Богом.

Два измерения духовного бессознательного должны восприниматься не как некие статические реалии, но как реалии динамические — не только в том смысле, что они способны увеличиваться или сокращаться относительно их осознанности человеком, но также в том смысле, что они обладают собственной активностью и динамикой в отношении своей формы и содержания. Эта активность оказывает определенное влияние на духовную жизнь человека, а также на его психическую жизнь в той мере, в которой последняя связана с первой.

Глава VI

«БОГОЛЮБИВОЕ» БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Положительное измерение духовного бессознательного, которое мы называли «боголюбивым» бессознательным, как мы отметили, состоит из различных духовных элементов, присутствующих в природе человека, которые связывают его с Богом, соединяют его с Ним, направляют его к Нему. Эти элементы, изначально неосознаваемые, могут при некоторых условиях стать предметом более или менее широкого и глубокого осознания, но также могут и до конца остаться неосознанными для субъекта.

1. *Логос* природы

Положительное измерение духовного бессознательного изначально определяется в каждом человеке *логосом* его природы¹. «*Логос* природы» человека есть определение человеческой

¹ Понятие *логоса* природы, хотя и имеет древние корни в христианской мысли, было разъяснено преп. Максимом Исповедником. Именно потому в нашей работе мы особенно много ссылаемся на этого великого византийского богослова. Подробнее см. наше исследование: *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris, 1996. P. 125 и далее; также см. наше введение к книге: *Saint Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios*. Paris-Suresnes, 1992. P. 10–12, 34–37, и наше введение к: *Saint Maxime le Confesseur*. Ambigua. Paris-Suresnes, 1994. P. 28–41.

природы согласно Божественному замыслу — такой, какой ее задумал и пожелал Бог прежде всех веков на Своем Совете, а значит, такой, какой Он ее реализовал при ее создании.

Стало быть, это то, что фундаментальным образом определяет, сущностно характеризует того человека, который только что вышел из «рук Божиих». Это человеческая природа, по своему качеству «добрая» от сотворения, в ее первозданном (относительном) совершенстве.

Но *логос* природы определяет также ее предназначение, то есть ту цель, которую Бог ей назначает, цель, уже в потенциале или в идеале достигнутую согласно замыслу и воле Бога и потому означающую для природы определенную норму ее совершенства, некий идеал ее реализации или осуществления, который она носит в себе и к которому она стремится. Таким образом, «*логос* природы есть естественный и Божественный закон»¹ одновременно.

В соответствии с замыслом Бога, который предшествовал началу времен, цель человека по самой его природе — согласно *логосу*, который ее определяет, — стать обожженным². Это означает, что человек был создан в своем естественном составе уже наделенным силами (или способностями), позволяющими ему достичь этой цели³, которая будет совершена посредством Божественной благодати. Эти силы естественным образом направлены на названную цель и естественным образом стремятся к ней.

Такая направленность является не статической, но динамической. Так, по Максиму Исповеднику, человек получает

¹ *Максим Исповедник, преп.* Толкование на молитву «Отче наш» // CCSG. Vol. 23. P. 65–66.

² См.: *Максим Исповедник, преп.* Амбигвы к Иоанну. 7 // PG. T. 91. Col. 1080BC.

³ См.: *Максим Исповедник, преп.* Амбигвы к Иоанну. 10 // PG. T. 91. Col. 1205C; Вопросы к Фалассию. 40 // CCSG. Vol. 7. P. 267; *Григорий Нисский, свят.* Большое огласительное слово. V, 5–6.

одновременно с существованием то движение, которое должно найти свою цель в достижении покоя в Боге¹. Он отмечает, что в основном мы стремимся ко благу через «естественные семена»², иначе говоря, через «глубинные склонности нашей природы»³. Точнее, он считает «свойственным природе» «восхождение [человека] к его собственному началу»⁴. Более того, он упоминает о «движении [каждого тварного существа] к своей собственной цели» и замечает, что «тварным существам принадлежит свойство быть движимыми к некой цели, не имеющей начала», а цель эта — Бог⁵. Можно сказать, что для преп. Максима «Сам Бог есть цель всякого движения, присущего творениям»⁶, и что «человек сам по себе есть движение к Богу»⁷. Свт. Григорий Богослов развивает похожую концепцию, говоря о человеческой душе, которая появляется от Бога, является божественной, участвует в небесной иерархии и стремится обрести себя в ней⁸, и описывая вновь созданного Богом человека как «живое существо... которое находится в движении

¹ См.: *Максим Исповедник, преп.* Амбигвы к Иоанну. 15 // PG. Т. 91. Col. 1217A — 1220A; Триада в виде «возникновение — движение — покой» занимает очень важное место в мысли преп. Максима Исповедника.

² См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. II, 32; III, 93. То же понятие, которое заставляет думать о стоической теории *logoi spermatikoi*, используемой первыми отцами Церкви (см.: *Meyer H. Geschichte der Lehre von der Keimkräften von der Stoa bis zum Anfang der Patristik.* Bonn, 1914; *Spanneut M. Le Stoïcisme des Pères de l'Église.* Paris, 1957. P. 316 и далее), встречается также у Оригена и Евагрия Понтийского. См.: *Viller M. Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique // Revue d'ascétique et de la mystique.* № 11. 1930. P. 180.

³ Перевод J. Pégon в его издании “Sources chrétiennes”.

⁴ *Максим Исповедник, преп.* Амбигвы к Иоанну. 7 // PG. Т. 91. Col. 1084A.

⁵ Ibid. Col. 1073B.

⁶ *Sherwood P. St. Maximus the Confessor.* London, 1955. P. 48.

⁷ *Sartorius B. La Doctrine de la déification de l'homme selon les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier.* Genève, 1965. P. 106.

⁸ *Григорий Богослов, свт.* Слово 2, 17 // SC. № 247. P. 112.

по направлению к иному миру» и которое, «исполненное тайны, своим тяготением к Богу» стремится быть обóженным¹.

Среди всех способностей человека, динамически устремленных к Богу, на первом месте стоит ум (νοῦς). Преп. Максим говорит о его естественной устремленности к Богу² и отмечает, что он пытается через эту естественную устремленность искать Бога³, подчеркивая также естественный потенциал этой способности духовно подпитываться Богом в ходе этой устремленности⁴. Рассудок в соответствии с присущим его природе порядком обладает такой же устремленностью⁵.

На втором месте стоит желание. Преп. Максим Исповедник отмечает, что у нас есть «естественное желание Бога»⁶. И, связывая между собой способности познания и желания, он пишет: «Бог, Который премудро создал всякую природу и Который тайно заложил в каждую из разумных сущностей в качестве первой способности познание Его Самого, также дал нам, смиренным человекам, как Щедрый Господин, природное желание, направленное к Нему⁷, и любовь [к Нему], присоединив сюда естественным образом силу разума, посредством которого нам

¹ См.: Григорий Богослов, свт. Слово 38, 11 // SC. № 358. P. 126.22–24. См.: Он же. Слово 45, 7 // PG. Т. 36. Col. 632B.

² См.: Максим Исповедник, преп. Вопросыответы к Фалассию. 61 // CCSG. Vol. 22. P. 85.

³ Ibid. P. 65.

⁴ Ibid. P. 85.

⁵ Ibid. P. 65.

⁶ См.: Максим Исповедник, преп. Амбигвы к Иоанну. 48 // PG. Т. 91. Col. 1364B.

⁷ См. у свт. Григория Нисского: «Божество есть то Высшее Благо, к которому стремятся все существа, обладающие желанием Блага. Вот почему наш разум, созданный по образу Совершенного Блага, покуда он сохраняет, пребывая в Нем, подобие своему первообразу, он поддерживает самого себя во Благ» (Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. 12 // PG. Т. 44. Col. 161C).

легко познавать пути реализации [этого] желания и не упустить по ошибке того, что мы стараемся получить»¹.

На третьем месте поставлена раздражительная сила, которую преп. Максим связывает с разумом и желанием, чтобы признать Бога конечной целью их употребления: «Целью разумной деятельности души является истинное знание; целью желательной — любовь; целью раздражительной — мир. <...> Отсюда следует, что у нас естественным образом есть способность к рассуждению, чтобы искать Бога; что мы используем желательную силу (ἐπιθυμία), чтобы желать Его одного, и что раздражительная сила (θυμός) нам дана для того, чтобы бороться за Него одного»².

К этим основным способностям, которые играют ключевую роль в динамической направленности природы человека к Богу, следует добавить волю (θέλημα, θέλησις), которая зависит, как подчеркивал преп. Максим, от сущности, или природы³, а не от ипостаси. Воля, по мысли преп. Максима, есть «основная направленность общей разумной природы ко благу, соответствующему этой природе, гармония с Тем, Кто ей сообщит ее совершенное бытие»⁴, то есть с Богом. «Будучи природной», человеческая воля не только «не противна Богу», но, покуда она «определяема и движима естественным образом [то есть согласно своей природе], она находится в согласии [с Богом]»⁵ и стремится

¹ Максим Исповедник, преп. Амбигвы к Иоанну. 7 // PG. T. 91. Col. 1361AB.

² Максим Исповедник, преп. Письма. 31 // PG. T. 91. Col. 625AB; Вопросы-ответы к Фалассию. 39 // CCSG. Vol. 7. P. 259; 49. P. 355.

³ См.: Максим Исповедник, преп. Сочинения богословские и полемические. 1 // PG. T. 91. Col. 12CD; 16. Col. 185D; Диспут с Пирром // PG. T. 91. Col. 292BC.

⁴ Doucet M. Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. Montréal, 1972. P. 357.

⁵ Максим Исповедник, преп. Сочинения богословские и полемические. 20 // PG. T. 91. Col. 236C.

к Нему как к Тому, в Ком эта природа найдет свое завершение. Итак, можно сказать, что «обожение [есть] высшая цель, к которой стремится человеческая воля»¹, а также обожение означает «полное удовлетворение глубинного желания человека посредством его возвращения к своему первоначалу»².

Подчеркивая естественный характер движения человеческой природы к Богу, которым она стремится реализовать свою цель в Нем, найти в Нем свое завершение, при этом считая, что силы человека естественным образом динамично направлены к Богу, и упоминая даже естественное участие тварных созданий в бытии Божиим на основании того, что они получили от Него свое бытие, свою сущность и свое движение и имеют свой *логос*, предустановленный в Нем³, преп. Максим не умаляет, даже на этом уровне, роли Божественной благодати. Есть некое промыслительное действие (ἐνέργεια) Бога, которое поддерживает в какой-то степени движение всех существ к Нему⁴, реализацию их сил для Него и осуществление их *логоса* в Нем. Преп. Максим также отмечает, что «Бог, единовременно и полностью реализовав Ему одному ведомым способом изначальные *логосы* (λόγοι) тварных [существ] и универсальные сущности сущих, продолжает осуществлять [сейчас] не только их сохранение в бытии, но и их приведение в действие, приход

¹ *Lossky V. Vision de Dieu. Paris, 1962. P. 110.* Прот. Иоанн Мейендорф отмечает в том же ключе, что «естественное движение (энергия или воля) человека, заложенное Богом, направляется к соединению с Богом или обожению» (*Meyendorff J. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1975. P. 53*).

² *Dalmais I.-H. Un traité de théologie contemplative Le "Commentaire du Pater" de saint Maxime le Confesseur // Revue d'ascétique et de mystique. 1953. № 29. P. 140.*

³ См.: *Максим Исповедник, преп. Амбигвы к Иоанну. 7 // PG. Т. 91. Col. 1080B.*

⁴ См.: *Максим Исповедник, преп. Амбигвы к Иоанну. 10 // PG. Т. 91. Col. 1133C.*

в мир и формирование частей, которые были в них»¹, то есть актуализацию их потенциальных возможностей. Он также отмечает, что Дух Святой «распространяется везде со властью промыслительным образом, помогая раскрыть в каждом свой *логос* в соответствии с его природой»². И он утверждает, что Бог есть не только начало всех существ — как их Творец — и их конец — как Тот, Кто их завершает, — но также середина, которая связывает начало и конец между собой, — как Промыслитель³.

Однако, если человек по природе своей и направлен к Богу, имеет в Нем цель и поднимается к Нему всеми своими способностями, пытаясь посредством своего *логоса* найти в союзе с Ним и обожении через Него и в Нем совершенство своего бытия, уже в идеале predetermined в Нем согласно этому *логосу*, он не является детерминированным этой природой. А благодать, если она его поддерживает в его движении к цели, никоим образом его не принуждает. Достижение человеком цели не является неким необходимым процессом, и для него остается собственное пространство между его природой и Божественной благодатью, которое и есть пространство направленности его желания и его свободной воли, зависящих от его ипостаси (личности).

И именно здесь в мысли преп. Максима в связи с понятием *логоса* (λόγος) появляется понятие *тропоса* (τρόπος). В то время как *логос* относится к сущности или природе, *тропос* относится к ипостаси, или личности. Тогда как *логос* определяет природу, ее силы (способности) или деятельность (действия) ее сил, *тропос*

¹ Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию. 2 // CCSG. Vol. 7. P. 51.

² Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию. 15 // CCSG. Vol. 7. P. 101.

³ См.: Максим Исповедник, преп. Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия. I, 10.

определяет образ, в котором эта природа существует, и образ (или способ), которым реализуются или действуют ее способности. В то время как *логос* неизменен, *тропос* меняется в зависимости от человека¹. Он зависит от расположения воли (*γνώμη*)², а также от выбора (*προαίρεσις*) каждого и выражает их в определенном образе существования или определенном поведении (это простейшее значение понятия *тропос*), которое обретает смысл в соотнесении с *логосом*; *логос* же, в свою очередь, как мы ранее увидели, определяет норму того, чем является человек согласно его настоящей природе, как в том, что касается ее сущностных основ, так и в том, что касается ее цели или ее завершения согласно замыслу-воле Бога. По преп. Максиму, именно через способ реализации естественного действия «узнается различие тех, кто действует, и того, что делается — согласно природе или против нее»³, и именно по *тропосу* можно судить о том, праведен человек или неправеден, — «в зависимости от того, приближается он еще больше к природе или отдаляется от нее»⁴.

Таким образом, в соответствии с тем, поддерживает ли человек посредством направления своего желания и свободной воли движение собственной природы к ее цели (живя в соответствии с добродетелями) или, напротив, уходит от него и противится ему (живя во грехе и по страстям), он ведет способ существования «согласно природе» или «против природы» и получает тем самым опыт «благобытия» или «злобытия». Преп. Максим пишет:

¹ См.: Максим Исповедник, преп. Сочинения богословские и полемические. 10 // PG. Т. 91. Col. 136D–137B.

² Расположенность воли (*γνώμη*) следует отличать от воли как таковой (*θέλημα, θέλησις*). Если последняя зависит от природы, то первая зависит от личности.

³ Максим Исповедник, преп. Сочинения богословские и полемические. 10 // PG. Т. 91. Col. 137A.

⁴ Ibid. Col. 137AB.

«Ибо в Боге предсуществуют незыблемые логосы всех вещей, которые по сущности реально существуют и будут существовать, или возникли, или возникнут, или являются, или будут явлены; и по этим [логосам] все [вещи] существуют, возникли и пребывают всегда, посредством природного движения приближаясь к собственным логосам, согласным с [Божиим] предустановлением, и еще более сопрягаясь с бытием, в зависимости от качества и количества движения и склонения [к тому или иному] по произволению: они воспринимают или благобытие — чрез добродетель и прямой путь к логосу, по которому они существуют, или злобытие — чрез порок и движение вопреки логосу, по которому они существуют»¹.

Благобытие и злобытие не означают благополучия или злополучия в том смысле, в котором мы понимаем эти слова сегодня, хотя некоторая связь между ними есть. Благобытие и злобытие, конечно, означают определенное качество жизни, но речь здесь идет о качестве именно духовной жизни. Благобытие соответствует способу существования, согласному с *логосом* природы, но в то же время согласному с благом и с волей Бога, так что все эти три элемента находятся во взаимосвязи и в гармонии, поскольку *логос* природы был определен благой волей Бога. Злобытие, напротив, соответствует способу существования, не согласному с *логосом* природы и даже противостоящему ему (греческие отцы Церкви часто использовали выражение «против природы») и также находящемуся в несогласии и даже противлении воле Бога и благу. Таким образом, оно соответствует беспорядку и дисгармонии, которые переходят в различные духовные болезни (страсти) и в патологические

¹ См.: Максим Исповедник, *преп.* Амбигвы к Иоанну. 42 // PG. Т. 91. Col. 1329A. См. также: Сочинения богословские и полемические. 1 // Ibid. Col. 28D–29A.

последствия для психической и телесной жизни человека, на которые они воздействуют.

Когда человек ведет образ жизни, который противоречит *логосу* его природы, этот *логос* продолжает существовать в нем и динамично направлять его природу к Богу. Он представляет собой [своего рода] духовное бессознательное, которое обладает в каком-то смысле собственной жизнью и собственной динамикой, продолжая направлять природу к Богу даже тогда, когда человек, живущий во грехе, в страстях и забвении Бога, ведет образ жизни, противный Богу.

Злобытие представляет собой, можно сказать, активное и постоянное отторжение наклонностей природы через образ жизни, противный им.

Таким образом, глубоко внутри у падшего человека рождается конфликт, также неосознанный, между тем, с одной стороны, к чему природа в глубине своей стремится и тянется всеми своими силами, и, с другой стороны, теми действиями, которые человек сообщает этим силам, используя их в направлении, противоположном направлению природного *логоса*.

Оттого происходит так, что человек тем самым становится, как это подчеркивали многие отцы Церкви, в том числе преп. Максим, врагом самому себе, подпитывая грехом и связанным с ним образом жизни конфликт между тем, чем он желает быть в глубине своей природы, и тем, чем он выбирает быть в своем падшем образе существования.

У человека, который живет во грехе и в страстях, свобода воли его личности постоянно противоречит воле его природы и отвергает ее. Она же, в свою очередь, не может навязываться, поскольку именно от свободной воли человека зависит, сможет ли она быть выражена и реализована или нет.

Логос природы при этом находит выражение, с одной стороны, в положительных и добрых наклонностях человека, как,

например, в чувстве добра и зла или справедливости и несправедливости, в любви, которую испытывают по отношению к родителям, к детям и к своему супругу или супруге, в дружбе, в чувствах жалости и сострадания, в проявлениях взаимопомощи и солидарности, в поиске справедливости и мира и т. д.¹ Но чаще всего эти наклонности, не будучи связаны сознательно с их первоначалом и целью, которые находятся в Боге, теряют свою духовную суть.

С другой стороны, *логос* природы выражается в виде отклонений в псевдорелигиозные образцы поведения, культы и ритуалы, которым предаются, в разной степени и часто неосознанным образом, все люди без исключения. Здесь можно было бы говорить о «возвращении вытесненного» — в той мере, насколько динамическая устремленность к Богу, которая фундаментально характеризует *логос* человеческой природы и является, таким образом, активной в любом человеке, находит всё-таки некое выражение на сознательном уровне, но в измененной, карикатурной, искаженной форме, не достигая своей истинной цели.

Этим можно объяснить следующие утверждения Мирчи Элиаде:

«...Нерелигиозный человек в чистом виде представляет собой довольно редкий феномен даже в самых обмирщенных современных обществах. Большинство “неверующих” ведут себя еще религиозно, хотя сами и не осознают этого. <...> Современный человек, чувствующий и объявляющий себя неверующим, обладает всей скрытой мифологией, а также множеством деградировавших обрядов.

¹ Эти позитивные тенденции были обозначены некоторыми философами как характеристики глубинной, или первозданной, человеческой природы (Аристотель, Руссо и др.), но известно, что многие другие философы считали преобладающими страсти, которые влияют на людей: эгоизм, жадность, поиски сексуального удовольствия во всех его формах, агрессивность, гордость, жажда власти и порабощения другого и т. п.

<...> Подавляющее большинство “неверующих”, прямо говоря, не свободны от религиозного поведения, теологии и мифологии. Иногда они завалены ворохом магическо-религиозных представлений, искаженных до карикатурного состояния, а потому и плохо узнаваемых. Процесс разрушения святости человеческого бытия не раз приводил к возникновению гибридных форм дешевой магии с обезьяньей религией. <...> Но не только в “микрорелигиях” и политических мистификациях обнаруживается замаскированное и деформированное религиозное поведение: оно проявляется также в некоторых движениях, чистосердечно объявляющих себя светскими, более того, иногда даже антирелигиозными. Так, в идеологиях нудизма или движения за абсолютную сексуальную свободу можно обнаружить следы “ностальгии по раю”, стремление вновь обрести райскую жизнь, ту, что была до изгнания человека на землю, когда не существовало греха и не было разрыва между блаженствами тела и души. <...> Интересно отметить также, насколько устойчивы сценарии инициации во многих поступках и действиях современного нерелигиозного человека. <...> Посвящение настолько тесно связано со способом человеческого бытия, что значительное число поступков и действий, совершаемых современным человеком, всё еще повторяет сценарии посвящения. Неоднократно “борьба с жизнью”, “испытания” и “трудности”, выпадающие на долю каждого в его творческой или профессиональной жизни, воспроизводят в некотором смысле посвятельные испытания. <...> Ведь вся человеческая жизнь представляет собой последовательную цепь испытаний, многократно повторяющийся опыт “смерти” и “воскресения”. <...> Таким образом, большинство “неверующих” живут под влиянием псевдорелигий и деформированных мифологий. И в этом нет ничего удивительного, так как у мирского человека <...> значительная часть его жизнедеятельности осуществляется под воздействием импульсов, исходящих из самых сокровенных глубин его существа, из области,

называемой бессознательным. <...> В некотором смысле даже можно утверждать, что и у тех наших современников, которые объявляют себя неверующими, религия и мифология “скрыты” в глубине подсознания. <...> Если подойти к этому явлению с позиций иудеохристианства, то можно также сказать, что отказ от религии равноценен новому “падению” человека, что неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, то есть понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит память о ней»¹.

2. ОБРАЗ БОЖИЙ В ЧЕЛОВЕКЕ

Диада «логос — тропос», которую особенным образом анализировал преп. Максим Исповедник, соответствует у него и у многих других греческих отцов Церкви более известной диаде образ (εἰκών) — подобие (ὁμοίωσις) Бога. Эта диада имеет библейское основание (см. Быт. 1:26), и большинство греческих отцов ее широко использовали², приписывая ей ключевую

¹ *Eliade M.* Le Sacré et le Profane (Священное и мирское). Paris, 1965. P. 173–180. Наше понимание сего религиозного бессознательного при этом отличается от понимания Мирча Элиаде, который в нем видит, немного на манер Юнга, своего рода коллективное и архетипическое бессознательное, сформированное преимущественно формами поведения *homo religiosus* («человека религиозного»), которые нерелигиозный человек якобы унаследовал. См.: *Ibid.* P. 177, 178.

² См.: *Struher A.* Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Münster, 1913; *Peterson E.* L'immagine di Dio in S. Ireneo // La Scuola Cattolica. 1941. № 19. P. 3–11; *Mayer A.* Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien. Rome, 1942; *Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956; *Bernard R.* L'Image de Dieu d'après saint Athanase. Paris, 1952; *Merki H.* Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Fribourg, 1952; *Leys R.* L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Bruxelles-Paris, 1951; *Burghardt W.J.* The

роль, так что она стала одним из характерных элементов их антропологии и духовного учения¹. Таким образом, может быть полезным переформулировать то, что мы уже показали, через эти более классические категории.

Образ Божий соответствует сущности, или природе, человека — такого, каким он был создан Богом². Значит, он состоит из свойств, способностей и качеств, которые фундаментальным, сущностным образом характеризуют эту природу. Они ему были естественным образом даны Творцом³. Они суть отражение Его собственной сущности: преп. Максим называет их «божественными свойствами», сообщаемыми человеческой природе⁴, или, точнее, «образами (εἰκονίσματα) сущности Бога»⁵, причем сам термин «образ» означает одновременно единство со своим архетипом и то, что его от него отличает: он действительно обладает чертами Того, Чьим образом является, но именуется «при этом отличным от Него в его частной природе — иначе это был бы не образ, но полное тождество»⁶. Эти качества создают то, что творение естественным образом участвует в некоторой степени в бытии Божиим⁷.

Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Baltimore, 1957; *Thunberg L.* Microcosm and Mediator. Lund, 1965. P. 120–133; *Völker W.* Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965. S. 47–69, 88–102.

¹ См.: *Kirchmeyer J.* Grecque (Église) // Dictionnaire de spiritualité. Vol. 6. 1967. Col. 812–822.

² См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. III, 25; Сочинения богословские и полемические. 1. Схолия 2 // PG. Т. 91. Col. 37BC.

³ См.: *Максим Исповедник, преп.* Вопросы и затруднения. III/1 // CCSG. Vol. 10. P. 170.

⁴ См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. III, 25.

⁵ *Максим Исповедник, преп.* Вопросы и затруднения. III/1 // CCSG. Vol. 10. P. 170.10; см. также P. 170.13.

⁶ *Максим Исповедник, преп.* Письма. 6 // PG. Т. 91. Col. 429B.

⁷ См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. III, 25; Письма. 6 // PG. Т. 91. Col. 429B.

Соотнося эти качества с Божественной природой, многие отцы Церкви считают, что архетипом образа Божия в человеке является Слово¹. Преп. Максим Исповедник приводит в качестве довода, что Слово есть Творец и Логос, в котором все *логосы* творений берут свое начало и находят свое завершение.

В целом отцы Церкви считают, что человек есть образ Божий в основе своей именно ввиду его умной и разумной души². Человек также образ Божий по своей способности к самоопределению³, которая, как мы увидели, отождествляется у Максима Исповедника с природной волей⁴.

Среди свойств, составляющих природу человека, которые являются природной причастностью Божественным свойствам и которые делают его существом по образу Божию,

¹ См., например: *Иринея Лионский, свт.* Против ересей. V, 16, 2 // SC. № 153. P. 216; *Климент Александрийский.* Увещание к язычникам. X, 98, 4 // SC. № 2. P. 166; *Ориген.* Гомилии на Бытие. I, 13 // SC. № 7 bis. P. 60; Против Цельса. IV, 85 // SC. № 136. P. 396; *Афанасий Великий, свт.* О Вочеловечении Слова. 3, 3 // SC. № 199. P. 270–272; Против ариан. III, 10 // PG. T. 26. Col. 334A; *Максим Исповедник, преп.* Диспут с Пирром // PG. T. 91. Col. 324D; Вопросы к Фалассию. 53 // CCSG. Vol. 7. P. 431.

² См.: *Климент Александрийский.* Строматы. II, 19 // GCS. Vol. 2. P. 169; Увещание к язычникам. X, 98, 4 // SC. № 2. P. 166; *Ориген.* Гомилии на Бытие. I, 13 // SC. № 7 bis. P. 62; Против Цельса. VI, 63 // SC. № 147. P. 336; *Афанасий Великий, свт.* О Вочеловечении Слова. 3, 3 // SC. № 199. P. 272; *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. 12 // PG. T. 44. Col. 161D; *Григорий Богослов, свт.* Слово 38, 11 // SC. № 358. P. 124; *Кирилл Александрийский, свт.* Против антропоморфитов // PG. T. 76. Col. 1069–1072; *Максим Исповедник, преп.* Мистагогия. 6 // PG. T. 91. Col. 684CD; Письма. 6 // PG. T. 91. Col. 429B; 23 // PG. T. 91. Col. 605D; Вопросы к Фалассию. 65 // PG. T. 90. Col. 741B // CCSG. Vol. 22. P. 259; Амбигвы к Иоанну. 10 // PG. T. 91. Col. 1204A; 42 // PG. T. 91. Col. 1325A; Сочинения богословские и полемические. 23с // PG. T. 91. Col. 268A.

³ См.: *Максим Исповедник, преп.* Диспут с Пирром // PG. T. 91. Col. 304C, 324CD.

⁴ Ibidem.

следовательно, выделяются способность быть умным и разумным¹, а также независимость (αὐτοδέσποτον)² и самоопределение (αὐτεξουσία)³.

Некоторые из этих свойств образа Божия касаются начала (происхождения), другие — конца (цели) человека. Преп. Максим Исповедник считает, что образ Божий есть *логос* человека⁴, который, как мы увидели, определяет сущностные характеристики человека, а также то, что он есть в идеале и в потенциале согласно воле Божией, его конечную цель, равно как и направленность к этой цели. Также в качестве составляющих образа Божия фигурируют свойства, которые способны позволить человеку реализовать его цель⁵. Именно так преп. Максим Исповедник связывает с образом движение к бытию⁶, способность искать Бога и тянуться к Нему⁷. Итак, у преп. Максима наблюдается в высшей степени динамическое понимание образа Божия в человеке. Для него, как и для некоторых других греческих отцов Церкви⁸, образ есть сумма способностей, позволяющих человеку реализовать подобие, и он его уже динамично направляет к этой реализации.

¹ См.: *Максим Исповедник, преп.* Амбигвы к Иоанну. 7 // PG. Т. 91. Col. 1092В.

² См.: *Максим Исповедник, преп.* Вопросы и затруднения. III/1 // CCSG. Vol. 10. P. 170.

³ См.: *Ibid.* P. 170.

⁴ См.: *Максим Исповедник, преп.* Сочинения богословские и полемические. 1. Схолия 2 // PG. Т. 91. Col. 37ВС.

⁵ По крайней мере, с той стороны, которая зависит от него, поскольку другая сторона — это Божественная благодать, без которой цель не может быть достигнута.

⁶ См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия. I, 11.

⁷ См.: *Максим Исповедник, преп.* Письма. 1 // PG. Т. 91. Col. 377В; Амбигвы к Иоанну. 48 // PG. Т. 91. Col. 1361АВ.

⁸ В частности, Климент Александрийский. См.: *Crouzel H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène.* Paris, 1956. P. 67.

Подобие, не имея, в отличие от образа, некоего постоянного решения, иное по своей природе. Тогда как образ соотносится с природой, подобие соотносится с ипостасью¹. Тогда как образ — часть естественного состава человека — сразу был дан ему Творцом и не предполагает никакого вмешательства с его стороны, подобие сначала находится лишь в потенциальном состоянии; оно требует для своей реализации личного участия человека и в этом смысле зависимо от его свободной воли². По преп. Максиму, если образ зависит от *логоса* природы человека, то подобие зависит от его образа жизни, иначе говоря, от способа (*тропоса*) его существования³. Таково же понимание свт. Василия, который прибегает для его выражения к аристотелевским категориям силы и действия. «...Мы имеем [образ] в результате творения, [а подобие] приобретаем по своей воле. При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божию; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божию. Тем, что зависит от нашей воли, *наша природа владеет в потенциале*; добываем же мы это себе благодаря *нашим действиям*. Если бы Господь, создавая нас, не сказал предопределятельно “сотворим” и “по подобию”, если бы нам не была дарована возможность стать “по подобию”, то своими собственными силами мы бы не стяжали подобия Божиего. Но в том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу. Одарив нас способностью уподобляться Богу, Он предоставил нам самим быть тружениками в уподоблении Богу, чтобы мы получили за этот труд вознаграждение...»⁴

¹ См.: Максим Исповедник, преп. Сочинения богословские и полемические. 1. Схолия 2 // PG. Т. 91. Col. 37BC.

² Который заключается, по преп. Максиму, в расположенности воли (ὑπόμνη) и в выборе (προαίρεσις).

³ См.: Максим Исповедник, преп. Сочинения богословские и полемические. 1. Схолия 2 // PG. Т. 91. Col. 37BC.

⁴ Василий Великий, свт. Беседа I о сотворении человека. 16.

Подобие создается добродетелями¹. В то время как Бог обладает по природе Своей качествами, которые соответствуют добродетелям, человек призван ими обладать через причастность². Ему надлежит посредством расположения своей воли и своего выбора приобретать их³, собственноручно содейвая себя при этом подражателем Бога⁴. И если владение образом дано изначально, владение подобием есть плод становления⁵ и может быть приобретено только в результате постоянного аскетического усилия⁶, через которое человек старается сообразовываться с Божественным Первообразом⁷, и вследствие постоянного образа жизни в соответствии с добродетелями, которые это подобие формируют⁸. Действительно, именно жизнью по добродетелям, которая связана с исполнением Божественных заповедей, человек становится

¹ См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. III, 25; Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия. I, 13; *Дорофей Газский, авва, преп.* Душеполезные поучения. XII, 134; *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. II, 12; *Никита Стифат, преп.* Сотницы. III, 8; 11.

² См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. III, 25.

³ См.: *Максим Исповедник, преп.* Вопросы и затруднения. III/1 // CCSG. Vol. 10. P. 170; Главы о любви. III, 25; IV, 90; Толкование на молитву «Отче наш» // PG. T. 90. Col. 889B (см. также: CCSG. Vol. 23. P. 50); Амбигвы к Иоанну. 42 // PG. T. 91. Col. 1345D.

⁴ См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. IV, 90; Вопросы и затруднения. III/1 // CCSG. Vol. 10. P. 170.16 и далее; Вопросоответы к Фалассию. 53 // CCSG. Vol. 7. P. 435.93.

⁵ См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. III, 25.

⁶ См.: *Максим Исповедник, преп.* Вопросы и затруднения. III/1 // CCSG. Vol. 10. P. 170.

⁷ См.: *Максим Исповедник, преп.* Толкование на молитву «Отче наш» // CCSG. Vol. 23. P. 50; см. также: *Ориген.* О началах. III, 6, 1.

⁸ См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. III, 25; см. также: Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия. I, 13; Письма. 1 // PG. T. 91. Col. 265C.

похожим на Бога¹. Однако подобие не есть результат одного лишь усилия человека: образом Бога человек является по природе, а подобным Ему он становится по благодати².

Качества, составляющие подобие, ввиду того что они, с одной стороны, суть результат духовного становления, а с другой стороны, милостиво подаются Богом, могут тем самым создать впечатление, что они как бы добавляются к природе. Однако, что парадоксально, добродетели могут рассматриваться как некоторым образом данные человеку изначально и даже как принадлежащие в определенной мере его природе. Такое понимание свойственно многим отцам Церкви, в том числе свв. Антонию Великому³, Григорию Нисскому⁴, Дорофею Газскому⁵, Максиму Исповеднику⁶, Исааку Сирию⁷, Иоанну Дамаскину⁸ и Симеону

¹ См.: *Максим Исповедник, преп.* Мистагогия. 5 // PG. Т. 91. Col. 680A; Письма. 1 // PG. Т. 91. Col. 365C, 380A; Амбигвы к Иоанну. 10 // PG. Т. 91. Col. 1140B, 1205A; Вопросы-ответы к Фалассию. 53 // CCSG. Vol. 7. P. 435.

² См.: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. III, 25.

³ См.: *Антоний Великий, преп.* Письма. I, 1.

⁴ «То, что человек был сотворен именно по образу Божию, подобно утверждению: [Бог] соделал человеческую природу участвующей во всяком благе. <...> Поэтому в нас есть все виды блага, вся добродетель, вся мудрость и всё лучшее, что можно только помыслить» (*Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека // PG. Т. 44. Col. 136CD).

⁵ «Бог сотворил человека по Своему образу, то есть украшенным всякой добродетелью» (*Дорофей Газский, авва, преп.* Душеполезные поучения. I, 1); «По природе мы обладаем добродетелями, которые нам были даны Богом. Создавая человека, Бог заложил их в него»; «Значит, Бог дал нам добродетели вместе с природой» (там же. XII, 134).

⁶ См.: *Максим Исповедник, преп.* Письма. 3 // PG. Т. 91. Col. 409A; Диспут с Пирром // PG. Т. 91. Col. 309C; Главы о любви. III, 27.

⁷ «Добродетель естественным образом находится в душе» (*Исаак Сирий, преп.* Слова подвижнические. 83).

⁸ «Бог соделал человека украшенным всякой добродетелью и богатым на всякое благо» (*Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. II, 12); «Добродетели естественны для человека» (там же. III, 14).

Новому Богослову¹. Но подразумевается, что это обладание добродетелями для человека потенциально: ему самому надлежит посредством выбора такой жизни, которая соответствует этим добродетелям, посредством постоянного направления своей воли ко благу и посредством постоянного выбора блага осуществлять их на практике. Аскеза, как поясняет преп. Максим Исповедник в «Диспуте с Пирром», направлена в особенности на то, чтобы устранить всё, что мешает проявлению добродетелей, к которому они естественным образом стремятся. Данное объяснение в полной мере соответствует той мысли преп. Максима, что основная задача человека — вести жизнь или иметь способ существования, просто соответствующие *логосу* его природы, чтобы ему пребывать в благобытии и двигаться по направлению к своей духовной цели:

«*Π[ιρρ]*. Если природные свойства присущи нам не от упражнения, а от создания, а добродетель природна, то почему мы трудом и упражнением приобретаем добродетели, которые естественны?

Μ[аксим]. Упражнение и сопровождающие его труды изобретены любителями добродетели, только чтобы отделить обман, занесенный в душу ощущением, а не для того, чтобы только теперь принести добродетели извне, — ведь те, как сказано, вложены в нас с создания. Поэтому, как только обман будет окончательно смыт, душа сразу же обнаруживает блеск природной добродетели. Ведь кто не глуп, тот разумен, а кто не труслив и не дерзок — мужествен, и неразвратный — целомудрен, а не неправедный — праведен. По природе же ум есть разумение, способность суждения — праведность, а гневное начало — мужество, а воздевающее — целомудрие. Следовательно, после

¹ См.: Симеон Новый Богослов, преп. Главы богословские, умозрительные и практические. III, 90.

отнятия противного природе обычно обнаруживается только то, что соответствует природе, как после утраты ржавчины — природный блеск и сверкание железа»¹.

Таким образом, как представляется, преп. Максим видит все добродетели как уже предварительно сформированные в нас, и определенные действия просто дают им проявиться². Наряду с этим в другом месте он представляет добродетели как некие «семена» (σπέρματα)³ и приводит в пример человека, который «своим выбором искренне взрастил естественные семена добра»⁴. Здесь можно увидеть идею, согласно которой добродетели в некотором виде потенциально присутствуют в природе, или образе, и человек в результате свободного выбора их реализует в подобии. Но, как мы видели, семена понимаются не столько как зерна, которые человеку полагается взращивать, сколько как глубинные наклонности природы, определенные ее *логосом*, а способствовать выражению этих наклонностей должны расположение воли и выбор человека. И если преп. Максим говорит

¹ *Максим Исповедник, преп.* Диспут с Пирром // PG. Т. 91. Col. 309В–312А. Мысль не новая. См.: «Тот, кто хочет прийти к согласию с природой, отвергает любые свои похоти плоти, пока он не будет восстановлен в свое естественное состояние» (*Исаия Скитский, авва.* Слова подвижнические. II, 4); «Это своего рода отсев всякого чужеродного элемента, это возвращение души к тому состоянию, которое для нее свойственно и естественно» (*Григорий Нисский, свт.* О девстве. XII, 2).

² См.: Doucet M. La Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. P. 731.

³ См.: *Максим Исповедник, преп.* Письма. 3 // PG. Т. 91. Col. 409С. Похожую трактовку добродетелей, когда они рассматриваются как некие семена, мы находим у Евагрия Понтийского (см.: *Евагрий Понтийский.* Гностические главы. I, 39) и у свт. Григория Богослова (см.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 2, 17).

⁴ *Максим Исповедник, преп.* Амбигвы к Иоанну. 7 // PG. Т. 91. Col. 1081D. Добродетель есть «благо, которое является не только семенем, заложенным в природу, но которое также предмет определенной культуры, зависящей от нашей воли и движений, толкающих нашу свободную волю в том или ином направлении» (*Григорий Богослов, свт.* Слово 2, 17).

об активной практике добродетелей¹ и о преуспевании в добродетели, то сказанное следует понимать как действительное согласование личности с ее природой и преуспевание, совершенное в этой гармонизации.

Ясно, что для преп. Максима нет некой целостной связи между подобием и образом², хотя первое есть конечная цель второго, а значит, продолжение природы³. С другой стороны, можно понимать образ как сумму способностей, которые позволяют человеку обрести подобие и побуждают его стремиться к этому⁴. Такое понимание является общим для большинства греческих отцов Церкви.

3. СТРЕМЛЕНИЕ ПРИРОДЫ К СВОЕМУ СОВЕРШЕНСТВУ ВО ХРИСТЕ, ИЛИ «ДУША ПО ПРИРОДЕ ХРИСТИАНКА»

В третьем аспекте «боголюбивого» бессознательного будет выявлен не только религиозный, но и собственно христианский характер развиваемой нами концепции бессознательного.

Многие отцы Церкви утверждают, что Адам был создан именно по самому образу Логоса, Слова Божия⁵, и что сама

¹ См.: *Максим Исповедник, преп.* Вопросы к Фалассию. 55 // CCSG. Vol. 7. P. 497.

² См.: *Doucet M.* Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. P. 227.

³ Можно сказать, что в целом у преп. Максима природа приписывается к сверхъестественному. См.: *Balthasar H. U., von.* Kosmische Liturgie. Ein-siedeln, 1961. S. 598.

⁴ См.: *Максим Исповедник, преп.* Толкование на молитву «Отче наш» // CCSG. Vol. 23. P. 50; Амбигвы к Иоанну. 7 // PG. T. 91. Col. 1092B; Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия. I, 13. Эта мысль также встречается у свт. Григория Богослова. См.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 28, 17.

⁵ См., например: *Ириней Лионский, свт.* Против ересей. V, 16, 2; *Ориген.* Гомилии на Бытие. I, 13; *Тертуллиан.* О Воскресении. VI, 3–5; *Афанасий*

тайна творения человека по образу Логоса связана с тайной обожения человека в Воплощенном Слове. С самого момента сотворения человека для него существует лишь одна естественная цель — уподобление Христу; это тот стандарт совершенства его природы, который полным и ясным образом раскрыт в Воплощении Христа. Человек был создан как существо «логическое» (λογικός), то есть разумное, но что более важно — как существо христологическое, так как λογικός в свято-отеческих трудах означает «соответствующий Логосу, Слову Божию»¹. Вплоть до того, как утверждают отцы Церкви, что человек был создан не только по образу Логоса как Бога, но даже по образу воплощенного Логоса, Богочеловека Христа, и что у него с самого момента его сотворения есть предназначение — по самой его природе — активно стремиться всем своим существом уподобляться Христу². Св. Николай Кавасила также пишет: «...естество человеческое от начала составлено было для нового человека, и ум, и желание приготовлены были для него, и разум мы получили, чтобы познавать Христа, и желание, чтобы к Нему стремиться, память имеем, чтобы Его держать в ней, потому что и для творимых Он был первообразом. Ибо не ветхий для Нового, но Новый Адам для ветхого служит образцом (παράδειγμα) (см. Рим. 5:14). <...> Каким же образом, по самому естеству ветхий Адам может быть первообразом для нас, когда мы знаем, что прежде него был Сей, у Коего всё перед очами прежде самого бытия, и как Старейший может служить подражанием второму, когда по Его виду и образу создан последний...»³ Таким образом, можно сказать, что

Великий, свт. О Вочеловечении Слова. 3; Против язычников. 2; *Кирилл Александрийский, свт.* Изложение догматов. IV / Éd. Pusey. Т. 5. Р. 558.

¹ Этот момент особенно подчеркивается у свт. Афанасия Великого.

² См.: *Макарий Великий, преп.* Духовные гомилии (Coll. III). XX, 1, 2.

³ *Николай Кавасила, св.* О жизни во Христе. VI, 91–93.

«человек стремится ко Христу не только по причине божества нашего Господа, но также по причине этой иной [человеческой] природы, которой Он обладает»¹. Свт. Григорий Палама учит в том же смысле: «...для Него [Христа] было и от начала приведение в бытие человека, созданного по образу Божию, дабы он возмог когда-то вместить в себе Первообраз»².

Христос тем самым оказывается вечным началом и концом (см. 1 Кор. 8:6; Откр. 22:13) человеческой природы, как это утверждает также преп. Максим Исповедник, который пишет о соединении в Ипостаси Слова Божественной природы с человеческой: «Это есть Божественный конец, ради которого и возникло всё [тварное бытие]. Это есть Божественная цель, задуманная [Богом] еще до начала сущих»³.

В Личности Христа выражаются в полной мере начало и конец природы человека, ясно проявляются его подлинное бытие и его истинное предназначение. Образ Божий, омраченный в человечестве грехом Адама, вновь явлен в Том, в Ком нет греха, с еще большим блеском, чем было в Адаме до его грехопадения, так как во Христе образ Божий раскрывается в его законченном совершенстве, полностью актуализированном через полное осуществление подобия человека Богу, которое происходит в Его Личности посредством соединения Божественной природы с человеческой. Образ и подобие Божие в человеке явлены Самим его Создателем — Словом Божиим, Которое *стало плотью* (Ин. 1:14), будучи Само совершенным образом Отца, — такими, какими Он их задумал от начала, в их полном и окончательном совершенстве. В Адаме был явлен только вид образца; во Христе Себя являет Сам Образец;

¹ Там же. 97.

² Григорий Палама, свт. Гомилия на Богоявление. 2.

³ Максим Исповедник, преп. Вопросы-ответы к Фалассию. 60 // PG. T. 90. Col. 621AB.

в Личности Христа Образец соединяется с образом — не смешиваясь, но и не разделяясь с ним — и восстанавливает образ и ведет его к своему совершенству самым этим союзом. Св. Ириней пишет по поводу этого потрясающего явления образа и подобия, этого раскрытия человека-бога в Богочеловеке: «Слово же сие открылось тогда, когда Слово Божие сделалось человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу»¹.

Во Христе также ясно раскрывается человеку первообраз его истинной природы, тот образец, который с самого его сотворения и по самой природе он предназначен воплотить², поскольку, как отмечает св. Николай Кавасила, Христос есть Первый и Единственный, Кто показал «истинного человека и совершенного в нравах, и жизни, и во всем прочем»³.

Наполнять свое бытие, реализовывать себя, жить в согласии со своей природой, но вместе с тем жить совершенным образом — теперь это для человека очевидно заключается в том, чтобы становиться похожим на Христа, уподобляться Ему и становиться богом в Нем⁴. Только в союзе со Христом

¹ *Ириней Лионский, свт.* Против ересей. V, 16, 2.

² «Он является первообразом того, чем являемся мы», — пишет свт. Григорий Богослов.

³ *Николай Кавасила, св.* О жизни во Христе. VI, 94.

⁴ См.: *Симеон Новый Богослов, преп.* Слова нравственные. IV, 586–592.

человек обретает полноту бытия, целостность и цельность своей природы, истинный смысл, первый и последний, своего существования, совершенство своей деятельности и всей своей жизни. Только во Христе человек может быть самим собой, он может быть полностью человеком и реализовать свою истинную природу во всех ее измерениях: как пишет преп. Максим, Сын «восстанавливает природу в ее первоначальном виде»¹; и свт. Григорий Богослов: «Через Христа цельность нашей природы восстанавливается». Поскольку человек по природе в своей основе, в структуре бытия и предназначении есть существо христологическое и богоцентричное, только обращаясь к Богу, он становится по-настоящему человеком²; только полностью соединяясь со Христом, он может быть настоящим человеком (ὄντως ἄνθρωπος, по выражению свт. Григория Нисского) и, скажем так, нормальным человеком (то есть человеком в его нормальном виде) и находиться в состоянии полноценного здоровья — «уподобления Христу, то есть здоровья души и совершенства»³, как пишет свт. Григорий Палама.

Если мы сейчас соотнесем предыдущие наблюдения с тем, что здесь уже сказано о *логосе* человека и об образе Бога в нем, мы можем сказать, что любой человек — христианин и нехристианин, верующий и неверующий — по природе бессознательно тянется ко Христу как к цели и совершению своего бытия. Особенно выразительно данный факт отметил Тертуллиан, сказав, что «душа по природе христианка»⁴.

¹ Максим Исповедник. преп. Толкование на молитву «Отче наш» // PG. T. 90. Col. 877D.

² См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Первое послание к Коринфянам. IX, 4; Беседы на Календы. 3.

³ Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. II, 1, 42.

⁴ Тертуллиан. Апологетик. 38, 3; О свидетельстве души. 1.

4. Благодать

Другое измерение «боголюбивого» бессознательного в человеке заключается в Божественной благодати, в которой он имеет причастие. Эта благодать присутствует в разной степени и в различных формах, хотя речь идет всегда об одной и той же благодати, Божественной по ее природе и по ее происхождению.

Преп. Максим Исповедник считает, что благодать не следует рассматривать только как некое добавление или «наслоение» к природе, как это делает западное средневековое богословие, которое говорит о природе как о «чистой природе»¹. Сама природа человека и простой факт бытия — дар от Бога². Можно говорить о естественной причастности всех существ Богу ввиду одного факта их творения³. И есть некое присутствие и некое действие благодати внутри самой их природы. Так, преп. Максим отмечает, что среди тех качеств, которым можно приписать *логос* природы, некоторые «по благодати помещены (ἐμπέφυκεν) в творения как некая врожденная (ἔμφυτος) сила, громко возвещающая о том, что Бог находится в нас»⁴.

По мысли преп. Максима, любое существо посредством своего *логоса* потенциально существует в Боге прежде веков. А реально оно существует согласно тому же *логосу*, но в то время, которое Бог по Своей мудрости посчитал подходящим

¹ См.: Doucet M. Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. P. 227; Balthasar H. U., von. Kosmische Liturgie. S. 598.

² См., в частности: Максим Исповедник, преп. Главы о любви. III, 25.

³ См.: Максим Исповедник, преп. Амбигвы к Иоанну. 7 // PG. Т. 91. Col. 1080B.

⁴ Максим Исповедник, преп. Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия. I, 49 // PG. Т. 90. Col. 1101A. См. комментарий Х.-У. фон Бальтазара: Balthasar H. U., von. Kosmische Liturgie. S. 598.

для его создания¹. Однажды создав его в соответствии с этим *логосом*, согласно этому же *логосу*, Бог по Своему Промыслу сохраняет его, актуализирует его способности (притом что создания, одаренные разумом и свободной волей, сами способствуют этой актуализации) и ведет его к Себе². Действуя как Промыслитель, Бог равным образом постоянно действует во всех существах как Судья, премудро раздавая всем естественные способности, которые соответствуют собственной сущности каждого³.

В своем существовании все существа проявляют Бога своими *логосами*, которые содержатся в Логосе, неотлучно присутствующем в них и потому как бы воплощенном в творении⁴. «Он сокрыт в *логосах* видимых существ, невыразимо и в особенной мере в каждом из них <...> будучи полностью Всем во всём и всецело в каждом из них, при этом не уменьшаясь, будучи Неизменным в их разнообразии, всегда Тожественным Себе, Простым без сложности — в существах сложных, Безначальным — в имеющих начало, Невидимым — в видимых, Неосязаемым — в осязаемых»⁵.

Активное присутствие Бога в *логосах* существ соответствует тому, что православное богословие называет Божественными энергиями. Таким образом, преп. Максим Исповедник отмечает, что ум в многообразии *логосов*, которые он может различить в существах, если у него есть надлежащее расположение,

¹ См.: Максим Исповедник, *преп.* Амбигвы к Иоанну. 7 // PG. Т. 91. Col. 1080A, 1081A; 42. Col. 1328B.

² Ibid. 7. Col. 1081C.

³ См.: Balthasar H. U., *von*. Kosmische Liturgie. S. 131; Thunberg L. Microcosm and Mediator. Lund, 1965. P. 69–76.

⁴ См.: Максим Исповедник, *преп.* Амбигвы к Иоанну. 10 // PG. Т. 91. Col. 1128D–1133A; 22. Col. 1257AB; 33. Col. 1285CD.

⁵ Максим Исповедник, *преп.* Амбигвы к Иоанну. 33 // PG. Т. 91. Col. 1285CD.

«созерцает *энергии* Бога»¹. На самом деле, как он поясняет, «в каждом *логосе* каждой отдельной твари и подобным образом во всех *логосах*, в соответствии с которыми все твари существуют, есть Бог», Который, однако, не является ни одним из сущих и находится над ними всеми. «Всякая Божественная энергия означает нераздельно Всего Бога через эту энергию»; но при этом Бог есть Бог. «Будучи всецело и повсеместно во всех, и особенно в каждом из существ, не посредством какой-либо части или разделения, не как-то по-разному разделяем (соответственно бесконечному многообразию существ, в которых Он присутствует неотъемлемым образом), не будучи искажаем таким образом (соответственно частному существованию какого-либо из них) и не искажая той разности существ, которая соответствует единственной и уникальной в своем роде совокупности их всех, Он — действительно всё во всех, Он, Который никогда не нарушает Своей собственной и нераздельной простоты»².

Божественные энергии, поскольку они сообщаются, даются от Бога творениям, обыкновенно называются «благодатью». Эти Божественные энергии, которые проявляются во всех существах творения в разной степени, присутствуют в человеке в особенной степени, потому что он занимает первое место среди творений и является единственным из созданий, сотворенным по образу Божию. Эти Божественные энергии присутствуют в *логосе* человеческой природы, но еще, конечно же, в образе Божиим в человеке, который существенным образом определяет этот *логос*, а также в добродетелях, которые, как мы это увидели, в некотором виде содержатся в природе [человека].

¹ Максим Исповедник, преп. Амбигвы к Иоанну. 22 // PG. Т. 91. Col. 1247A. Это означает, что энергии присутствуют в *логосах* существ, а не то, что, как считали некоторые толкователи, сами эти *логосы* якобы являются энергиями.

² Ibid. 22. Col. 1257AB; 35. Col. 1289A.

5. ВЫТЕСНЕНИЕ «БОГОЛЮБИВОГО» БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

«Покинув нашу первозданную природу, мы приобрели себе жилище мрака»¹, — пишет преп. Антоний. Вслед за прародительским грехом, действительно, ум (νοῦς) человека затуманился и затемнился: он стал, по выражению преп. Симеона Нового Богослова, «погасшей лампадой души»². И человек дошел до того, что стал игнорировать существование в себе этой способности, которая позволяет ему созерцать, познавать Бога и входить в единение с Ним, поскольку она была искажена употреблением на то, чтобы познавать «предметы мира сего», понимаемые уже не в соответствии с их *логосами*, но лишь в соответствии с их внешней видимостью. Таким образом, перестав познавать духовные реальности как в себе самом, так и вокруг себя, он начал верить, что они не существуют, словно слепой, который отрицает существование света, потому что его глаза его не видят, и почитает лжецами, самообольщенными и безумными тех, кто ему говорит о нем и описывает его³.

Поскольку ум человека стал для него бессознательным, неосознаваемым по своей духовной реальности и по своей духовной функции, его разум омрачился, а его сознание затуманилось под действием страстей⁴, то падший человек, покуда он не очищается от своих грехов, не освобождается от страстей и не просвещается благодатью Святого Духа, оказывается неспособным

¹ Антоний Великий, преп. Письма. V, 1.

² Симеон Новый Богослов, преп. Слова огласительные. XV, 70.

³ См. там же. XV, 41 и далее.

⁴ См.: Афанасий Великий, свт. О Вочеловечении Слова. 32; Симеон Новый Богослов, преп. Слова нравственные. IX, 437 и далее (у них «уши сердца закупорены, а око души затуманено страстями»); VI. Р. 184–185; Слова огласительные. XXXIII, 93; Иоанн Златоуст, свт. Беседы о демонах. II, 4; Климент Александрийский. Увещание к язычникам. X, 100, 1; 105, 1; XI, 114, 1.

к адекватному познанию самого себя и в первую очередь не осознает свою настоящую природу, *сокровенного сердца человека* (1 Пет. 3:4)¹. В падшем состоянии человечества «многие люди, — как утверждает свт. Иоанн Златоуст, — утратили и это, забыли о своей природе, дошли до безумия, не знают самих себя»². Преп. Исаак Сирин восклицает: «Горе нам, ибо мы не знаем наших душ, мы не знаем, к какой иной жизни мы были призваны»³. А преп. Симеон Новый Богослов, который отмечает, что «мы настолько затуманены нашими страстями», что не знаем, что́ мы есть на самом деле⁴, пишет сверх того, что «наши грехи вырастают, как стена между нами и Богом» и что «если мы ее не разрушаем или не преодолеваем ее <...> мы не будем даже знать, что мы люди»; так как, задается он вопросом, «покуда преграда будет оставаться на месте и будет отделять нас от света — то как во мраке, в котором мы живем, мы будем в состоянии знать самих себя? Как мы сможем истинно знать, что́ мы есть и откуда мы, куда мы идем и откуда мы приходим, куда нас ведут и кто мы есть?»⁵.

В своем падении человек не теряет образ Божий, который определяет фундаментальную структуру его бытия, однако этот образ вследствие прародительского греха вытеснен и сокрыт. Из-за чего человек перестает осознавать свою богоподобную природу, как и Бога, присутствующего в нем Своим образом.

Также и тот начаток подобия Богу, который естественным образом присутствует в нем в виде находящихся в зародыше добродетелей, оказывается вытесненным и сокрытым. Поскольку страсти формируются через извращенное употребление тех

¹ См.: Макарий Великий, преп. Духовные гомилии (Coll. II). XI, 4.

² Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы. На псалом 9, 8.

³ Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. 17.

⁴ Симеон Новый Богослов, преп. Слова огласительные. XVII, 26 и далее.

⁵ Симеон Новый Богослов, преп. Слова богословские. I, 253 и далее.

способностей человека, из которых деятельность, соответствующая их природе, созидает добродетели, можно сказать вместе с преп. Исааком Сирином, что «страсти образуют стену перед сокрытыми добродетелями души» и, покуда они остаются, «добродетели, спрятанные внутри нее, не могут быть проявлены»¹. Человеческая душа, отмечает, со своей стороны, свт. Афанасий, впала в забвение Божественных предметов². «Совратившись же с пути и забыв о себе, что сотворена по образу благого Бога, не созерцает уже при помощи данных ей сил Того Бога Слово, по Которому и сотворена, но, став вне себя самой, останавливается мыслью на не-сущем и воображает его. И это как бы зеркало, в котором одном могла видеть Отчий образ, закрыв [его] в себе множеством столпившихся телесных вожделений, не видит уже того, что должно умопредставлять душе»³.

Бог, однако, не перестает присутствовать в сердце всякого человека, даже если он Его игнорирует или, скорее, отказывается Его признавать. «На самом деле невозможно убежать от Бога»⁴, — говорит свт. Иоанн Златоуст. И можно даже сказать по причинам, которые мы ранее назвали, что каждый человек в глубине своей души, в своем сокровенном бытии, тянется к Богу и некоторым образом соединяется с Ним, даже если он отказывается Его признавать. Тертуллиан, как мы видели, считает, что «душа по природе христианка»⁵. А Евагрий Понтийский доходит до утверждения, что «вера есть имманентное благо, которое естественным образом существует даже у тех,

¹ Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. 68.

² См.: Афанасий Великий, свт. Против язычников. 8. См. также: О Воплощении Слова. 11.

³ Афанасий Великий, свт. Против язычников. 8.

⁴ Иоанн Златоуст, свт. Беседы о терпении. II, 3.

⁵ Тертуллиан. Апологетик. XVII, 6.

кто еще не верит в Бога»¹. Бог Своим активным присутствием в самой природе человека не перестает являть ему Себя с целью быть узнанным им, однако никогда никоим образом не принуждая его. Но человек силой страстей отвергает постоянные движения благодати, которые действуют внутри него, отвергает призывы Духа Святого, противится Богу. Блж. Августин, анализируя расположения своей души до того, пока она не узнала Бога, понятно объясняет этот феномен: «Моя больная душа, которая могла найти исцеление только в вере <...> отказывалась выздоравливать. Она противилась Твоим рукам, о Господь, Который приготовил лекарство веры»². Св. Иринея выражается похожим образом: «Пусты и действительно несчастны те, кто не хотят видеть вещи столь очевидные и ясные, но бегут от света истины, ослепив самих себя, подобно несчастному Эдипу»³. О том же говорит и преп. Симеон Новый Богослов: «Словно аспид, мы себе затыкаем уши, становясь похожими на глухонемых и, подобно мертвым, слепыми для чувств нашей души»⁴. «Будучи обессиленными, искалеченными и ранеными, мы пренебрегаем средствами к исцелению и изобретаем всевозможные способы, чтобы ничего не делать»⁵, — утверждает он также, подчеркивая активный характер того, что необходимо назвать вытеснением человеком Бога и Его благодати под воздействием болезненных последствий прародительского греха и страстей.

¹ *Евагрий Понтийский*. Практик. 59. Климент Александрийский пишет также: «Вера есть имманентное благо» (*Климент Александрийский*. Строматы. VII, 10). И свт. Афанасий Великий: «Вера рождается из внутренней сокровенной расположенности души» (*Афанасий Великий*, свт. Житие св. Антония. 77).

² *Августин Гиппонский*, блж. Исповедь. VI, 4.

³ *Иринея Лионский*, свт. Против ересей. V, 13, 2.

⁴ *Симеон Новый Богослов*, преп. Слова огласительные. XXVIII, 220 и далее.

⁵ *Симеон Новый Богослов*, преп. Слова нравственные. VII, 287 и далее.

Потому всякая деятельность, за которую берется падший человек под действием своих страстей, часто отдается им в распоряжение этого вытеснения и этого сопротивления и служит ему для того, чтобы бежать от Бога или, по крайней мере, отдаляться от Него, прятаться от Него и одновременно бежать от самого себя, отказываться признавать свою истинную природу, одновременно отказываясь и от возможных последствий такового признания для своего существования.

Совість — «голос таинственный, но ясный и различимый, который из глубин нашей природы, где Бог его поместил, поднимается в ней, как некий внутренний учитель, чтобы нас учить, что́ есть добро, а что́ зло»⁶; люди ее также вытеснили, «постепенно закопали и затоптали ногами посредством своих грехов»². Однако она продолжает подавать падшему человеку некоторые знаки³, но в его власти или предоставить ей возможность выражения, «или снова похоронить ее»⁴. И в последнем случае она тогда может сообщать лишь беспорядочные сведения, как об этом говорит преп. авва Дорофей Газский — словами, выражающими всю ту силу подавления, с которой на нее воздействуют страсти: «Если совесть нам говорит делать что-либо, а мы ею пренебрегаем, и если она снова говорит, а мы не делаем того, что́ она говорит, упорно затаптывая ее ногами, мы в конце концов зарываем ее, и тот груз, который давит на нее, теперь ей мешает ясным образом говорить нам. Но как лампа, свечение которой подпорчено загрязнениями, она начинает нам показывать

⁶ *Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях. XII, 3; ср. 4; XIII, 3; Дорофей Газский, авва, преп. Душеполезные поучения. III, 40; Варсонуфий Великий, преп. Письма. 158; Ориген. Комментарий на Послание к Римлянам // PG. T. 14. Col. 1081A.*

² *Дорофей Газский, авва, преп. Душеполезные поучения. III, 40.*

³ *См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях. XII, 3.*

⁴ *Дорофей Газский, авва, преп. Душеполезные поучения. III, 40.*

вещи более смутно, так сказать, более туманно»¹. В итоге совесть человека, если ее проявления постоянно подавляются, становится бессознательной. «Так же, — продолжает преп. авва Дорофей, — как в мутной воде никто не может разглядеть своего лица, мы постепенно приходим к тому, что не замечаем голоса нашей совести, вплоть до того, что почти верим, что у нас ее уже нет. Однако нет никого, кто был бы ее лишен, поскольку, как мы уже сказали, это нечто божественное, что никогда не умирает; она нам непрестанно напоминает о должном, но мы уже ее больше не слышим, как уже сказано, из-за того, что презрели ее и затоптали ее ногами»².

¹ *Дорофей Газский, авва, преп.* Душеполезные поучения. III, 40.

² Там же.

Глава VII

«БОГОПРОТИВНОЕ» БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Человек не осознает положительного измерения своего бытия в меру своего падшего состояния и страстей — иначе говоря, своих духовных болезней — и в меру большого количества связанных с этими болезнями факторов, как то: дурных побуждений или мыслей. Это подчеркивают многие святые отцы Церкви.

Преп. Макарий отмечает бессознательный для большинства людей характер воздействия на них прародительского греха: «Грех, который внедрился [через преслушание Адама] и который соответствует некоторой духовной власти князя тьмы и некой реальности, породил все виды зла. Не будучи обнаруженным, он воздействует на внутреннего человека и на дух, и он ведет войну в мыслях. Но человек не знает, что он действует там по наущению чужеродной силы. Он воображает себе, что всё это естественно и что речь идет о его собственных рассуждениях. <...> Мир болен дурной страстью и не знает этого»¹. Преп. Симеон Новый Богослов в том же смысле указывает на то, что страсти являются не только составляющим элементом этого бессознательного, но и его источником: «Такова власть, которую страсти приобрели над нами, таковы помрачение и невежество, в которых мы находимся, что

¹ Макарий Великий, преп. Духовные гомилии (Coll. II). XV, 49.

мы не чувствуем, в каком мы состоянии, что мы не чувствуем того, что мы поступаем плохо»¹. «Свет сердца настолько затемнился, что мы даже больше не замечаем, до какой степени душа ранена и разрываемая...»² — отмечает другой отец Церкви. На вопрос Евсевия, который спрашивает, по какой причине людей заболит болезни их тела, но не заболит болезни их души, преп. Иоанн Отшельник отвечает, что под действием греха «они становятся неспособны видеть и слышать, но уподобляются мертвецам, которые не испытывают никакой жалости к своему внутреннему состоянию»³. «Мы настолько больны, — заключает преп. Иоанн Лествичник, — что не можем диагностировать [духовные болезни, которые есть в нас,] или от нашей слабости, или потому, что они слишком глубоко укоренены»⁴. Преп. Исаак Сирин отмечает, что «многие больные не знают, что они больны», что «большинство людей, которые больны, называют себя здоровыми»⁵. Свт. Иоанн Златоуст отмечает, что «тот, кто предался страстям, будучи как бы усыплен своим опьянением, даже не знает, что он болен»⁶. А в другом месте он пишет совсем прямо: «Все эти виды зла, которые нас одолевают, мы их даже не осознаем. <...> Нашей бесчувственностью мы не отличаемся от тех умалишенных, которые говорят и делают тысячу опасных и постыдных вещей и которые не то чтобы не краснеют, но хвалятся этим и представляют себя более здравомыслящими, чем те, которые их окружают. Да, то же самое можно сказать и о нас: мы делаем всё то, что делают больные, и при этом не знаем, что мы больны»⁷.

¹ Симеон Новый Богослов, преп. Слова огласительные. III, 201 и далее.

² Апофтегмы. CSP. V, 1.

³ Иоанн Отшельник, преп. Диалог о душе и человеческих страстях / Éd. Hausherr. P. 51.

⁴ Иоанн Лествичник, преп. Лествица. XXVI, 147.

⁵ Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. Слово 55 (Послание 4), 31.

⁶ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам. XI, 5.

⁷ Иоанн Златоуст, свт. О сокрушении. I, 1.

Падший человек в той мере, в которой он не осознает своего болезненного состояния, пренебрегает врачебной помощью¹ и заявляет, что ему не нужно выздоровление, которое ему предлагают². Много таких, которые «неспособны обнаружить свои страсти. А так как они их не обнаруживают, они также и не стараются их лечить»³, — утверждает преп. Исаак Сирий. Они сопротивляются духовному лечению. «И как, в самом деле, он может согласиться на лечение — тот, кто не дает убедить себя в том, что он лежит больной или раненый?»⁴ — вопрошает преп. Симеон. Однако, не осознавая своего состояния, он только и делает, что ухудшает его. «Худшая из болезней — та, которая разрушает пациента, в то время как он не подозревает о том»⁵, — замечает свт. Иоанн Златоуст, а в другом месте отмечает в том же ключе, что «не знать самих себя — крайнее безумие, хуже умопомешательства»⁶.

При этом человеку недостаточно лишь в целом осознать свою подлинную природу и, соответственно, состояние падения, чтобы его сокрытое бытие сразу же перестало быть для него неосознанным. Даже сам христианин, который получил через веру и Духом Святым возможность к самопознанию, не может полностью осознать страсти, обитающие в нем, без того, чтобы необходимые условия оказались в наличии одновременно, что происходит крайне редко. Даже для того, кто пытается как можно более полно осознать собственные страсти и освободиться от них, некоторые из них могут оставаться

¹ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам. XI, 5.

² См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Апология монашеской жизни. III, 9; *Симеон Новый Богослов, преп.* Слова огласительные. VII, 87–88.

³ *Исаак Сирий, преп.* Слова подвижнические. 30.

⁴ *Симеон Новый Богослов, преп.* Слова огласительные. VII, 89.

⁵ *Иоанн Златоуст, свт.* О покаянии. VI, 1.

⁶ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы. На псалом 9, 9.

сокрытыми в течение долгого времени, а иные — проявляться лишь частично. Преп. Макарий Великий многократно подчеркивает, что зло, унаследованное от прародительского греха, очень глубоко укоренилось и разрослось в человеке¹.

Диавольское воздействие, в частности, осуществляется в глубине сердца, и по этой причине оно неочевидно. «Змий, который таится под самым умом, во глубине помыслов, гнездится и умерщвляет тебя в так называемых тайниках и хранилищах души; потому что сердце есть бездна»². Пока человек еще не исполнил все заповеди Христа, страсти остаются для него полностью или частично не осознанными, поскольку, как поясняет преп. Симеон, он сохраняет как бы покрывало, лежащее на его сердце (см. 2 Кор. 3:15–16), которое мешает ему видеть себя целиком³. Евагрий Понтийский, преп. Иоанн Кассиан Римлянин и преп. Максим Исповедник, таким образом, говорят о «страстях, спрятанных в душе»⁴, преп. Иоанн Отшельник — о «движениях нашей потаенной природы»⁵, о «тайном зле»⁶ «сокровенного бытия» человека⁷ или также о «вещах, сокрытых в глубинах души»⁸, преп. Иоанн Лествичник — о «невидимом внутреннем мраке»⁹. Свт. Григорий Великий упоминает страсти, «спрятанные в самых сокровенных тайниках

¹ См.: *Макарий Великий, преп.* Духовные гомилии (Coll. II). XV, 21.

² *Макарий Великий, преп.* Духовные гомилии (Coll. II). XVII, 15.

³ См.: *Симеон Новый Богослов, преп.* Слова огласительные. XIV, 80 и далее; Слова нравственные. I, 12, 209 и далее.

⁴ *Евагрий Понтийский.* Гностические главы. VI, 52; *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Собеседования. XIX, 12; *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. II, 31; III, 78; IV, 92.

⁵ *Иоанн Отшельник, преп.* Диалог о душе и человеческих страстях / Éd. Hausherr. P. 92.

⁶ Ibid. P. 50.

⁷ См. Ibid.

⁸ Ibid. P. 91.

⁹ *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. XXVI, 6.

сердца»¹. «В наших душах сокрыты многие страсти, которые ускользают от нас»², — также отмечает Евагрий. Преп. Максим, преп. Фалассий и преп. Исихий Александрийский повторяют это утверждение почти слово в слово³. Преп. Иоанн Кассиан в том же ракурсе намекает на семена страстей, которые упорствуют внутри души и остаются спрятанными в глубоких ее тайниках⁴. Преп. Марк Подвижник отмечает, что в душе есть страсти, которые как змеи, которые гнездятся в домах⁵, и упоминает «скрытые импульсы, которые действуют глубоко внутри [человека]»⁶. Он учит, что всякая страсть, даже давно забытая, представляет для человека, полностью от нее не очистившегося, сумму дремлющих предрасположенностей, которые проявятся у него в благоприятное время⁷. Именно так он говорит о «злых мыслях, спрятанных в нас»⁸, о «сокровенных помыслах, которые мы таим в себе»⁹, о «множестве страстей, спрятанных внутри»¹⁰, а среди них выделяет, как мы видели, забвение, нерадение и невежество — «пороки более пагубные, нежели все остальные, о которых большинство людей не знают и даже о существовании которых не подозревают»¹¹.

¹ Григорий Двоеслов, *свт.* Моралии на книгу Иова. V, 46.

² Евагрий Понтийский. Гностические главы. VI, 52.

³ «Многие из страстей остаются сокрытыми у нас в душе» (*Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. IV, 52); «Худшие страсти прячутся у нас в душе» (*Фалассий Ливийский, преп.* Сотницы глав о любви. III, 30); «Многие страсти прячутся у нас в душе» (*Исихий Иерусалимский, преп.* Главы о трезвении и молитве. 72).

⁴ См.: *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Собеседования. XXII. 3.

⁵ См.: *Марк Подвижник, преп.* О духовном законе. 179.

⁶ Там же. 180.

⁷ См.: *Марк Подвижник, преп.* Об оправдании делами. 78; 100; 178.

⁸ *Марк Подвижник, преп.* Спор с адвокатом. 16.

⁹ Там же.

¹⁰ *Марк Подвижник, преп.* К Николаю. 4.

¹¹ Там же. 13. Ср.: 10.

Сам святой Павел упоминает *тайны сердечные* (1 Кор. 14:25) и *тайные дела человеков* (Рим. 2:16). И псалмопевец также обращается к Богу: *Кто усмотрит погрешности свои? От тайных моих очисти меня* (Пс. 18:3).

Страсти (или, по крайней мере, некоторые из них), очевидно, остаются более или менее неосознанными в зависимости от меры духовного познания, которой достиг человек. Они совершенно спрятаны или, по крайней мере, обнаруживаются только в своих самых грубых и крайних проявлениях у тех, кто живет в отдалении от Бога, а у тех, кто к Нему приближается и исполняет Его заповеди в свете Духа Святого, они проявляются всё более и более тонко. Здесь существует также значительное различие между грешником, который как бы слеп в их отношении, и тем, который преуспевает в аскезе. Тогда как последний их выискивает в самых потаенных уголках своей души, первый считает себя свободным от них, покуда они не достигают чрезвычайных размеров по сравнению со средним уровнем падения окружающего человечества. Так, преп. Макарий отмечает: «Если же кто привязан к видимым вещам в мире сем, опутывает себя многообразными земными узами и увлекается зловерными страстями, то не познает он, что внутри у него есть иная борьба, и битва, и брань. И о, если бы человеку, когда с усилием исхитит и освободит себя от сих видимых мирских уз <...> и начнет постоянно прилепляться ко Господу, устранив себя от мира сего, желая после сего прийти в состояние познать внутри водворяющуюся борьбу страстей, и внутреннюю брань, и лукавые помыслы! А если, как сказали мы прежде, не отречется с усилием от мира, не отрешится всем сердцем от земных пожеланий и не пожелает всецело прилепиться ко Господу, то не познает обмана сокровенных духов злобы и тайных зловерных страстей, но остается чуждым себе

самому, потому что неизвестны ему язвы его, и, имея в себе тайные страсти, не сознает их»¹.

Преп. Иоанн Кассиан, чтобы показать нам разницу восприятия, которая существует у подвижника и у того, кто не ведет духовной борьбы, прибегает к поясняющему сравнению: «Представим, что в просторный дом, заставленный вещами, мебелью, различными предметами, заходят два человека; у первого здоровое и острое зрение, у второго глаза ослеплены офтальмией. И он, будучи не в состоянии увидеть всего своим затуманенным взглядом, уверяет, что там ничего нет, кроме шкафов, кроватей, скамеек, яслей, — одним словом, всех предметов, наличие которых ему открыло скорее его осязание, нежели зрение. А тот, чей зоркий взгляд, как луч света, проник во все самые укромные уголки, напротив, говорит о множестве маленьких предметов, которые едва можно сосчитать и которые, если их сложить в одну кучу, оказались бы равноценны или, может быть, даже превзошли бы размеры некоторой мебели, которую наугад разглядел его спутник. Таковы святые. Как раз они — зрячие, если можно так сказать. В своем усердии к совершенствованию они с необыкновенной проницательностью обнаруживают в себе самих и беспощадно отвергают то, что наш внутренний взгляд, будучи затуманенным, не способен замечать. Там, где нашему нерадению представляется, что мельчайший грех не запятнал белизну совести, они видят себя покрытыми пятнами». Напротив, «те, кто покрывает глаза своего сердца плотным покрывалом пороков и, по слову Господа, *видя не видят и слыша не слышат, и не разумеют* (Мф. 13:13), они едва замечают в глубине сердца значительные и грубые ошибки; откуда же будет у них чистый взгляд, который необходим для обнаружения незаметно появляющихся мыслей? или мимолетных

¹ Макарий Великий, преп. Духовные гомилии (Coll. II). XXI, 4. Ср.: 5.

и скрытых движений похоти, которые ранят душу своим легким и едва заметным жалом, или развлечений, которые удерживают их в плену?»¹

Отметим, что из всех страстей именно гордость больше всего омрачает сознание человека и ведет его к тому, что он не осознаёт свои болезни, как самые малые и незначительные, так и самые тяжелые. «Гордость, — отмечает преп. Иоанн Лествичник, — производит полное забвение грехов»². «Большинство гордых, — утверждает он также, — не знают сами себя и считают себя обретшими бесстрастие; и только в час своей смерти они обнаруживают свое убожество»³. К гордости добавляется, впрочем, то, что отцы Церкви называют «манией самооправдания», — поведение, которым человек, будучи поставлен перед фактом собственного греха, отказывается признавать его своим, вытесняет его осознание.

Но не всегда человек полностью или частично не осознает обитающие в нем страсти, потому что недостаточно духовно пробужден. Часто, как отмечает преп. Максим Исповедник, страсти находятся в состоянии анергезии (ἀνεργεσία)⁴, иначе говоря, бездействия или сна. Такое состояние может длиться более или менее короткое время и заставлять думать самого человека, что он лишен или свободен от той или иной страсти, которая долгое время не проявлялась или даже никогда не обнаруживалась. Таким образом он может построить в своей душе состояние мира, которое по факту будет иллюзорным.

В самом деле, наряду с состоянием подлинного мира, которое проистекает из бесстрастия (состояние, которого достигает

¹ Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Собеседования. XXIII, 6. Ср.: 7.

² Иоанн Лествичник, преп. Лествица. XXII, 22.

³ Там же. 29.

⁴ См.: Максим Исповедник, преп. Главы о любви. II, 40.

человек на вершине духовного делания (πράξις), если он действительно освобождается от всякой страсти), может существовать, как отмечает Евагрий, ложное состояние мира, которое обусловлено [временным] отступлением демонов¹, случающимся, когда они убеждены, что могут притом спокойно распоряжаться своей жертвой. Например, это происходит в случае, когда приходит тщеславие или гордость, чтобы занять в душе место всех остальных страстей.

Может быть также, что сознание человека подавляется многочисленными и лихорадочными мирскими делами, за которые он хватается, и что его страсти скрываются от него самого повседневными заботами, отвращающими его от наблюдения за своим состоянием². «Благодаря телу, — отмечает в этом контексте преп. авва Дорофей Газский, — душа отвлекается и получает облегчение от своих страстей»³. Но «пусть кто-либо из вас придет, чтобы я его закрыл в темной комнате, и пусть он проведет там три дня без еды, без воды, без сна, без встреч с кем-либо, без пения псалмов, без молитвы, без какого-либо воспоминания о Боге — и он увидит, что с ним делают страсти»⁴.

Когда человек отказывается от мирской жизни, чтобы глубоко погрузиться в жизнь духовную, то страсти, о существовании которых он не подозревал в себе или которые казались ему до нынешнего момента слаборазвитыми, обычно пробуждаются и раскрываются тогда во всей своей силе. «Не будем удивляться тому, — пишет преп. Иоанн Лествичник, — что мы видим себя еще более подверженными действию страстей в начале нашей монашеской жизни, чем когда мы жили еще

¹ См.: *Евагрий Понтийский. Практик*. 57.

² Здесь нельзя не вспомнить о проблеме «развлечений» у Паскаля.

³ *Дорофей Газский, авва, преп.* Душеполезные поучения. XII, 126.

⁴ Там же. 122.

в миру. <...> На самом деле злые звери уже были там, но, прячась, не попадались на глаза»¹. А преп. Фалассий отмечает: «В душах наших скрываются худейшие страсти; явными же они делаются, когда обличатся дела их»².

Чаще всего именно искушения раскрывают человеку присутствие в нем страстей, которые он не осознавал. «Есть в душе много страстей, о которых мы не знаем, пока не придет искушение и не откроет их нам»³, — отмечает Евагрий.

Также часто человек не осознает свои страсти, пока не попадет в обстоятельства, способные их пробудить и вновь вызвать к жизни. Так, отсутствие страстной мысли в душе несколько не является точным признаком того, что она лишена соответствующей страсти, но означает максимум то, что она не находится в данный момент вблизи предмета, способного вызвать ее проявление. «Одно дело, — пишет преп. Максим, — быть избавленным от мыслей, и другое дело — быть освобожденным от страстей. Часто мы избавлены от мыслей в силу отсутствия предметов, к которым у нас наличествует страсть. Но страсти остаются спрятанными в душе; и стоит только вновь появиться этим предметам, как они проявляются»⁴. Опыт тех, кто живет в изоляции, не перестает иллюстрировать этот факт: они могут во время их отступления считать себя освобожденными от тех страстей, которые проявляются главным образом во взаимоотношениях с другими, но едва они выйдут из своего одиночества, как эти страсти вновь появляются, и притом зачастую с еще большей силой, чем раньше. «Все страсти, которые мы унесем с собой в пустыню, не исправив их, мы их ощутим спрятанными внутри нас,

¹ *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. XXVI, 169.

² *Евагрий Понтийский.* Гностические главы. III, 30.

³ Там же. VI, 52.

⁴ *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. III, 78.

но не устраненными»¹, — пишет преп. Иоанн Кассиан. «Человек, — продолжает он, — считает себя терпеливым и смиренным, пока не находится в отношениях ни с кем, но, как только представится случай какого-то противоречия, он вернется к своей первоначальной природе. Спрятанные недостатки тут же вновь проявляются, как лошади без удила после долгого отдыха бросаются вон из конюшни с такой неистовостью и свирепостью, что приводят к гибели кучера. На самом деле, даже если мы прекратим всякое взаимодействие с людьми, наши пороки еще больше развиваются в нас, если мы до этого не были от них очищены»².

Это поучение преп. Иоанна Кассиана делает очевидным тот факт, что страсть, если она не была полностью искоренена, не только сохраняется в душе, но и развивается в ней, притом что человек ее не осознает; разрастаясь, она обретает силу, которая оказывает давление и которая раскроет ее со всей мощью, как только подходящий для нее объект даст ей возможность проявиться, при условии, однако, что человек будет достаточно невнимателен, чтобы дать ей свободную дорогу, и не овладеет ею с помощью благодати.

В своем труде «Собеседования» преп. Иоанн Кассиан вновь утверждает, что неистребленные или, как минимум, непобежденные страсти сохраняются, хотя человек и не осознает этого³, и усиливаются, когда для них предоставится случай проявиться. «Нам следует знать, что если мы удалимся в пустыню или в какое-то тайное место, прежде чем мы излечили наши пороки, то мы останавливаем только их действие, но страсть еще никоим образом не погашена. Корни грехов остаются спрятанными

¹ *Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Установления. VIII, 18.*

² Там же.

³ То, что страсти сохраняются, можно определить по некоторым признакам. Иоанн Кассиан приводит некоторые из них в качестве примера. См.: *Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Собеседования. XIX, 12.*

в нашем сердце, поскольку мы их не искоренили; более того, они разрастаются всё больше и больше». «Недостает же нам, [таким образом, именно] самого акта греха, а не злой склонности к нему. Попробуем несколько дней вмешиваться в жизнь других людей: эти страсти сразу выйдут из пещеры наших чувств. Доказывая тем самым, что они не рождаются в момент, когда они бурно вырываются наружу, но что они наконец являются на свет после того, как они долго оставались сокрыты»¹.

Из вышеизложенного следует, что страстные реакции человека не являются, как мы слишком часто думаем, производными внешних обстоятельств. Внешние события (или, в общем, предметы) лишь дают скрытым страстям случай проявить себя. Как учит святой апостол Иаков, *каждый искушается... собственной похотью* (Иак. 1:14). А преп. Иоанн Кассиан отмечает: «Никогда никто, провоцируемый пороком другого, не принуждается ко греху, если он не имеет в своем сердце материала для таких ошибок; и не следует верить, что кто-то был внезапно обольщен, если, увидев красоту женщины, он падает в пропасть постыдной похоти, но, скорее, этот взгляд был случаем обнаружиться болезни, которая доселе протекала скрытым образом»². «Это иллюзия, это ложное рассуждение, — отмечает, со своей стороны, преп. Дорофей Газский, — когда кто-то, кто смущен неприятным словом брата, говорит: “Если бы этот брат не пришел со мной говорить и меня раздражать, я бы не согрешил”. А этот брат, на самом деле, — разве он вложил в него страсть? Он просто в нем открыл страсть, которая в нем была. <...> Тем самым этот брат <...> считал себя пребывающим в мирном устроении души, но в нем была страсть, о которой он не знал. Одно-единственное слово его брата вытащило на свет ту гниль,

¹ Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Собеседования. XIX, 12.

² Дорофей Газский, авва, преп. Душеполезные поучения. IX, 6.

которая скрывалась в его сердце»¹. По поводу того же примера преп. Иоанн Кассиан заключает подобным образом: «Если, побежденные обидой, мы воспламеняемся гневом, не следует думать, что это укол оскорбления стал причиной такого греха; он является лишь проявлением скрытой слабости»².

Наконец, необходимо подчеркнуть глубоко патогенный характер неосознанных страстей. Страсти, которые человек признает в себе, хотя и серьезно воздействуют на душу, но, по крайней мере, ему легче с ними бороться. Скрытые страсти (нераспознанные человеком или скрываемые им от себя или же от других), однако, наносят еще больший вред человеку и делают его душу очень серьезно больной, как учат отцы Церкви. Они истощают ее, терзают ее, разрушают ее мало-помалу, скрытым образом, но еще более эффективно и мощно, если им предоставлена вся свобода действий, чтобы развиваться и обретать силу. Потаенные мысли «разъедают сердце»³, — утверждает преп. Иоанн Кассиан, и во втором своем «Собеседовании» он упоминает слова аввы Феоны о «тирании тайных мыслей <...> их природе и жестоком насилии, которое они осуществляют, пока их держат сокрытыми»⁴. Так же поучает и другой отец Церкви: «В том случае, если человек скрывает свои помыслы, они множатся и обретают силу. <...> И как червь разъедает древесину, так и дурная мысль разрушает сердце»⁵.

Отсюда само собой разумеется, что одной из первых задач терапии, применяемой для лечения падшего человека от его страстей, будет выведение их на свет и подведение его к их полному осознанию.

¹ *Дорофей Газский, авва, преп.* Душеполезные поучения. VII, 82.

² *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Собеседования. XVIII, 13.

³ *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Установления. IV, 9.

⁴ *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Собеседования. II, 11.

⁵ Апофтегмы. № 592/50 // LSPD. NR.

Глава VIII

ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ТЕРАПИЯ

1. ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ПАТОЛОГИЯ

Оба бессознательных, которые мы выделили, не являются патологическими и одинаковым образом патогенными.

Однако их сосуществование само по себе для человека источник двойственности, противоречий и конфликтов. Каждый человек ощущает в себе в большей или меньшей степени остро, болезненно, тревожно эту противоречивую двойственность устремлений. Питаться подобными противоречиями — обычная практика для литературы, и мы знаем, что такая двойственность встречается на каждой странице творчества Ф. М. Достоевского. Среди философов и писателей можно выделить также Б. Паскаля: он был одним из тех, кто смог лучше всех разобраться в этом явлении и точно почувствовать, что в его основе лежит «двойственная природа», которая определяет человека, — его падшая природа и испорченная ею, но не разрушенная изначальная его природа.

«Что же это за химера — человек? Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной; хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок; слава и сор вселенной. <...> Узнай же, гордый человек, что ты — парадокс для самого себя. Смирись, бессильный разум! Умолкни, бессмысленная природа,

узнай, что человек бесконечно выше человека, и выслушай от своего Владыки правду о своем уделе, тебе неведомую. Слушай Господа. Ведь если бы человек вовсе не был греховен, он в невинности своей спокойно наслаждался бы истиной и блаженством. А если бы он был греховен во всём, у него не было бы и догадки ни об истине, ни о блаженстве. Но как бы мы ни были несчастны — если и есть толика величия в нашем уделе, она лишь усугубляет наши скорби, — у нас есть понятие о счастье, а достичь его мы не можем. Мы видим образ истины, но в руках у нас остается лишь обман. Мы не способны ни пребывать в полном неведении, ни знать наверное, и это знак того, что мы были на той ступени совершенства, с которой, к несчастью, пали»¹.

«Боголюбивое» бессознательное само по себе, то есть по своему существу, непатогенно. Оно становится патогенным как бессознательное тогда, когда его содержание не распознается и является объектом вытеснения и когда эти непризнание и вытеснение создают для оказывавшихся под их воздействием людей дефицит бытия, пустоту, что немедленно компенсируется такими действиями и состояниями замещения, которые сами по себе являются патологическими и патогенными.

Вследствие того что естественное стремление человека к Богу всеми силами и проявлениями человеческой природы, а также его стремление к самореализации в единстве с Богом и обожение через Него, в Нем и для Него игнорируются и подавляются, эти стремления отклоняются и извращаются, смещаясь к «миру» и Я, порождая идолопоклонство и культ вещей и псевдоценностей как в этом мире, так и у самого индивида в виде патологических состояний, таких как себялюбие, и других страстей. Из этой духовной патологии вытекает психическая патология, о которой пойдет речь в следующей главе IX.

¹ Паскаль Б. Мысли. 434.

Что касается «богопротивного» бессознательного, то оно патологическое и патогенное само по себе, по своему содержанию и по своим последствиям.

В первую очередь следует упомянуть тот факт, что падший человек самопроизвольно забывает о своих духовных болезнях и что такое бессознательное состояние — первое препятствие на пути к исцелению: очевидно, что невозможно лечить болезнь, которую больной не осознает.

Во-вторых, дело в том, что бессознательная природа патологических побуждений, мыслей, состояний, положений, установок и устремлений поддерживает и усугубляет их. В этом вопросе мнения святых отцов и приверженцев современного психоанализа сходятся.

2. ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ТЕРАПИЯ

Исцеление духовных болезней предполагает, что те, кого они затрагивают, осознают, что они больны. Тщательное описание святыми отцами страстей не имеет иной цели, кроме как помочь этому осознанию. «Если прежде не будут раскрыты раны и исследованы истоки и причины болезней, то больным не может быть предоставлено соответственное лечение»¹, — утверждает преп. Иоанн Кассиан, который также отмечает: «Ибо никогда нельзя исцелить немощь и приготовить лекарства от болезни, если сперва проницательным изысканием не будут исследованы начало и причины ее»².

Следует отметить, что подобное тщательное изучение причин и истоков страстей само по себе имеет терапевтическую

¹ Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Установления. VII, 13.

² Там же. XII, 4.

ценность. Преп. Иоанн Кассиан пишет, что некоторые больные излечились от своих духовных болезней, просто прислушавшись к объяснениям духовными отцами различных причин, форм и симптомов этих болезней и к предложенному лечению, способному привести к выздоровлению. «Это и многое другое старцы, — пишет он, — обычно высказывают в наставление. <...> Мы часто распознавали это в нас самих, когда таким образом старцы излагали [нам], каким страстям подвергались, и получали исцеление, молча узнавая лекарства и причины приключаящихся с нами пороков»¹.

Терапия духовных болезней начинается с описания болезней, так как это позволяет человеку определиться, узнать и понять устремления своей души, познать их глубинный смысл и для начала дистанцироваться от зла, под воздействием которого он пребывает, чтобы больше не руководствоваться слепо теми механизмами, о которых он не подозревает, которые беспокоят его и заставляют страдать. Святые отцы описывают не только явные и легко выявляемые пороки, но и те, которые хоть и присутствуют в сердце, но остаются скрытыми от людей, не обладающих достаточной духовной рассудительностью, а также те, которые существуют только в зачатке, но могут развиться, если не проявлять бдительность².

Описание духовных болезней, их природы, причин возникновения, глубинных механизмов и симптомов, общих для всех людей, несомненно, необходимо дополнить исследованием, касающимся формы, степени тяжести и сочетания факторов, которые по-разному проявляются в каждом отдельном случае. В этом отношении исповедь и откровение помыслов, а также

¹ *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Установления. V, 13.

² См. там же. XI, 17 (2).

советы, данные духовным отцом по этому поводу, играют основополагающую роль в осознании проблемы.

В дополнение к вышесказанному: осознание духовных болезней позволяет осмыслить источники психических заболеваний, которые являются их следствием или связаны с ними. Роль терапевта здесь состоит в том, чтобы помочь пациенту увидеть, как психические расстройства добавляются к некоторым духовным заболеваниям и как лечение одного может помочь в лечении другого.

Роль терапевта также заключается в том, чтобы помочь пациенту понять, что психические заболевания и связанные с ними духовные болезни в действительности вызваны извращением, перенаправлением, отклонением природных склонностей от их первоначального и обычного предназначения, что они противоестественны. Соответственно, пациент должен осознать, какими эти склонности были в первоначальном, правильном состоянии, потому что они продолжают определять его глубинную природу и характеризуют то, что мы называем «боголюбивым» бессознательным. Следовательно, это означает, что в лечебном процессе осознание «боголюбивого» бессознательного должно идти рука об руку с осознанием «богопротивного» бессознательного.

Терапия здесь подобна процессу, который был запущен апостолом Павлом в речи к афинянам: *Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам* (Деян. 17:22–23). Внутренняя жизнь человека и всё его существование подобны этому городу, застроенному [культовыми] зданиями из-за острой потребности [его жителей] в поклонении Богу; но из-за недостатка знаний или не сумев обнаружить истинного Бога, человек обратился к ложным богам.

И тогда роль терапевта заключается в том, чтобы открыть человеку имя Бога, к Которому он стремится всей своей глубинной природой, но от Которого его падшая природа отдаляет.

Для духовника, говорящего со своим духовным чадом, это не представляет проблемы, но для психотерапевта, разговаривающего с пациентом, всё гораздо сложнее. Христианский психотерапевт не может превратиться в проповедника и должен выполнять свою функцию, сохраняя абсолютное уважение к свободе человека, о котором он заботится. Тем не менее он должен сообщить ему, что считает источником его проблем и как их решить. Указать кому-либо правильное направление не означает заставить его идти по этому пути. С другой стороны, было бы неверно, зная правильное направление, не указать его тому, кто сбился с пути.

Роль терапевта состоит не только в том, чтобы помочь разобраться в составляющих «богопротивного» и «боголюбивого» бессознательного. Он также должен помочь пациенту научиться контролировать эти составляющие и управлять ими. Как мы уже отмечали и рассмотрим более подробно в следующей главе, если болезнь вызвана прежде всего извращенным применением различных способностей человека, то выздоровление наступает благодаря лечению или преобразованию этих способностей в их первоначальное и обычное состояние, то есть в согласие с Богом. Следует отметить, что терапевт играет первостепенную и направляющую роль лишь до определенной степени, успех же такого преобразования обусловлен прежде всего волей пациента и усилиями, которые он прилагает для его достижения посредством аскетического образа жизни (в широком смысле этого термина) в сочетании с благодатью, поскольку только она может освободить человека от власти греха и его последствий и помочь по-настоящему соединиться с Богом.

Глава IX

ДВЕ ХРИСТИАНСКИЕ ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ: ИСПОВЕДЬ И ОТКРОВЕНИЕ ПОМЫСЛОВ

Для понимания духовного бессознательного в его двух формах и в более общем смысле в рамках лечения психических заболеваний, связанных с духовными болезнями, особенно важную роль играют две практики, используемые в Православной Церкви. Это исповедь (ἐξομολόγησις) и откровение помыслов (ἐξαγόρευσις), которые можно назвать аналогиями некоторых видов психотерапии (особенно психоанализа), но между ними есть и различия.

1. ИСПОВЕДЬ

Исповедь (ἐξομολόγησις) есть Таинство, в котором человек, признающий себя грешником и покаянно настроенный, проявляя сожаление о совершённых грехах и волю к исправлению себя, исповедует свои грехи Богу в присутствии священника и получает от Бога, Чье прощение священник призывает, отпущение этих грехов. Он также получает от исповедающего священника духовные советы, соответствующие своему состоянию, и иногда епитимию, цель которой — помочь более не впадать в те же грехи и встать на путь добродетели, который он прежде оставил.

Что сразу бросается в глаза при рассмотрении смысла христианской практики Таинства Исповеди, так это ее лечебный характер. Не только святые отцы, но и вся традиция Церкви и тексты обрядов и богослужения определяют форму и действие этого Таинства в медицинских терминах, так же как и функцию священника, который его совершает¹.

Исповедь, как было сказано, эффективно лечит на многих уровнях и разными способами. Прежде всего, признание грехов само по себе действует освобождающе. Пока грех не признан и даже до тех пор, пока не раскрыт другому, он коренится в душе, развивается и распространяется там, словно заразная болезнь, подтачивает и отравляет внутреннюю жизнь, вызывая опустошение. Переносить подобное в одиночку — тяжелое бремя для человека, тем более что последствия греха часто проявляются в неприятностях, которые тот может с трудом распознать и не в силах контролировать. Грех становится источником беспокойства, даже душевной боли, особенно из-за чувства вины, которое, как правило, сопровождает его. Всё это вызывается и поддерживается демонами, которые, пользуясь болезненной почвой, разжигают всеми средствами разлад в душе. Человек начинает обесценивать себя, пессимистически смотреть на собственное бытие, происходящее порождает в нем состояние оставленности, подавленности и уныния, может даже привести к отчаянию.

Встреча же со священником в рамках Таинства позволяет кающемуся преодолеть изоляцию, выйти из болезненного одиночества, являющегося благоприятной почвой для развития этой тяжелой ситуации. Человек, говоря священнику о том, что его беспокоит, словно вскрывает нарыв, который тайно

¹ См. наше исследование: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 281–291.

разъедает его изнутри. Пойти к другому человеку, осмелиться открыться ему — со смирением, преодолевая стыд, безжалостно обвинять себя перед ним, отодвинув самолюбие, — простое, казалось бы дело, но оно уже важный шаг на пути выхода из болезненного мира вины.

С другой стороны, оказывает освобождающее действие и само формулирование переживаний, которые мучают нас. Напомним в связи с этим слова псалмопевца: *я сделался страдальцем, когда вонзился в меня терн. Беззаконие мое я познал и греха моего я не скрыл, сказал: «исповедуюсь Господу в беззаконии моем», и Ты прости нечестие сердца моего* (Пс. 31:5).

Исповедуя духовные болезни, кающийся освобождает себя от них, он делает их объектом и отмежевывается от них; он разрушает узы, которые соединяли его с ними, а его самого отчуждали [от Бога]. Они уже не населяют его внутренний мир, не паразитируют на его душе и впредь становятся чужими для него. В результате стратегия демонов оказывается расстроенной: они больше не могут действовать втайне; царство тьмы, князьями которого они являются, внезапно озаряется светом, и их сила исчезает, как только их пути открывают. Они видят себя изгнанными из души вместе с грехом, который питал их.

Терапевтическое значение исповеди тем более велико, что в традиционном виде, который сохранился в Православной Церкви, исповедь не сухое и застывшее перечисление грехов из более или менее искусно составленного списка. Кающийся исповедует в грехах и недостатках спонтанно, прямо и живо, рассказывая священнику об обстоятельствах, чтобы тот мог лучше понять его и затем дать советы, подходящие для его ситуации. Он говорит священнику обо всём, что его волнует, беспокоит, мучает, одолевает, заставляет страдать; в свободной форме раскрывает проблемы и конкретные трудности,

с которыми сталкивается в повседневной жизни; старается объяснить получше свое душевное состояние, доверяет свои слабости, как бы разворачивает перед его глазами свою жизнь со всеми недостатками и несовершенствами.

Такая открытость облегчается уверенностью кающегося в Божественном милосердии к нему (о чем упоминает священник в предварительных молитвах перед исповедью) и тем, что исповедающий священник слушает со вниманием и с состраданием. Последний действительно обязан быть внимательным ко всему, что ему говорят, и к тому же никоим образом не осуждать того, кто открывается ему. Он должен предоставить кающемуся абсолютную свободу в самораскрытии, проявить к нему великую доброту и великое терпение. Принимавшие исповедь святые, слушая об открываемых им несчастьях, из чувства глубокого сострадания реально переживали в тот момент трудности и беды, о которых узнавали, и невидимо проявляли духовную любовь к приходившим к ним, как и отец к блудному сыну или Христос к благоразумному разбойнику. Эта любовь, далекая от деспотизма и вторжения [в душу], обладает мягкостью и благоразумием утешающей материнской благодати Утешителя-Параклита и покрывает целительным бальзамом израненное и разбитое грехом сердце.

Священник, терпеливо и смиренно выслушивающий, который не судит, а понимает, который доступен для другого и воспринимает того как страдающего брата, — такой священник, словно сотканный из подлинного сострадания, помогает установить отношения любви, глубокие и близкие, то есть атмосферу доверия, необходимую для эффективности проводимого лечения. Подобные взаимоотношения позволяют кающемуся без страха или нежелания раскрывать свою душу как можно полнее и получить попечение, соответствующее своему состоянию.

На первых порах роль исповедающего по сути заключается лишь в том, чтобы слушать, но иногда может потребоваться вопрос для уточнения конкретных моментов или деталей, чтобы священник мог лучше понять кающегося и, соответственно, позаботиться о нем. В любом случае исповедающий должен задать его с тактом и осмотрительностью, в духе любви, который покажет, что его намерение состоит только в том, чтобы помочь тому, кто пришел к нему. Он должен избегать любого вхождения в душу посредством «взлома», вторжения в частную жизнь, всякого праздного любопытства, уважая абсолютно свободу кающегося. Такое вмешательство может стать необходимым, когда священнику покажется, что тот что-то скрывает от него, лишь частично сообщая о грехе или патологическом состоянии, делая это неохотно или колеблясь в каком-то месте. Однако молитва, предшествующая исповеди, призывает кающегося не утаивать ничего: «Не усамяся, ниже убойся, и да не скрыеши что от мене, но не обинуяся рцы вся, елика соделал еси, да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа».

Некоторые грехи могут остаться без осознания. Тогда задача священника — заметить страстные отношения или душевные состояния, которые кающийся не хочет или не способен видеть в себе и, следовательно, не исповедует их. Некоторые страсти (гордость и тщеславие), а также действия демонов на самом деле могут затмить совесть. Опытный исповедник понимает состояние кающегося по косвенным признакам — из отдельных слов, особенных интонаций голоса, по молчанию, некоторым колебаниям, по реакции или мимике, а также опираясь на знания о его прошлом — истории жизни и личности. Бывает, что священник обладает некоторым прямым знанием, словно читает в сердце кающегося. Таким даром сердцеведения, полученным от Бога, обладают святые духовники. Во всяком случае, пронизательность, прозорливость как высшая степень

совершенства духовника проявляется как Божественная благодать, связанная с его служением и развитая (в большей или меньшей степени) в соответствии с его собственным уровнем духовного развития. Исповедающий священник не всегда напрямую делится с кающимся таким знанием о нем, особенно в тех случаях, когда оно может ранить. И лишь в тот момент, когда он дает советы, он может намекнуть на это знание или, по крайней мере, иметь его в виду. Так что кающийся может, к своему удивлению, получить рекомендации, не связанные ни с тем, что он сказал на исповеди, ни с состоянием, которое он считает своим.

Именно на данном этапе исповеди, когда священник щедро дает духовные советы тому, кто приходит признаться в грехах, традиция видит в исповедающем врача, а в его словах — лекарство. Таким образом, священнику необходимо предложить лечение для преодоления болезней, которые были ему открыты или которые он распознал самостоятельно.

Его задача заключается не в том, чтобы давать некие общие наставления, но в том, чтобы определить, что лучше всего подойдет человеку, который сейчас находится рядом с ним, с учетом характера его личности, образа жизни и деятельности, его возможностей, обычных трудностей и т. д., а также типа его патологии. Желательно, чтобы священник знал кающегося и мог следить за эволюцией его внутреннего состояния, дабы уметь правильно судить о его конкретной ситуации, о положительном или отрицательном исходе его болезни. По этой причине верующим рекомендуется ходить на исповедь к одному и тому же священнику.

Между исповедующим и кающимся возникают личные отношения, причем не только потому, что они не безымянны по отношению друг к другу, но и потому, что на данном этапе исповеди устанавливается диалог. Кающийся может

реагировать на то, что́ говорит ему священник, задавать вопросы, обсуждать некоторые моменты, чтобы лучше понимать ситуацию, что в целом ведет к выбору правильной стратегии лечения. В таком диалоге, глубоком и эффективном, потому что он проходит в атмосфере доверия, простоты и любви, священник, предстоящий на исповеди для отпущения грехов, — не учитель, преподающий догматическое и абстрактное учение, но отец, который с усердием, мудростью и любовью, полученными им от Духа, ободряет, увещевает, утешает, предупреждает со строгостью или мягкостью. По этой причине имеют значение сопровождающая Исповедь молитва, а также дарования, которыми наделен священник, совершающий Таинство Исповеди, причем значение — не умозрительное, но действенное: священник готовит по образу св. Иоанна Крестителя в душе кающегося возвращение Господа — выравнивая Ему пути, заполняя каждую низину, понижая горы и холмы, исправляя всё то, что грех сделал кривым (ср. Лк. 3:4–5).

Покаяние должно оживлять кающегося. Сожаления человека о том, что ранее он был далеко от Бога, и одновременно твердая воля изменить себя в будущем делают его особенно восприимчивым к советам священника, данным для его исцеления. Почтительное отношение к служению исповедующего и, возможно, личная святость последнего способствуют также такой восприимчивости.

Слова священника — не просто обычные слова, особенно с учетом того, как и где они произнесены: они говорятся в церковном времени и пространстве. Священник говорит их не от своего имени, а от имени Церкви, и открывает тем самым исцеляющее слово Божие и благодать Божию по вдохновению Духа. А благодать Божия придает этим словам священника особую силу и действенность, особенно если кающийся открыт излечению и имеет твердое произволение к нему.

Кающийся больше не одинок, не потерян, не сбит с толку последствиями своих грехов: советы священника дают ему истинные и надежные ориентиры, позволяющие подняться [после падения] и узнать, не боясь ошибиться, что нужно сделать, чтобы восстановить и сохранить [духовное] здоровье, которое тот потерял. В сущности, эти советы позволяют найти правильное суждение и праведную жизнь, согласные с волей Божией, напоминают о духовной цели, к которой человек должен стремиться, о том совершенстве, к которому призван каждый христианин, но также показывают и пути, которыми возможно достичь желаемого. Это советы практические: например, они указывают, как бороться с конкретной болезненной тенденцией, от которой кающийся страдает, как противостоять конкретному влечению, как бороться с конкретной страстью, как лучше практиковать ту или иную добродетель, как обойти ту или иную трудность, с которой он регулярно встречается на своем пути или которая может возникнуть при тех или иных обстоятельствах.

Иногда кающемуся духовником дается епитимия — для упражнения в ней — с тем же терапевтическим смыслом, что и духовные советы. Павел Евдокимов пишет, что епитимия не «является наказанием. <...> Это лекарство, и духовный отец ищет органическую связь между больным и способом врачевания. Цель состоит в том, чтобы поместить кающегося в условия, в которых его больше не влечет ко греху»¹.

В момент разрешения от грехов эти грехи — «вольные и невольные, ведением и неведением, в ночи же и во дни, яже во уме и в помышлении» (см. Молитвы на сон грядущим) — прощаются Христом по молитве священника. Разрешение от грехов необходимо для истинного и глубокого излечения: простое

¹ Евдокимов П. Православие. М., 2002. С. 412.

признание ошибок, безусловно, дарует облегчение больному, но грех, хотя он в данном случае в некотором роде даже вынесен вовне и объективирован, всё еще сохраняет определенную власть, и только разрешение от грехов уничтожает эту власть Божественным прощением, полностью избавляет человека от их вредоносного влияния. Ведь чтобы вылечиться от болезни, пациенту недостаточно только сказать доктору, что он болен и какие злоключения испытывает от нее. И обнадеживающих слов доктора и его советов также будет недостаточно, даже если они составляют важный элемент терапии. Только когда будут уничтожены лекарствами сами корни зла, лишь тогда произойдет исцеление. Разрешение от грехов удостоверяет человека, что его прошлые болезни более не существуют, и дает ему гарантию Божественного прощения всех его прегрешений. И тогда кающийся наконец испытывает внутреннее освобождение, обретает духовные мир и радость.

Таинство Покаяния позволяет человеку освободиться от оков греха, чтобы жизнь его более не определялась влиянием прошлого зла, и вернуть себе власть над самим собою. Оно возвращает в распоряжение человека силы, которые были даны ему в Крещении и Миропомазании, обновляет во всяком его бытии, позволяет быть снова в Боге, хозяином своей судьбы и в обновленной жизни вновь принять путь, который ведет к полному здоровью во Христе и ко спасению. Таинство Покаяния подобно Крещению, но в другой степени, суть ритуал обновления: оно умертвляет «ветхого человека» (то есть его ошибочные отношения и поступки, их влияние на душу, пройденные в прошлом), так чтобы новый человек ([ставший таковым через] Крещение) вновь ожил.

Через прощение кающийся обретает примирение и воссоединение с Христовой Церковью. Грех отделил его от Тела Христова, от благодати, от общения святых, церковной общины.

Таинство отменяет это отделение, этот патологический разрыв с Богом и братьями и избавляет кающегося от изоляции, несущей смерть. Таковой теперь обретает полное причастие в таинстве алтаря и в «таинстве брата» (то есть участия в прочих церковных Таинствах и священнодействиях и братской любви в церковной общине, от которых он был отделен своими грехами. — *Примеч. пер.*) и занимает свое законное место среди детей Божиих. Вновь найдя источник благодати, от которого он отвернулся, он может вновь устремиться в Духе к духовному возрастанию до уровня зрелого человека во Христе — Первообразе своей природы, Образце и Начале своего здоровья и своей святости.

2. ОТКРОВЕНИЕ ПОМЫСЛОВ

С интересующей нас точки зрения лечения психических заболеваний, связанных с духовными болезнями, Исповедь имеет несколько достоинств. С одной стороны, она позволяет через отпущение грехов радикально избавиться от чувства вины (обоснованного или необоснованного) и вызванной им душевной боли (имеющих отношение к ряду психических заболеваний): грехи отпускаются, и человек приобретает уверенность в Божием прощении. С другой стороны, через Исповедь, которая есть Таинство, человек получает благодать, позволяющую ему избежать повторения прежних ошибок.

Однако у этой практики, с той же точки зрения, есть и свои ограничения. Во-первых, Таинство не может быть использовано как инструмент, как простое психотерапевтическое средство. Во-вторых, относительно краткий и ограниченный характер исповеди, как правило, не позволяет точно исследовать состояние больного. В-третьих, не все психические расстройства вызываются грехами или являются проявлениями личной

греховности, поэтому они не обязательно подлежат исповеданию, хотя некоторые из них, учитывая их связь с духовными болезнями, подпадают под духовную терапию.

Дополняет Исповедь и играет [важную] роль [в излечении духовных болезней] откровение помыслов (ἐξαγόρευσις τῶν λογισμῶν). Эта практика восходит к первым векам христианства¹, но по-прежнему встречается в Православной Церкви, хотя ее использование часто ограничивается монастырской средой и мирянами, ведущими глубокую духовную жизнь.

Откровение помыслов нередко уравнивают с Исповедью, однако оно в значительной степени отличается от нее. Во-первых, Исповедь есть Таинство, а откровение помыслов таковым не является. Следовательно, оно не обязательно обращено к священнику: оно обращено к духовному отцу, который может быть как священником, так и простым монахом, и только духовная опытность позволяет осуществлять данную функцию. И хотя чаще всего духовный отец и священник — один и тот же человек, которому открывают помыслы и исповедаются в Таинстве Исповеди, всё же иногда могут быть два разных человека для таких двух очень разных практик².

Во-вторых, Исповедь заключается в признании своих грехов перед Богом в присутствии священника, который, согласно православной формуле этого Таинства, играет лишь роль свидетеля, и в получении отпущения грехов; суть же откровения

¹ Лучшим исследованием о происхождении и характере этой традиционной практики является книга: *Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois*. Rome, 1955.

² В принципе, следует проводить различие между священником, принимающим исповедь, и духовным отцом, но на деле они часто смешиваются. В Греции епископ наделяет правом принимать исповедь только определенных священнослужителей, которые носят имя πνευματικοί («духовные отцы»). Впрочем, у большинства верующих духовные отцы — священники, принимающие у них исповедь и дающие им духовные советы.

помыслов состоит в том, чтобы поделиться с духовным отцом мыслями, которые не обязательно греховны, для того, чтобы дать ему понять свое внутреннее состояние и получить соответствующий совет для продвижения по пути духовного исцеления и спасения.

С духовным отцом следует делиться текущими мыслями, но не всеми подряд, а теми, которые повторяются или устойчиво закрепились в сознании¹. Именно такие мысли дадут духовному отцу важные сведения о состоянии, тревогах, побуждениях, склонностях и внутренних переживаниях его духовного чада, о внушениях, которым он подвергается из-за своей собственной похоти (ср. Иак. 1:14)² или из-за прямого воздействия демонов. Подобные помыслы также открывают слабые стороны души, ее ранимые области, на которые охотнее всего покушаются демоны, — это те области, в которых уже идет выздоровление, но еще велик риск рецидива, или чаще всего еще не исцеленные части души.

В более широком смысле, однако, откровение (ἐξαγόρευσις) состоит в том, чтобы делиться любыми тревожными мыслями, любыми необычными состояниями, любыми сомнениями — всем, что может вызывать беспокойство или озабоченность. Эта практика также позволяет узнать некоторые детали образа жизни пасомого, чтобы выяснить, насколько они ценны для него, как влияют на его духовную жизнь.

Практические руководства в отношении данного метода разнятся. Одни рекомендуют прибегать к этой практике, по меньшей мере, ежедневно, другие — ежечасно³. Возможно,

¹ См.: *Иоани Газский, преп.* Письмо 165; *Варсонуфий Великий, преп.* Письмо 215.

² Ср.: *Варсонуфий Великий, преп.* Письмо 256; Апофтегмы. Алфавитное собрание. Авва Сисой. 45 // LSPD. СА.

³ См.: *Симеон Новый Богослов, преп.* Огласительные поучения. Поучение 24, 299–303.

даже чаще, вплоть до бессчетного количества раз за день¹. И наоборот, частота практик может быть минимальной: на деле она должна зависеть только от самих мыслей и возможности поговорить с духовным отцом. Если нет возможности немедленно связаться с ним, рекомендуется записывать мысли по мере их возникновения², фиксируя момент и обстоятельства их появления, чтобы потом передать их со всей необходимой точностью.

Такая практика, очевидно, требует внимания и постоянной бдительности в отношении состояний и движений души. Прежде всего важно применять правило неумалчивания: ничего не скрывать, стараться ничего не забывать, не уклоняться, не искажать или маскировать, но говорить свободно, без стыда и страха³. Это важно, потому что в ходе откровения помыслов приходится преодолевать сильное внутреннее сопротивление, вызванное, в частности, гордыней⁴ и тщеславием⁵ и вытекающей из этих двух страстей боязнью стать объектом осуждения или упреков⁶. Следует также победить внушения демонов, которые стремятся воспрепятствовать этой практике⁷, которой они особенно страшатся, так как она препятствует осуществлению их злых намерений⁸. Обычно такое препятствие выражается в попытке убедить человека в ее бесполезности⁹.

¹ См.: Жизнь отцов V, 5, 13 // PL. T. 73. Col. 876CD.

² См.: *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. IV, 43.

³ См.: *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Собеседования. II, 11; Установления. IV, 9; *Исаия, авва.* Слова подвижнические. IV, 3; *Дорофей Газский, авва, преп.* Душеполезные поучения. V, 61; *Иоанн Газский, преп.* Письмо 375; *Симеон Новый Богослов, преп.* Гимны. 4, 27–28.

⁴ См.: Апофтегмы. № 592/50.

⁵ См.: *Аммон, св.* Поучения. IV, 24.

⁶ См.: *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Собеседования. II, 12–13.

⁷ См.: Апофтегмы. № 509–510; *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. IV, 75.

⁸ См.: *Дорофей Газский, авва, преп.* Душеполезные поучения. V, 64–66.

⁹ См.: Апофтегмы. № 509–510.

Следует подчеркнуть лечебную и профилактическую ценность данной практики, которая в рамках духовной медицины обладает первостепенной важностью. Откровение помыслов позволяет получать от духовника указания, насколько значимо и ценно то, что ему было открыто, а также советы о том, как правильно относиться к этому. Бесстрастный и наделенный даром различения, подлинный духовный отец способен объективно судить о том, что ему сообщают; просвещенный Духом, он может дать подходящий совет. Он может, например, сказать, какова природа того или иного помысла, что данный помысел скрывает, какие последствия он может иметь, незначительный ли он или дурной и как нужно ему противостоять и бороться с ним. От демонов ли исходит та или иная идея или порыв, призывающие к тем или иным действиям, или в них просматриваются добрые побуждения, к которым следует прислушаться? Являются ли невинными, согласными с Божественной волей, нейтральными или дурными тот или иной образ, не один раз возникающий в сознании, то или иное желание, рождающееся в сердце при определенных обстоятельствах, то или иное движение души?¹ Советуясь с духовником, мы можем получить уверенный ответ на эти вопросы, который позволит нам избежать сомнений, ошибок и иллюзий собственного суждения, ловушек своей воли, а также уловок и ловушек демонов и, наконец, серьезных отклонений, к которым они могут привести².

¹ Можно найти множество примеров практики откровения помыслов и советов духовного отца в письмах преп. Варсонуфия Великого и преп. Иоанна Газского.

² См.: Апофтегмы. Алфавитное собрание. Авва Антоний. 37; Авва Пимен. 103; Житие I св. Пахомия Великого. 96; *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Собеседования. II, 10; *Дорофей Газский, авва, преп.* Душеполезные поучения. V, 62–64; *Феодор Студит, преп.* Великое оглашение. II, 77 // ПСТКО. Т. 5. С. 585; *Антоний Студит, преп.* // *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient autrefois. P. 159.

Как правило, откровение помыслов помогает избежать грехов, рождающихся от тайных помышлений¹. Оно также помогает подавить существующие страсти или предотвратить появление новых, что происходит, когда мы даем им повторяться. Наконец, такая практика позволяет избежать помыслов, которые разъедают и разрушают душу и в любом случае приводят к многочисленным патологическим последствиям для внутреннего мира именно потому, что остаются сокрытыми. Сокрытые мысли действительно продолжают жить в душе, часто молча и незаметно, и, укореняясь в ней, развиваются и отравляют ее мало-помалу. Они в конечном итоге приводят душу в состояние пленения, из которого ей будет тем труднее выйти, чем дольше она не будет реагировать на них, не будет спешить их открыть². Старец подытоживает сказанное следующим образом: «Если тебя беспокоят нечистые помыслы, не скрывай их, а скажи немедленно своему духовному отцу. <...> Поскольку в силу того, что мы скрываем свои помыслы, они размножаются и усиливаются. <...> Как червь поедает древо, так и утаиваемый лукавый помысл погубляет сердце»³.

Святые отцы настаивают на том, что тот, кто не открывает своих мыслей, заболевает или потворствует уже имеющимся болезням⁴, позволяет легким недомоганиям и острым заболеваниям перейти в разряд тяжелых или хронических⁵.

Потому откровение помыслов — единственное средство, которым человек может как защитить себя от подстерегающих

¹ См.: *Феодор Студит, преп.* Малое оглашение. 133 // ПСТСО. Т. 6. С. 239.

² См.: *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Собеседования. II, 11.

³ Апофтегмы. № 592/50. Ср.: *Феодор Студит, преп.* Великое оглашение. II, 88 // ПСТСО. Т. 5. С. 613.

⁴ См.: *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. IV, 51.

⁵ См.: Житие I св. Пахомия Великого. 96.

его заболеваний, так и вылечиться от тех болезней, которые у него уже есть. Мнение святых отцов на сей счет единодушно. «Тот, кто воздерживается от откровения своих помыслов, тот остается неизлеченным»¹, — отмечает преп. Иоанн Газский. Преп. Иоанн Кассиан также говорит, что «мы, подавляя эти помыслы в себе и стыдясь высказывать их старшим, не можем получить целительного лекарства»². И наоборот, «тот, кто не боится открывать мысли перед своими отцами, отгоняет эти помыслы от себя»³, — учит авва Аммон. И преп. Иоанн Лествичник замечает: «Ибо язвы объявляемые не преуспевают на горшее, но исцелеют»⁴. И действительно, другой святой отец утверждает: «Как змей, когда выйдет из норы своей, то немедленно бежит, так и лукавый помысл, будучи обличаем, скоро погибает. <...> Исповедающий же помышления свои скоро исцелится»⁵.

Исцеление отчасти связано с фактом самого откровения. Тот, кто только что открыл свои мысли, чувствует себя свободным от угнетения, от мрака, которые они вызывали в нем, избавляется от беспокойства, страха, внутренних невзгод, даже от связанных с ними страданий и отчаяния и испытывает чувство облегчения и покоя, чувствует легкость и радость⁶. Святые отцы особенно делают акцент на состоянии духовной

¹ Преп. Иоанн Газский. Письмо 320.

² Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Собеседования. II, 12.

³ Аммон, св. Поучения. IV, 24.

⁴ Иоанн Лествичник, преп. Лествица. IV, 12 (10).

⁵ Апофтегмы. № 592/50. См. также Типикон монастыря Богородицы Евергетидской в Константинополе, который провозглашает: «Ныне настало время откровения помыслов и излечения болезней вашей души. <...> Говорите прямо [о ваших болезнях], чтобы достичь совершенного здоровья души» (цит. по: *Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois*. P. 226).

⁶ См.: Антоний Студит, преп. // *Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois*. P. 159.

беззаботности (ἀμεριψία), которая обеспечивается обычной практикой откровения помыслов (ἐξαγόρευσις)¹.

Эти в некотором роде непосредственные последствия откровения помыслов не должны заставить нас забыть, что в основном такой терапевтический эффект дают советы духовного отца. Благодаря сведениям, которые сообщает духовный сын, он, зная его внутреннее состояние, может поставить точный диагноз и определить подходящее лечение. Без этого у человека было бы мало шансов на излечение².

В частности, благодаря частому и последовательному откровению помыслов духовник может проводить лечение, нередко длительное, и привести к исцелению всех болезней души, ведь он будет досконально знать о состоянии [«пациента»], особенности и динамику развития болезни³.

Итак, когда человек идет к духовному отцу, он открывает ему свои помыслы, как врачу⁴. Свою функцию врача в рамках этой практики (ἐξαγόρευσις) духовник осуществляет посредством внимательного и доброжелательного выслушивания, утешения и увещевания того, кто доверился ему, принимая на себя трудности, которые его духовный сын ему только что открыл, а также молясь о нем. Роль духовного отца как заступника в рамках откровения помыслов часто подчеркивают и святые отцы,

¹ См.: *Дорофей Газский, авва, преп.* Душеполезные поучения. I, 25; V, 66, 68.

² См.: *Антоний Студит, преп.* // *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient autrefois. P. 159.

³ См.: *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Установления. VI, 3.

⁴ См., к примеру: Апофтегмы. № 509–510; *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Собеседования. II, 13; *Василий Великий, свт.* Правила пространно изложенные. 26; *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. IV, 68; *Варсонуфий Великий, преп.* Письмо 215; Типикон монастыря Предтечи. 13 // *Byzantion.* 1937. № 12. P. 50; *Typike Diataxis* монастыря Пресвятой Матери Божией Македа // *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient autrefois. P. 219.

которые, в свою очередь, объясняют терапевтический эффект этой практики участием Божественной благодати, приходящей в ответ на его молитвы¹.

Однако предполагается, что тот, кто открывает свои мысли, соответствующе относится к духовному отцу, а через него — к Богу; он должен делать это прежде всего с верой и раскаянием, от всего сердца². И чтобы откровение помыслов имело лечебный эффект, необходимо, чтобы тот, кто открывает их, полностью доверял тому, кто такое откровение принимает³. Потому вначале нужно с рассуждением выбрать духовника, но затем важно скрупулезно исполнять все указания по лечению, которые он предложит⁴. Доверие, во-первых, способствует откровению помыслов, поскольку дает человеку уверенность, что его не будет судить или осуждать тот, кто его слушает, а во-вторых, именно доверие к духовнику позволяет придерживаться рекомендованного лечения без колебаний и сомнений, каким бы оно ни было.

Также важно открывать помыслы одному и тому же духовному отцу и оставаться верным ему⁵. Святые отцы предостерегают: желание перемен в этом отношении свидетельствует о намеренном умолчании чего-либо, почти всегда связано с демоническим внушением⁶ и может привести к умножению зол⁷. Напротив, откровение помыслов одному и тому же духовнику обеспечивает непрерывное и последовательное наблюдение,

¹ См., к примеру: Апостолы. № 509–510; *Варсонуфий Великий, преп.* Письмо 215.

² См.: Апостолы. № 509–510.

³ Апостолы. Алфавитное собрание. Авва Пимен. 80.

⁴ См. Апостолы, относящиеся к сборнику *Павла Евергетского*: Εὐερχετινός ἦτοι συναγωγῇ. Ἀθῆναι, 1993. P. 68. Col. 1.

⁵ Ср.: *Симеон Студит, преп.* // *Hausherr I.* Direction spirituelle en Orient autrefois. P. XLIX–L.

⁶ Ibid. P. L.

⁷ Ibidem.

необходимое для лечения. Таким образом духовный отец может хорошо узнать того, кто ему открывает свое сердце, его сильные и слабые стороны, трудности, глубинные склонности, характер изменений и т. д., и, следовательно, поставить диагноз и определить лечение на основе всеобъемлющего знания о его личности.

Впрочем, откровение помыслов не самоцель. Его лечебный эффект основан не только, повторимся, на самом процессе, который мы рассматриваем, и не стоит ожидать немедленных результатов. Откровение помыслов само по себе не может исцелить человека. Если за откровением ничего не стоит, помысл не потеряет своей патогенной силы. Есть риск, что мысли, которые неоднократно приходили, возникнут снова. Так что нередко самое главное — дальнейшая жизнь человека. Открыть свои помыслы означает, конечно, также спросить духовного отца (аскетические тексты часто показывают эквивалентность этих двух выражений) о природе своих мыслей, получить советы о том, как с ними бороться. А далее предстоит вести борьбу самому. Но с помощью духовника, которому человек открыл душу, эта битва дается легче и с большей вероятностью принесет плоды.

3. СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ С ПСИХОАНАЛИЗОМ

3.1. Сходства

Те, кто знаком с психоанализом (в данном случае мы имеем в виду прежде всего психоанализ Фрейда и его производные формы), могут счесть, что некоторые его элементы имеют сходство, с одной стороны, с исповедью и, с другой стороны, с откровением помыслов. Историкам психоанализа хорошо известно, что психоанализ развился в странах, где большинство

населения исповедовало протестантизм, в котором Исповеди нет. Такая закономерность указывает на то, что Исповедь в определенной степени выполняет функцию психоанализа и, наоборот, психоанализ занял место Исповеди, которое пустовала из-за отсутствия последней.

Основополагающий принцип всех видов психотерапии, в том числе психоанализа, заключается в следующем утверждении: возможность рассказать о своих несчастьях в присутствии внимательного слушателя позволяет улучшить состояние больного. Теперь очевидно, что Исповедь и откровение помыслов играют ту же самую роль.

И для духовных болезней, и для психических следует признать вред изоляции, ухода в себя и, напротив, благотворный характер регулярных бесед, где тот, кто страдает, может говорить о своих недугах со всей откровенностью. В обеих областях необходимым условием для подобных взаимоотношений является доверие: и психотерапевт, и духовный отец в силу этических соображений не должны раскрывать другим людям то, что им было открыто их пациентами (врачебная тайна и тайна Исповеди).

Сначала выслушивание, а затем диалог суть часть условий для осуществления функций обоих (хотя диалог присутствует в большей или меньшей степени в зависимости от типа психотерапии). И со стороны психотерапевта, и со стороны духовника не должно быть осуждения, что облегчает признание пациентом фактов, которые могут оказаться морально или духовно предосудительными, постыдными или неблагоприятными.

И психотерапия, и духовное врачевание (хотя бессознательное они воспринимают неодинаково) признают в качестве патогенных мысли «скрытые» или «бессознательные» — речь идет о мыслях, которые связаны с трудными или травмирующими ситуациями или которые сопровождаются

предосудительными чувствами и чувством вины (независимо от того, оправданно или нет последнее). В обоих случаях предлагается возможность открыть подробно и свободно все свои озабоченности, беспокойства, навязчивые идеи, трудности, внутренние и внешние конфликты, страдания и т. д. И также дается совет ничего не опускать и ничего не скрывать. Несмотря на разную концепцию бессознательного, эти две области терапии признают освобождающий характер осознания и «признания» скрытых или неосознанных мыслей (речь идет о мыслях патогенных), а также улучшение внутреннего состояния в результате простого факта — быть способным сформулировать в присутствии другого свои переживания.

3.2. Различия

Наряду с вышеуказанными сходствами есть, однако, важные различия между Исповедью и откровением помыслов, с одной стороны, и психоанализом и другими формами психотерапии — с другой. Эти различия касаются как содержания, так и формы.

Что касается содержания этих различных практик, то прежде всего следует отметить, что Исповедь распространяется на грехи или ошибки, которые признаются перед Богом в присутствии священника, через которого Господь и дарует их прощение. Эти грехи или ошибки относятся к Божественным заповедям, устанавливающим стандарты хорошего поведения. Чувство вины того, кто исповедуется, в покаянии играет важную и позитивную роль, а отпущение грехов затем позволяет преодолеть его и положить ему конец.

Для фрейдовского психоанализа и большинства других видов психотерапии грех и проступок не имеют объективных оснований. Они существуют только как чувство виновности,

чисто субъективное, и оно, как правило, рассматривается как патологическое и, следовательно, несет функцию чисто отрицательную. Психоанализ и психотерапия не стремятся к признанию прегрешений как таковых и не допускают их отпущения через прощение в Покаянии; они только стремятся уменьшить чувство вины независимо от его природы (то есть оправданно оно или нет) и часто даже отрицают реальность проступка или греха¹.

Что касается временных сроков возникновения болезней, то можно отметить такое важное отличие. Теория Фрейда считает, что большинство психических заболеваний имеют истоки в раннем детстве (между рождением и восьмилетним возрастом). Фрейдовский психоанализ, следовательно, фокусируется на воспоминаниях давних событий и придает мало значения недавним.

На исповеди же речь идет о грехах, совершённых с момента предыдущей исповеди, а в откровении помыслов излагаются текущие или относительно недавние мысли (хотя откровение не исключает и старых мыслей). Христианская концепция полагает, что к человеку следует относиться на основе его настоящего состояния², потому что прошлое, даже если оно оказало существенное влияние на человека, тем не менее не имеет решающего значения: христианин получает через Крещение новую жизнь, в которую может с помощью благодати духовно убежать, [освободившись] от всех детерминизмов этого мира, в том числе и от своего прошлого.

¹ Эта точка зрения была решительно выражена в двух известных работах: *Hesnard A. L'Univers morbide de la faute*. Paris, 1949, и *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris, 1884.

² ЮнгIANский психоанализ разделяет эту концепцию, несмотря на архаичный характер, который он признает в архетипах, составляющих коллективное бессознательное.

Другое отличие состоит в том, что психоанализ (и это верно для различных школ психоанализа) подразумевает подробное воспоминание о прошлом. Такое воспоминание можно грубо определить как рассказ, который включает в себя всё, что было испытано, без какой-либо сортировки.

При Исповеди же и откровении помыслов святые отцы вообще запрещают вызывать в памяти детали прошлого из-за того, что такое воспоминание может быть опасным, особенно если речь идет о грехах, аморальных поступках или травмирующих событиях. Одна из таких опасностей заключается в том, что при воспроизведении в памяти совершённых ранее грехов травмирующие события прошлого оживают и их влияние усиливается¹. Преп. Марк Подвижник пишет на эту тему следующее: «Прежние грехи, будучи воспомянуты подробно, повреждают благонадежного человека. Ибо если они возникают вновь в душе, сопровождаясь печалью, то удаляют от надежды, а если воображаются без печали, то опять влагают внутрь прежнее осквернение»². И добавляет: «Когда ум чрез самоотвержение восприимет несомненную надежду, тогда враг под предлогом исповедания, как на картине, изображает пред ним прежде бывшие грехи, дабы опять возгреть страсти, по благодати Божией уже забытые, и тайно повредить человеку. Ибо в таком случае и просветлевший уже и ненавидящий страсти [ум] по необходимости омрачается, смутившись тем, что надевано; а если он еще покрыт как туманом и сострастен похотям,

¹ Эта опасность подтверждается в психоанализе, где трудность изложить некоторые из воспомянутых фактов может значительно ухудшить состояние пациента и «абреакция» (то есть освобождение от напряжения, вызванного подавляемыми эмоциями. — *Примеч. пер.*) иногда принимает драматический характер, который может доходить даже до самоубийства.

² *Марк Подвижник, преп.* К тем, которые думают оправдаться своими делами. 139 (151).

то всячески замедлит [в таких помыслах] и начнет страстно беседовать с прилогами их, так что такое воспоминание будет не исповеданием, а страстным приражением»¹.

Здесь существует принципиальная разница между концепцией христианской и фрейдовской. В концепции Фрейда для пациента важно самоосознание чего-то такого, что ранее находилось в неосознанном измерении, признание и принятие себя таким, каков он есть, во всей полноте своего существа. С христианской же точки зрения это означает признать человека ветхого — в той мере, в которой бессознательное, как его понимает психоанализ (игнорирующий то, что мы назвали «боголюбивым» бессознательным), состоит из негативных аспектов психической личности. Духовная терапия, напротив, направлена на то, чтобы умертвить этого ветхого человека, чтобы далее жил новый человек, и отменить «богопротивное» бессознательное, дабы «боголюбивое» бессознательное было освобождено и сознательно воспринято личностью. Исповедь и откровение помыслов также направлены на признание негативного аспекта самого себя, но не для того, чтобы охотно принять себя (как будто это [«ветхое»] — часть настоящего меня), но чтобы отказать от того, что не соответствует христианскому идеалу, а также от того, что не соответствует тому, чем мы являемся в глубине души в настоящей духовной реальности. Покаяние тогда играет фундаментальную роль: оно призвано помочь пациенту дистанцироваться от всего плохого в его жизни, прошлой и настоящей, и в его нынешнем существе, то есть в более общем смысле дистанцироваться от своего «падшего Я».

В психоанализе роль психотерапевта, по сути, заключается в том, чтобы выслушать и поддаться переносу, который осуществляет больной на его (психотерапевта) личность. Пациент

¹ Там же. 140 (152).

вылечивает в некотором роде сам себя в результате простого осознания подавленных частей [своего Я] и освобождения путем переноса аффектов, связанных с этими частями. Фрейд очень четко заявляет, что «наиболее характерная черта [психоаналитического] метода, которая отличает его от всех других методов, заключается в том, что его терапевтическая эффективность основывается не на предписании, предложенном врачом»¹.

В Исповеди признание собственных ошибок, страстей или дурных наклонностей позволяет больному покаяться, что, безусловно, играет важную роль в лечении. Но цель Исповеди состоит в том, чтобы получить прощение прошлых грехов, и само это прощение составляет сущностный элемент лечения.

Что касается откровения помыслов, то его цель заключается прежде всего в том, чтобы предоставить духовному отцу информацию, которая позволит дать больному адекватный совет. Исповедающий священник также дает советы по ходу исповеди, но при откровении помыслов эти советы более точны, теснее связаны с каждым моментом жизни [пасомого]. В любом случае совет духовного отца позволяет больному «участвовать» в своем выздоровлении, при этом точно следуя указанному направлению. Духовник отличается от фрейдовского психоаналитика, который должен не только избегать давать советы², но и исключить любое назидание³. И он более учитель, чем большинство тех психотерапевтов, которые допускают роль советчика. Кроме того, его советы более обязательны к исполнению и, несомненно, более эффективны, поскольку

¹ *Freud S. La Technique psychanalytique (Фрейд З. Техника психоанализа).* Р. 2.

² *Ibid.* Р. 138.

³ З. Фрейд отвергает такую директивность, называя ее «учительной гордостью» (*Ibid.* Р. 70).

от духовных детей требуется послушание своему духовному отцу, которое есть фундаментальная добродетель.

В отличие от фрейдовского психоаналитика, который должен принять за правило «воздерживаться от любой критики в адрес бессознательного и его производных»¹, духовный отец не стесняется выносить суждение о внутреннем состоянии, наклонностях, отношениях и поведении своего духовного чада, что не равнозначно осуждению его, но направлено на то, чтобы помочь тому увидеть свое положение более четко.

Также в отличие от психоаналитика, который не стремится назидать пациента и избегает предлагать ему идеалы², духовный отец дает [своему пасомому] нормы, которые позволяют тому найти себя. Эти нормы вдохновлены не только традиционной христианской концепцией человека и его бытия, но и классическим аскетизмом, касающимся, в частности, природы страстей (что позволяет лучше идентифицировать патогенные части в человеке) и добродетелей (что устанавливает нормы доброго поведения). Духовник также часто открывает своему чаду точный способ, с помощью которого тот сможет бороться и достигать прогресса. И эффективность терапии во многом зависит от применения его советов.

Также статус духовного отца дает право входить во внутренний мир больного, утешая, ободряя, увещевая, предупреждая, в то время как психотерапевт обычно более сдержан, он уклоняется от какого-либо словесного вмешательства³.

¹ Ibid. P. 71.

² Ibid. P. 138.

³ Очень часто психоаналитики (фрейдисты) остаются полностью молчаливыми в своих отношениях со своими пациентами. Один психиатр сказал нам, что в течение пяти лет его дидактического анализа его психоаналитик никогда не говорил ничего, кроме «здравствуйте» и «до свидания».

В общем, отношения с духовным отцом более постоянные, чем отношения с психотерапевтом. Последние ограничиваются временем сеансов, духовный же отец встречается со своими духовными детьми чаще, а через молитву общение это носит постоянный характер.

Отношения с духовным отцом глубже, чем отношения с психотерапевтом. В психоанализе (и в большинстве видов психотерапии) от последнего требуется нейтральное (в лучшем случае доброжелательное) отношение, любая эмоциональная вовлеченность воспрещается¹.

Духовный отец выходит за рамки доброжелательного нейтралитета. Он должен иметь отношение любви и сострадания, которое, однако, избегает по своей духовной природе (речь идет о форме любви к ближнему) возможных смещений аффективной вовлеченности психологического характера (желание и чувства). Эта добродетель и другие христианские добродетели, которыми обладает истинный духовный отец (особенно терпение, мягкость и смирение), играют очень важную роль в терапии, особенно потому, что они способствуют поддержанию отношений с больным.

Большое значение в данном случае имеет терпение. С одной стороны, психические заболевания и духовные болезни требуют обычно длительного лечения, когда прогресс медлен и где одни и те же неприятности и трудности повторяются в течение длительного времени и с большой частотой. С другой стороны, постоянные отношения с людьми, страдающими психическими заболеваниями, как правило, трудны по разным причинам (отказ от общения, гиперактивность, агрессивность и т. д.).

¹ Фрейд рекомендует своим коллегам взять за образец хирурга, который «оставляет в стороне любую эмоциональную реакцию и даже любую человеческую симпатию» и выступает за «холодность чувств» (*Freud S. La Technique psychanalytique (Фрейд З. Техника психоанализа)*. Р. 65–66).

Мягкость, которая есть форма благожелательности и которая состоит в отсутствии агрессивности, также имеет большое значение для развития отношений с пациентом и для продолжения этих отношений. Многие болезни отмечены одновременно как склонностью к агрессивности (часто являющейся средством защиты), так и страхом перед агрессивностью других. Важно, чтобы терапевт был способен не реагировать на агрессивность пациента и в то же время мог успокоить его, избегая любых форм агрессии.

Смирение духовного отца также во многих случаях играет фундаментальную роль в отношениях с «пациентом». Так, гордость, одно из основных духовных заболеваний, симптом и ряда психических заболеваний, и проявляется она здесь в виде того, что психотерапия называет «нарциссизмом» или «гипертрофированным Эго». Гордыня самого врача, в свою очередь, усилила бы эти наклонности, и, напротив, его смирение помогает ослабить их. Смирение также помогает укрепить глубокие отношения и уменьшить вероятность ухода «пациента» в себя, доверительностью преодолевая его страх, придавая ему уверенность в себе. Многие психические расстройства являются результатом переживаний (оправданных или нет) из-за презрения со стороны других либо чужого доминирования, даже подавления или морального уничтожения другими, особенно некоторыми близкими (например, подавляющий характер родительских отношений часто выступает как один из источников аутизма и шизофрении). Смирение же вместе с благожелательностью позволяет уменьшить это переживание «пациента» и вернуть ему сознание собственной ценности, важности и самостоятельности. Мы должны напомнить здесь, что истинный духовный отец, даже повелевая что-либо, уважает личность и свободу своих духовных чад, и одновременно с тем, что они становятся всё более и более самостоятельными, его

вмешательство сокращается. Для истинного духовного отца образец — слова св. Иоанна Крестителя: *Ему должно расти, а мне умиляться* (Ин. 3:30).

Наконец, благожелательность играет существенную роль в создании глубоких, устойчивых и искренних отношений, но она и сама по себе эффективна в лечении болезни. Переживание из-за отсутствия любви со стороны других людей — и источник многих психических болезней, и их составная часть. Любовь же, бескорыстная, глубокая и постоянная, та, которую проявляет истинный духовный отец, постепенно устраняет это переживание и в то же время уменьшает чувство обесценивания себя, испытываемое «пациентом», а низкая самооценка — результат выше-сказанного (что является, например, компонентом депрессий).

Добродетели духовного отца также играют важную роль в лечении: они ценны как образец, задают стандарт отношений и идеал поведения. Святые отцы считают, что истинный духовный отец, чтобы выполнить свою функцию, должен сам обрести духовное здоровье, другими словами — достичь бесстрастия (ἀπάθεια)¹, иначе он рискует быть лишь *слепым, который ведет слепого* (Мф. 15:14; ср. Лк. 6:39), и усугубить болезни тех, кого он лечит, вместо того чтобы излечивать их².

Такие добродетели и такое внутреннее совершенство не нужны психоаналитику, от которого Фрейд требует только того, чтобы

¹ См.: Апофтегмы. № 603 (авва Антоний); Аммон, св. Письмо 4, 2; *Евагрий Понтийский*. Опровергатель. Тщеславие. 9; *Григорий Богослов, свт.* Слово 2, 13; 78; *Василий Великий, свт.* Беседа I о сотворении человека. 19; *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Установления. VIII, 5; *Нил Анкирский, преп.* О монашеском делании. 23 // PG. T. 79. Col. 749C–752A; *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. IV, 6; XXVI, 11; Слово к пастырю. 9, 15, 21, 49, 57, 97; *Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические. 21, 56; *Симеон Новый Богослов, преп.* Слова нравственные. 6, 258 и далее; *Он же.* Главы богословские, умозрительные и практические. I, 48, 49.

² См.: *Евагрий Понтийский*. О молитве. 25; *Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические. 58.

тот сам, в свою очередь, подвергался психоанализу¹, дабы прежде всего он знал свои собственные комплексы², преодолевал свое собственное сопротивление осознанию бессознательного и управлял контрпереносом (ответ на чувства привязанности и агрессивности анализируемого пациента)³. Но он не требует от него полного здоровья. «Бесспорно, — писал Фрейд, — что психоаналитики не достигли в своей личности той степени психической нормальности, которую они хотят обеспечить своим пациентам»⁴.

В отношениях духовного отца со своими духовными детьми всегда есть сильное личное присутствие, в котором, однако, из-за милосердия и смирения первого нет ничего такого, что подавляло бы личность подопечного, но наоборот — показывает полное уважение к свободе других. Духовник, даже не позиционируя себя как образец для подражания, на самом деле уже служит таким образом для духовных чад, уча их не только словом, но и отношением и поведением.

Психоаналитик же отвергает эту функцию — быть образцом⁵. Он, напротив, культивирует определенную форму личного отсутствия⁶, чтобы быть похожим на пустой экран, который позволит пациентам проецировать себя на него и выполнять так называемый перенос, который играет важную роль в психоаналитической терапии. «Для анализируемого, — пишет

¹ См.: *Freud S. La Technique psychanalytique (Фрейд З. Техника психоанализа)*. Р. 27, 67.

² Ibid. Р. 67.

³ Ibid. Р. 27.

⁴ *Freud S. L'Analyse avec fin et l'Analyse sans fin (Фрейд З. Анализ конечный и анализ бесконечный)*. Р. 57.

⁵ См.: *Freud S. La Technique psychanalytique (Фрейд З. Техника психоанализа)*. Р. 138; *Essais de psychanalyse (Фрейд З. Очерки психоанализа)*. Paris, 1986. Р. 223.

⁶ См.: *Freud S. La Technique psychanalytique (Фрейд З. Техника психоанализа)*. Р. 68.

Фрейд, — врач должен оставаться непроницаемым и, как зеркало, только отражать то, что ему показывают»¹.

Последнее различие заключается в том, что психоанализ и другие виды психотерапии находятся исключительно на естественном уровне, в то время как духовная терапия — и на сверхъестественном уровне, то есть с участием Божественной благодати. Этот сверхъестественный компонент духовной терапии дает не только дополнительное измерение, но и большую эффективность.

Исповедь имеет два огромных преимущества. Прежде всего: кающийся грешник имеет уверенность в Божественной милости и прощении его прегрешений. Разрешение от грехов, являющееся результатом действия благодати, призываемой исповедающим священником, позволяет объективно уничтожить совершённые грехи. Оно играет действительно освобождающую роль — и в отношении греха, и в отношении чувства вины, которое связано с ним, и в отношении прошлого, которое больше уже не отягощает, как бремя и неизбежный детерминизм. Как сказано в молитвенной формуле Таинства, оно сразу же совершает исцеление, а также и обновление, которое позволяет покаявшемуся начать жизнь с чистого листа.

Харизмы (дары Святого Духа), которыми обладают лучшие из духовных отцов, очень эффективны в терапии как духовных болезней, так и психических заболеваний, возникающих в результате первых. Слова этих духовников вдохновлены свыше, что придает им такую действенность, которая превышает эффективность обычных слов. В апофтегмах мы часто видим, как те, кто посещает отцов, известных своей святостью, спрашивают их: «Отец, скажи нам слово спасения», — и мы часто видим, что даже несколько слов — иногда одно предложение — приносят

¹ *Freud S. La Technique psychanalytique (Фрейд З. Техника психоанализа).* Р. 69.

больше плодов, чем длинная речь, потому что речь святых пропитана силой Духа. Таковое встречается и ныне: рассказы о великих старцах нашего времени содержат много примеров того, как слова некоторых из них сыграли решающую роль в изменении мировоззрения и образа жизни тех, кто их слышал.

Прозорливость и сердцеведение (чтение в сердцах и знание скрытых измерений внутренней жизни), которыми одарены некоторые духовники, позволяют им пойти дальше, чем светским психотерапевтам, в знании причин болезней, в понимании их развития и в поиске действенных методов лечения; они обнаруживают в бессознательном не только скрытые заболевания, но и ресурсы пациента для их преодоления и освобождения своей истинной личности, ориентированной на Бога¹.

Наконец, следует подчеркнуть роль, которую играет молитва, — как молитва духовного отца, которая тем более плодотворна, чем более велика его святость, так и молитва самого пациента об исцелении. Молитва призывает сверхъестественную силу Божественной благодати для исцеления, и она часто доставляет исцеление, или происходит заметное улучшение состояния пациента.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Практики Исповеди и откровения помыслов по сравнению с классической психотерапией имеют более широкие возможности. Тем не менее необходимо напомнить еще раз, что их

¹ Один из величайших духовных отцов XX века, преп. Паисий Святогорец, который жил отшельником на Афоне, однажды сказал некоему посетителю, клиническому психологу по профессии: «Вы познаёте души через знания, которые вы приобрели в университете и из книг, а я вижу их содержание напрямую».

цель в первую очередь не психотерапевтическая — они обладают психотерапевтическим эффектом «в дополнение», то есть могут способствовать лечению психических заболеваний вместе с лечением духовных болезней в той мере, в которой вторые связаны с первыми. Следует также помнить, что они не представляют собой закрытые и самодостаточные методы, но являются частью всеобъемлющей духовной терапии, включающей в себя два основополагающих и взаимодополняющих измерения — личную аскетическую жизнь и сакраментальную, таинственную жизнь, и обе они находят свое место в церковной жизни.

Глава X

ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ ПСИХИЧЕСКИХ ЗАБОЛЕВАНИЙ

Теперь пора показать более конкретно, как определенные психические заболевания проистекают из определенных духовных недугов и как на основе терапии последних наметить пути излечение первых.

При рассмотрении этого сюжета можно придерживаться последовательного анализа различных психических заболеваний, указывая на духовные истоки каждого из них. Но в таком подходе есть два неудобства. Во-первых, классификация психических заболеваний обусловлена историческими и культурными особенностями и поэтому всегда спорна. Во-вторых, у различных психических заболеваний могут быть одни и те же духовные корни, а отличается их соотношение и сочетание. Более оправданно, на наш взгляд, представить основные духовные истоки психических заболеваний, но при этом уточнить, при каких заболеваниях (в соответствии с их общепринятой идентификацией в наиболее употребительной современной номенклатуре) каждый из таких истоков имеет особое влияние.

1. Ложная виновность

Чувство виновности встречается при различных психических заболеваниях, и его патогенная роль часто обращала на себя

внимание. В этом отношении мораль и религия порой дискредитировались как источники данного чувства¹ (в силу той важности, которая в них придается вине и греху), а освобождение от морали и религии иногда предписывалось как терапевтическое средство². Тем не менее это патогенное влияние связано не столько с самим чувством вины, сколько с патологическим характером того, что можно назвать «ложной виновностью».

Эта ложная виновность принимает различные формы. Речь может идти о чрезмерном чувстве вины, то есть о чувстве, соответствующем реальной вине или греху, но непропорциональном по отношению к ним. Данное чувство часто сопровождается угрызениями совести, подтачивающими внутреннюю жизнь субъекта, и сильным чувством собственной ничтожности. Такое часто встречается при депрессиях.

Также речь может идти о чувстве виновности, связанном с воображаемым грехом или ошибкой. Последний случай в своей крайней форме встречается при меланхолии, когда чувство виновности основывается на бредовой идее и сопровождается желанием наказать себя — вплоть до нанесения себе увечий и суицида³.

Из-за связи с понятиями вины и греха ложная виновность прямо соотносится с духовной патологией, подлежащей духовному врачеванию. Лечение состоит в том, чтобы помочь больному обрести верное чувство вины или греха, пропорциональное

¹ См. среди прочего: *Hesnard A. L'Univers morbide de la faute. Paris, 1949; Solignac P. La Névrose chrétienne. Paris, 1990.*

² См.: *Hesnard A. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris, 1884.*

³ Так, например, я был знаком с больным, который отождествлял себя с Адамом и считал себя виновным в прародительском грехе и, следовательно, ответственным за все несчастья человечества; он наказывал себя посредством попыток суицида, принимавших жесткие формы и имевших целью, в его представлении, заставить себя страдать максимально, прежде чем умереть.

его реальному состоянию. С другой стороны, лечение заключается в том, чтобы встроить его чувство виновности — в той мере, в какой оно обоснованно, — в покаянное состояние сожаления и сокрушения и позволить ему найти свое завершение в прощении и оставлении грехов. Таинство Исповеди, таким образом, играет в терапии основополагающую роль (разумеется, оно должно пониматься не как средство психической терапии, но как средство терапии духовной, первая цель которой — восстановление отношений человека с Богом).

Можно считать, что такая терапия эффективна только в невротических случаях, тогда как в случае меланхолии ложное чувство виновности опирается на бредовую идею, которая сопротивляется любым формам внешней аргументации. Однако, основываясь на многочисленных наблюдениях, мы уверены, что психотик, как правило, лишь кажется невосприимчивым к речам другого человека, хотя в реальности это не так, и он в первую очередь восприимчив к вселяющим уверенность и утешающим жестам и словам, связанным с подлинным чувством сострадания со стороны терапевта.

2. Ложный страх и ложное беспокойство

Страх — ядро психических болезней, которые принято называть «фобическими неврозами». В них страх приобретает форму боязни, сопровождаемой тревогой, испытываемой перед лицом некоторых объектов или определенных ситуаций. Его можно обозначить как «ложный страх», так как испытываемый страх чрезмерен, непропорционален по отношению к вызывающему его предмету и порой даже неоправдан. Впрочем, страх бывает вызван не столько самим объектом, сколько тем, какую субъект ему приписывает опасность в своем воображении.

Тревога присутствует в большинстве психических заболеваний и является важной составляющей всех неврозов. В действительности она соответствует тому, что можно назвать с духовной точки зрения «ложным беспокойством», так как заключается в том, чтобы беспокоиться без причины и мотива или из-за вещей, не имеющих подлинной ценности.

Боязнь и тревога — формы страсти страха, входящей в число восьми основных или родовых страстей и в силу этого часто описываемой у святых отцов¹. Эта страсть страха — как они ее понимают — включает в себе боязнь, испуг, ужас в первом случае и беспокойство, тревогу и стресс во втором.

Чтобы хорошо понимать патологический характер страха во всех его формах, а также то, как должна строиться его терапия, необходимо напомнить, что он может принимать также и нормальную, добродетельную форму, для которой патологический, страстный страх есть извращение.

Различные формы страха вызываются мыслью или чувством, что можно неминуемо потерять то, к чему глубоко привязан. И в зависимости от природы и объекта этой привязанности страх приобретает либо нормальную, либо патологическую форму.

1. Нормальная форма страха может выражаться в двух формах.

а) Первая форма — сила, которая привязывает человека к самому его бытию и заставляет его бояться потерять душу и тело. При помощи этого страха, в самых элементарных его проявлениях, человек цепляется за жизнь, за существование и опасается всего, что может их повредить и разрушить, испытывает отторжение по отношению к небытию, как это объясняет преп. Максим Исповедник, подчеркивая, что такая склонность

¹ См. нашу работу: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 200–209.

принадлежит самой природе человека. Подобный страх соответствует, можно так сказать, инстинкту самосохранения, инстинкту жизни, врожденной склонности человека закрепить себя в бытии и продолжать свое существование. В частности, он проявляется как страх смерти, который является естественной склонностью, поскольку Создатель дал нам жизнь, чтобы мы ее хранили, а тление и смерть противоестественны, принесены грехом.

б) Вторая форма — «страх Божий», который на самом возвышенном своем уровне есть страх отделиться от Бога. Эта вторая форма страха естественным образом связана с предыдущей: человек, привязанный к своему бытию и к жизни, боится их потерять, потому что, зная их подлинную природу, опасается быть отделенным от Бога, Который есть начало и цель жизни, ее источник и смысл. И еще больше, чем жизнь биологическую, человек, осознающий свою глубинную и подлинную реальность, боится потерять жизнь в Боге. Поэтому у духовного человека страх смерти заслоняется страхом Божиим, страхом перед всем тем, что может его отделить от Бога, то есть перед грехом и злом, предающими душу смерти (ср. Мф. 10:28; Лк. 12:5), единственной смерти, которой следует по-настоящему бояться, поскольку она окончательно отнимает всю жизнь, тогда как смерть биологическая лишь на время отделяет душу от тела и разрушает только земную и тленную форму существования.

2. Патологическая форма страха, которую святые отцы рассматривают как дурную страсть, также проявляется как отвращение, которое человек испытывает к тому, что может разрушить и уничтожить его бытие. Однако речь идет уже не о бытии, сообразном Богу, но о его падшем бытии, к которому он привязан через себялюбие (эгоистическую любовь к себе). Это тоже боязнь смерти, но уже не по тем причинам, что описаны выше. Преп. Максим Исповедник ставит ее в ряд страстей,

связанных с лишением наслаждения, и приходит к выводу, что она проистекает, как и все подобные страсти, из того, что себялюбие оказывается ущемленным в силу душевного и телесного страдания: человек боится потерять (и боится того, что может его заставить потерять) чувственно воспринимаемый объект, обладание которым (реальное или предвкушаемое в воображении) сулит ему определенное чувственное наслаждение. Мысль об этой возможной потере или ее ощущение порождает в душе состояние дискомфорта и расстройства, последствия которых он чувствует в равной мере и на уровне своего тела.

Страх-страсть во всех случаях свидетельствует о привязанности к этому миру — к мирским благам и к чувственному наслаждению от них, — а также к этой жизни, понимаемой как средство достижения такого рода наслаждения. И потому к такой форме страха можно отнести любой страх смерти, который не является, как в случае с естественным и природным страхом, боязнью потерять жизнь, признаваемую благом, дарованным от Бога и призванным служить единению с Ним, но является страхом потерять чувственные удовольствия, которыми жизнь позволяет наслаждаться в этом мире. Эта сущностная связь страсти страха с жизнью сообразно миру сему, с жизнью, понимаемой и проживаемой «плотски», часто подчеркивается в учении святых отцов.

И если первый вид страха соответствует природе, то этот второй его вид, являющийся дурной страстью, противоестествен. Он происходит оттого, что человек уклонился от естественного и нормального предназначения страха, связывавшего его, с одной стороны, с его подлинным бытием и, с другой стороны, с Богом, и сделал этот страх боязнью потерять свое «падшее» бытие, боязнью быть отделенным от чувственно воспринимаемого мира, утратить страстную жизнь и удовольствие, с ней сопряженное (хотя, как правило, таковое бывает

неосознанно). Вместо того чтобы бояться того, что угрожает его духовному бытию, человек начинает страшиться всего, что угрожает его чувственному бытию и тем наслаждениям, которые он из него извлекает.

Страсть страха свидетельствует о патологическом отношении человека к Богу. Опасаясь утратить какое-нибудь благо этого мира или какое-нибудь чувственное удовольствие вместо того, чтобы опасаться потерять Бога и вместе с этим — самого себя, человек отвращается от Бога, источника его жизни, начала и цели всего его существа, смысла его существования, и средоточие своих попечений полагает в чувственной реальности, которая для него становится Абсолютом. В таком страхе Бог не только забыт как начало и цель бытия и жизни, как смысл и сердцевина бытия, — Он отрицается, игнорируется, отвергается в Своем Промысле и благожелательной защите, направленной на каждое существо.

Страх свидетельствует о том, что человек заблуждается, полагая, будто предоставлен самому себе, будто может и должен рассчитывать только на собственные силы, будто лишен помощи Божией. Учение Самого Христа разоблачает это заблуждение, напоминая человеку, что Бог заботится о нем постоянно (ср. Мф. 10:29–31; Лк. 12:6–7). И поэтому страх — это признак отсутствия веры в Промысл Божий (ср. Мк. 4:36–40).

Кроме того, страх говорит о слабой вере в духовные блага. Ибо если бы человек был к ним привязан, то потерять он боялся бы только их. На самом деле только эти блага и обладают абсолютной ценностью и жизненной важностью для него. Человек, который доверяется Богу, становясь причастным воскресению Христову и Божественной жизни, не должен уже страшиться никакого ущерба для души и тела, даже самой смерти, которая временно убивает тело, но больше ничего не может

сделать (см. Мф. 10:28; Лк. 12:4). Тот, кто соединен с Богом, в Нем обретает всю полноту благ и не боится лишиться никакого чувственного блага.

Бояться — это не только не иметь веры в единственно реальные духовные блага, но это еще и иметь тщетную веру в иллюзорно реальные чувственные блага (ср. Мф. 6:19; Лк. 12:33). Человек рано или поздно в силу их преходящего характера или в результате собственной смерти утрачивает их, а вместе с ними и удовольствие, связанное с обладанием ими, удовольствие, которое, впрочем, не так уж велико в сравнении с наслаждением благами Царства Небесного. Падший человек может быть охвачен страхом именно потому, что заблуждается относительно подлинной реальности чувственно воспринимаемых объектов и наслаждений, к которым он привязан: если бы он знал их природу, то их утрата была бы ему безразлична.

Духовное врачевание страсти страха представляется эффективным средством лечения фобий и тревоги, которые суть его производные формы. Такое врачевание ведется через выправление у больного, при содействии терапевта, иерархии ценностей, развитие в нем веры и упования на Бога, повышение доверия к Его Промыслу.

Страх и состояния, которые могут быть с ним связаны (боязнь, беспокойство, тревога, тоска, стресс), как состояния, глубинно сопряженные с привязанностью к чувственным благам, могут быть излечены у человека, только если он отстранится от этого мира, все свои заботы вверит Богу, возымев крепкую надежду на то, что Он по Своему Промыслу удовлетворит все его потребности. Сам Христос учит: *Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеваться? потому что этого всего ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия*

и правды Его, и это все приложится вам. Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне (Мф. 6:31–34).

Первый источник страха, как мы видели, — маловерие. И поэтому страх исчезает в сердце человека соразмерно его вере в Бога. Тот, кто крепко верит в Бога и в Его Промысл, уверен в том, что получит от Него во всех обстоятельствах помощь и защиту, и поэтому не должен бояться ни обстоятельств, ни какого-либо врага, ни самой смерти (ср. Пс. 3:25–26; 22:4; 26:1, 3; Евр. 13:5–6).

И не вера сама по себе освобождает человека от страха, а Бог, Который в ответ на эту веру подает Свою помощь и поддержку. Таковую помощь человек должен испрашивать в молитве — с верой, что Бог может ему ее подать, и с надеждой на то, что Он подаст ее. Следует отметить, что именно сердечная молитва¹ — самое эффективное средство против страха и всех страстей, которые близки к нему (беспокойство, боязнь, тревога, тоска). Она действительно позволяет человеку быть в единении с Богом, постоянно и непрестанно располагать Его помощью; теперь уже никакая причина для страха не сможет заставить его врасплох. Исчезновение страха и патологического поведения, связанного с ним, проистекает из непрестанного присутствия в человеке Божественной силы благодаря непрестанной же молитве.

Врачевание страха предполагает, соответственно, отречение человека от собственной воли и состояние смирения. В действительности страх связан с гордыней, и, пока человек полагается на собственные силы, он подвержен этой страсти. Чтобы суметь победить ее силой Самого Бога, чтобы получить такую

¹ Об этой совершенно особой форме молитвы, имеющей широкое употребление в Православной Церкви, см. нашу работу: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 339–349.

силу и сохранить ее, человек должен отречься от себя самого, признать собственное бессилие, иначе Божественная энергия не сможет найти в нем места.

Победить страсть страха человек может и благодаря любви, так как они исключают друг друга, по слову апостола Иоанна: *В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх* (1 Ин. 4:18). Сказанное применимо к любви к ближнему: тот, кто любит своего брата, уже не знает страха по отношению к нему. Но на более глубоком уровне это учение касается любви к Богу, исключающей все формы земного страха, и особенно страх смерти, который часто лежит в его основании. В любви к Богу человек получает «силу доверия», побеждающую любой страх. Он соединяется с Тем, Кому подчиняется всё, и ничто не может навредить ему. Благодаря любви человек начинает жить в сокровенной близости с Богом, отдалившись от всего того земного (как внешнего, так и внутреннего), что может вызывать страх, и наслаждается духовными благами, которые у него уже не отнять.

Соответственно, больной должен с помощью терапевта работать над тем, чтобы преобразить свой страх-страсть в добродетельный страх. Действительно, выше мы видели, что существует добродетельный страх, который Бог дал человеку как средство ко спасению и который святые отцы поэтому называют «спасительным страхом», «спасительной тревогой» и другими подобными выражениями. Этот страх представляет собой то, что в аскетической традиции называется «страхом Божиим».

Страх-добродетель и страх-страсть опираются на одну и ту же естественную склонность человека бояться. Страх-страсть на самом деле — это противоестественное отклонение, патологическое извращение страха-добродетели, который для человека естествен и нормален. Такой страх находит свое применение в этом мире вместо того, чтобы быть примененным

к связи с Богом, как это задумывалось в соответствии с самой его природой. Следовательно, врачевание патологического страха должно происходить через обращение к Богу той склонности [бояться], которая лежит в его основе.

Две формы страха, поскольку они опираются на одну и ту же склонность, взаимно исключают одна другую. Если страх-страсть исключает страх Божий, то он, в свою очередь, когда человек приобретет его, исключит страх-страсть. По мере того как страх Божий возрастает в человеке, он уменьшает страх-страсть, занимая его место. Поэтому в книге Иисуса, сына Сирахова, говорится: *Боящийся Господа ничего не утрашится и не убоится* (Сир. 34:14). Что же касается стяжания страха Божия (который в глубине своей, напомним, есть страх быть отделенным от Бога), то мы можем отослать читателя к исследованию, которое мы уже посвятили этой теме¹.

3. АБСОЛЮТИЗАЦИЯ ОТНОСИТЕЛЬНОГО

Абсолютизация относительного — существенный компонент большинства психических заболеваний. Ее патогенная роль была с очевидностью показана психоаналитиками Игорем Карузо² и Вильфредом Деймом³; оба в своем понимании

¹ См.: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 594–597.

² См.: *Psychanalyse et synthèse personnelle.* Paris, 1959 (в особенности р. 57–73).

³ *Transvaluation de la psychanalyse. L'Homme et l'Absolu.* Paris, 1956 (в особенности р. 134–149). Вильфред Дейм отмечает: «Если Абсолют воспринимается не как абсолютный, но как относительный и если, наоборот, нечто относительное воспринимается как абсолютное, то в человеке возникает фундаментальный конфликт. Поскольку это относительное, возведенное в абсолют, есть не Бог, а идол. Идол появляется от обожествления относительного и сопровождается ниспровержением Бога, Который, сравнительно с идиолом,

психопатологии ссылаются на религиозные христианские ценности. К сожалению, эти два психоаналитика ограничились весьма общими соображениями и не сумели извлечь из верной догадки все выводы, касающиеся терапии.

В другом месте мы показали, что процесс совершения греха состоит в том, что человек игнорирует Бога и обращает способности познания, вожделевательную способность и всю силу своей любви, а также все прочие способности на свое Я, рассматриваемое вне зависимости от Бога, а также на земные вещи, рассматриваемые уже не в их связи с Богом, но исключительно в их чувственно постигаемых оболочках как предмет наслаждения¹. Неведение Бога, таким образом, открывает путь себялюбия (или эгоистической любви к себе), а вслед за ним рождаются все страсти, которые суть формы привязанности к себе и этому миру. Утрачивая чувство Абсолютного, человек становится идолом для себя самого, обожествляя себя без Бога и вне Его и делая себе идолов из ограниченных предметов сего мира. Такой процесс идолопоклонства очень хорошо был описан святыми отцами, в частности свт. Афанасием Великим и преп. Максимом Исповедником.

оказался лишенным Своей Божественности и, следовательно, сделался относительным. Когда Бог сделался относительным, а идол был возведен в абсолют, происходит конфликт с реальностью, неизбежно сопряженный с тяжкими последствиями. <...> Если часть мироздания отсекается от реальности и возносится в ранг кумира, то есть возводится в абсолют, происходит деформация и смещение оси в оптике, и это касается и вещей, и самого человека. Во взаимоотношениях человека с миром оси смещены с обеих сторон, поскольку разрушен установленный порядок. Идол вследствие этого чудовищно переоценен, а Бог — в той же мере недооценен. Знания со смещенным углом зрения порождают такие же смещенные поступки. Они не соответствуют своей природе, неадекватны ситуации и попадают мимо своих объектов. Отсюда возникает конфликт с реальностью, который и является подлинной причиной невроза, а возможно, даже и психоза» (Р. 135–136).

¹ См. нашу работу: *Ларше Ж.-К.* Изцеление духовных болезней. С. 42–114.

Если рассмотреть психические заболевания, то можно констатировать, что все они доводят до крайности, хотя и относительно какого-либо отдельного объекта, этот процесс абсолютизации относительного или поклонения как идолу ограниченному объекту. Здесь мы упомянем о патологическом характере гипертрофии Я, которая встречается в многочисленных неврозах (в особенности в истерическом неврозе) и во многих психозах (в особенности в психозе параноидальном).

Что касается абсолютизации объектов, отдельных ситуаций или представлений, то она лежит в основе фобических и обсессивных неврозов. Также она встречается определенным образом при психозах, поскольку всякий бред есть общая интерпретация реальности через какой-либо ограниченный ее аспект.

Лечение ведется, как это хорошо заметили И. Карузо и В. Дейм, при помощи восстановления иерархии ценностей. Духовная терапия состоит в повороте угла зрения, в обращении познавательных способностей, воледевательной и агрессивной сил и всех других способностей к Богу, Который должен стать абсолютной точкой отсчета. Абсолютизированные и превращенные в идолов объекты могут, таким образом, обрести то относительное место и ценность, которые им и положены.

Такой поворот угла зрения, восстановление иерархии ценностей могут опираться только на укрепление веры в Бога и, соответственно, на ослабление форм привязанности больного к миру, то есть его страстей. Итак, речь идет не о процессе чисто интеллектуальном, но, скорее, о всеобъемлющем аскетическом процессе¹. Эта интегрированность терапии в аскетическую жизнь делает ее более эффективной в отношении бреда, который при психозах лежит в основании идолотворения, или

¹ В широком смысле этого термина.

«сотворения кумира», и недостижим [для лечения] при чисто рациональном способе рассуждения.

4. ПСЕВДОРИТУАЛЫ

Псевдоритуалы присутствуют в различных психических заболеваниях, но центральное место занимают в обсессивном неврозе.

Фрейд констатировал аналогию, которая существует между невротическими ритуалами и ритуалами религиозными, что заставило его рассматривать религию как невротический феномен¹. Мы, напротив, полагаем, что невротические ритуалы — это патологические подделки, субституты религиозных ритуалов, подлинных и здоровых. Это не означает непременно, что больной с самого начала осознанно находился во власти религиозных ритуалов, а затем их извратил. Ритуализм в общем (который встречается у всех людей в различных формах и в разной степени) в качестве основания имеет неосознанную религиозность человека, которая составляет то, что мы назвали «боголюбивым» бессознательным. Невротические ритуалы, которые суть резкие и отклоняющиеся формы ритуализма, могут опираться на неосознанное интуитивное представление о том, что ритуал может иметь результат — излечит

¹ См.: Freud S. Totem et tabou (*Фрейд З. Тотем и табу*). Paris, 1951. P. 46; Actions compulsives et exercices religieux // Psychoses, névrose et perversion (*Фрейд З. Компульсивные действия и религиозный опыт // Психоз, невроз и перверсия*). Paris, 1973. P. 133–142; см. в особенности p. 141: «Опираясь на эти соответствия и аналогии, можно было бы рискнуть понимать обсессивный невроз как патологический довесок религиозного воспитания и характеризовать невроз как индивидуальную религиозность, а религию — как обсессивный невроз».

испытываемое страдание, и проистекать из неловкой попытки изобрести то, чем не располагаешь.

Фрейд подчеркивал, что ритуалы, появляющиеся при обсессивном неврозе, — это способы отвратить тревогу. Но в действительности нужно распространить исследование за пределы тревоги, туда, где ее причина, то есть чувство нераскаянного стыда или ощущение вины, оправданной или нет. Многие ритуалы — это ритуалы очищения или изгнания в символической форме и, таким образом, представляют собой отклонения, деформации подлинных покаянных ритуалов, которые они в каком-то смысле подменяют.

Роль терапевта по сути заключается в том, чтобы обнаружить, с какой виной или псевдовиной связано чувство стыда или виновности. Прежде всего нужно помочь больному осознать это, и что уже само по себе может уменьшить патологию. Но там, где психоанализ ограничивается тем, чтобы помочь «осознанию» и вербализации, не высказываясь относительно моральных качеств того, что вызывает данное чувство, духовная терапия может пойти дальше, помогая больному найти решение¹, — как в покаянии и сакраментальном прощении грехов в Таинстве Исповеди, если речь идет о настоящей вине, так и в выправлении оценки того акта, мысли или чувства, которые рассматриваются как греховные, если речь идет не о подлинной вине.

Но параллельно с этим бесценной терапией может стать обращение ритуала из патологического псевдоритуала в подлинный и здоровый ритуал. Так, терапевт может помочь больному постепенно трансформировать слова или формулы, которые

¹ Следует напомнить, что в Православной Церкви есть множество молитв, в которых у Бога испрашивается прощение грехов, совершённых в ведении и в *неведении*.

он компульсивно повторяет, в слова и фразы молитв, связывая их в случае необходимости с покаянным настроением в отношении чувствуемой вины. Этот покаянный настрой обладает эффективностью не только в отношении осознанной вины, но и в отношении вины неосознанной. Кроме того, он может помочь больному постепенно преобразовать свои компульсивные действия в жесты молитвы (крестное знамение, поклоны и т. п.). Иными словами, речь идет о том, чтобы обратить патологическое поведение в нормальное, изменить эти псевдоритуалы, чтобы придать им форму подлинных и эффективных ритуалов, в сравнении с которыми они были лишь отклонением и патологической, бессильной карикатурой.

Тот факт, что псевдоритуалы часто навязывают себя внезапно и бывают неукротимыми, не является настоящим препятствием для такой терапии. На первых порах нужно понуждать больного ритуал подлинный ставить на место навязанного ему псевдоритуала. Также нужно научить его отслеживать появление псевдоритуала, чтобы блокировать его до его выражения, заменяя его ритуалом подлинным. В этом заключается мыслительная дисциплина и постепенно приобретаемая привычка.

В настоящем разделе следует сказать несколько слов о том, что называют ОКР (обсессивно-компульсивное расстройство), которое в последние годы, по-видимому, получило широкое распространение. ОКР, в частности, присутствует в том, что называют синдромом Жиля де ла Туретта, и порой принимает форму непристойных жестов и высказываний (копропраксия и копролалия), то есть кощунства.

Сегодня принято допускать, что синдром Жиля де ла Туретта имеет органические истоки, проявляющиеся в первую очередь в виде беспорядочной нервной ажитации. Тем не менее можно задаться вопросом, почему ОКР, когда они устойчивы, принимают форму непристойных или кощунственных жестов

и предложений, а не жестов и предложений безобидных. Здесь есть очевидная моральная и духовная подоплека.

С духовной точки зрения есть соблазн увидеть в этом плод демонического воздействия — под тем предлогом, что кощунство¹ и непристойные высказывания обычны при одержимости, но делать выводы следует крайне осторожно. Действительно, кажется, что в большинстве случаев мы имеем дело с утратой морального контроля, а также с утратой контроля физического и психического. Однако перевоспитание возможно, и приемы, которые мы указали выше касательно ритуалов обсессивного невроза, во многих случаях могут быть применены с успехом.

Здесь в немалой мере может вдохновить духовная терапия кощунства. Оно довольно часто проявляется на определенной стадии духовной жизни и вне связи с психологически патологическим симптомом, тем не менее может ассимилироваться с нежелательными компульсивными проявлениями, которые для подверженного им человека являются источником страдания и тоски.

5. ИЗВРАЩЕННАЯ АГРЕССИВНОСТЬ

Агрессивность, которая принимает форму агрессии против самого себя или агрессии против другого, есть составная часть многих психических заболеваний.

Агрессия, направленная на себя, может доходить до крайне тяжелых форм, как, например, нанесение себе повреждений и суицид. Она часто связана с желанием наказать себя и указывает на два патогенных состояния, затронутых в этой главе: ложное чувство вины и низкую самооценку.

¹ Или богохульство, хула. — *Примеч. ред.*

Агрессия против других мало связана с реальным поведением другого. Она проистекает главным образом из некоего изъяна в преподнесении себя в отношениях с другим, соответствующего либо завышенной оценке своего Я, либо патологическому недооцениванию этого Я и потребности защитить себя от других, установив между собой и ими дистанцию.

Святые отцы, анализируя патологическую агрессию, все формы которой они объединяют под страстью гнева (*ὀργή*), утверждают, что она рождается в человеке, когда он огорчен тем, что не может достигнуть желаемого наслаждения, а также — и главным образом — когда он оказывается лишен, или ощущает себя лишенным, или боится лишиться того удовольствия, которым наслаждался, и «когда эгоистическая любовь к себе (*φιλαυτία*) умерщвляется страданием»¹. Тогда агрессия обращается против того, кто является причиной фрустрации или кажется таковым, или против того, кто, по меньшей мере, угрожает этому или кажется, что угрожает.

Поскольку наслаждение связано с желанием, по учению святых отцов, именно вожделение чувственных благ и привязанность к ним — первооснова патологической агрессии. Любовь к чувственно воспринимаемым благам и к соответствующим наслаждениям проявляется в каждой страсти по-своему. Согласно классическому аскетическому учению, есть три большие категории страстей или три основных вида привязанности к чувственной реальности, которые для человека могут стать поводами к агрессии, если он лишается наслаждения, которое эти страсти ему сулят, или если ему грозит их утрата или препятствие к их достижению: привязанность к пище (страсть чревоугодия); привязанность к деньгам, богатству и к материальным объектам в целом (страсти сребролюбия

¹ *Максим Исповедник, преп.* Вопросы к Фалассию. Пролог.

и алчности); привязанность к самому себе (страсти тщеславия и гордыни).

Основополагающие среди этих причин — тщеславие и гордыня. Именно когда человек уязвлен любовью к самому себе (себялюбием), когда чувствует себя униженным, обиженным, неуважаемым (особенно относительно того выгодного образа самого себя, который у него сложился и который он ожидает встретить и у других), он бросается в различные формы агрессии. Хотя то, что кажется ему внешней причиной для агрессии и подлинным мотивом для нее, на деле есть лишь проявитель или катализатор агрессии, которая происходит напрямую от него самого, от его глубинной гордыни. Доказательством правоты такого мнения служит то, что смиренный человек остается мирным и кротким, даже когда подвергается насилию. Через гнев, обиду, желание отомстить и различные формы агрессии человек пытается восстановить перед тем, кто его обидел и унизил, а также перед собой тот образ самого себя, к которому он привязан и который, как ему кажется, недооценен. Поэтому отвержение своего падшего Я и стяжание смирения суть основополагающие духовные терапевтические приемы против патологической агрессии.

Но терапия агрессивности предполагает еще и работу по преобразению деятельности (или энергии) агрессивной или раздражительной силы (*θυμός*), из которой она проистекает. В связи с этим следует напомнить, что раздражительная сила была дана Богом человеку в момент творения и что она является частью самой его природы. Ей предназначалась обязанность, согласно замыслу Создателя, помогать человеку бороться с искушениями и искушителем и избегать греха и зла: так были определены изначально ее природное предназначение и нормальное употребление. После грехопадения прародителей она сохранила эту функцию, но также должна была

позволять человеку бороться против склонности ко злу, угнездившейся в нем, то есть против страстей, и вести «благую битву», то есть битву, которая должна привести его к внутренней чистоте, к осуществлению добродетелей и к единству с Богом. Но человек, согрешив, отвратил свою раздражительную силу от данной цели и вместо того, чтоб использовать эту способность для борьбы с лукавым и различными формами зла в себе, обратил ее против своего ближнего. Иногда даже вместо того, чтобы использовать ее для борьбы и умерщвления своего падшего Я, он использовал ее для борьбы со своим подлинным и духовным Я и разрушения его. В обоих случаях он употребил эту силу против природы. Именно такое употребление раздражительной силы против природы и есть патологическая агрессивность в известных нам различных формах.

Терапия агрессивности, следовательно, состоит, по сути, в том, чтобы отвратить деятельность раздражительной части от ее дурного применения, идет ли речь о ближнем или о своем подлинном Я (тем, что определяется как образ и подобие Божие), и обратить ее на искушения, дурные помыслы, страсти и все формы зла в себе или же на свое падшее Я (то, которое образовалось из-за разобщенности с Богом, из-за заикленности на себе и из-за привязанности к миру сему через страсти). Такое преобразование раздражительной части — один из базовых принципов аскетической жизни, но он может оказаться ценным и обрести смысл только в рамках целостной аскезы.

6. ИЗВРАЩЕННАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ЖЕЛАНИЯ

Многие психические заболевания на первом уровне симптомов сопряжены с патологией желания — до такой степени, что невроты оказалось возможным рассматривать как «болезни

желания». Речь может идти об ослаблении, или, напротив, усилении либо обострении, или об извращении желания. Это все не то же, что *либидо* у Фрейда и Юнга (хотя они понимают его по-разному), которое они ставили в центр своего понимания психической патологии. В антропологии греческих святых отцов возделевательная сила (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικὸν, ἐπιθυμητικὴ δύναμις) вместе с разумом (λόγος) и раздражительной силой (θυμός) предстает как одна из основных человеческих способностей. От дурного ее применения происходит, как мы показали в другом месте, значительная доля духовных патологий¹. И нам представляется, что значительная часть психических патологий также связана с этим.

Напомним, что, согласно христианской антропологии, разработанной святыми отцами, человек был создан для того, чтобы он мог соединиться с Богом. Способность желать была вложена в его природу, чтобы он мог желать Бога, тянуться к Нему и стремиться соединиться с Ним. В этом состоит для него нормальное использование данной способности, согласное с ее природой и поддерживающее ее здоровое состояние.

Со всяким желанием связано удовольствие; при естественной ориентированности желания к Богу человек получает духовное наслаждение. Это «божественное и блаженное наслаждение (ἡδονή)» для человека является самой высокой радостью — тем, что Христос называет *совершенной радостью* (Ин. 15:11), радостью, которой человек не может достичь никаким иным путем, поскольку всякий объект вне Бога, будучи конечным, мог бы принести лишь частичную и ограниченную радость.

Рассматривая духовную историю человека, святые отцы отмечают, что в своем исходном состоянии, которое, в их понимании, для человека является нормальным, он направлял

¹ См.: Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. С. 56–76.

к Богу свою силу любви всю целиком и всякое удовольствие, всякую радость, всякое счастье получал только от Него. Он, разумеется, мог наслаждаться и самими чувственно постигаемыми явлениями (ср. Быт. 2:16), но должен был наслаждаться ими духовно, то есть в Боге, через их духовные «основания», иначе говоря — их *логосы*.

Вследствие грехопадения человек отвернулся от этой обязанности, которая не только соединяла его с Богом, но должна была позволять ему соединять с Ним в себе и всё творение. Таким образом, он извратил собственную природу. В частности, он начал мыслить и желать творений и хотеть наслаждаться ими самими по себе и для самого себя, эгоистически, то есть вне Бога.

Перестав желать и любить Бога, человек оказался охвачен «плотской» любовью к самому себе (которую святые отцы называют себялюбием), а также к чувственно постигаемой реальности, теперь уже из себя и из нее извлекая всякое удовольствие и наслаждение — главным образом через свои ощущения и свое тело. Это отклонение врожденной жажды Бога, этот переворот желающей силы человека, отворотивший его от Бога, на Которого она была естественно ориентирована, в сторону чувственной реальности самой по себе, «против природы» (παρά φύσιν) или «против разума» (παρά λόγον), есть извращение, «денатурация» или болезнь данной способности, затрагивающая природу падшего человека. Множественные формы желания (через них падший человек стремится различными способами получить чувственное удовольствие, которому он теперь посвящает свое существование), а также средства, которые он задействует психологически и физически, чтобы избежать боли — как психической, так и физической, неизбежно с этим сопряженной, — и являются страстями, или же духовными заболеваниями.

Духовные желания, которые совпадают с желанием Бога, и желания чувственные, «плотские» не есть два вида желаний, имеющих различные источники (как можно было бы решить на первый взгляд), но люди в своем бытии пользуются единой вождевательной силой (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικὸν, ἐπιθυμητικὴ δύναμις). У человека, которого мы можем определить как нормального (Адам до грехопадения, святой, человек, восстановленный во Христе), эта вождевательная способность, соответственно своей природе, вся целиком обращена к Богу — естественному и нормальному «объекту» человеческого желания. Чувственные желания, появляющиеся у падшего и грешного человека, по своей глубинной природе суть не что иное, как само это желание, которое, отвратившись от своей нормальной Божественной цели, стало ориентированным вопреки природе — обратилось на чувственную реальность, разделившись в ее множественности. Все желания падшего человека поэтому — следствие падшего состояния и патологической перенаправленности естественного изначального желания Бога из-за его неверной ориентированности, извращения; они суть его результат.

Таким образом, направляя свое желание в какую-либо сферу, человек тем самым автоматически отвращает его от другой сферы. Потому чем больше человек желает и любит чувственно воспринимаемые объекты, тем менее он желает и любит Бога. И наоборот, тот, кто желает и любит Бога по-настоящему, не смог бы желать никакой чувственно воспринимаемый объект или испытывать к нему страстные желания, так как всю силу своего желания он направляет на Бога и на духовные реальности.

То, что желание, отвратившееся от одной из этих сфер (духовной или чувственной/плотской), на которую оно было направлено, неизбежно обращается к противоположной сфере,

объясняется тем, что человек не может перестать желать, и потому, если он отводит свое желание от одного объекта, на который оно до того было направлено, он тут же испытывает потребность найти для желания другой объект. Отвращая свое желание от Бога, Который есть для желания подлинная, природная, нормальная цель, и направляя его на себя самого и на чувственно воспринимаемые сущности, чтобы наслаждаться ими вне Бога, человек недолжным образом меняет его употребление, направляет его уже не в соответствии с природой, действует против природы, действует буквально безумно.

«Отвратившееся» желание человека заставляет его жить в мире наизнанку, где ценности поставлены с ног на голову, где вещи утратили свой подлинный порядок и истинные пропорции. Тем более что, теряя чувство истинного Бога, человек в новой ориентированности своего желания и в открывании для себя новых удовольствий будет абсолютизировать чувственные желания и удовольствия, а через них — те объекты, которые он ставит на место Бога. В этом случае человек из чувственно воспринимаемых явлений делает себе множество богов, идолов. Здесь мы видим патологический и патогенный процесс «идолотворения», «сотворения кумира», о котором упоминали ранее.

В своих отношениях с творениями человек упускает из виду Бога и видит только свое собственное удовольствие, и теперь нормой для него являются лишь собственные чувственные желания. Он рассматривает творения и обращается с ними не сообразно их «духовным основаниям», *логосам* (λόγοι), а сообразно степени своего желания в отношении тварей; он определяет их важность и измеряет их ценность соответственно тому, насколько сильное удовольствие он может от них получить. Таким образом, мир становится для человека призрачной проекцией его желаний, а творения — средствами удовлетворить

страсти, орудиями чувственного наслаждения. Отношения человека со всеми тварями и с ему подобными, таким образом, полностью извращаются, поскольку творения, утратив в его глазах свою духовную ценность, оказываются низведенными до уровня объектов наслаждения, отданных на съедение его многочисленным страстям. Поэтому отношения между людьми по сути становятся отношениями объектов с другими объектами, жертвами капризных желаний и чувственных удовольствий.

Движимый извращенным желанием, человек постоянно заблуждается в определении и поиске блага для себя и блага в целом. В падшем состоянии именно желание — критерий блага. Таким образом, человек может обозначать и, соответственно, искать в качестве блага то, что ему приятно, и по этой единственной причине, даже когда объективно ему таковое вредно, избегать как зла того, что ему объективно во благо, единственно по той причине, что на уровне ощущений оно приносит ему неудовольствие. Добро и зло, таким образом, определяются субъективно, исходя из критериев чувственного удовольствия и в зависимости от искомого наслаждения, и человек постоянно путает то, что относительно его падшего желания ему кажется благом, с благом реальным и подлинным.

Человек, находясь во власти этого заблуждения, мечется в мире видимости, замечая уже только чувственно воспринимаемую реальность и считаясь только с ней, так как только на нее ему указывает его падшее желание, и полагает, будто не существует блага вне ее. Такое сведение реальности к ее части и ложное видение, проистекающее отсюда, являются бредовым состоянием, пришедшим вместе с появлением падшего желания, тем более что человек, желая чего-либо в зависимости от чувственно воспринимаемой явленности и вне Бога и стремясь наслаждаться этим самим по себе, желает призрака и наслаждается им, прилепляется к чему-то, что не имеет реального существования.

Отвратив вождевательную силу от Бога в сторону чувственно воспринимаемых явлений, чтобы найти в них более доступное и быстрое удовольствие, человек в надежде на наслаждение терпит глубокое разочарование. Поэтому с опытом чувственного удовольствия неизбежно связана боль.

И здесь человек сталкивается с опытом не только физической боли, но и — прежде всего — нравственного и психического страдания, которое принимает форму печали и, в своих крайних проявлениях, депрессии. Печаль, которую человек испытывает, происходит оттого, что объект желания и полученное наслаждение непропорциональны природе вождевательной способности и тому наслаждению, для которого она предназначена. Мы видели, что желание человека было сотворено нацеленным на Бога. И мы видели также, что человек обладал по природе способностью к наслаждению, пропорциональной Божественным благам, обещанным ему. Отвращая от Бога свою способность желания, направляя ее на чувственно воспринимаемые объекты, он предлагает этой способности объекты конечные, неполные, ограниченные, относительные. Продолжая при этом желать безграничного и абсолютного, поскольку после грехопадения его вождевательная способность не изменилась по природе, а только переориентировалась, но осталась соразмерной своей исходной и нормальной Божественной цели, человек неизбежно обречен на неудовлетворенность. Никакое явление мира сего, по определению конечное, несоразмерно бесконечному желанию бесконечного, которое есть в человеке. Теперь бесконечному желанию, всё еще существующему в человеке как часть его природы, отвечают ограниченные и сиюминутные удовольствия, которые, стоит только их испытать, оставляют в нем болезненную пустоту. Можно вспомнить слова Христа, обращенные к самарянке: *Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять* (Ин. 4:13).

Испытывая разочарование после удовлетворения каждого из своих чувственных желаний, продолжая ощущать в самой глубине себя некую недостаточность, несоответствие между достигнутой реальностью и своими глубинными устремлениями (которые он чувствует, не понимая при этом их подлинного смысла), падший человек бежит от объекта к объекту, истощает один за другим различные сферы этого мира, никогда не обретая в своем поиске окончательного предела. И так он живет в состоянии перманентной фрустрации, постоянной онтологической неудовлетворенности. Даже если удовлетворение какого-либо желания дает ему время от времени на мгновение иллюзию того, что он обрел то, что искал, то объект желания, который он принимал за абсолют, в итоге открывается ему в своих пределах и в своей относительности, и тогда перед ним открывается вся бездна, которая отделяет его от подлинного Абсолюта. Тогда печаль в его сердце делается всё сильнее, как выражение его беспокойства перед этой бездной, которую он ощущает как проявление глубокой фрустрации, которую он испытывает.

Подобное переживает каждый человек в той или иной степени, но в остром виде это явление мы встречаем в различных психических болезнях, где определенные его элементы усугублены: абсолютизация отдельного желания или его объекта, замкнутость на определенных формах удовольствия, чувство фрустрации, связанное с неудовлетворенностью. Последний фактор особенно ярко присутствует в депрессиях.

Духовная терапия в данном случае играет важную роль в лечении, помогая больному осознать относительный характер своего желания и наслаждения, к которому он привязан. Если рассуждать глубже, она должна помочь больному осознать, с одной стороны, «извращенный» характер своего желания и своего падшего состояния, а с другой — изначальный и подлинный смысл этого желания, который соответствует его глубинной

природе — такой, какой она остается в том, что мы называем «боголюбивым» бессознательным. И тогда вслед за этим терапия должна помочь больному обратить свое желание, повернуть его, переориентировать на то, что свт. Григорий Нисский называет «божественной целью». Но здесь этот процесс обращения должен быть интегрирован во всеобъемлющую аскезу, направленную на ослабление страстей, которые суть формы патологического приложения желания, и на проявление добродетелей, которые являются формами привязанности к Богу через желание, направленное на Него.

7. ЗАВЫШЕННАЯ САМООЦЕНКА

Некоторые психические заболевания в числе своих причин имеют завышенную самооценку. Это патогенное духовное состояние играет важную роль, в частности, при истерическом неврозе и при параноидальном психозе, но часто оно встречается при шизофрении и других психических заболеваниях.

Такое состояние может отражаться на некоторых аспектах Я и сопровождаться чувством обесценивания, которое испытывает субъект по отношению к другим аспектам своего Я, или может быть «компенсацией» чувства недооцененности своего Я, которое лежит глубже. Об этом чувстве недооцененности Я мы будем говорить в следующем разделе.

На основе завышенной самооценки развиваются три следующие духовные болезни: себялюбие, тщеславие и гордость.

1. Себялюбие (φιλαντία) может рассматриваться как мать всех страстей, то есть как источник всех других духовных болезней¹. Однако существует добродетельная форма себялю-

¹ См. нашу работу: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 133–138.

бия [любви к себе], которая относится к нормальному состоянию человека; о ней говорит Христос в первой заповеди: *Люби ближнего своего, как самого себя* (Мф. 19:19; 22:39; Лк. 10:27), и она заключается в том, чтобы любить себя самого как человека, сотворенного по образу Божию, призванного обрести завершение в подобии Ему и потому любить себя в Боге и любить Бога в себе. Себялюбие как страсть есть извращение этого добродетельного себялюбия, противоположность чистой любви в исходном и невыхоленном смысле данного термина, то есть эгоистическая любовь к самому себе, любовь к падшему Я, отвратившаяся от Бога и обращенная на мир, воспринимаемый в его чувственно постигаемой явленности, в плотской и в силу этого уже недуховной жизни.

2. Тщеславие (κενοδοξία), обычно именуемое «пустой» или «тщетной» славой, состоит в своей самой распространенной форме в том, чтобы гордиться и хвалиться благами, которыми владеешь или думаешь, что владеешь, и желать, чтобы другие люди тебя видели, принимали в расчет, восхищались тобой, уважали, чтили и восхваляли. Блага, которыми тщеславный человек гордится на этом уровне, в общих своих чертах земные, «плотские»; от обладания ими ждут почитания и человеческой славы.

Тщеславный человек, таким образом, может хвалиться и желать восхищения от других в обмен на те дары, которые дала ему природа, — как, например, красота (реальная или мнимая) его тела или голос, а также походка, осанка и всё, что делает его привлекательным. Он может хвалиться и ожидать почтения за искусные руки, умение в той или иной сфере. В равной мере тщеславие заставляет того, кто ему подвержен, превозноситься и искать восхищения в силу своего социального положения, богатств и материальных благ, которые он сумел приобрести, или власти.

Поскольку тщеславие, помимо вышеописанных проявлений, распространяется не только на сферу видимого и материального, ибо настолько же широко встречается, — для того, кто ему подвержен, и на более тонком уровне — оно состоит в том, чтобы гордиться своими интеллектуальными, нравственными или духовными качествами и искать в связи с этим внимания, восхищения и похвал от других.

Как и из всех страстей, человек извлекает из тщеславия определенное удовольствие, которое его крепко к нему привязывает и ради получения которого он готов сделать всё и, как ни парадоксально, всё выстрадать. Человек отдает себя во власть тщеславия именно из-за этого, зачастую сильного, удовольствия, которое тешит себялюбие.

Патологический характер тщеславия, как и всех других страстей, по сути, связан с тем, что оно образуется от извращения природного и нормального поведения, от отклонения его применения «по природе», согласно сущностному предназначению, в сторону применения «против природы». Природе людей Бог дал стремление к славе, но человек был призван достичь именно Божественной славы через единение с Богом, а не человеческой славы, которой ищет страсть и которую традиция, по выражению апостола Павла, называет *славой по плоти* (2 Кор. 11:18). Это различие двух видов славы — той, что происходит от Бога, и той, что идет от людей, — встречается во многих текстах, где идет речь о тщеславии. Оно подчеркнуто в Евангелии от Иоанна (см. Ин. 12:43); св. апостол Павел подразумевает его, когда говорит о том, что хвалится Иисусом Христом, и предостерегает об опасности хвалиться вне Бога (см. Флп. 3:3; Гал. 6:14). Слава, которую человек получает от Бога через причастность Его славе в единстве со Христом, — единственная, которая «поистине

достойна этого имени»¹. Только она реальна, подлинна, абсолютна, вечна. С другой стороны, она единственная соответствует предназначению человеческой природы и соразмерна величию, которое Бог пожелал даровать человеку.

Отвратившись от Бога из-за греха, человек перестал устремляться к той славе, к которой призвана его природа. По природе желая славы, он теперь ищет удовлетворения этой своей склонности именно в чувственно воспринимаемом мире, к которому обратился. И именно в мирской славе, «по плоти», он находит заменители небесной и духовной славы, которую упустил из виду. Поэтому поиск мирской славы становится тем способом, которым человек жалким образом компенсирует отсутствие славы небесной. Итак, тщеславие образовано извращением, патологическим обращением природной устремленности человека к прославлению, это патологическое поведение замещения, которое следует за онтологической фрустрацией. Здесь вновь речь идет об одной склонности, ориентированной в двух противоположных направлениях, а не о двух склонностях, различных по сути, которые могут существовать независимо одна от другой, что становится ясно из многочисленных наставлений святых отцов о поиске небесной славы и поиске славы суетной: они противостоят друг другу и исключают одна другую, а развитие одной приводит к ослаблению другой.

Один из основных патологических эффектов тщеславия заключается в том, что оно погружает человека в заблуждение и бред, из-за чего оправданно наименование «безумие», данное ему святыми отцами. Этот бред может иметь различные степени — от безобидных до тяжких форм (вплоть до отождествления

¹ Ориген. О молитве. 19.

со второй личностью), с «промежуточными» формами (как, например, мифомания).

С духовной точки зрения тщеславие показывает, что человеку недостает веры в Бога, на что указывают произнесенные с упреком слова Христа: *Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?* (Ин. 5:44). Оно, напротив, свидетельствует о привязанности к миру: тот, кого оно поражает, начинает верить в людей, от которых он ждет внимания, оценки, восхищения, похвал, и во всё, что, как ему кажется, может пробудить в них такое к нему отношение. Вот почему святые отцы характеризуют тщеславного человека как идолопоклонника.

У истоков тщеславия стоит неведение. Тщеславный человек в действительности не знает подлинной ценности вещей, из которых он извлекает славу, как и подлинной ценности самой этой славы. Он признает за ними такую реальность и важность, какой они на самом деле лишены. Он поступает так, как если бы они имели абсолютную и непреходящую ценность, тогда как они особенно хрупки, временны. Он не знает, что только Божественная слава совершенна и вечна и что духовные мотивы прославления в Боге единственно подлинно реальны. Этимология слова *κενοδοξία* указывает на его тщетный, пустячный, хрупкий, текучий, поверхностный характер (*κενός* буквально означает «пустой», «без основания»), как и характер мира, образ которого *проходит* (1 Кор. 7:31), и здесь эта этимология выявляет то, что его питает и что святые отцы вслед за пророком Исаией сравнивают с «цветом полевым» (ср. Ис. 40:6–7) или же с мечтой, мимолетной и несостоятельной.

Итак, тщеславие, как мы видим, включает в себя бредовое видение реальности, поскольку под его влиянием человек перестает признавать реальность, ценность и значимость за тем, чём он реально обладает и что может подать ему то, чего он

лишен; его видение мира перевернуто, искажено; его ум блуждает среди им же оцененных вещей. Такое бредовое восприятие реальности в результате тщеславия часто встречается в самой повседневной реальности, и часто — в грубых формах.

В самой «тонкой» форме тщеславия, которая состоит в том, чтобы придавать ценность в собственных глазах и в глазах других своим интеллектуальным, моральным или духовным качествам, человек тоже проявляет бредовое понимание — главным образом самого себя. Действительно, он приписывает себе качества и добродетели, которыми не обладает, и не видит изъянов и страстей, которые ему присущи на самом деле. Но он заблуждается и тогда, когда тщеславится качествами и добродетелями, которые есть у него на самом деле. Ведь он рассматривает себя как источник этих качеств и их собственника, тогда как на деле они — дар Бога и, по сути, принадлежат лишь Ему.

Тщеславие отдаёт того, кем овладевает, во власть всякого рода зол. Те, кто действует с целью прославиться среди людей, уже получили свою награду, говорит Христос (ср. Мф. 6:2), обращаясь с таким предостережением: *Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо!* (Лк. 6:26).

Эта страсть разрушает внутренний мир, так или иначе волнующая душу. Прежде всего она заставляет человека волноваться о том, как бы получить похвалы, которых он желает, сделать так, чтобы им восхищались. Ещё тщеславие наполняет душу постоянной заботой и приводит ее в возбуждение, нередко лихорадочное и тревожное. Эта забота усиливается, когда не находит удовлетворения. Таким образом, тщеславный человек не только не получает от других ожидаемого внимания и восхищения, но еще и встречает противоположный результат. Вместо искомых похвал он не добивается ничего более, чем безразличия; хуже того, он навлекает на себя ненависть, провоцирует зависть и ревность, дает повод к критике и сарказму, особенно

когда его тщеславие проявляется в словах или проглядывает в поступках. Такая ситуация неминуемо порождает в человеке печаль и тоску, так как, с одной стороны, он разочаровывается, не получив удовольствия, которого ожидал из-за своей страсти, а с другой — он сталкивается с агрессивностью окружения, страдает из-за утраты гармоничных отношений с ним и вынужден волноваться из-за еще более сложного поиска других способов придать себе значимость, чтобы заменить то, что стало причиной провала.

Находясь во власти тщеславия, человек теряет независимость и сходит с ума не только от самой страсти, но и из-за всего, что должно ее подпитывать. Как всякая другая страсть, эта тоже подчиняет человека его специфическим желаниям и удовольствию, которое с ними связано, а также делает человека зависимым от взглядов и мнений других, рабом тех, кому он пытается нравиться, поскольку ждет их похвал.

Еще одно опасное и грозное следствие тщеславия: оно погружает человека в мир призраков. Ведь по его внушению человек воображает себе, что обладает всяческими качествами, добродетелями, заслугами, благами и т. п., сам себя представляет в ситуациях или состояниях, которые приносят почитание и похвалы. Первое патологическое последствие этого — человек отстраняется от реальности, в которой живет, отвращает свое внимание от того, что его окружает; его деятельность в самых основных его обязанностях замедляется, его жизненная подвижность парализуется вплоть до того, что его душа подвергается в состояние оцепенения. Этот процесс ухода в мир призраков, если он поддерживается и развивается, может положить начало бредовым приступам и даже галлюцинациям.

3. Гордость (ὕπερηφανία) подразумевает две формы. Одна из них особенно проявляется в отношениях человека с себе подобными, другая касается больше отношений человека к Богу.

а) Первая форма гордости заключается в том, что человек считает себя выше других людей или, по меньшей мере, тех или иных среди них, а также ищет такое превосходство, если не полагает, что уже обладает им. Во всех случаях гордыня — это превозношение либо без какой-то определенной причины, либо в силу своих физических качеств, интеллектуальных или духовных (реальных или мнимых), своего социального положения, богатств, власти и т. д. В этом превозношении гордый человек сам себя почитает и восхищается собой, прославляет себя и внутренне восхваляет. Подобное поведение мы встречаем и в тщеславии, но при нем человек ждет похвал от других, тогда как в гордыне он, скорее, сам их себе приписывает, хотя эти два процесса задействованы и в той и другой страсти.

Гордый человек, превозносясь, соответственно, принижает ближнего. Он смотрит на него свысока, презирует его вплоть до того, что не ставит ни во что, как если бы он был пустым местом, — и это еще одна основная черта первой формы гордыни.

Гордость подталкивает человека к тому, чтобы сравнивать себя со своим ближним. Прежде чем утвердиться в своем превосходстве над ним, он должен увериться в том, что ближний этот сильно отличается от него. Архетип такого поведения представлен в Евангелии на примере фарисея, который говорит: *Я не таков, как прочие люди... как этот мытарь* (Лк. 18:11). Человек из-за гордыни испытывает потребность сравнить себя, выстроить иерархию, с тем чтобы укрепиться в мысли о своем превосходстве, абсолютном или относительном, в той или иной сфере (или во всех), которые он себе представляет. Поэтому он склонен постоянно и уничижительно судить о своем ближнем и критиковать почти систематически его образ мыслей и жизни.

Данная форма гордости проявляется в разных способах поведения, которые тоже помогают ее опознать. «Горд тот, кто хвастается тем, что у него есть, и старается казаться чем-то выше того, что он есть в действительности»¹. Он ведет себя надменно, самовлюбленно и самодовольно, полон уверенности в себе. К этому часто прибавляется претензия на то, что он всё знает, и почти постоянная уверенность в своей правоте, из чего проистекают мания самооправдания и дух противоречия (в равной мере характерные для этой страсти), а также желание поучать и командовать.

Гордость делает того, кого поражает, слепым к собственным недостаткам, заставляет человека априори оспаривать всякую критику и ненавидеть любые упреки и выговоры, делает его нетерпимым к приказаниям и подчинению кому бы то ни было. Эта страсть проявляется и в некоторой агрессивности: иногда ее выражением бывает ирония, но могут быть и колкость в ответах на вопросы других, подчеркнутое молчание в определенных обстоятельствах, общая озлобленность, желание оскорбить ближнего и легкость, с которой это делается. Такая агрессивность регулярно проявляется в ответ на малейшую критику, услышанную от других.

б) Если первая форма гордыни превозносит человека над себе подобным, то вторая превозносит его по отношению к Богу, настраивает его против Бога. Гордыня в данном случае проявляется как отрицание или отвержение Бога, что иногда может принимать форму открытого бунта, но чаще проявляется менее ярким образом — как «отвержение Божией помощи, упование на свое тщание»². Гордец отказывается признавать, что Бог — создатель его природы, начало и цель его бытия, а также

¹ *Василий Великий, свт.* Правила кратко изложенные. 56.

² *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. XXII (XXIII), 2.

источник всех качеств и всех благ, которые у него есть, и приписывает это самому себе.

Эта вторая форма гордости грозит главным образом духовным подвижникам, но ошибкой было бы думать, что ее избегают прочие люди. Если часто она в них менее заметна, то это потому, что она распространена во всём их существе и состоит в том, что они в принципе пребывают в разобщенности с Богом. Жить вне Бога, вести автономное существование, независимое от Него, и утверждать себя как единственное начало и цель своего существования — это и есть проявление такой глубинной гордыни. Всякий человек, в какой мере он живет вне Бога, игнорирует Его и забывает о Нем хотя бы на малое время, в такой мере подспудно отрицает Его и занимает Его место, проявляя таким образом присущую ему гордость. Человек, можно так сказать, оказывается гордым в той или иной степени, когда пребывает в состоянии относительной отчужденности от Бога.

Эти две формы гордости, будучи весьма различными, всё же не являются отдельными и не зависящими одна от другой. Они как два лика гордыни и в падшем человеке всегда присутствуют вместе, хотя одна из них может занимать больше места, чем другая. Если верно, что первая форма настраивает человека против ему подобных, а вторая — против Бога, то каждая из них настраивает человека одновременно и против Бога, и против ближнего, так как очевидно, что отношение человека к другим людям, по сути, соотносится с его отношением к Богу, и наоборот. Ясно, что, с одной стороны, первая форма гордыни происходит от второй и опирается на нее. Действительно, если человек превозносится и почитает себя самого, восхищается собой, то это потому, что он не признает, что те качества, добродетели и все блага, которыми он может обладать, на самом деле приходят к нему от Бога, а полагает, будто владеет всем этим сам по себе. Если он унижает других, то отчасти

по той же самой причине: презрение к другим из-за того, что те не умеют поступать правильно, например, связано с тем, что добрые дела приписываются человеческим силам, а не соотносятся с Богом. Считать себя выше других, стремиться их превзойти, ставить себя на вершине или принимать себя за центр во всех обстоятельствах, приписывать себе все качества и добродетели (или хотя бы некоторые из них) в выдающейся степени, с другой стороны, для гордеца приводит к тому, что он обожествляет себя, делает себя маленьким божком и таким образом занимает место единственного и подлинного Бога, истинного Абсолюта, вершины и центра, начала и цели, смысла и ценности всякой вещи, источника и основания всякого блага, любого качества или добродетели, причины всякого совершенства. Гордый человек — именно потому, что делает из себя абсолют, — не допускает соперника, не переносит сравнения не в свою пользу, опасается всего, что может входить в противоречие с тем уважением к себе, которое он испытывает. Именно по этой причине и чтобы самоутвердиться перед собой и другими в превосходстве, которое он себе приписывает, он безжалостно и систематически критикует своего ближнего, презирает его, унижает. Всё, что в его глазах может подорвать это превосходство, заставляет его проявлять злобу и агрессию, желать любой ценой защитить выгодный образ самого себя, который он хочет представить. Если он презирает ближнего и унижает его, то еще и потому, что отрицает Бога, ставя себя на Его место, а тем самым отрицает образ Божий в подобных себе, который каждого из них делает потенциальным сыном Божиим и через причастность подает ему достоинство и превосходство Самого Бога. Именно поскольку он перестает почитать своего ближнего как существо по образу Божию и, следовательно, почитать Бога в нем, он не ставит его ни во что, как если бы он был ничем. Гордец верит в собственные силы

вместо того, чтобы доверять милости Божией и признать, что без нее он не может ничего; с другой стороны, он утверждает свою абсолютную автономность, отказываясь видеть в Боге свое основание и цель, и именно поэтому он полон высокомерия и кажется себе самодостаточным. Заместив собственной волей волю Божию, противопоставив первую второй и сделав из нее абсолют, он, как это понятно, претендует на то, чтобы приказывать, а сам отказывается повиноваться или подчиняться кому бы то ни было. И еще потому, что он не признаёт Христа первообразом своей природы, но за норму и точку отсчета принимает самого себя, всё измеряет самим собой, претендует на то, чтобы судить обо всём и всё знать, полагает себя мудрым, желает быть правым, поучать и не выносит, если ему противоречат. В общем, поскольку гордый человек пуст для Бога, он полон самим собой.

Гордыня в представлении святых отцов — тяжкий недуг и даже форма безумия. На чем же держится патологический характер гордыни? Как и в тщеславии, в нем можно увидеть результат извращения глубинной склонности человеческой природы. Человек был сотворен, чтобы возноситься к Богу и в итоге соединиться с Ним в полноте любви и знания. Это вознесение самого себя к Богу человек был призван совершить в Боге, через осуществление подобия Божия на основе добродетелей, которые в зародыше были вложены в его природу, и через постепенное усвоение благодати, данной Святым Духом. Именно в синергии собственных усилий и Божественной благодати, иными словами — в сотрудничестве или в совместном действии с Богом, человеку было уготовано возноситься [в лучшем смысле этого слова]. При этом такое вознесение самого себя должно было совершаться в союзе с себе подобными. Однако человек извратил эту природную склонность, самовозносясь, обожествляя себя, желая стать, как обещал змий,

как боги (Быт. 3:5), сам собой, без Бога, только своими силами и без благодати. Утверждаясь и возносясь самостоятельно, без Бога, он самоутвердился и вознесся против Бога. С другой стороны, вместо того чтобы утвердиться и вознестись к Богу в содружестве с себе подобными, человек самоутвердился и превознесся против них, против тех, с кем разделяет общую человеческую природу.

В основании гордости можно отметить еще одно извращение, связанное с предыдущим. Нормальное поведение человека, делающего какое-то добро или замечающего его в себе, — приписывать его Богу, видеть в нем дар и воздавать благодарность Дарителю, началу и цели этого блага, как и всякого другого блага. Сам Христос подает нам пример такого нормального отношения, говоря человеку, называющему Его *Учитель благий*: *Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог* (Мк. 10:17–18). Гордец извратил это отношение: он приписывает благо самому себе, самого себя делает его началом и итогом, самому себе за него воздает благодарность.

Патологический характер гордости связан еще и с другими ее чертами. В основе всех форм данной страсти, как замечают святые отцы, лежит неведение. Это неведение, как очевидно, в первую очередь — неведение Бога. *Начало гордости — удаление от Господа* (Сир. 10:14), — читаем мы у Иисуса, сына Сирахова. Исходное неведение порождает у гордых бредовое восприятие реальности.

Прежде всего, это бредовое знание о себе самом, которое порождает данная страсть в человеке. Гордец действительно превозносится, утверждает свое превосходство, полагает, что он сам по себе представляет из себя нечто или кого-то или обладает теми или иными качествами, тогда как вне Бога человек «лишь прах» и имеет лишь хрупкие «блага», временные, обреченные на исчезновение, по сути нереальные.

Бред гордеца в его знании о себе самом становится очевиден, когда он приписывает себе качества, которыми не обладает в действительности, и когда в глазах других открывается вопиющая нестыковка между тем, что он думает о себе, и реальностью. Но когда человек превозносится из-за качеств, которые у него в действительности есть, он бредит, приписывая их себе, в то время как они исходят от Бога, а он обладает ими лишь через причастность к Его совершенству. Апостол Павел спрашивает: *Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?* (1 Кор. 4:7). Когда он делает что-то хорошее, он в каком-то роде лишь посредник, и поэтому ему не из-за чего превозноситься. Это неверно не только для тех добрых дел, которые он совершает, но и относительно всякого доброго намерения, всякого качества или добродетели, которыми он может обладать, так как, как мы уже показали, они ему переданы его Создателем и могут развиваться только по Божественной благодати. Приписывая их самому себе, гордец усугубляет свой бред, поскольку подспудно принимает себя за Бога.

Подлинное знание о себе для человека состоит в том, чтобы знать, что сам по себе, независимо от Бога, он — ничто. Гордый человек, который во всех указанных нами вариантах думает, что сам по себе представляет собой нечто, и из-за этого превозносится, демонстрирует полное неведение о себе. Можно даже сказать и так, что гордый человек бредит или, как говорит сам апостол Павел, заблуждается: *Ибо кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя* (Гал. 6:3). Гордец не знает того, что он есть, и воспринимает бредовым образом собственную реальность, потому он и о других существах имеет лишь ложное знание.

Гордый человек в первую очередь не признаёт ближнего. Выше мы имели случай указать, что он его унижает

и презирает, — по той причине, что не знает его величия и его достоинства как творения, созданного по образу Божию, и не признаёт его как брата во Христе. Из-за этого нарушаются и его отношения с ближними. В частности, вместо того чтобы возносить своего брата в Боге, он, наоборот, возносит себя через него, сводит его лишь к средству собственного прославления или к зеркалу, которое отражает не образ Бога, а его собственный образ, — по крайней мере, тот, какой он сам представляет и какой, как он ожидает, видит его ближний. С другой стороны, вместо того чтобы принимать другого как ближнего в Боге, рассматривать его в Нем как подобного и как брата, гордец стремится отличить себя от него, утвердить собственную единичность и превосходство в отношениях, которые принимают форму противостояния. Каждый человек действительно уникален, он — личность, отличная от других, то есть ему присущ собственный образ реализации человеческой природы и проявления Божественного образа, он призван реализовать собственные дары; среди людей и вправду существуют различия, некоторые люди проявляют больше даров и качеств, чем другие. Однако эти различия обретают в Боге фундаментальное единство (ср. 2 Кор. 12:4–6, 11). В рамках здоровых отношений уникальность каждой личности утверждается в ее связи с другими не в форме противостояния, а во взаимодополняемости, в перспективе общей пользы (ср. 1 Кор. 12:7) при единстве человеческой общности, архетипом которой является Церковь, Тело Христово. Каждый член наделен своей функцией, приносит свою пользу, важен по-своему и не может претендовать на то, чтобы обойтись без других (ср. 1 Кор. 12:21). Никто не заслуживает презрения или обладает меньшей ценностью или достоинством, и те, у кого меньше качеств или даров, даже более почитаемы (ср. 1 Кор. 12:22–25). Гордый человек вместо того, чтобы использовать собственные дары ради того,

чтобы помочь членам Тела, которые наделены ими в меньшей степени, и через это войти с ними в объединяющие отношения взаимодополняемости, проживаемой в Боге в чувстве смирения и братства, отвращает эти дары от такого нормального предназначения и использует их эгоистически, чтобы, противостоя ближнему, утвердить собственную единичность и оказаться на вершине иерархии, низводя других до низших, обесцененных ступеней. Различия и даже неравенство вместо того, чтобы быть упраздненными в Боге в единстве Тела, напротив, подчеркиваются. Ближний становится соперником. Гордыня здесь оказывается разделителем и разобщителем, глубоко расстраивающим отношения между людьми, и, следовательно, источником бесчисленного множества зол.

Став из-за гордости неспособным обратиться к Богу и по настоящему открыться ближнему, человек заикливается на самом себе, замыкается в сжатой вселенной своего Я, которое он превозносит. Во всех своих реакциях он остается в плену у самого себя. Поэтому гордыня лежит в основе отрицания любви к ближнему и вследствие сего влечет за собой разрушение всех гармоничных отношений, строящихся на любви, — как с Богом, так и с самим собой и с ближним в Нем. Способность любить, которую Бог дал человеку, чтобы он соединился с Ним, гордец извращает, отвращая ее от ее нормального предназначения и обращая на себя. Гордый любит свое Я и любит только себя. Гордыня, как видно, в этом подобна себялюбию.

Гордыня для души — постоянный источник страдания. Гордый может страдать от расхождения между тем, чем он мнит себя или чем хочет быть, и тем, чем он, как он чувствует, на самом деле является. Он может страдать и оттого, что видит угрозу или разоблачение того выгодного образа, какой он хочет представить из себя, или того превосходства над другими, которое он выстраивает для себя. В равной мере он постоянно

не находит удовлетворения в том превознесении, которого он ищет, так как никогда не может достичь вершины и не знает конца своим притязаниям.

Гордыня, таким образом, разрушает внутренний покой и погружает человека в состояние непрерывного волнения. И это тем более, что человек перед лицом ему подобных почти всегда добивается эффекта, противоположного тому, которого он ожидал: вместо признания он чаще всего пожинает презрение и насмешки.

Страх гордого человека увидеть оспоренным и осмеянным тот выгодный образ себя самого может к тому же сделать его недоверчивым, обидчивым, чувствительным и порождать и развивать в нем чувство того, что его преследуют, — всё это нарушает отношения с ближними. Такая обидчивость подталкивает его к тому, чтобы проявлять ответную агрессию к тем, кто его критикует или кого он в этом подозревает. Данные черты очень четко проявляются в параноидальном психозе, но видны также и в параноидальном характере, который является почвой для психоза.

Гордыня — не только частый источник конфликтов с другими, но еще и причина, по которой они повторяются; она мешает вновь привести в состояние гармонии нарушенные отношения. Если гордыня не препятствует тому, кем владеет, признавать свои ошибки в самом себе, то она удерживает его от того, чтобы публично признавать их и просить прощения у того, кто был оскорблен. То же самое проявляется по отношению и к Богу, и к ближнему: гордыня, как подчеркивают святые отцы, заставляет человека не видеть своих грехов, забывать их и, значит, их сохранять и продлевает его состояние разобщенности с Богом. Гордый человек не забывает обид, нанесенных ему другими, и питает в своем сердце обиду, которая распространяет в его душе болезненное и нездоровое беспокойство.

Врачевание себялюбия состоит главным образом в его преобразении в любовь — в подлинную любовь к себе, любовь к ближнему и любовь к Богу, которые глубоко связаны между собой и подразумевают друг друга. В одной из наших книг мы рассмотрели условия стяжания любви в этих ее трех формах и отсылаем к данному источнику¹. Наименее известная форма любви, несомненно, та, что направлена на себя самого. Ее преп. Максим Исповедник называет «прекрасным себялюбием»; мы вспомним о ней в следующем параграфе, где она будет непосредственным предметом нашего рассмотрения.

Что касается врачевания тщеславия, то, поскольку оно есть поиск человеческой, мирской, земной славы, человек, который хочет его победить, должен прежде всего признать тщетность такой славы — в частности, осознав несостоятельность ее основ и ничтожество преследуемых ею целей. Итак, поскольку тщеславие — поиск признания, репутации, почестей, славы, потому нужно отречься от всего того, что может быть для нее источником или поводом. Тщеславие — это желание быть замеченным, потому тот, кто хочет его победить, должен избегать всего, что может его выделять, в словах, поступках, поведении. Тот, кто хочет освободиться от тщеславия, должен, напротив, делать всё, чтобы стать или остаться неизвестным для людей.

Человек, охваченный тщеславием, ждущий восхищения и похвал, если хочет преодолеть его, должен не только прятать свои возможные качества (интеллектуальные, моральные или духовные) от других людей, но еще и не прятать своих ошибок от них.

В общих чертах можно сказать, что основное средство от тщеславия заключается в том, чтобы научиться принимать презрение и унижение. Такое принятие имеет освобождающую

¹ См. нашу работу: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 648–676.

функцию: оно исцеляет человека от поиска мирской славы, восхищения или даже уважения других.

Но тщеславие — это еще и страсть, в силу которой человек уважает себя, восхищается собой, почитает себя и прославляет в собственных глазах. Чтобы побороть ее на этом уровне, нужно прежде всего не обращать внимания на свои предполагаемые положительные качества, в собственных глазах умалить в себе то, что есть хорошего, и то, что сделано хорошего.

Мы отмечали, что слава от людей и слава от Бога находятся в противоборстве и исключают одна другую. И человек должен отречься от всякой человеческой славы для того, чтобы сподобиться славы Божественной, к которой призвана его природа. Пока он привязан к земной славе, он никак не может вкусить славы небесной. Вот почему смирение — обязательный путь, необходимое условие причастия Божественной славе. Человек, как мы видели, по природе стремится к славе, но единственная слава, которая ему по-настоящему подходит, — это слава от Бога. Так, он должен прославлять себя исключительно в Боге, согласно словам апостола Павла: *Мы, служащие Богу духом и хвалящиеся Иисусом Христом, и не на плоть надеющиеся* (Флп. 3:3), и по обетованию Божию: *Я прославлю прославляющих Меня* (1 Цар. 2:30). На смену поискам славы *по плоти* (2 Кор. 11:18) должен прийти поиск славы, которая *от Единого Бога* (Ин. 5:44). И чем больше человек устремлен к Божественной славе, тем менее ему интересна слава, которая приходит от людей. Вот почему любовь к Богу и к Его славе — способ освободить душу от тщеславия.

И здесь нужно отметить важнейшую роль молитвы, которая позволяет человеку отстраниться от этого мира как объекта тщеславия и прилепиться к Богу. Молитва позволяет еще и прославлять Бога, признавая, что именно Ему «подобаet всякая слава, честь и поклонение».

Терапия гордыни во многом схожа с врачеванием тщеславия. Поскольку гордыня в целом состоит в превознесении себя по отношению к другим и к Богу, человек не сможет от нее исцелиться, если не постарается во всех обстоятельствах избегать самопревозношения, разрушая привычный для данной страсти настрой через неуклонное отвыкание от характерного для нее поведения, что подразумевает постоянное внутреннее трезвение. В этой борьбе на помощь придет рассуждение о ничтожности тех вещей, на которых в этой страсти зиждется его превосходство: рассуждение о непрочности всего человеческого, о мимолетности богатства, власти, о слабости и хрупкости самого человека, подверженного в мире сем болезням, старению и смерти, человека, который без Бога лишь «земля и пепел, тень и дым»¹.

Гордость, как мы видели, выражается через разное поведение: чрезмерную самоуверенность, самодовольство, высокомерие, самонадеянность, претензии на обладание знанием, доверие к собственному суждению, отказ подчиняться. Человек сможет побороть гордыню, если будет стараться вести себя противоположным образом, на этом уровне: ненавидеть собственную волю, не доверять собственному суждению, отречься от самодовольства, укорять себя; перечисленное в полноте реализуется в послушании духовному отцу.

Желая избежать первой формы гордости, состоящей в том, чтобы ставить себя выше других (или, по меньшей мере, кого-то из других) и презирать их, человек должен будет прежде всего замечать в этих других то, в чем они его выше, отказываться видеть их недостатки и ценить положительные качества. Именно

¹ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Деяний. Беседа 30, 3; Беседы на Второе послание к Фессалоникийцам. Беседа 1, 2; Беседы об Озии. Беседа IV, 4; Толкование на св. Иоанна Евангелиста. Беседа 33, 3.

в таком смысле, в частности, преп. Максим говорит, что любовь ниспровергает гордыню¹. Человеку нужно даже дойти до того (не впадая при этом в патологическое обесценивание себя), чтобы считать себя как бы ниже других.

Воспоминание о своих грехах поможет избавиться от чувства превосходства, откроет собственную духовную нищету. Гордость начнет уменьшаться по мере того, как такое осознание будет сопровождаться сокрушением. Принятие унижений в самых различных формах также помогает исцелиться от данной страсти.

Поскольку гордыня состоит в том, чтобы видеть поводы к превозношению природными качествами (какими бы то ни было), которыми обладает человек, лекарство заключается в том, чтобы признавать, что всякое благо идет от Бога. В этом отношении стоит поразмышлять над словами апостола: *Кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?* (1 Кор. 4:7).

Молитва, особенно непрестанная, является основным средством от гордости, поскольку человек, когда молится, просит помощи, поддержки и защиты у Бога и, следовательно, не может не сознавать, что полученное им в ответ на молитву идет от Бога как дар и не может быть приписано своим собственным силам или заслугам. Благодарственная молитва также позволяет победить страсть, поскольку человек, если совершает ее с сокрушенным и раскаивающимся сердцем, а не по-фарисейски, тут же признает Бога, а не себя источником и целью благ, которыми обладает, а себя видит лишь их недостойным владельцем. Но, разумеется, роль молитвы также и в том, чтобы просить помощи Бога в исцелении от страсти гордыни, которая более других страстей может ускользать от усилий человека по ее врачеванию.

¹ См.: Максим Исповедник, преп. Главы о любви. IV, 61.

Большинство средств исцеления тщеславия и гордыни, представленных здесь, суть средства и для стяжания смиренномудрия (ταπεινοφροσύνη), которое представляет собой поистине главное лекарство от тщеславия и гордыни, так как является добродетелью, противоположной им и призванной их вытеснить. В другой работе мы дали описание этой добродетели и средств ее стяжания¹. Отсылаем читателя к этому описанию, напоминая, что смирение играет значительную роль в исцелении духовных болезней человека и, следовательно, болезней психических, которые связаны с духовными.

8. ПАТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЕСЦЕНИВАНИЕ СЕБЯ

Патологически заниженная самооценка встречается при многих психических заболеваниях. Она занимает основное место в депрессии и меланхолии. Кроме того, следует отметить, что многие проблемы в отношениях, присутствующие в большинстве неврозов, связаны также с ней.

Многие святые отцы утверждают, что заниженная самооценка парадоксальным образом имеет своим источником себялюбие. Поскольку у человека нет другой подлинной реальности, кроме Бога (коль скоро он есть образ Божий и по своей природе призван приобрести Его подобие), то, любя себя в себялюбии, вне зависимости от Бога, он не может любить себя по-настоящему, так как любит не себя, а свое Я, которое не его, и определенным образом косвенно ненавидит то, чем является в действительности.

Как подчеркивал преп. Максим Исповедник, себялюбие происходит от неведения Бога и неведения себя. Оно связано

¹ См.: Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. С. 615–630.

с ложным, призрачным, иллюзорным представлением человека о себе самом. Очень часто именно в силу ложного представления о своем истинном Я человек чувствует себя обесцененным. Обретая же вновь знание о том, что он являет собой в действительности, осознавая глубокую и тесную связь своего существа в истоках и целях с Богом, — связь, которая, как мы видели, уже присутствует в самой его природе, но им поначалу не осознается, — человек сможет составить представление о себе самом, наделяющее его ценностью.

Однако этого осознания недостаточно. Человек может обрести подлинную любовь к себе, по отношению к которой патологическое обесценивание себя есть нехватка или отсутствие [любви], именно в обращении себялюбия-страсти в себялюбие-добродетель.

Себялюбие-добродетель, которое преп. Максим Исповедник называет «прекрасным себялюбием», — одна из форм любви. Действительно, если любовь — это в первую очередь любовь к Богу, а во вторую — к ближнему, то она еще и любовь к ближнему, «как к самому себе», по учению Самого Христа: *Возлюби ближнего своего, как самого себя* (Мф. 22:39; Мк. 12:31; Лк. 10:27). Итак, любовь включает и любовь к себе — себялюбие. В рамках христианского мировоззрения о ней слишком часто забывают или отказываются ее видеть из страха спутать эту духовную любовь с эгоистической любовью к себе. Нужно напомнить, что добродетельное себялюбие не имеет ничего общего с себялюбием, которое праматерь всех страстей; оно даже его противоположность. Ибо если себялюбие-страсть состоит в том, чтобы любить себя по плоти, нарциссически, вне Бога, то «себялюбие духовное» заключается в том, чтобы любить себя, напротив, духовным образом, в Боге и ради Него, таким, каким по сути являешься на самом деле, то есть личностью, сотворенной по образу Божию, и таким, каким

призван стать: личностью по подобию Божию, сыном Божиим по усыновлению и богом по благодати. Поэтому оно заключается и в том, чтобы любить себя в силу той всеобщей и нерушимой любви Бога к той личности, которой являешься, уникальной и незаменимой, обладающей в Его глазах абсолютной, неотчуждаемой и вечной ценностью.

Духовная любовь к себе, или добродетельное себялюбие, здесь оказывается подчиненной первой заповеди — возлюбить Бога, поскольку духовная любовь к себе происходит от того, чтобы любить себя в Боге и ради Бога. Любовь к Богу и добродетельное себялюбие, впрочем, подразумевают друг друга: любовь к себе в своей духовной реальности образа Божия и личности, возлюбленной Богом, ведет к тому, чтобы любить Бога. И наоборот, как говорит преп. Антоний Великий, «кто любит Бога, тот любит и самого себя»¹.

Если себялюбие-страсть — это привязанность человека к своей индивидуальности, к Я, заикленному на самом себе, непроницаемому для Бога и исключаящему Его и потому лишённому всякой реальности и подлинной жизни, то добродетельное себялюбие, напротив, наполнено открытостью к Богу и полной проницаемостью для Его энергий. Если при первой форме любви к себе человек на самом деле, не отдавая себе отчета, становится «любящим самого себя против самого себя», по выражению преп. Максима Исповедника, то в себялюбии духовном он любит себя по-настоящему, в своей самой глубокой и самой существенной реальности, которая имеет свое основание, свое начало и цель в Боге. Если себялюбие-страсть сводит человека с ума, то добродетельное себялюбие позволяет ему в Боге обрести самого себя в своей подлинной реальности.

¹ Антоний Великий, преп. Письма. IV, 9. Ср.: Николай Кавасила, св. О жизни во Христе. VII, 66.

Если себялюбие-страсть в силу эгоистического отношения и поведения ведет человека к нарушенным отношениям с ближним, которые могут дойти до ненависти, то себялюбие-доброделитель — один из ключей к любви к ближнему, как указывает на то сформулированная Христом заповедь *Возлюби ближнего своего, как самого себя* (Мф. 22:39; Мк. 12:31; Лк. 10:27). Только в той мере, в какой человек по-настоящему любит себя таким, какой он есть по сути, в Боге и ради Бога, — только в этой мере он может духовно любить своего брата так, чтобы такая любовь не была запятнана никаким страстным или плотским элементом, только так он сможет любить его в его подлинной природе личности, тоже сотворенной по образу Божию и тоже призванной уподобиться Ему, и только так он сможет любить его как того, кто разделяет одну с ним природу и как еще одно усыновленное чадо того же Отца, как брата во Христе. Вот почему преп. Антоний Великий пишет: «Кто умеет любить самого себя, тот любит и других»¹. И обратно, духовная любовь к себе предполагает любовь к ближнему: чтобы истинно любить себя самого, нужно любить своего брата, подчеркивает свт. Иоанн Златоуст².

9. ПАТОЛОГИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ТЕЛУ

Различные психические заболевания сопровождаются патологическим отношением к телу. Речь может идти об эротизации тела или об утилизации тела как способе привлечь внимание и любовь, как при истерическом неврозе. Также речь

¹ Антоний Великий, преп. Письма. IV, 7.

² См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Второе послание к Тимофею. Беседа 6, 1.

может идти о ненависти к телу или об отвержении его, как при анорексии (в которой личность также может использовать тело как средство привлечь внимание и любовь). Может идти речь о плохой интегрированности тела в личность, при которой тело может в крайних случаях восприниматься как внешний и чуждый объект, как при шизофрении.

Можно было бы добавить сюда различные расстройства отношения к телу, которые, не вписываясь в определенные психические заболевания, тем не менее имеют патологический характер. Такие расстройства сильно развились в современном обществе и выражаются через приверженность различным видам деятельности и обращения с телом, нацеленным на то, чтобы тело соответствовало идеалу юности и красоты. За этим часто как фон стоит страх вытеснения, старения и смерти.

О чем бы ни шла речь — об эротизации тела или ненависти к нему и отвержении его, в основе всех подобных отношений лежит чрезмерная и патологическая привязанность к телу, которая на духовном уровне проистекает от страсти себялюбия. Это утверждение парадоксально для тех случаев, когда тело кажется ненавидимым, отвергаемым или отрицаемым, но отвержение тела также знак важности, которую ему придают, хотя его значимость оценена ошибочно: телу приписывается негативная ценность.

Человек может исцелиться от таких отношений привязанности к своему телу — как позитивных, так и негативных — именно через осознание того, что тело — это измерение личности и в данном качестве не только заслуживает уважения, но должно быть объектом подлинной духовной любви, которую личность должна давать самой себе в своей целостности. И здесь себялюбие-страсть должно преобразоваться в себялюбие-добродетель. Если человек по-настоящему любит самого себя в духовной реальности, которая в Боге ему присуща,

он уже не может обходиться со своим телом как с инструментом привлечения (в случае эротизации) и, следовательно, как с объектом или ненавидеть и отвергать свое тело как презренный или чуждый себе объект.

Телесная аскеза (главным образом пост, а затем — бдение и изнурительный труд) может помочь человеку удерживать ум в пределах тела и интегрировать вновь свое собственное тело в самого себя. Кроме того, формы молитвы, которые сопровождаются движениями тела (крестным знамением, земными поклонами) или которые подразумевают постоянное участие тела и тесное соединение тела с душой и умом (как сердечная молитва), могут помочь человеку вновь обрести глубинное единство души и тела и ощущение ценности тела через духовную роль, которую оно призвано играть в тесном соработничестве с душой и умом.

В то же время следует вернуть больному верное осознание позитивной ценности, которую христианство признает за телом. Ведь, к сожалению, некоторые отклонения в духовности, прежде всего на Западе, развили в образе мыслей пренебрежение к телу или его отвержение, которое, осознанно или нет, вдохновляет или подтверждает то негативное отношение, которое некоторые люди имеют к собственному телу. Нужно напомнить, что христианство — это религия Воплощения, верящая в то, что Сын Божий, став человеком, принял тело, а не только душу и ум, с тем чтобы не только спасти тело вместе с душой, но и обожить их и таким образом в личности сделать их нерасторжимыми причастниками Божественных благ, обещанных верующим. Тот факт, что в Причащении верующие принимают в свое тело само Тело Христово, — самое конкретное и самое высокое выражение этой истины христианской веры. Евхаристическое Причащение, помимо всех присущих ему благ, может также помочь человеку обрести ощущение священной

ценности своего тела, ставшего вместилищем Воплощенного Слова и, по слову апостола Павла, *храмом Духа Святого* (1 Кор. 6:19)¹.

10. НАРУШЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ К ДРУГИМ ЛЮДЯМ

Нарушения в отношении к другим людям — общий симптом в большинстве невротических и, по тем или иным причинам, в большинстве психозов. Они могут состоять в «сложностях общения» и принимать форму робости (избегание других, сложности в установлении контакта и во вступлении в общение с ними), конфликтных отношений (где в различных видах присутствует агрессия). Помимо этого они могут выражаться в излишней фамиллярности, упраздняющей уважение к другому и стыд перед ним.

Еще встречается форма искусственных или «театрализованных» отношений (когда субъект прячется за ролью или персонажем, пользуясь формальным языком как барьером между собой и другими), что мешает установлению межличностных отношений. При истерическом неврозе такая театрализация сопровождается эротизацией поведения и речи. Эта третья форма расстройства присоединяется к первой, поскольку также по-своему свидетельствует о сложностях в общении.

Расстройства отношения к другим на психологическом уровне имеют духовную основу. Они опираются на сопряжение

¹ Что касается места тела в христианстве и православной духовности, см. наши работы: *Larchet J.-C. Théologie du Corps*. Paris, 2017 (рус. пер.: *Ларшет Ж.-К. Человеческое тело в свете православного вероучения*. М.: Изд-во Срептенского монастыря, 2021); *Ce corps qui nous est cher // Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*. Paris, 2002. P. 23–29; *Le corps dans la spiritualité orthodoxe // Le Corps et le Christianisme / Éd. P. Wells. Cléon d'Andran et Aix-en-Provence, 2003. P. 23–37.*

множества факторов: во-первых, неверное представление субъекта о себе самом и плохое принятие себя; во-вторых, неверное представление о других. Эти два фактора связаны с третьим, а именно с различными страстями, которые искажают отношение к самому себе и к другому.

Первый фактор подразумевает плохое знание себя и плохое отношение к себе самому. Именно потому и завышенная самооценка, и заниженная самооценка, которые мы проанализировали выше, обе они играют предопределяющую роль источника расстройства отношений с другими. В обоих случаях основное средство терапии — врачевание себялюбия, которое является общим источником для обоих вариантов поведения. Смирение представляется главным средством против завышенной самооценки, тогда как себялюбие-добродетель, подлинная любовь к себе в духовном измерении — основное лекарство при заниженной самооценке. Однако смирение играет терапевтическую роль и при заниженной самооценке: оно помогает субъекту принять себя в том, что ему может казаться недостаточным или посредственным в своей личности и что он стремится скрыть от других через избегание, игру, или роль, или другие какие-либо барьеры, которые он ставит между собой и другими.

Второй фактор подразумевает неверное знание о другом человеке и плохое отношение к нему. Другой, когда не осознается в его глубинной духовной реальности человека, сотворенного по образу Божию, и личности, призванной осуществить подобие Божие, быть спасенным и обóженным, воспринимается на поверхностном уровне (поскольку отделяется от этой духовной реальности) своей физической и психологической оболочки.

Третий фактор расстройства в отношениях с другими заключается в различных страстях. В силу страстей гордыни и тщеславия, а также страха другой человек часто воспринимается как соперник, противник или даже враг, реальный или потенциальный,

которому не следует доверять, от которого нужно дистанцироваться или даже нанести ему упреждающий удар, чтобы лучше защититься от него. Здесь терапия заключается опять же в смирении (которое позволяет исцелиться от гордыни и от тщеславия), а также в доверии к Богу (которое помогает избежать страха), а в первую очередь — в любви, которая априори развивает позитивный настрой в отношении другого человека, признаваемого в его сущностной духовной ценности, но при этом принимаемого с его отличиями и извиняемого за его немощи. Любовь, по слову апостола Иоанна, помогает также изгонять страх (см. 1 Ин. 4:18).

Патологическая агрессивность (обозначаемая в классической аскетике как страсть гнева), в оригинальной или производной форме, есть тоже важный фактор нарушений в отношениях с другими, и ее врачевание потому становится основным элементом духовной терапии, применяемой при соответствующих отклонениях. Выше мы затронули этот сюжет и здесь не будем к нему возвращаться.

Как подчеркивал Фрейд (несомненно, утрированно), сексуальные факторы играют значительную роль в нарушениях отношений с другими. Среди духовных факторов, которые являются источником нарушений в отношениях с другими, нужно упомянуть страсть блуда (πορνεία), которая в представлении святых отцов охватывает все формы страстей, связанных с сексуальностью.

Напомним, что подлинная любовь, имеющая духовную основу, — это открытость другому и свободное дарение себя. Каждый из двоих, кого она объединяет, отдает себя другому и получает его взамен. В таком общении каждый обогащается и расцветает во всей широте своего существа и до Божественной бесконечности в той мере, в какой, как это должно, любовь подпитывается благодатью и обретает свое предназначение

в Царствии. Блуд, напротив, является себялюбивым поведением; он свидетельствует об эгоистической любви к себе. Он замыкает на себе того, кем властвует, и полностью закрывает его для другого. Он препятствует всякому взаимообмену, поскольку под его влиянием одержимый страстью считается только со своим собственным интересом, ничего не дает другому и хочет лишь получать от него, еще и сводя то, что хочет получить, только к тому, что соответствует его страстному желанию. То, что он получает, он рассматривает скорее как исполнение своего собственного желания, а не как дар другого: тот, кем владеет страсть, присваивает другого самому себе; другой для него лишь посредник между ним и ним самим же. Блуд, таким образом, заключает человека внутри его падшего Я, а говоря точнее и строже — в ограниченном и замкнутом мире его плотской сексуальности, инстинктов и фантазий и всецело закрывает его от бескрайнего мира любви и духа.

Блуд — это часто желание воображаемого образа другого и наслаждение от него. И тогда другой существует не как личность или как ближний, но как фантастический объект, возникший в силу проекции желаний одержимого страстью. Подобное видение другого неминуемо влияет на то, как одержимый страстью рассматривает в реальности тех конкретных людей, на которых нацелена его страсть. Здесь неизбежно возникнет наложение воображаемого на реальное, и восприятие реального будет изменено под воздействием воображаемого.

Но видение другого человека в реальности не только искажено в силу того, что ему предшествует некий вымышленный образ. Когда страсть проявляется в непосредственных отношениях с конкретной и здесь присутствующей личностью, она всё сводит к воображаемому. Другой человек в ракурсе страсти блуда не бывает встречен как личность, не воспринимается в своем духовном измерении, в глубинной реальности как

сотворенный по образу Божию: он оказывается сведен к тому, что в его внешнем облике может отвечать жажде удовольствия у одержимого страстью; он становится для него простым орудием наслаждения, объектом. В некоторых случаях даже его внутренний мир отрицается, как и всякое измерение его существа, выходящее за пределы сексуального плана, в частности сознание, сфера высоких чувств, воля. С другой стороны, одержимый страстью игнорирует его свободу, поскольку считается только с удовлетворением собственного желания, которое чаще всего представляется ему как абсолютная необходимость, не считающаяся с желанием другого. Вследствие всего этого другой человек уже не признаётся и не уважается ни в своей инаковости, ни в уникальном характере своего личностного бытия, которые можно обнаружить только в свободном проявлении высших сфер его существа, так как, сведенные страстью блуда к своему родовому и животному измерению плотской сексуальности, человеческие существа становятся практически взаимозаменяемы как объекты.

Поэтому видно, что в силу страсти блуда человек видит ближнего не таким, каков он есть; а таким, каков он есть, он, в свою очередь, его не видит. Иными словами, ему становится присуще бредовое представление о тех, с кем сталкивает его эта страсть. И теперь все отношения с ними оказываются полностью извращенными.

В другом месте¹ мы подробно показали, что врачевание страсти блуда происходит через стяжание воздержания (ἐγκράτεια), то есть способности управлять своими желаниями и сексуальными позывами, несовместимыми с требованиями духовной этики, и подавлять их, а также через стяжание целомудрия (σοφροσύνη), которое состоит в отстраненности и внутренней

¹ См.: Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. С. 510–524.

чистоте в плане сексуальности, которая, впрочем, согласно христианской этике, может иметь место в единственно оправданном виде — в виде супружеской любви.

Следует сделать особый акцент на том, что терапия страсти блуда — после того как человек «осознает», что в падшем состоянии его желание направлено извращенным образом и что в своей глубинной реальности желание устремлено к иному, — состоит в основе своей в обращении желания, так чтобы духовная любовь заняла место любви плотской (то есть страстной), согласно знаменитому замечанию преп. Иоанна Лествичника: «Целомудрен тот, кто изгоняет *эрос* чувственный *эросом* божественным и гасит земной огонь огнем небесным»¹.

Целомудрие (добродетель, противоположная сладострастию) позволяет не только освободить сексуальность от всех ее извращенных форм и уделить ей ее настоящее место в жизни супругов, вернув ее в духовный контекст, который ей и подобает, но еще и десекуализировать человеческие отношения, удалить из них все факторы сексуального порядка, которые наслаиваются между человеком и другими людьми и искажают общение, к чему бы эти факторы ни относились: к желанию, к страху, к притяжению или отторжению.

11. Печаль и уныние

Печаль и уныние — две страсти, или духовные болезни, которые были подвергнуты подробному анализу в классической аскетике, разработавшей для них тщательным образом духовную терапию. То, что сегодня называют депрессией, в немалой

¹ Иоанн Лествичник, преп. Лествица. XV, 2 (3).

степени зависит от этих двух духовных болезней и во многих случаях лечится подобной терапией.

1. Печаль (λύπη) — состояние души, которое образовано, как можно видеть из самого слова, упадком духа, истощением, психической тяжестью и болью, угнетенностью, тоской, подавленностью, депрессией, чаще всего сопровождаемой тревогой или даже томлением. Такое состояние может иметь множество причин, но всегда включает патологическую реакцию раздражительной способности (θυμός) и/или вожделевательной способности души (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικὸν, ἐπιθυμητικὴ δύναμις); в первом случае оно проявляется как следствие гнева (ὀργή), а во втором — как следствие неудовлетворенных желаний. В равной мере оно может быть вызвано в душе прямым действием злых духов, а еще возникать без видимых причин.

Рассмотрим подробно различные причины и условия возникновения страсти печали.

а) Святые отцы отмечали, что обычно печаль вызвана неудовлетворенностью плотского желания или несбывшейся надеждой. Поскольку удовольствие связано с желанием, можно еще сказать, следуя за аввой Евагрием Понтийским, что «печаль — это разочарование в испытываемом или ожидаемом наслаждении».

Поскольку печаль — результат неудовлетворенности плотского желания (в широком смысле этого термина, противоположного понятию «духовный») и сопряженного с ним удовольствия, она свидетельствует о привязанности того, кого поражает, к чувственно воспринимаемым благам, к ценностям мира сего. Потому часто печаль видится как состояние, толчком к которому послужила потеря чувственно воспринимаемого блага или какой-либо ущерб, понесенный на этом же уровне.

Печаль также вызывается неудовлетворенной завистью к какому-либо материальному, интеллектуальному, моральному

или духовному благу, которое есть у другого человека. Кроме того, она может иметь своей причиной разочарование, если поиск почестей окончился ничем, и в таком случае она связана с тщеславием.

Однако отметим, что печаль может и не вызываться неудовлетворенностью какого-либо отдельного желания, направленного на определенный объект: она может быть связана с общей неудовлетворенностью, с чувством всеобъемлющей фрустрации, относящейся ко всему бытию в целом и говорящей о том, что не исполнены глубокие, основополагающие желания человека (подлинный смысл которых он и сам не всегда знает). Как правило, когда печаль вызвана такого рода причинами, она на психологическом уровне приводит к тому, что принято обозначать словом «депрессия».

б) Святые отцы замечают, что во вторую очередь печаль может проистекать из гнева — в частности, от неосуществленной мести. Если порой она возникает как чувство того, что гнев был чрезмерным или несоразмерным тому, что его вызвало, то часто бывает и наоборот, когда к печали приводит ощущение, что гнев был недостаточным: вспышка его оказалась не столь сильна, чтобы передать то, что человек испытывал, или чтобы вызвать в том или в тех, кому была адресована, ожидаемую реакцию. Также печаль бывает результатом обиды.

Почти во всех таких случаях эта страсть свидетельствует о привязанности к самому себе и оказывается связанной с тщеславием и гордостью, как, впрочем, и гнев, за которым она следует. Гнев показывает реакцию фрустрированного Я в его желании самоутвердиться и не дает так сильно ощущать отсутствие уважения к себе. Обида, к которой часто примыкает печаль, — это, кстати, ощущение уязвленной гордости, а гнев, источник той же страсти, часто выражает желание вернуть себе прежние позиции, вновь возвыситься, вернуть

уверенность своему Я в собственных глазах и перед другими. В таком случае печаль становится выражением чувства провала или бессилия, которое испытывает Я в этой попытке реабилитировать себя.

в) Может быть так, что причина печали остается неизвестной, и в силу этого она кажется немотивированной. «Бывает так, что нас наполняет внезапная и беспричинная тоска; мы чувствуем себя удрученными печалью, для которой не находим никакого мотива», — отмечает преп. Иоанн Кассиан Римлянин. И тогда граница между этим видом печали и страстью уныния, которую мы вскоре разберем, становится нечеткой.

г) Святые отцы отмечают также, что важную роль в зарождении, развитии и укреплении всех форм печали играют бесы. Вторжение такого чувства в душу — один из самых непосредственных результатов диавольского воздействия. И наоборот, всякое состояние печали в душе при любых обстоятельствах — знак бесовского воздействия, и действие это может быть разной степени силы.

Несмотря на то что вызывать и мотивировать печаль могут внешние обстоятельства, следует подчеркнуть, что источник ее — не в них: они предоставляют для нее случай, но не являются ее причиной, а причина — только в душе человека, точнее, в его поведении в ответ на внешние события и по отношению к самому себе. Даже когда именно бесы вызывают или поддерживают состояние печали, они могут делать это лишь оттого, что находят в душе благоприятную почву и пользуются некоторым — более или менее — осознанным участием воли человека. Часто печаль уже предсуществует до вторжения бесов, и они лишь могут воспользоваться ситуацией, чтобы усугубить страсть.

Страсть печали может принимать крайнюю форму отчаяния (ἀπόρρωσις). И это одно из самых тяжких ее проявлений.

По учению святых отцов, диавол играет в зарождении отчаяния особо важную роль и может через данное состояние приводить к катастрофическим последствиям. Действительно, в таком состоянии человек, по сути, отчаивается в Боге и, следовательно, отсекает себя от Него. В силу этого он освобождает место для бесовского воздействия и обрекает себя на духовную смерть. Апостол Павел сам отмечает: *Печаль мирская производит смерть* (2 Кор. 7:10). Источник духовной смерти — отчаяние — может заставить человека умертвить свое тело: подталкивая его к тому, чтобы уже не ждать ничего от своей жизни, оно навязывает его душе мысли о самоубийстве и ведет к его осуществлению.

Патологические последствия печали существенны и опасны. Помимо того что страсть печали, если дать ей развиться, почти неизбежно порождает отчаяние и его тяжкие последствия, она с самых ранних своих проявлений вызывает страстные состояния — такие как злость, озлобление, ожесточение, горечь, злопамятность, нетерпеливость. В силу этого она серьезно расстраивает взаимоотношения человека с его ближними.

Как и все другие страсти, печаль наполняет душу тьмой, ослепляя рассудок и существенно снижая его способность к различению. Один из характерных эффектов — отягощение души. Кроме того, она во всём человеке целиком вызывает состояние астении и теплохладности, делает его малодушным и парализует его активность.

2. Уныние (ἀκηδία) близко к печали, и настолько, что аскетическая традиция, вдохновителем которой на Западе был свт. Григорий Двоеслов, объединяет эти две страсти в одну. Аскетическая традиция на Востоке, впрочем, совершенно оправданно их разделяет.

Греческий термин ἀκηδία в латинском передается как *acedia*, а во французском как *acedie*. Сложно дать его перевод, чтобы

он был и простым, и полным: слова «лень» или «скука», которыми его часто передают, выражают лишь часть сложного явления, которое он обозначает.

Уныние, конечно же, соответствует некоторому состоянию лени и скуки, но, кроме того, состоянию отвращения, неприязни, расслабленности, а также изнеможения, упадка духа, томления, оцепенения, беспечности, дремоты, сонливости, тяжести — как тела, так и души; уныние может даже заставлять человека засыпать тогда, когда он не испытывает реальной усталости.

В унынии есть некая расплывчатая и общая неудовлетворенность. Человек в момент, когда он охвачен этой страстью, ни к чему не имеет вкуса, всё находит безвкусным и пресным, не ждет ничего ни от чего. Как и вышеописанные симптомы, этот на психическом уровне является признаком депрессии.

Еще одна черта уныния, связанная с предыдущими (поскольку стремится компенсировать их), заключается в том, что затронутый им человек становится психически и физически нестабильным. Его способности непостоянны; его ум, неспособный сосредоточиться, перескакивает с одного объекта на другой. Когда человек один, он терпеть не может оставаться в том месте, в котором находится: страсть подталкивает его выйти из помещения, перемещаться, ходить в разных направлениях. Порой он начинает блуждать и скитаться. В общем, он любой ценой ищет контакта с другими. Эти контакты объективно не являются необходимыми, они вызваны страстью, он чувствует потребность в них и находит «благие» предлоги, чтобы их оправдать. Тем самым он устанавливает и поддерживает связи, часто бесполезные, которые он питает пустыми разговорами или в целом проявляет праздное любопытство.

Может случаться так, что уныние внушает тому, кого оно поражает, сильную и постоянную неприязнь к месту, где тот находится, предлагает мотивы недовольства им, заставляя

думать, что в другом месте было бы лучше. Тогда человек желает оказаться в иных пределах, где он якобы легче сможет найти то, что ему нужно. Уныние может заставлять его избегать и своей деятельности — особенно работы, которой он из-за уныния делается недоволен, — и подталкивает тогда к поиску других дел, вынуждая думать, что они будут более интересными и сделают его счастливее...

Впрочем, следует отметить, что в определенных случаях уныние не порождает таких компенсаторных факторов, но сопровождается всецелой замкнутостью на себе, противлением любому перемещению и отказом от всех контактов с внешним миром, когда верх берут факторы инерции и безразличия. Как бы то ни было, такие состояния, которые присоединяются к унынию, сопровождаются беспокойством и тревогой, которые, наряду с отвращением, являются фундаментальными признаками этой страсти.

По сути, уныние отличает от печали то, что оно не мотивировано ничем определенным, что «ум возмущается без причины», как говорит преп. Иоанн Кассиан. Но то, что у него нет мотива, не означает, что у него нет причины. По учению святых отцов, бесовская составляющая здесь преобладает, однако для действия ей требуется благоприятная почва. И привязанность к наслаждению, и подверженность печали здесь особенно значимы.

Главный патологический эффект уныния — общее помрачение души (этот фактор мы уже встречали применительно к печали): оно делает ум мрачным и слепым и покрывает тьмой всю душу. И тогда рассудок утрачивает всякую способность к различению и объективному познанию реальности.

Еще святые отцы утверждают, что уныние, которое есть «расслабление души» и «небрежение ума», порождает в душе пустоту и ведет человека к общему небрежению, вводит его

в расслабление. Присоединяясь к печали, оно ее увеличивает и тогда может легко привести к отчаянию. Прочие значимые последствия заключаются в том, что оно делает расслабленным пораженного ею.

Духовная терапия печали разнится в зависимости от тех или иных причин [ее породивших].

1) Первая возможная причина печали — фрустрация наслаждения (испытываемого или ожидаемого) и, следовательно, — потеря чувственно воспринимаемого блага, фрустрация желания или крушение плотской надежды. В случае такой причины терапия печали подразумевает по сути своей отречение от плотских желаний и удовольствий и, соответственно, отстраненность от всех чувственно воспринимаемых «благ» вплоть до пренебрежения ими. Поскольку в основе всякой страсти находится плотское желание как поиск плотского наслаждения, само собой разумеется, что врачевание печали связано с терапией других страстей.

Человек, приверженный плоти, жаден не только до материальных благ, но еще и до почестей и человеческой славы, и мы уже отмечали, анализируя страсть печали, тесную связь, которая присутствует между ней и страстью тщеславия, поскольку разочарование в поисках почестей и славы мира сего является частой причиной печали как для тех, кто ими уже обладает, но желает большего, так и для тех, кто стремится вырваться из безвестности. В данном случае терапия печали подразумевает пренебрежение к этой славе и мирским почестям или, еще лучше, полное безразличие к ним — не важно, есть они или нет.

2) Вторая основная причина печали — гнев; она может быть либо его последствием, либо результатом понесенного оскорбления (в этом случае она часто принимает форму обиды). Каковы бы ни были причины, следует простить обидчику, оставить

всякую обиду на него и, напротив, испытывать к нему благожелательность и любовь. Вместо того чтобы обвинять обидчика, оскорбленный должен обвинять самого себя, либо считая себя достойным оскорбления в силу своей греховности, либо признавая, что спровоцировал оскорбление словом, поведением или неподобающими поступками по отношению к другому.

3) Мы видели, что наряду с формами печали, причину которых возможно определить точно, существует печаль «немотивированная», которая появляется в душе без видимой причины. В этом случае нет специфического средства; следует применять терапию общего характера — впрочем, ту же, что входит в состав определенных видов терапии для рассмотренных выше форм печали.

Важно, чтобы человек под властью печали не замыкался на самом себе, так как это будет способствовать развитию данного заболевания, а выходил бы из своего состояния и открывал помыслы опытным духовникам, беседуя с ними. Так он сможет освободиться от своих мыслей и услышать утешительные слова, которые станут для него незаменимой помощью.

Нужно также подчеркнуть роль молитвы, которая во всех своих формах, по учению святых отцов, составляет основное средство от печали, какой бы ни была ее причина. Если псалмописание, по опыту старцев, есть самый эффективный способ молитвы при печали, которая приходит непосредственно от бесов, то сердечная молитва, практикуемая с трезвением и вниманием, — непревзойденное средство при всех формах печали.

Что касается уныния, мы увидели, что оно способно охватывать все способности души и приводить в действие почти все страсти. Оно требует многообразного по форме духовного лечения.

Прежде всего такое лечение предполагает, чтобы сначала выявить и обнаружить заболевание как таковое, так как

эта страсть характеризуется немотивированностью и, следовательно, часто неосознаваема и недоступна пониманию, тем более что, как мы видели, одно из основных ее последствий — ослепление ума и всецелое погружение души во мрак. Вот почему преп. Иоанн Кассиан пишет, что тот, кто хочет бороться с ней как должно, «должен поспешить исторгнуть эту болезнь из тайников своей души».

Когда уныние проявляется в виде склонности к сонливости, следует сопротивляться ей, стараясь не уступать отягощению и сну. Во всех случаях, по замечанию преп. Иоанна Кассиана, «опыт подтверждает, что от искушения унынием не избавляются, избегая его, но преодолевая его лишь сопротивлением».

Однако сопротивление страсти не дает никогда плодов сразу же. Победа над унынием почти всегда предполагает длительную и упорную борьбу. И поэтому лечение требует прежде всего терпения и упорства. Добродетель терпения — одно из главных средств против этой страсти.

Еще одно важнейшее средство, которое должно дополнить терпение, — надежда. Надеяться нужно не только на более или менее скорое избавление от страсти и обретение покоя; следует уповать на будущие блага, так как надежда, по замечанию преп. Иоанна Лествичника, является «приговором» для этой страсти и «полностью ее уничтожает».

Третье основное лекарство — покаяние, скорбь (πένθος) и сокрушение (κατάνυξις)¹. Страх Божий² есть также мощный антидот против этой страсти; «нет ничего более действенного», утверждает преп. Иоанн Лествичник.

¹ Об этих видах духовного настроения см. нашу работу: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 310–324.

² О значении этого духовного настроения см. там же, с. 585–600.

Среди средств, рекомендованных святыми отцами, нужно еще назвать ручной труд (в частности, преп. Иоанн Кассиан посвящает ему пространные рассуждения и восхваляет его благотворные результаты). Труд на самом деле может помочь человеку избежать скуки, неустойчивого настроения, оцепенения и сонливости, которые входят в число проявлений данной страсти. Он может помочь обрести и сохранить упорство, непрерывную включенность, усилие и внимание, которые подразумеваются духовной жизнью и которые уныние стремится разрушить. Прежде всего он напрямую противостоит праздности — одной из основных форм, которые может принимать уныние, становящейся источником бесчисленных зол.

Наконец, самое важное средство от уныния — молитва, так как человек способен полностью избавиться от уныния лишь по благодати Божией, а получить ее он может, только испросив в молитве. Без этого последнего средства все прочие принесут ограниченные результаты; напротив, именно от молитвы человек получает всю свою силу. Вот почему битва против страсти уныния, сопротивление, которое ей оказывается, терпение, которое человек проявляет, надежда, скорбь и слезы, память смертная, ручной труд должны сопровождаться молитвой, которая укореняет всё это в Боге и делает так, чтобы они не оставались просто человеческими средствами.

Депрессивные состояния часто связаны с печалью и унынием, но всё же такая связь не должна пониматься как исключительная и прямая. Ведь, с одной стороны, эти состояния могут быть сопряжены с духовными факторами, которые затрагивают сферу печали и уныния, а с другой — депрессия может иметь телесные или соматические причины.

Один из духовных факторов, которые существенны при депрессиях, — то, какой смысл человек вкладывает в свое существование. В области психотерапии данный факт особенно

подчеркивается течением, которое называют «экзистенциальным психоанализом».

Еще один важный фактор — природа привязанности человека к самому себе, к другим и к явлениям этого мира.

Третий фактор — природа отношения человека к другим людям.

Четвертый фактор — та ценность, которую человек представляет для себя в собственных глазах и в глазах других.

Пятый фактор связан тем, как человек сознаёт свою виновность.

Анализ этих факторов, который разработали святые отцы, дает нам более глубокое понимание данного явления. Тот путь духовной жизни, который они рекомендуют, предлагает некоторое количество решений, способных принести если не исцеление, то, по меньшей мере, улучшение некоторого числа депрессивных состояний или способных их предупредить.

Действительно, в подлинной христианской жизни человеку дано познать и прожить истинный смысл своей жизни, смысл, который не иллюзорен, который не может его обмануть, разочаровать, привести к смерти, потому что он дан ему Тем, Кто есть Логос (иными словами, основание бытия — Начало и Цель, а следовательно, и Смысл всякой вещи), Тем, Кто сказал: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6).

Духовная жизнь также помогает человеку через борьбу со страстями освободиться от ложных, иллюзорных или патологических привязанностей — как к себе самому, так и к другим людям или вещам мира сего — и позволяет ему через проявление добродетелей заменить эти привязанности любовью к Богу, любовью к самому себе и к своему ближнему в Боге и любовью к духовным реальностям, которые не могут ни разочаровать его, ни быть у него отняты. Именно благодаря любви и другим добродетелям, которые она подразумевает и с которыми связана,

человек может установить здоровые отношения с другими, лишенные тревожности, чувства незащищенности или агрессии. Через эту любовь и благодаря молитве он приобретает уверенность в том, что Бог его любит, каким бы ни было его положение или состояние, что в очах Божиих он незаменим и обладает абсолютной ценностью и эта ценность, которую он имеет в Божиих очах, важнее, чем то, чем он является в глазах других людей или в своих собственных.

Смирение и покаяние помогают ему определить свое место и свою меру ответственности, не дают себя переоценивать, а также испытывать ложное чувство вины. Таинство Исповеди позволяет ему, кроме того, получить прощение от Бога и уверенность в том, что он очищен от грехов, обрести внутренний мир и начать всё сначала.

Наконец, следует подчеркнуть положительную роль веры и надежды, позволяющих человеку избежать ужасного отчаяния, которое ведет к смерти, и даже в самых сложных обстоятельствах оставаться привязанным к жизни, которую дал ему Творец, сохранять доверие к Богу и ожидать спасения, которое Христос, пойдя на добровольные страдания во плоти, пришел принести всем людям без исключения.

Эти соображения, как и прочие возможные, показывают, что помощь при депрессивных состояниях, подразумевающих духовные причины, заключается не только в исцелении от печали и уныния, но и во всеобъемлющей духовной терапии, требующей борьбы со всеми страстями (которые связаны между собой), и, соответственно, подразумевает проявление всех добродетелей. Вновь и вновь утверждаем, что исцеление от того или иного психического заболевания не может быть плодом частичной и фрагментарной терапии, но зависит от всей совокупности «аскетической» жизни, которая неотъемлема от жизни в Церкви вообще.

12. ЛОЖНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О РЕАЛЬНОСТИ

Все психические заболевания происходят от ложного представления о реальности, о чем бы ни шла речь — о себе, о других людях или об окружающем мире. Такое ложное представление о реальности принимает крайние формы бреда, который встречается при психозах. В этих формах часто определяющую роль играют органические причины (так же, например, как бред сопровождает лихорадку или прием алкоголя и наркотиков), и тогда они требуют медикаментозного лечения. Тем не менее содержание бреда (как и сновидений) в немалой степени зависит от представления о мире, присущего субъекту, от его желаний, его страхов и его эмоционального состояния. Одна из проблем, с которой приходится сталкиваться терапевту, заключается в том, что бред овладевает больным настолько, что делает его невосприимчивым к какому бы то ни было исправлению посредством рефлексии или доводов разума. Медикаментозная терапия в этом случае не только полезная, но и необходимая поддержка: снижая силу приступов бреда, она может сделать больного открытым к разговору с врачом и к соответствующей личной рефлексии, позволяющей ему постепенно выправлять представление о мире и реальности.

Не многие психотерапевты принимали во внимание в качестве образующего фактора в большом числе болезней такое ложное представление о реальности (понимаемое как ложное *Weltanschauung* — как ложное видение мира и бытия) и полагали, что исправление этого представления должно составлять важный элемент терапии. Из их числа выделяется Виктор Франкл и его логотерапия, которая ставит проблему смысла (*logos*) существования в центр понимания психических заболеваний и их лечения. Концепция Франкла, хотя и справедливо указывает,

что отношения человека с Богом являются определяющими в том, верный или нет смысл человек вкладывает в свое бытие, и в оценке тех позитивных или негативных последствий, которые это влечет за собой для его душевного здоровья, всё же остается слишком общей, поскольку не соотносится с какой-то определенной религиозной антропологией.

Выше мы продемонстрировали, что в рамках христианского мировоззрения святые отцы с точностью определили причины и результаты патологии познания, а также то, как ее лечить¹. Эта патология достаточно сложна. С одной стороны, неведение Бога — источник всех недугов, в частности всех страстей во главе с себялюбием. С другой — страсти в значительной мере влияют на познание у человека, и только при лечении страстей, увенчавшимся ἀπάθεια, или бесстрастием², человек может обрести в совершенстве верное знание.

В психопатологии эти два аспекта пересекаются: с одной стороны, ложное представление о реальности дает начало некоторому числу психических расстройств, но с другой — психическая патология искажает познание у субъекта. Если терапевтическая работа должна состоять в воздействии на представление о реальности у больного, речь не может идти о чисто интеллектуальном процессе: такая работа должна сопровождаться воздействием на различные расстройства, способные затрагивать познание.

Это означает, что, коль скоро можно связать умственную патологию с патологией духовной, применяемая терапия должна будет состоять в том, чтобы помочь больному обрести верное знание о реальности через уделение Богу центрального места в его представлениях о мире. Это позволит снизить бо́льшую

¹ См.: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. С. 42–56, 677–725.

² О христианском смысле этого понятия см. там же, с. 633–647.

часть патогенных факторов, проанализированных выше: ложной вины, ложного страха и ложного беспокойства, абсолютизации относительного, извращенной агрессии, неверной направленности желания, патологически завышенной и заниженной самооценки, нарушений отношений с другими, состояний, которые всегда тесно связаны с ложным знанием о своем объекте. Но не менее верно, что облегчение духовных заболеваний, которые дают начало умственным расстройствам, способствует исправлению ложного знания и обретению знания небредового.

13. Недостаток любви

Вышеизложенные соображения заставляют предположить, что лечение душевных болезней, связанных с болезнями духовными, требует исключительно врачевания духовных болезней, которыми охвачен тот, кто болен психически. Но это означало бы забыть, что, как мы отмечали в I главе, те, кто затронут психическими заболеваниями, часто подвержены им в силу того, что кто-то из их окружения болен духовным недугом, а они в силу своей хрупкости (особенно в период детства) претерпели на себе негативные последствия этого.

Частая причина психических расстройств — недостаток любви, жертвой которого личность стала со стороны своих близких, в особенности родителей.

Духовная терапия, как и психотерапия, не в состоянии восполнить больному человеку ту любовь, которой ему не хватило, особенно если эта нехватка давняя. Эмоциональная отстраненность психотерапевта, которая, как мы видели, является, как правило, одним из условий его профессиональной деятельности, исключает любое личное проявление любви. Не так

обстоит дело с духовным врачевателем: духовник может проявлять к своему пациенту, который теперь его духовное чадо, отеческую любовь, и такое символическое [духовное] отцовство не менее влиятельно, чем отцовство биологическое. Духовная любовь, которую подразумевают эти отношения, впуская чистое и преображенное чувство как со стороны отца, так и со стороны духовного чада, обладает исправляющей и восстанавливающей силой, превосходящей все формы психологической любви, и нам известны случаи, когда плодом таких отношений стало не только духовное исцеление, но и исцеление от тяжких психических заболеваний.

Любовь настоящего духовного отца к своему духовному чаду лишена всех страстей и, следовательно, всякого эгоизма, всякого собственничества и всякого духа обладания. Вот почему это именно освобождающая любовь, которая не замыкает человека на закрытых отношениях, но действует так, что открывает его к связи с другим человеком и прежде всего к связи с Богом. Любовь духовного отца к своему духовному чаду одновременно призвана быть и выражением, и символом бесконечно более великой и глубокой любви Бога к нему и в конечном счете всегда должна меркнуть перед этой любовью.

Требую совершенного уважения по отношению к родителям (см. Мф. 15:4–5; Мк. 7:10; 10:19; Лк. 10:20), христианство при этом делает более относительным отношение к ним по сравнению с отношением к Богу (см. Мф. 10:37; Мк. 10:29; 10:37; 19:29; Лк. 14:26). Христос говорит: *Кто любит отца и мать более, нежели Меня, не достоин Меня* (Мф. 10:37); и даже более радикально: *Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери... тот не может быть Моим учеником* (Лк. 14:26). Это никоим образом не оправдывает отсутствие любви к родителям, но придает

больше ценности и веса любви к Богу. *Всякий, кто оставит... отца, или мать... ради имени Моего, получит во сто крат* (Мф. 19:29; ср. Мк. 10:29–30).

Любовь Бога, которая через любовь духовника может открываться и передаваться человеку, способна компенсировать все его эмоциональные раны, в том числе самые старые и самые глубокие, стоит только поверить в эту любовь и ощутить ее. Человек может исцелиться от многих расстройств, происходящих от недополучения любви, и обрести чувство собственной ценности благодаря уверенности, которую подает ему вера, а также благодаря внутреннему опыту, который Бог подает ему, как и каждой другой личности, каким бы она ни была человеком — достойным или недостойным. Это любовь абсолютная, всецелая, безусловная, без оговорок, вечная, любовь, которая бесконечно шире и глубже, чем любая человеческая любовь, поскольку она Божественна.

Чтобы стать духовно взрослым, человек должен подняться по иерархической лестнице всех ступеней отцовства и сыновства: биологического, духовно-человеческого, духовно-божественного. В противоположность тому, что утверждает Фрейд, не Бог является субститутотом биологического отца на определенной ступени развития, чтобы противостоять ощущению беспомощности (нем.: *Hilflosigkeit*) и сиротства, а биологический отец заменяет отца духовного, духовный же отец заменяет Отца Божественного, и, проходя через эти этапы, человек может обрести своего истинного Отца, Отца его истинной природы и его вечной жизни, — не с целью почувствовать уверенность, а чтобы найти полное удовлетворение своей потребности быть любимым и любить в безвозмездной, подлинной любви, которой нас научил Бог, возлюбивший нас первым (см. 1 Ин. 4:10).

14. ПСЕВДОЛЮБОВЬ

Еще одна духовная причина психических заболеваний, обусловленная близкими родственниками больного (отцом или матерью), за которую он сам не несет никакой ответственности, но претерпевает ее патогенное действие, — то, что можно назвать псевдолюбовью. Речь идет не о недостатке любви, о чем говорилось выше, но о «любви» подавляющей, удушающей, поскольку она не уважает свободы того, к кому направлена, но хочет «ради его блага» навязать ему волю того, кто «любит».

Такая форма любви обсуждалась в некоторых исследованиях в качестве причины при аутизме и шизофрении¹ — несомненно, преувеличенно, схематично и часто несправедливо обвиняя родителей². Тем не менее можно отметить, что такая «любовь» часто присутствует в истоках различных психозов и неврозов. Многие психические заболевания, как мы отмечали выше, суть результат дефицита любви, и эта псевдолюбовь должна быть рассмотрена как причина эмоциональной депривации, поскольку она лишает того, на кого направлена, подлинной любви, подменяя ее.

Эта псевдолюбовь в действительности — форма духовной болезни, о которой мы уже говорили, то есть себялюбия или эгоистической любви к самому себе. На самом деле тот, кто любит так, любит другого не ради него самого, полностью уважая его отличие и его свободу, но для себя, то есть сообразуясь со своей собственной волей и собственными желаниями в отношении другого. Делая так, любящий словно душит другого, препятствует ему быть самим собой и действовать самостоятельно;

¹ В частности, у Бруно Беттельгейма.

² Тем более что, вероятно, аутизм и шизофрения в определенном числе случаев имеют органические причины.

он в некотором роде превращает другого в объект. Таким образом болезнь становится либо убежищем («крепостью», по выражению Б. Беттельгейма), либо дикой формой выражения себя в обход общепринятых путей.

В этом случае духовная терапия должна быть двойной. Она, с одной стороны, по мере возможности должна обращаться к окружению, которому следует научиться различать истинную и ложную любовь и научиться любить по-настоящему (на деле это обучение христианской любви, которая есть незаинтересованная любовь к другому ради него самого). С другой стороны, терапия должна быть направлена на больного, чтобы помочь ему обрести ту любовь, которой ему не хватает. Рассуждения, представленные нами в предыдущем параграфе 13, можно было бы повторить и здесь.

Глава XI

ИСКЛЮЧАЕТСЯ ЛИ ПРИ ДУХОВНОМ ВРАЧЕВАНИИ ОБРАЩЕНИЕ К ПСИХОТЕРАПИИ?

В качестве заключения и в свете предыдущих рассуждений мы хотели бы частично дать ответ на вопрос о том, исключают ли друг друга духовное врачевание и психотерапия или взаимодополняют.

Прежде всего нужно твердо помнить, что эти два типа практики направлены на разные объекты и имеют разные цели: духовное врачевание нацелено на лечение и исцеление духовных болезней; психотерапия нацелена на лечение и исцеление психических, или душевных, заболеваний. Тем не менее проблема их взаимосвязи возникает потому, что, как мы показали выше, психическая жизнь в значительной мере зависит от жизни духовной, и там, где большое число психических заболеваний связано с духовными недугами, и исцеление первых зависит от исцеления вторых.

Настоящий, опытный, наделенный способностью различения, одаренный свыше духовный отец в принципе способен эффективно лечить психические заболевания, у истоков которых лежат духовные недуги, врачую именно последние.

И всё же следует сделать немало дополнительных замечаний.

1. Врачевание духовных недугов имеет своей целью духовное здоровье и спасение человека¹ и не может применяться просто как способ лечения психических заболеваний.

2. Врачевание духовных недугов не только зависит от отношений с духовным отцом, но интегрируется в весь контекст аскетической (в широком смысле) и церковной жизни.

3. Последнее замечание подразумевает, что в рамках духовной жизни больной должен принимать участие в собственном исцелении посредством подвижнического и церковного образа жизни и посредством своих усилий, направленных на применение советов своего духовного отца.

Реальность вынуждает нас сделать несколько оговорок относительно изложенных принципов, а также той роли, которую могут играть духовное врачевание и духовный отец при лечении психических заболеваний.

1. Люди, наделенные способностью к различению, духовной пронизательностью, одаренные от Бога, обладающие всеми качествами, которые мы описали выше, в наши дни довольно редки. Полагать, будто только они могут лечить психические болезни, означало бы сократить действенные возможности лечения и исцеления.

2. Духовная терапия в качестве минимального условия предполагает веру, а кроме того, активное участие пациента в собственном лечении через адекватный образ духовной жизни, и поэтому такое лечение де-факто неприменимо непосредственно к:

а) больным нехристианам;

б) больным, у которых психические расстройства настолько серьезны, что мешают им контролировать свое поведение.

¹ О взаимосвязи духовного здоровья и спасения см. нашу работу: *Larchet J.-C. Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort. Paris, 2002. Chap. 15: Salut et guérison. P. 249–278.*

По нашему мнению, эти оговорки оправдывают обращение к психотерапевтам (так как такое обращение, очевидно, также необходимо при расстройствах более редких, чисто психического происхождения).

Но применение психотерапии, с нашей точки зрения, требует некоторых условий и имеет определенные ограничения.

Обращение к психотерапии, антропологические и этические основания которой несовместимы с антропологией и этикой христианства, должно быть исключено в силу ее негативного влияния на духовном уровне.

Не только желательно, но и необходимо, чтобы психотерапевты признавали влияние духовных факторов на возникновение большого числа психических болезней.

3. Это понимание должно подпитывать их врачебную деятельность и задавать ориентиры в лечении больных нехристиан или неверующих.

При этом необходимо, чтобы психотерапевты абсолютно уважали свободу больного. Но в равной мере они должны не скрывать от больного его духовного измерения, что может им помочь объяснить эти расстройства и облегчить лечение.

4. По отношению к больным-христианам психотерапевт не должен превращаться в духовного врача или смешивать свою роль с ролью духовника. Но до определенного момента он может вдохновляться принципами духовного врачевания и в любом случае строить свою работу в соответствии с ними. Он должен направить к опытному духовнику тех из своих больных, чье состояние может улучшиться благодаря духовному врачеванию, и тех, кто готов работать в этом направлении.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ, используемых в библиографических ссылках

ПСТСО — Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская Благовонница, 2007– .

CCSG — Corpus Christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977– .

CSP — Commonitiones sanctorum patrum. Uma nova coleção de apotegmas. Estudo filológico, texto crítico José Geraudes Freire. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos: Faculdade de Letras, Coimbra in Coimbra, 1974.

GCS — Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: Akademie-Verlag, 1897–1935. Vol. 1–40. (См. также: Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Berlin: De Gruyter, 1953–1989; N.F. 1995– .)

LSPD. CA — *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert: Coll. alphabétique. Solesmes, 1981.

LSPD. NR — *Regnault L.* Les Sentences des Pères du Désert: Nouveau Recueil. Solesmes, 1970.

PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca / accurate J.-P. Migne. Parisiis, 1857–1866. T. 1–161.

PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina / accurate J.-P. Migne. Parisiis, 1844–1855. T. 1–217.

SC — Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941– .

Оглавление

Предисловие	5
Глава I	
ПСИХИЧЕСКИЕ БОЛЕЗНИ	
И ДУХОВНЫЕ БОЛЕЗНИ	11
1. ПСИХИЧЕСКИЕ БОЛЕЗНИ ОТЛИЧАЮТСЯ ОТ ДУХОВНЫХ	
БОЛЕЗНЕЙ, РАВНО КАК И ДУХОВНЫЕ БОЛЕЗНИ ОТЛИЧАЮТСЯ	
ОТ ПСИХИЧЕСКИХ БОЛЕЗНЕЙ.....	11
2. НЕКОТОРЫЕ ПСИХИЧЕСКИЕ БОЛЕЗНИ НАПРЯМУЮ СВЯЗАНЫ	
С ДУХОВНЫМИ БОЛЕЗНЯМИ, РАВНО КАК НЕКОТОРЫЕ	
ПСИХИЧЕСКИЕ БОЛЕЗНИ СВЯЗАНЫ И С ТЕЛЕСНЫМИ БОЛЕЗНЯМИ	13
3. БОЛЕЗНЬ И ЧУВСТВО ВИНЫ.....	17
4. ДУХОВНУЮ ТЕРАПИЮ НЕ СЛЕДУЕТ ПУТАТЬ С ПСИХОТЕРАПИЕЙ	19
Глава II	
ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ	
ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ	20
Глава III	
ПРОБЛЕМА СОВМЕСТИМОСТИ	
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ	
НА ПРИМЕРЕ ФРЕЙДОВСКОГО ПСИХОАНАЛИЗА	32
ВВЕДЕНИЕ	32
1. СХОДСТВА	35
2. РАЗЛИЧИЯ	37
ВЫВОД.....	49

Глава IV

ПРОБЛЕМА СОВМЕСТИМОСТИ БОГОСЛОВСКИХ И ЭТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ: НА ПРИМЕРЕ ЮНГОВСКОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ	50
ВВЕДЕНИЕ	50
1. Точки соприкосновения	51
2. Точки расхождения	55
2.1. Религиозный релятивизм К. Г. Юнга	56
2.2. Психологизм К. Г. Юнга	66
2.3. Богословие К. Г. Юнга	78
2.3.1. От Троицы к Четверице	79
2.3.2. Соединение добра и зла в Боге	82
2.3.3. Христос	85
2.3.4. Святой Дух	90
2.4. Антропология К. Г. Юнга	91
2.4.1. Образ Божий	91
2.4.2. Самость	93
2.4.3. Тень	96
2.5. Этика К. Г. Юнга	97
2.5.1. Относительность морали	97
2.5.2. Относительность добра и зла	97
2.5.3. Положительный характер зла	98
2.5.4. Включение зла в качестве условия здоровья и доступа к полноте	99
2.6. Теория архетипов	102
2.7. Следствия для психотерапии	105
2.7.1. Внутренний конфликт как основной диагноз психологических расстройств	105
2.7.2. Примирение как базовый принцип психотерапии	105

2.7.3. Осуществление лечения: контролируемое раскрытие коллективному бессознательному	109
2.7.4. Доверие к природе и бессознательному	110
2.7.5. Отсутствие точного представления о болезни и здоровье	112
2.8. Дополнительные замечания в отношении юнгианской теории	114
2.8.1. Смешение божественного и человеческого, естественного и сверхъестественного, духовного и душевного.....	115
2.8.2. Отсутствие связи с трансцендентным Богом.....	116
2.8.3. Отсутствие связи с личным Богом	118
2.8.4. Второстепенная роль отношений с окружающими	118
2.8.5. Отказ от христианского аскетизма	119
2.8.6. Опасность впадения в иллюзию	121

Глава V

ДРУГАЯ КОНЦЕПЦИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО: ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ	122
1. Понятие духовного бессознательного	122
2. Два основных измерения духовного бессознательного	126

Глава VI

«БОГОЛЮБИВОЕ» БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ.....	128
1. <i>Логос</i> природы	128
2. Образ Божий в человеке	140
3. Стремление природы к своему совершенству во Христе, или «Душа по природе христианка»	149
4. Благодать	154
5. Вытеснение «Боголюбивого» бессознательного.....	157

Глава VII	
«БОГОПРОТИВНОЕ» БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ	163
Глава VIII	
ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ТЕРАПИЯ	176
1. ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ПАТОЛОГИЯ	176
2. ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ТЕРАПИЯ	178
Глава IX	
ДВЕ ХРИСТИАНСКИЕ ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ: ИСПОВЕДЬ И ОТКРОВЕНИЕ ПОМЫСЛОВ	182
1. ИСПОВЕДЬ	182
2. ОТКРОВЕНИЕ ПОМЫСЛОВ	191
3. СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ С ПСИХОАНАЛИЗОМ	200
3.1. Сходства	200
3.2. Различия	202
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	213
Глава X	
ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ ПСИХИЧЕСКИХ ЗАБОЛЕВАНИЙ	215
1. Ложная виновность	215
2. Ложный СТРАХ и ложное БЕСПОКОЙСТВО	217
3. АБСОЛЮТИЗАЦИЯ ОТНОСИТЕЛЬНОГО	225
4. ПСЕВДОРИТУАЛЫ	228
5. ИЗВРАЩЕННАЯ АГРЕССИВНОСТЬ	231
6. ИЗВРАЩЕННАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ЖЕЛАНИЯ	234
7. ЗАВЫШЕННАЯ САМООЦЕНКА	242

8. ПАТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЕСЦЕНИВАНИЕ СЕБЯ	263
9. ПАТОЛОГИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ТЕЛУ	266
10. НАРУШЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ К ДРУГИМ ЛЮДЯМ.....	269
11. ПЕЧАЛЬ И УНЫНИЕ	274
12. ЛОЖНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О РЕАЛЬНОСТИ	287
13. НЕДОСТАТОК ЛЮБВИ	289
14. ПСЕВДОЛЮБОВЬ	292

Глава XI

ИСКЛЮЧАЕТСЯ ЛИ ПРИ ДУХОВНОМ ВРАЧЕВАНИИ ОБРАЩЕНИЕ К ПСИХОТЕРАПИИ?	294
---	-----

Список сокращений, используемых в библиографических ссылках	297
--	-----

Научно-популярное издание

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Жан-Клод Ларше

ДУХОВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Православная концепция бессознательного
и ее применение в лечении психических
и духовных недугов

12+

Выпускающий редактор *мон. Иулиания (Самсонова)*

Редактор *Е. Чеканова*

Корректоры *О. Грецова, И. Леонтьева*

Обложка *С. Губин*

Технолог *М. Мыскин*

Над книгой также работали:

Свящ. Сергей Шилов

Е.Е. Карчевская

Формат 60х90/16 Объем 19 п.л. Тираж 3 000 экз.

Подписано в печать 14.07.2021 Бумага офсет.

Отпечатано с файлов издательства Сретенского монастыря

в АО «Первая Образцовая типография»,

филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»

432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Адрес издательства: 107031, Москва, ул. Б. Лубянка, 19

Интернет-магазин: **www.sretenie.com**

Оптовый интернет-магазин «Сретение»: (495) 621-27-01

Оптовый отдел Сретенского монастыря: (495) 628-82-10

Розничный магазин «Сретение» на Большой Лубянке:

(495) 150-19-09



Жан-Клод Ларше


В книге Ж.-Кл. Ларше, являющейся продолжением его предыдущих исследований, подчеркивается зависимость психической жизни от духовной и показывается, что некоторые психические расстройства вызваны духовными болезнями и, следовательно, успех терапии первых будет зависеть от лечения и исцеления вторых.


Опираясь на святоотеческую традицию, автор выявляет существование в человеке двух форм духовного бессознательного и уточняет его природу и функцию по отношению к патологии и к терапии.

Поднимая вопрос о соответствующем месте и роли духовной терапии и психотерапии, данная книга открывает новые перспективы для развития терапии психических заболеваний, полностью уважающей христианскую антропологию и опирающейся на богатый опыт лечения человеческих душ, приобретенный на протяжении веков в православной духовной традиции.



 [instagram.com/sretensky_books](https://www.instagram.com/sretensky_books)

 vk.com/pravbooks

 www.sretenie.com