

РЕЛИГИОЗНО-АСКЕТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ «СТРАСТЬ»: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ И КЛИНИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Д.В. НОВИКОВ*

Статья посвящена психологическому анализу христианского религиозного понятия «страсть». Дается феноменологическое описание данного состояния с использованием «теории поля» Курта Левина. На основании богословских и психологических текстов, с одной стороны, и опыта психотерапевтической работы автора, с другой, подробно описывается клиническая картина страсти. Создается представление об этиологии. Статья позволяет по-новому взглянуть на ряд психопатологических явлений клиники зависимостей, неврозов и личностных расстройств.

Еще недавно со стороны как некоторых священнослужителей, так и светских психологов высказывались серьезные сомнения в том, что православная вера и современная психотерапия смогут найти какие-либо точки соприкосновения. Можно сказать, что этот этап отношений веры и светской психологии уходит в прошлое. Существует уже довольно много церковных организаций, в которых работают квалифицированные психотерапевты и психологи, практическая психология преподается в религиозных учебных заведениях. В свою очередь и традиционная психотерапия в последнее время уделяет все большее внимание духовным вопросам. Постепенно формируется православная духовно-ориентированная психотерапия как самостоятельная психотерапевтическая модальность. Это новое направление, опираясь на православную богословскую и аске-

* **Новиков Денис Викторович** – психолог-психотерапевт, доцент Высшей школы психологии при ИПРАН, консультант медицинского центра «Наш доктор», бакалавр богословия.

тическую традицию, создает теорию нормы и патологии, теорию психотерапевтических изменений и другие необходимые разделы самостоятельной психотерапевтической школы.

Один из ключевых моментов понимания психопатологии в православной антропологической традиции – учение о страстях. Интересно отметить, что слово «психопатология», пришедшее из греческого языка, можно дословно перевести как «учение о страстях души». Некоторые православные авторы практически отождествляют психопатологию с действием страстей (*митр. Иерофей Влахос*, 2004). Однако такой подход является несколько упрощенным. Святоотеческое учение о страстях было создано отцами-аскетами вне клинического контекста и потому оказывается, все же, весьма далеким как от клинического взгляда, так и от современной психологической практики. Таким образом, уяснение психологического содержания святоотеческого аскетического понятия «страсть» является важным моментом в формировании школы православной психотерапии.

Нравственно-аскетическое понимание страсти

Термин «страсть» в христианской литературе употребляется в разных значениях. Иногда это почти синоним эмоции (*Катехизис Католической церкви*, 1998, с.416-417)¹, при этом различаются хорошие и дурные страсти:

«Страсти дурны, если дурна любовь [к предмету страсти], и хороши, если она хороша» (*блаж. Августин*).

Иногда говорят о страстном состоянии как состоянии страдательном, то есть когда человек переносит внешние воздействия. При этом, опять, различаются естественные страсти (то есть слабости человеческой природы, такие как голод, жажда и т.д.) и противоестественные (греховные наклонности человека).

Святоотеческая аскетика использовала, в основном, понятие «страсть» для обозначения «дурной» или противоестественной страсти. Определение, соответствующее многовековой святоотеческой традиции, можно встретить у свт. Феофана Затворника:

¹ Сходным образом и в руководствах по психологии страсть часто рассматривается как один из видов эмоций: «страсть – это сильное, стойкое, длительное чувство, которое, пустив корни в человеке, захватывает его и владеет им» (*Рубинштейн*, 1946, стр. 580).

«Греховное расположение, иначе греховная склонность, страсть – есть постоянное желание грешить известным образом, или любовь к греховным каким-нибудь делам или предметам» (свт. Феофан Затворник, 1998, с.167).

При этом грех традиционно понимается как нарушение Божественных заповедей и установлений. Данное определение не является психологическим, поскольку содержит категорию (грех), выводящую из области психологии в область религиозной этики. Для выяснения психологического содержания понятия страсть обратимся к знаменитой работе по богословской антропологии «О природе человека» Немесия Эмесского.

XVI глава этого произведения раскрывает содержание понятия «страсть» (*pathos*). В самом общем смысле страсть есть «движение, производимое одним в другом», то есть когда некоторое существо испытывает на себе воздействие извне. В этом смысле страсть – просто страдательное состояние организма. В частности, под это определение попадает любое физическое страдание (так называемая «телесная страсть»). Однако, кроме такой, телесной, имеются еще и душевные страсти как некоторые страдательные состояния *души*. Это и есть «страсть» в терминологии свт. Феофана и всей аскетической святоотеческой традиции. В каком же смысле такая (душевная) страсть есть действие, производимое одним – в другом? Страсть имеет место тогда, когда, например, тело и душа человека *вынужденно* ведутся к действию гневом. Иначе говоря, собственно гнев и является тем самым «иным», что воздействует на тело и душу человека. Таким образом, существо может действовать двояким образом: либо в соответствии со своей природой, «по энергии» – и в таком случае существо движется «само от себя», либо «по страсти» – и тогда источником действия является нечто неестественное, несоответствующее природе существа. По мысли Немесия, проявления страстей стоят на грани произвольных и непроизвольных процессов, поскольку непроизвольное бывает там, где существует некая иная причина насилия, а не мы сами (гл. XXX указ.соч., ср.: Аристотель, Никомахова этика, III, 1). Связь определения страсти и непроизвольного очевидна. Вместе с тем страсть – не вполне непроизвольна, поскольку за ней могут следовать похвала или порицание, а это признак произвольного действия (гл. XXIX указ.соч.).

Противопоставление «по энергии – по страсти» является ключевым моментом в понимании рассматриваемой темы. Действие «по энергии» является свободным в том смысле, что оно совершается, исходя, прежде

всего, из свойств самой человеческой природы, а не внешних, связанных со средой, факторов. Страсть же, как мы уже видели при анализе взглядов Немесия, это **несвободное поведение**. Неслучайно христианское учение о спасении в Новом Завете формулируется, в частности, в терминах освобождения человека из рабства греху и страстям: «Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: мы... не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: «сделаетесь свободными»? Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий делающий грех есть раб греха... Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8:31-36).

Но не всякое несвободное поведение есть грех: человек в тюрьме отнюдь не всегда несвободен потому, что он грешник, он несвободен потому, что заключен в тюрьму. Как отличить поведение по страсти от «вынужденной несвободы»?

Святоотеческая литература говорит здесь, прежде всего, о предмете страсти, который для человека оказывается столь привлекательным, что в поле этого предмета он не может вести себя свободно. «Прилог есть простое слово, или образ какого-нибудь предмета, вновь являющийся уму и вносимый в сердце; а сочетание есть собеседование с явившимся образом, по страсти или бесстрастно; сосложение же есть согласие души с представившимся помыслом, соединенное с услаждением; пленение есть насильственное и невольное увлечение сердца, или продолжительное мысленное совокупление с предметом, разоряющее наше доброе устройство...; страстью называют уже самый порок, от долгого времени вгнездившийся в душе и через навык сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою к нему стремится» (прп. Иоанн Лествичник, 1908, гл. 15, разд. 21). Итак, у страсти есть мотив, который может подчинять себе человека, и потому **при страсти несвободное поведение происходит в поле определенного мотива**. Этот момент присутствует в определении свт. Феофана: страсть есть не просто склонность грешить, а склонность грешить определенным образом, связанная с любовью к греховным предметам.

Психологическое содержание понятия «страсть»

Таким образом, **страсть понимается как состояние индивида, при котором он не способен осуществлять свободное поведение в поле определенного мотива, называемого предметом страсти**. Для конкретизации этого определения мы использовали теорию поля Курта

Левина и его идеи о полевом поведении (Левин, 2000; Зейгарник, 1998, с.198-263).

Совокупность всех психологических фактов, влияющих на поведение человека в конкретный момент времени, задает психологическую среду личности. Под фактами понимаются не только предметы, но и, скажем, задание эксперимента, вопрос, на который нужно ответить и т.д. Главное свойство, делающее нечто фактом, принадлежащим к психологической среде, – возможное влияние на поведение человека в настоящий момент. Каждый факт обладает определенной ценностью, которую Левин, так же как и в случае потребности, анализирует с динамической точки зрения. Для него интересна количественная характеристика – степень притягательности или отвержения человеком того или иного факта, которую он называет валентностью. Факт притягивает или отталкивает человека, но и в том и в другом случае воздействует на него с определенной силой. Совокупность сил, связанных со всеми фактами психологической среды, определяет психологическое поле.

Результирующее поведение человека возникает в процессе взаимодействия валентностей объектов и потребностей личности. Если человек исходит из своих потребностей, осуществляет собственные намерения, так сказать «встает над силами поля» – это волевое поведение. Если же человек действует, исходя, прежде всего, из психологической среды, по ситуации, по логике предметов (то есть в соответствии с их валентностями), то такое поведение Левин называет полевым. Полевое поведение является несвободным, поскольку определяется внешней для человека средой, поле как бы «обладает» человеком. Иллюстрацией полевого поведения стал классический эксперимент К. Левина, в котором испытуемого оставляли «немного подождать» в комнате, где на столе были разложены разнообразные предметы: колокольчик, книга, карандаш и т.п. Испытуемый в состоянии ожидания начинал действовать не в соответствии со своими намерениями, а по логике предметов – звонил в колокольчик, трогал шкафчик, проводил пальцем по бисерной занавеске, то есть осуществлял полевое поведение. Если в левиновском эксперименте поведение оказывалось полевым в силу ситуативного отсутствия серьезных намерений у испытуемого, то ***полевое поведение при наличии страсти возникает не в силу слабости намерений, а в силу большой психологической притягательности предмета страсти***².

² О двух типах полевого поведения см.: (Зейгарник, 1998, с. 228).

Классификация страстей

Все многообразие страстей традиционная христианская аскетика сводит к восьми основным, различающимся, главным образом, по своему предмету: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость.

Предметом страсти **чревоугодия** является пища. При страстном отношении к ней она принимается не ради удовлетворения естественной потребности, а по чувству сластолюбия (*митр.Николай Могилевский*, 1999, с.44). Чревоугодие имеет три основные формы проявления: принятие пищи вне определенного распорядка, пресыщение и желание изысканных блюд (*прп.Иоанн Кассиан Римлянин*, 1892)..

В основе страсти **блуда** лежит искажение сексуальной потребности человека, которое проявляется в излишествах в сексуальных контактах, в супружеских изменах и т.д. (*там же*).

Сребролюбие есть ненасыщаемое стремление к приобретению денег, имущества и вообще всяких материальных благ (*митр.Николай Могилевский*, 1999, с.56). Можно выделить три его рода: стремление не отдавать имеющиеся материальные блага, стремление возратить или компенсировать утрату благ и стремление к приобретению нового (*прп.Иоанн Кассиан Римлянин*, 1892)..

Гнев представляет собой агрессию, которая проявляется в условиях фрустрирующих обстоятельств с целью их устранения (*Зарин*, 1996, с.276-277). Слово «гнев» обозначает не только страстные проявления, Священное Писание говорит, например, о гневе Божиим: «Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков...» (Рим. 1, 18). Гнев как страсть возникает тогда, когда силы души мобилизуются для того, чтобы разрушить препятствия, стоящие на пути достижения определенного мотива. Деструктивный, разрушительный момент и является показателем страсти гнева.

Печаль как страсть проявляется в безнадежной тоске и состоянии бездеятельности (*митр.Николай Могилевский*, 1999, с.70). Она, как и гнев, возникает в ситуации фрустрации. Если гнев направлен на уничтожение препятствия, то в печали человек даже не пытается препятствие преодолеть, но и не может отвлечься от своего мотива. Такое «зависание» в фрустрации и определяет поведение человека в страсти печали.

Уныние представляет собой развитие патологических процессов, определяемых страстью печали, достигшей такой степени, что целенаправленное усилие, связанное с организацией собственной жизни и внут-

ренной самоорганизацией, отвергается, поскольку кажется бесполезным и бесплодным (Зарин, 1996, с.288)..

При страсти *тщеславия* ведущим мотивом деятельности индивида является поиск социального одобрения. Оно может возбуждаться по поводу либо неких объективных свойств и качеств (красота, сексуальная привлекательность), либо качеств, относящихся к личному преуспеянию в социальной и религиозно-нравственной сфере (социальный статус, отсутствие пороков и т.д.) (прп.Иоанн Кассиан Римлянин, 1892).

Гордость представляет собой патологически преувеличенное представление о собственной самостоятельности, самодостаточности и независимости не только от социума, но и от Бога (митр.Николай Могилевский, 1999, с.84). Таким образом, предметом страсти является здесь сам человек и именно его качества и достоинство. В отличие от страсти тщеславия, высокое мнение о себе такого человека основывается не на социальном одобрении, а переживается как объективное положение дел, мало зависящее от социума.

Клиническая картина страсти

Понятие «страсть», как оно описано выше, отсутствует в современной психопатологии, но это не означает, что психиатрия не сталкивается с проявлениями страстей и не изучает этого явления. Для анализа клинической картины страсти важно отметить, что современные диагностические критерии химической зависимости вполне соответствуют предложенному определению интересующего нас понятия. Анализ типичной симптоматики показывает, что наиболее специфический симптом алкоголизма – полевое поведение, описываемое в наркологии в терминах утраты контроля двух видов: контроля за количеством выпитого и ситуационного контроля (Валентик, 2004). Это находит выражение в специфических отклонениях в поведении: невозможности отказаться от алкоголизации или сократить ее, в периодических попытках изменить чрезмерное употребление спиртного путем «дачи зарок», в продолжении пьянства в ситуации тяжелого соматического заболевания или жесткой необходимости быть трезвым и т.п.

Указанная взаимосвязь между страстью и химической зависимостью позволяет при описании клинической картины страсти обращаться не только к святоотеческим текстам, но и к данным современной наркологии.

Действующая в человеке страсть формирует одностороннее, негармоничное и несвободное состояние сил человека, затрагивая все уровни его психического аппарата. Прежде всего, рассуждая о нарушениях, свя-

занных со страстью, следует говорить о нарушении *желаний*. В норме желание есть некоторая опредмеченная потребность, которая, в свою очередь, есть состояние, отражающее нужду в объектах, необходимых для существования человека. Такое желание является психологически объяснимым в том смысле, что за ним всегда стоит понятная нужда человеческого организма. В ситуации же страсти картина меняется: желание предмета страсти оказывается *психологически необъяснимым*, поскольку, по выражению свт. Феофана Затворника, «потребностей за желаниями и не видно» (цит. по: *Слободчиков, Исаев, 1995, с.256*). Так, например, крайняя степень проявления страсти чревоугодия «...состоит в том, что человек принуждает себя на принятие пищи, когда и не хочет есть» (*прп. Иоанн Лествичник, 1908, гл.29, разд.10*).

О психологической необъяснимости страсти писал авва Дорофей:

«Однажды пришел ко мне некто из братии и сказал мне: «Прости меня, отче, и помолись обо мне: я краду и ем». Я спросил его: «Зачем же? Разве ты голоден?» Он отвечал: «Да, я не насыщаюсь за братской трапезой, и не могу просить». Я сказал ему: «Отчего же ты не пойдешь и не скажешь игумену?» Он отвечал мне: «Стыжусь». Говорю ему: «Хочешь ли, чтоб я пошел и сказал ему?» Он говорит: «Как тебе угодно, господине». И так я пошел и объявил об этом игумену. Он сказал мне: «Окажи любовь и позаботься о нем, как знаешь». Тогда я взял его и сказал келарю при нем: «Окажи любовь, и когда придет к тебе этот брат, давай ему, сколько он хочет, и ни в чем не отказывай ему». Услышав это, келарь отвечал мне: «Как ты приказал, так и исполню». Проведя таким образом несколько дней, брат этот опять приходит и говорит мне: «Прости меня, отче, я снова стал красть». Говорю ему: «Зачем же? Разве келарь не дает тебе, чего ты хочешь?» Он отвечал мне: «Да, прости меня, он дает мне, чего я желаю, но я стыжусь его». Говорю ему: «Что же, ты и меня стыдишься?» Он отвечал: «Нет». Тогда я сказал ему: «Итак, когда хочешь, приходи и бери у меня, но не кради». ...Но через несколько дней он опять начал красть, и пришел со скорбью и сказал мне: «Вот, я опять краду». Я спросил его: «Зачем, брат мой? Разве я не даю тебе, чего ты хочешь?» Он отвечал: «Нет, даешь». Говорю ему: «Что же, ты стыдишься брать у меня?» Он говорит: «Нет». Я сказал ему: «Так зачем же ты крадешь?» Он отвечал мне: «Прости меня, сам не знаю, зачем; просто так краду» (*авва Дорофей, 1900, с.131-132*).

Желание меняется не только в качественном, но и в количественном отношении. Человеку становится все труднее и труднее контролировать желания, вызванные страстью. Утрачивается *ситуационный контроль* – человек начинает удовлетворять свою страсть в обычном для себя стиле, не обращая внимания на разные неподходящие обстоятель-

ства (когда удовлетворение страсти может нанести вред репутации самого человека или его окружению). Влечение к предмету страсти может оказаться сильнее инстинктивных влечений, в том числе и инстинкта самосохранения.

Испытывающий страсть, даже получив желаемое, все равно не может остановиться в дальнейшем его удовлетворении, вновь и вновь стремясь к обладанию предметом страсти. Утрачивается, таким образом, *количественный* контроль над удовлетворением своего желания..

Описывая патологическое влечение к алкоголю, современная наркология говорит о двух его формах – генерализованной и парциальной (*Тиганов, 2000*).. Это различие можно отнести к страсти вообще. Генерализованная форма проявления страсти характеризуется наличием у человека довольно прочной и эмоционально насыщенной системы взглядов, касающейся места и роли в его жизни предмета страсти, не только определяющей его поведение, но даже формирующей его жизненные принципы. Страсть, будучи в основном эго-синтонной, владеет интересами, мыслями и представлениями больного, детерминирует круг его общения, симпатии и антипатии, оценку человеческих достоинств, тематику воспоминаний, разговоров, сновидений и т. д.

«Позитивное» отношение к предмету страсти порой приобретает «мировоззренческий» характер: попытки лишить его предмета страсти человек расценивает как покушение на его права и свободу и активно им противится. При этом, нередко, даже те люди, которые в прочих отношениях обнаруживают достаточно высокий интеллектуальный уровень, проявляют странную неспособность разобраться в ситуации, созданной желанием к предмету страсти, и поразительную невосприимчивость к доводам рассудка. Они игнорируют очевидные факты, путают причины и следствия проявлений страсти.

Парциальная (локализованная) форма страстного желания отличается тем, что оно является эго-дистонным, будучи отделено и противопоставлено личности человека. Желание встречает сопротивление со стороны личности, причиняет страдание или переживается ею как помеха, как нечто чуждое исконным ее интересам, служит источником внутренней напряженности и изнурительной внутренней борьбы. В эмоциональной сфере преобладают тревога, эмоциональная лабильность или своеобразная взбудораженность. Чем интенсивнее желание, тем больше оно приобретает сенсорную окраску.. При малой интенсивности оно имеет форму размышлений, сомнений, колебаний, не выходя за рамки представлений и воспоминаний. В условиях средней интенсивности страсть ста-

новится неосознаваемой и проявляется лишь в усилении контрастных переживаний — горячего желания избавиться от нее, гневного осуждения порока, прокламирования достоинств жизни без действия страсти. Продолжая описание клинической картины, следует отметить, что желания, связанные с предметом страсти, имеют тенденцию к *генерализации*. Постепенно все больше и больше объектов могут становиться ее предметом.

Говоря об эмоциональном состоянии подверженного страсти человека, следует остановиться на переживании *удовольствия* от обладания предметом страсти:

«Внушение лукавого, т.е. закон греховный, входя в члены плоти нашей — чрез нее действует на нас. Ибо однажды, преступив самовольно закон Божий и приняв внушение лукавого, мы открыли уже вход сему внушению, продав сами себя греху. От того и тело наше с готовностью влечется к греху. Посему запах и ощущение греха, пребывающее в теле нашем, или чувственное вожделение и услаждение, называются законом в членах плоти нашей» (прп. Иоанн Дамаскин, 2004, кн. 4, гл. XXII).

Таким образом, нередко со страстью связана специфическая стимуляция. Причем, на определенной фазе развития страсти сила стимула должна возрастать для того, чтобы доставить человеку прежнее удовольствие (*рост толерантности*).

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, чувственное удовольствие, возникшее в результате однажды осуществленного греха, приводит к тому, что на психофизиологическом уровне закрепляется связь между стимулом (предметом страсти) и реакцией (следование греховному влечению). Если поначалу в человеке шла какая-то борьба, принималось осознанное решение относительно греховного желания, в следующий раз человек уже «с готовностью влечется к греху». Именно подобным образом складываются устойчивые стереотипы поведения, которые, генерализуясь, встраиваются в систему характерологических особенностей человека. Начинают формироваться *психопатоподобные нарушения*, когда обнажаются, утрируются и заостряются характерологические особенности, прежде составлявшие лишь своеобразие личности.

Наличие патологического желания к предмету страсти, ставшего неконтролируемым и разрушительным, порождает целую систему *психологических защит*, «охраняющих» патологическое желание, чуждое человеческой природе: отрицание (отказ принять существование страсти и связанных с нею проблем), минимизация как более мягкий вариант отрицания, проекция («я хочу» заменяется на «я вынужден») и др.

Этиология страсти³

Рассуждая о природе зла, которое лежит в основе греха и, следовательно, страсти, прп. Максим Исповедник замечает:

«Зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к чему-либо помимо цели. Целью я же называю Причину сущих [т.е. Бога], к Которой естественно устремляется все, хотя лукавый... обманом склонив человека, успел направить влечение к чему-либо иному из сущего помимо Причины и произвести неведение Ее... Став таким образом [т.е. в результате грехопадения] преступником и не ведая Бога, он накрепко связал всю свою мыслящую силу со всем чувством и ввел сложное и пагубное, возбуждающее к страсти ведение чувственных вещей...» (прп. Максим Исповедник, 1993, с.23).

Итак, в основе страсти лежит повторяющееся движение душевных сил «помимо их цели».

Согласно К. Левину, намерение достичь некоторой конкретной цели и определяет потребность. Создается напряженная динамическая система, где величина напряжения соответствует силе намерения. Напряжение можно высвободить, достигая цели. Но это не единственный вариант снятия напряжения. Экспериментально доказано, что напряжение из динамической системы, связанной с одной потребностью, может перетекать в динамическую систему, связанную с иной потребностью (Левин, 2000, с.32-33).. Это явление К. Левин называл коммуникацией потребностей. Если две потребности вступают в коммуникацию, то исходное напряжение, связанное с первой из них, можно снизить, удовлетворяя вторую потребность. Таким образом, потребности могут замещать друг друга. Характерный пример – булимия, при которой пищу принимают для того, чтобы снять стресс, т.е. с целью, не имеющий ничего общего с пищевой потребностью. Замещая одной потребностью другую, человек действует «мимо цели» – снимает напряжение, не реализовывая связанную с этим напряжением потребность и не получая того, что является действительно для него необходимым. Такой человек похож, по замечанию К. Наранхо (1998, с.28), на муллу Насреддина, который искал потерянный ключ не там, где его потерял, а там, где было светлее.

Для анализа вопроса, какие потребности вступают в коммуникацию при возникновении страсти, следует обратиться к учению о иерархии

³ При анализе данного вопроса, следует отметить работу Клаудио Наранхо «Характер и невроз» (1993), которая послужила, помимо святоотеческих текстов, одной из отправных точек для этой статьи.

душевных сил в человеке. Согласно святоотеческому учению, которое ряд понятий заимствовало у Аристотеля, существует несколько уровней сил и способностей души и, соответственно, потребностей (*прп. Иоанн Дамаскин*, 2004, кн.2, гл. XXII):

- вегетативные (или растительные) способности души, поддерживающие физиологические процессы, – питание, рост, размножение и т.п.
- животные силы души, названные так, поскольку они общи человеку и неразумным животным; к ним относятся желания, эмоции, способность мобилизовать энергию для достижения цели и т.п..
- духовные или умные способности души, присутствующие из всего видимого мира только у человека; это те способности, которые связаны с мышлением, творчеством, способностью к общению с Богом и раскрытию в себе образа Божия.

В норме в человеке должен главенствовать дух с его духовными потребностями, который, будучи «наиболее сродным» Богу (*свт. Григорий Богослов*, т.2, с. 12) и соединяясь со Святым Духом, «образовывает», формирует жизнь души и тела человека, определяя проявление как животных, так и вегетативных сил души. Однако, по причине первородного греха, дух человеческий оказывается отделенным от Бога и утрачивает свое главенство (*св. Иринея Лионский*, кн.5, гл.9, разд.1). Сильное влечение к удовлетворению потребностей низшего порядка, связанное с чувственным наслаждением (*hedone*) (*Епифанович*, 1996, с.83-84), оказывается настолько сильным, что дух человеческий часто не справляется с этим влечением:

«Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7:22-23).

Таким образом, создается ситуация, в которой высшие человеческие потребности замещаются – в терминологии К. Левина – низшими:

«[Похоть] делает более желанным, чем Единственная и Единая, вожделенная и бесстрастная Причина,... то, что ниже Ее, а потому плоть предпочитает духу, наслаждение видимым делает приятнее славы и сияния мысленных благ и приятностью чувственных наслаждений удерживает ум от божественного и сродного [ему] восприятия умопостигаемых» (*прп. Максим Исповедник*, 1993, с.192).

Таким образом, **в основе возникновения страсти лежит механизм, согласно которому, вместо определенной потребности, достижение**

которой связано с определенными сложностями, удовлетворяется потребность более низшего (по иерархии сил души) плана, приносящая чувство наслаждения и, таким образом, снижающая напряжение, связанное с исходной потребностью.

Это представление о страсти проясняет те явления, которые наблюдаются в ее клинической картине. Связь «нужда – желание» оказывается совершенно неочевидной, потому что нужда в одной – более высшей – области связывается с желанием из совершенно иной сферы жизнедеятельности человека. Поэтому страсть как желание оказывается *психологически необъяснимой*.

При удовлетворении страсти снимается напряжение, однако изначальная потребность, замещенная страстью, оказывается неудовлетворенной. Сколько не удовлетворяй страсть, с исходной нуждой ничего не происходит. Становится понятным своеобразная «ненасытность» в удовлетворении страсти, проявляемая в виде утраты *количественного контроля* и роста *толерантности*.

Единой испробовав замещение определенной потребности страстью, приносящую чувство удовольствия, человек начинает замещать и другие высшие потребности – так происходит *генерализация* страсти.

Становятся понятны и *психопатоподобные изменения*, или заострения личности, при развитии страсти: усиливаются стереотипы поведения, удовлетворяющие потребности более низкого уровня, и отмирают стереотипы, ориентированные на удовлетворение более высоких потребностей.

Замещение страстью другой потребности оказывается не только «неэкологичным», но и противоречащим самой природе человека, поэтому для осуществления стиля поведения, связанного со страстью, требуются мощные *психологические защиты*, направленные, прежде всего, на устранение тревоги, связанной с разрушительным действием страсти.

* * *

Предложенное понимание страсти имеет, на наш взгляд, ряд важных практических следствий. Прежде всего, появляется новое клиническое видение, при котором ряд аффективных расстройств, зависимостей и других психических нарушений можно объединить в один класс на том основании, что их объединяет общий психический механизм, связанный с образованием страстей.

Определяется также стратегия психотерапевтической работы со страстью, основанная на выявлении и реализации тех потребностей, которые замещает страсть.

Наконец, появляется возможность расширить как сферу применения определенных психотерапевтических методик (используемых только в специфических областях – например, в наркологии), так и православного аскетического опыта в психотерапии. Впрочем, психотерапия страсти – тема отдельной работы.

ЛИТЕРАТУРА

- Августин, блаж.*. О граде Божием, 14, 7.
- Валентик Ю.В.* К современной концепции алкоголизма и зависимости от алкоголя. Опубликовано 18.11.2004 г. на <http://www.narcom.ru/cabinet/online/16.html>
- Григорий Богослов, свят.* Послание третье, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария; в собрании творений в 2-х тт. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
- Дорофей, авва.* Поучения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.
- Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М., 1996.
- Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. – М., 1996.
- Зейгарник Б. В.* Теория личности К. Левина, в кн.: Зейгарник Б. В. Психология личности: норма и патология. – М., 1998.
- Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. – М., 2004.
- Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования. – М., 1892.
- Иоанн (Лествичник), игумен Синайской горы.* Лествица. – М., 1908.
- Иринеи Лионский, свят.* Против ересей.
- Катехизис Католической церкви.* – М., 1998.
- Левин К.* Теория поля в социальных науках. – СПб., 2000.
- Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. – М., 1993.
- Максим Исповедник, прп.* Толкование на Молитву Господню. Творения, т. 2. – М., 1993.
- Наранхо К.* Характер и невроз. – СПб., 1998.
- Николай (Могилевский), митр.* Тайна души человеческой. – М., 1999.
- Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. – М., 1946.
- Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Психология человека. – М., 1995.
- Феофан Затворник, свят.* Начертание христианского нравоучения. – М., 1998.
- Тиганов А. С.* (Ред.) Экзогенные психические расстройства. Опубликовано 18.01.2000 г. на <http://www.psychiatry.ru/library/lib/show.php4?id=32>.