

КОНСУЛЬТАТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ

*Counseling Psychology
and Psychotherapy*

**СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА:
ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ
И АНТРОПОЛОГИЯ**

CHRISTIAN PSYCHOLOGY AND PSYCHOTHERAPY

**Митр. Антоний Сурожский —
Пастырская помощь больным и умирающим**
*Metropolitan Anthony of Sourozh —
Pastoral Care for the Sick and the Dying*

**Лызлов А.В. —
Функция веры в дазайн-аналитической
психотерапии**
*Lyzlov A.V. —
Function of Faith in the daseinsanalytical Psychotherapy*

•
Я И ДРУГОЙ
MYSELF AND OTHER

**Василюк Ф.Е. —
Сопереживание как центральная категория
понимающей психотерапии**
*Vasilyuk F.E. —
Co-experiencing as a Key Category of Co-experiencing
Psychotherapy*

**Гросицкая М.К. —
Переживание разрыва в отношениях:
феноменология критической ситуации
и средства психологической помощи**
*Grositskaya M.K. —
Experiencing a Break-up: Phenomenology of a Critical Situation
and the Means of Psychological Help*

5

2016

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФАКУЛЬТЕТ КОНСУЛЬТАТИВНОЙ И КЛИНИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ имени Л.Г. ЩУКИНОЙ

ФАКУЛЬТЕТ ПСИХОЛОГИИ
РОССИЙСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО УНИВЕРСИТЕТА
ИМ. СВ. ИОАННА БОГОСЛОВА
ИНСТИТУТ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

КОНСУЛЬТАТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ

Counseling Psychology and Psychotherapy

1992—2009

МОСКОВСКИЙ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Том 24. № 5 (94) 2016

Специальный выпуск
**ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ
И АНТРОПОЛОГИЯ**

•

Я И ДРУГОЙ

**Москва
Moscow**

ISSN 2075-3470

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций ПИ № ФС77-36580

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
СПЕЦИАЛЬНОГО ВЫПУСКА
«ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ»

Ответственный редактор
Ф.Е.Василюк

Редакционная коллегия
Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк, С.С. Хоружий

Выпускающий редактор
Е.Л. Иванова

Редакторы
М.К. Гросицкая, Т.Д. Карягина

Корректурa
Н.С. Самбу

Перевод
Ф.М. Шаньков

Оригинал-макет
М.А. Баскакова

Адрес редакции:
127051, Москва, ул. Сретенка, д. 29, к. 305
Телефон: + 7 (495) 632-92-12
E-mail: moscowjournal.cpt@gmail.com
www.cppjournal.ru

Вопросы подписки и приобретения:
127051, Москва, ул. Сретенка, д. 29, к. 305
Телефон: + 7 (495) 632-92-12
E-mail: moscowjournal.cpt@gmail.com

*Редакция не располагает возможностью вести переписку,
не связанную с вопросами подписки и публикаций*
Перепечатка любых материалов, опубликованных в журнале
«Консультативная психология и психотерапия», допускается только с разрешения редакции

В оформлении обложки использован фрагмент фрески
Беночцо Гоццоли «Шествие волхвов. Процессия среднего короля»

© МГППУ. Факультет консультативной и клинической психологии, 2016
Формат 60×84/16. Гарнитура NewtonС. Усл. печ. л. 13. Тираж 1000 экз.

БОГОСЛОВИЕ И АНТРОПОЛОГИЯ

- 5 Митр. *Антоний Сурожский*
Пастырская помощь больным и умирающим
- 11 Свящ. *Андрей Нырков*
«Безрелигиозное христианство» Дитриха Бонхёффера:
секулярное и Божественное
- 40 *Бадаев Р.А.*
Сравнительный анализ аксиологических принципов
в логотерапии и православном христианстве
- 56 *Васильев П.С.*
Духовные практики и проблема языка

ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ

- 72 *Василюк Ф.Е.*
Топография предметного поля христианской психологии
- 100 *Лызлов А.В.*
Функция веры в даэин-аналитической психотерапии
- 115 *Филоник М.С.*
Психологический анализ феноменов искажений
религиозного опыта: проблемы зависимости
от авторитета и искажений образа Бога
- 135 *Дроздов Д.С.*
Влияние личной веры на профессиональную деятельность
психотерапевта
- 151 *Шаньков Ф.М.*
Обращение к духовному и религиозному совладанию
в психотерапии. Обзор западных исследований

Я И ДРУГОЙ

- 178 *Карягина Т.Д.*
Эмпатия как метод: точка зрения современной
гуманистической психотерапии
- 205 *Василюк Ф.Е.*
Сопереживание как центральная категория понимающей
психотерапии
- 228 *Федосеева А.М., Пирлик Г.П.*
Феноменология intersubjectных отношений
в жизненном мире человека
- 240 *Гросицкая М.К.*
Переживание разрыва в отношениях: феноменология
критической ситуации и средства психологической помощи

THEOLOGY AND ANTHROPOLOGY

- 5 Metropolitan *Anthony of Sourozh*
Pastoral Care for the Sick and the Dying
- 11 Priest *Andrew Nyrkov*
Dietrich Bonhoeffer's "Religionless Christianity":
Secular and Divine
- 40 *Badaev R.A.*
Logotherapy and Orthodox Christianity: A Comparative Analysis
of Axiological Principals
- 56 *Vasilyev P.S.*
Spiritual Practices and the Language Problem

CHRISTIAN PSYCHOLOGY AND PSYCHOTHERAPY

- 72 *Vasilyuk F.E.*
The Topography of the Subject Field of Christian Psychology
- 100 *Lyzlov A.V.*
Function of Faith in the daseinsanalytical Psychotherapy
- 115 *Filonik M.S.*
Psychological Analysis of Religious Experience Disturbances:
Problems with Dependence from Authority
and God Image Distortions
- 135 *Drozdov D.S.*
Influence of Personal Faith on Psychotherapist's
Professional Activity
- 151 *Shankov F.M.*
Addressing Spiritual and Religious Coping in Psychotherapy.
An Overview of the Western Studies

MYSELF AND OTHER

- 178 *Karyagina T.D.*
Empathy as a Method: from the Stainpoint of Modern
Humanistic Psychotherapy
- 205 *Vasilyuk F.E.*
Co-experiencing as a Key Category of Co-experiencing
Psychotherapy
- 228 *Fedoseeva A.M., Pirlick G.P.*
The Phenomenology of Intersubjective Relationships
in the Person's Life-World
- 240 *Grositskaya M.K.*
Experiencing a Break-up: Phenomenology of a Critical Situation
and the Means of Psychological Help

БОГОСЛОВИЕ И АНТРОПОЛОГИЯ

ПАСТЫРСКАЯ ПОМОЩЬ БОЛЬНЫМ И УМИРАЮЩИМ¹

МИТР. АНТОНИЙ СУРОЖСКИЙ*

Беседа митрополита Сурожского Антония (1914—2003) посвящена пастырской заботе о больных и умирающих. В этой беседе митрополит Антоний привлекает внимание слушателей к тому, как нужно вести себя, находясь с больным или приближающимся к концу жизни человеком. По-настоящему слышать человека в этой ситуации, быть с ним открытым и честным, верить, что последнее слово — не за смертью, а за жизнью, — такие выводы делает митр. Антоний из своего опыта священника и врача.

Ключевые слова: пастырское служение, забота, переживание смерти.

Для цитаты:

Митр. Антоний Сурожский. Пастырская помощь больным и умирающим // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 5—10. doi:10.17759/cpp2016240501

* Антоний, митрополит Сурожский (19.06.1914—04.08.2003), в миру Андрей Борисович Блум. В 1957—2003 гг. возглавлял епархию Русской Православной Церкви на Британских островах, в 1966—1974 гг. — Экзарх Патриарха Московского в Западной Европе. Имел почетное звание доктора богословия Абердинского и Кембриджского университетов, Московской и Киевской духовных академий — за совокупность научно-богословских и проповеднических трудов. Для верующих в Советском Союзе имело огромное значение его слово, звучавшее в религиозных передачах ВВС, распространявшееся в самиздате. Его книги о молитве, о духовной жизни переведены на многие языки мира, с 1991 г. его тексты широко издаются в нашей стране.

¹ Лекция, прочитанная для финских православных священников, Куопио, август 1974 г. / Пер. с англ. А. Михеева; под ред. Е.Л. Майданович. © Metropolitan Anthony of Sourozh Foundation.

Я буду говорить с вами, исходя из собственного жизненного опыта. Этот опыт разнообразный: с одной стороны, я был врачом в течение пятнадцати лет, с другой — я болею вот уже примерно двадцать пять лет; наконец, столько же лет я священник. Так что, когда я буду говорить о болезни или смерти, наверное, я буду одновременно говорить с нескольких точек зрения. И возможно, это самое полезное, чем я могу с вами поделиться.

Я бы хотел вначале вспомнить древнее монашеское высказывание, смысл которого оказался сильно искажен. Подвижники раннехристианской Церкви говорили: «Помни час смертный». Высказывание сохранилось, но отношение христиан к нему изменилось, и изменилось в очень печальную сторону. Было время, когда христиане воспринимали смерть как путь в жизнь вечную. Это видно из многих высказываний апостола Павла: «Для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Флп. 1:21), «Я не хочу совлечься временной жизни, но облечься в вечность...» (ср.: 2 Кор. 5:4). Большинство сегодняшних христиан относятся к этому иначе. Смерть ждут со страхом, и не только по тем причинам, по которым стоило бы; не потому, что христиане ждут за порогом смерти последнего суда, а потому, что ни отдельные христиане, ни христианское сообщество не могут сказать со Святым Духом Божиим: «Гряди, Господи Иисусе, и гряди скоро!» (ср.: Откр. 22:20). И все же мысль о смерти не должна быть источником ужаса; я надеюсь, что смогу показать, что память о смерти — это единственный способ жить в меру жизни со всем величием человека. Если человек недостаточно велик для смерти, он слишком мал для жизни. Пусть это послужит общим вступлением к тому, что я хочу сказать.

Когда человек заболевает, с ним происходит несколько вещей. Во-первых, человек обнаруживает, что его тело — это он сам. Обычно люди живут так, будто они — духовные существа, которые просто используют тело, само по себе мало что значащее. Болезнь заставляет нас признать, что мы в такой же степени телесны, как и душевны. Второе, что мы обнаруживаем, столкнувшись с болезнью, — это что мы полностью беспомощны и полностью зависим от милости Божией и от сострадания других людей. Третье, что всегда приходит на ум больному человеку: конечным итогом болезни может быть смерть. Конечно, я не говорю о пустяковых заболеваниях вроде простуды. Но когда болезнь серьезна или ее природа непонятна, приходит мысль о смерти, хотя ее не всегда признают и не всегда допускают. Каково в этот момент наше место как пастырей?

Во-первых, у нас должны быть такие отношения с людьми, чтобы наш визит воспринимался нормально и с радостью. Во многих домах приход священника к больному выглядит почти как напоминание

о том, что смерть уже у порога. Таким образом, пастырская забота о больном начинается, когда он еще здоров, с установления простых и дружеских отношений. Во-вторых, мы должны проговаривать то, что человек боится сказать; но делать это, не запугивая, а так, чтобы помочь человеку посмотреть в лицо всем своим проблемам. Я помню, как во время войны у нас в госпитале был священник, который использовал болезнь человека, чтобы напугать его и тем вернуть к религии. Так делать нельзя. Мы должны иметь смелость и такт, чтобы помочь больному говорить о своих страхах, потому что одна из самых больших трудностей для больного — это изоляция, которую рождает боязнь открыться. Многие из тех, кто считает себя смертельно больным, не осмеливаются задать вопрос, потому что боятся услышать ответ. И всю энергию, которая могла бы быть направлена на излечение, поглощает страх перед возможным ответом. Первое посещение больного человека может стать началом движения к правдивости. И в первую очередь нужно отнестись к человеку, которого вы посетили, с интересом и заботой. Нет ничего более разрушительного для душевного состояния человека, чем визит священника, который приходит, садится и смотрит на часы. Может быть, вы торопитесь, вам нужно идти еще куда-то; но человек, к которому вы пришли, должен чувствовать, что все то время, когда вы рядом с ним, вы не думаете ни о ком и ни о чем другом. Нужно научиться смотреть на человека и слушать его. И на протяжении всего разговора обращайтесь внимание не только на слова, но и на выражение глаз, лица, на тон голоса.

Мы нередко слышим, как очень бодрые слова произносятся очень испуганным голосом. И мы должны уметь отвечать на страх или на вопрос, который скрывается за словами, а не только на сами слова. В зависимости от того, какие отношения у нас с человеком, можно поступать по-разному. Если мы знаем человека достаточно хорошо, можно просто сказать: «Нет, будь честен, не разыгрывай передо мной спектакль. Давай поговорим по-простому. Ты боишься. В чем дело?» Если мы знаем человека не очень близко или если наши отношения недостаточно глубоки, мы должны найти способ показать, что мы все понимаем, но при этом нельзя ранить человека. Я помню, как посещал одну очень испуганную женщину, которая противилась всем попыткам общаться просто и прямо. И тогда я прибег к такой стратегии. Я сказал ей: «Как замечательно, что в нашем случае нет опасности смерти или серьезной болезни». И затем, по ходу разговора, я рассказал ей о смерти моей матери. У нее был рак, как и у женщины, которую я посещал. Мы долго говорили обо всем, что я пережил, пока мама умирала. И в конце эта женщина спросила меня: «Как вы думаете, я смогу встретить смерть так, как ваша мать?» И тогда мы смогли говорить о ней, а не о моей матери.

Есть люди, которые знают, что их болезнь серьезна и может привести к смерти, у них есть проблемы в жизни, они боятся за свои семьи, переживают из-за дел. Они всегда стремятся вырваться из больницы или из постели как можно скорее. И мы должны среди прочего убедить их побыть в тишине и покое. Я помню, как один человек в таком положении сказал мне: «Я должен выздороветь, мне еще столько нужно сделать в жизни». И я ответил ему, что на протяжении последних десяти лет он все время говорил мне, что хотел бы хоть несколько недель ничего не делать, а просто *быть*. «Вы сами ничего не сделали, чтобы получить эти недели. Бог дал их вам, примите их». «Но как мне их использовать?» — спросил он. «Просто будьте в покое, будьте в тишине, будьте в мире». И затем мы начали говорить о том, чем наполнить эти недели. Этому человеку предстояло умереть в течение нескольких месяцев. Он еще не знал об этом, но я знал. Я указал ему, что здоровье, жизнь или смерть во многом зависят от моральных и психологических факторов. Речь не только о психосоматических заболеваниях, болезнях тела, вызванных состоянием психики; нас убивают некоторые состояния нашей собственной души: ненависть, злоба, чувство вины. И я предложил ему: если он хочет жить и быть цельным, целостным, он должен разобраться с этими проблемами, а тело свое оставить докторам, которые сделают для него все необходимое. И мы неделя за неделей разбирались с его настоящим и прошлым. Он понял, что у него были плохие отношения с сестрой, что прошлое вызывало в нем чувство горечи, что он чувствовал вину за некоторые поступки. И постепенно мы вместе с ним разрешали все эти проблемы настоящего и прошлого. Он примирился с Богом, он примирился со всеми людьми, с которыми еще мог поговорить. Затем он примирился со всем своим прошлым, с людьми, которых уже не было рядом. И можно было видеть, как шаг за шагом его душа, прежде тяжелая и обремененная, стала возвращаться к жизни, как трава после дождя. И в то же время его тело постепенно умирало. Он ужасно исхудал и ослаб, и, когда уже не мог вставать с постели, он сказал мне: «Как странно: мое тело умирает, и тем не менее я никогда не чувствовал себя настолько живым». Он осознал, что жизнь в нем не зависит от состояния тела. И когда в это время мы начали говорить с ним о смерти, он с улыбкой сказал: «Мое тело умрет, но жизнь у меня забрать нельзя. Жизнь, которую я ощущаю в себе, коренится не в теле».

Из этого я бы хотел сделать один или два вывода. Готовить кого-то к смерти — это всегда ошибка. Нужно готовить людей к жизни. Только когда человек дошел до понимания полноты жизни, понимания того, что жизнь укоренена в Боге, а не в человеческом теле, — только тогда он способен встретиться со смертью.

Мы должны осознать, что все мы больны смертельной болезнью, которая называется «смерть». И чем раньше мы поймем, что все мы явля-

емя умирающими, хотя смерть не имеет над нами власти, — тем лучше. Вот почему нужно готовиться к смерти смолоду. В жизни бывает момент, который зависит от возраста или от состояния здоровья, когда мы начинаем чувствовать, что наше тело увядает, что уходит физическая сила, что наш ум уже не такой острый, что наши чувства уже не столь живые, как были в молодости. И в этот момент есть опасность перепутать смерть с увяданием; решить, что смерть — конечный результат постепенного увядания, что смерть — окончательное разрушение.

Когда мы думаем о смерти в значительно более молодом возрасте, когда она еще не действует в нашем теле, мы можем взглянуть в лицо смерти как вызову жизни. Я помню, как отец сказал мне: не важно, жив ты или мертв, важно, ради чего ты готов жить или умереть. Значение имеет не сама жизнь или смерть, но то, чем наполнена жизнь, и тот вызов, который бросает смерть. И вот еще что сказал мне отец: ты должен ждать смерть так, как юноша ждет свою невесту. Готовиться к смерти так — значит смотреть в лицо жизни со всей смелостью и дерзновением. Такое отношение означает, что есть ценности столь великие, по сравнению с которыми смерть — ничто. Для верующего это любовь, любовь Божия. Для человека неверующего это может быть идеал. Все, чему мы готовы служить, а не использовать, может дать нам достаточно величия, чтобы посмотреть в лицо смерти.

Я думаю, это основные принципы нашего пастырского подхода к больным и умирающим. Конечно, можно сказать гораздо больше о различных ситуациях. Но это основные принципы. Только уча людей жить в полную меру любви Божией, во всем масштабе величия человека, мы можем помочь человеку встретить смерть — после того, как он встретил жизнь. Невозможно ожидать, что люди, которые боятся или не способны творчески, дерзновенно встречать жизнь, творчески и с решительностью встретят смерть. Но в то же время только встреча лицом к лицу со смертью, то, как мы встречаем ее, может дать уверенность в том, что мы можем встречать жизнь до предела риска. И к этому мы призваны: так обладать жизнью и смертью, чтобы мы могли сказать вместе с апостолом Павлом: «Для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение».

Из ответов на вопросы

Скажите, пожалуйста, кратко о таинстве елеосвящения. Его совершают только над умирающими?

Таинство елеосвящения — это не только таинство для исцеления тела. Если вы почитаете о том, какие для него необходимы условия, вы увидите, что человек должен исповедаться за всю свою жизнь. А ис-

поведаться за всю жизнь — это не просто составить список всего, что происходило в последние шестьдесят лет. Это означает пройти весь путь очищения от зла, от накопившейся неправды. В молитвах таинства елеосвящения ясно говорится: мы надеемся, что исцеление души перельется, Бог даст, и в исцеление тела. Поэтому я думаю, что прибегать к таинству елеосвящения только как к попытке исцелить тело — ошибка. Это не форма церковной медицины. Это действительный акт пастырской заботы. И когда мы подготавливаем человека, помогаем ему вновь обрести душевную цельность, он может сказать: я чувствую себя настолько преображенным, что мне неважно, буду ли я жить или умру, болен я или здоров. Может случиться, что, когда человек вновь обрел целостность, цельность души и духа, он скажет вам: «Мне уже неважно, живу я или умер, выздоровел или нет».

PASTORAL CARE FOR THE SICK AND THE DYING

METROPOLITAN ANTHONY OF SOUROZH*

Metropolitan Anthony of Sourozh (nee Andrey Borisovich Bloom, 19.06.1914—04.08.2003) was the Head of the Russian Orthodox Church in Great Britain and Ireland from 1957 till 2003, from 1966 till 1974 he also served as the Patriarchal Exarch in Western Europe. Honoris Causa Doctor of Divinity of Aberdeen and Cambridge Universities, Hon. DD of Moscow and Kiev Spiritual Academies for theological and missionary work. His word, broadcast by the BBC and spread by means of Samizdat was greatly valued by the believers in the USSR. His books on prayer and spirituality have been translated in many languages worldwide. From 1991 his texts are being widely published in Russia.

For citation:

Metropolitan Anthony of Sourozh. Pastoral Care for the Sick and the Dying. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 5—10. doi:10.17759/cpp2016240501 (In Russ., abstr. in Engl.).

* Metropolitan *Anthony of Sourozh* (nee Andrey Borisovich Bloom, 19.06.1914—04.08.2003) was the Head of the Russian Orthodox Church in Great Britain and Ireland from 1957 till 2003, from 1966 till 1974 he also served as the Patriarchal Exarch in Western Europe. Honoris Causa Doctor of Divinity of Aberdeen and Cambridge Universities, Hon. DD of Moscow and Kiev Spiritual Academies for theological and missionary work. His word, broadcast by the BBC and spread by means of Samizdat was greatly valued by the believers in the USSR. His books on prayer and spirituality have been translated in many languages worldwide. From 1991 his texts are being widely published in Russia.

«БЕЗРЕЛИГИОЗНОЕ ХРИСТИАНСТВО» ДИТРИХА БОНХЁФФЕРА: СЕКУЛЯРНОЕ И БОЖЕСТВЕННОЕ

АНДРЕЙ НЫРКОВ, СВЯЩЕННИК*,

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
(ПСТГУ), Москва, Россия,
anyrkov@mail.ru

«Безрелигиозное христианство» Дитриха Бонхёффера принесло своему автору скандальную репутацию. С именем Бонхёффера связаны серьезные изменения в жизни западного общества во второй половине XX в. Пастор Бонхёффер не боялся далеко заходить в своих высказываниях. Одно из наиболее известных его церковно-общественных прозрений связано с проектом «безрелигиозного христианства», принципиальные особенности которого и обсуждаются в статье. Делается вывод, что проект «безрелигиозного христианства», задуманный автором с широкомасштабной миссионерской целью, в конечном итоге оказался феноменом саморазрушительным. Предлагаемая публикация является продолжением статьи «Религия и человек в безрелигиозном христианстве Дитриха Бонхёффера» [Нырков 2014].

Ключевые слова: Дитрих Бонхёффер, безрелигиозное христианство, современнолетний мир, Фридрих Ницше, философия жизни, сотериология.

Для цитаты:

Нырков А., свящ. «Безрелигиозное христианство» Дитриха Бонхёффера: секулярное и Божественное // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 11—39. doi:10.17759/cpp2016240502

* Священник *Андрей Нырков*, клирик храма прп. Марона, пустынноика Сирийского, бакалавр религиоведения, преподаватель кафедры систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ), e-mail: anyrkov@mail.ru

Со второй половины XX в. имя Дитриха Бонхёффера на Западе ассоциируется со словосочетанием «безрелигиозное христианство». Данная концепция не получила у автора своего окончательного раскрытия. Участие в подпольной антинацистской деятельности, тюремное заключение и казнь оборвали творческую мысль Д. Бонхёффера, которая так и не достигла законченных и отточенных формулировок. Исследователям творчества казненного пастора приходится иметь дело с парадоксальными высказываниями, предположениями, неожиданными богословскими озарениями. Между тем размышления Д. Бонхёффера имеют под собой вполне определенную основу. Предельно обобщенно ее можно свести к трем факторам: немецкому либеральному богословию, диалектической мысли Карла Барта и, наконец, к радикальному богословско-практическому обострению мировоззренческой позиции, приведшей пастора-антифашиста к концу его краткой жизни.

Итак, последним этапом богословского развития Бонхёффера был период, озаглавленный расцветом радикальных идей, постепенно созревающих и оформляющихся на протяжении всего его жизненного пути и снискавших их автору широкую известность в богословском мире. Начало данного периода связано с книгой, в которой он стремился дать христианское обоснование активному сопротивлению тоталитарному злу, под коим понимался фашистский режим в Германии. Работа, известная под названием «Этика», задумывалась Бонхёффером как *magnum opus*, главная работа его жизни¹, призванная обеспечить новый подход к извечным, и одновременно животрепещущим проблемам современности.

Важным результатом творческой мысли Бонхёффера к 1939 г. стало принципиально иное описание характера отношений между Богом и миром. Даже название «Этика», по справедливому замечанию и самого автора, и позднейших исследователей, не вполне отвечает содержанию данного произведения; в качестве возможной альтернативы предлагается вариант «Церковь и мир» (см: [Roark 1972, p. 111]). Действительно, указанные два полюса заметно влияют на ход мысли Бонхёффера в рассматриваемый период. Происходят их вдумчивое восприятие и переоценка, осмысление глубинной взаимосвязи этих двух начал. Впоследствии, в тюремной переписке, данная тема Бонхёффером активно дорабатывалась.

В «Этике» проповедуется специфическое отношение к миру. Бонхёффер не только излагает взгляды, противоречащие, как кажется, не-

¹ Многими исследователями именно она (а не «Хожжение вслед» или тюремные письма) в качестве таковой и расценивается (см.: [Kuhns 1969, p. 130; Reynolds 1989, p. 71; Roark 1972, p. 105]).

которым его работам диалектического периода; происходит открытый пересмотр традиционных воззрений Реформации относительно естественного бытия: оно у Бонхёффера не безнадежно падшее. Напротив, естественное добро в мире возможно и необходимо и благословляется Богом в качестве такового. В естественном течении жизни христианину необходимо принимать участие наравне с неверующими, ценить его и ограждать от опасностей, грозящих основам его бытия. Таковой очевидной опасностью для самого существования Германии в то время являлось правительство Гитлера. Указание на Гитлера, впрочем, не было явно прописано в рукописях казненного пастора, но вывод сей очевиден и логически подразумевается. Данная ситуация, чрезвычайно болезненная для немецкого верноподданнического сознания, требовала от Бонхёффера с соучастниками заговора и надлежащего богословского осмысления, что и было предпринято в «Этике».

В стремлении богословски обосновать необходимость ответственно-го христианского поведения в окружающем нас мире в «Этике» кристаллизуется многоплановый синтез Бога с миром, развиваемый впоследствии в тюремных записях. Искомая Бонхёффером реализация единства Бога и мира осуществляется по нескольким направлениям. Одной из самых важных и фундаментальных особенностей «Этики» является наличие характерного «онтологического мостика» между Богом и миром.

Этика «сообразования»

Вследствие онтологической связи Божественной реальности с реальностью мира, объединенной и структурированной вокруг таинства Боговоплощения, «единая богочеловеческая реальность» Иисуса Христа делает возможным человеку быть сообразным Его образу и подобию через приобщение к течению обыденной повседневной жизни. «В нашей исторической идентичности... мы уже пребываем посреди процесса уподобления образу Христа в том участке человеческой истории, которую Он Сам избрал», — пишет Бонхёффер [Bonhoeffer 2006a, S. 100]. Подобное восприятие реальности будет повторяться в последующих высказываниях «Этики» и особенно отчетливо проявится в призывах тюремных писем к «подлинной посюсторонности» (*Diesseitigkeit*), в коей христиане и должны проводить свою жизнь по вере [Bonhoeffer 2006b, S. 172].

Важно помнить, что уподобление Христу у Бонхёффера совершается не через религиозный обряд и не как результат благочестивых переживаний. Реализация веры, как он скажет впоследствии, происходит «в полной посюсторонности жизни» [Бонхёффер 1994, с. 270—271]. Христианская этика, по мысли Бонхёффера, в том и заключается, чтобы

«сообразоваться» (уподобиться) Христу через участие в мирской жизни, точнее, не препятствовать Христу запечатлеть Свой образ в верующих, которым не нужно для этого куда-то отвлекаться из своей обыденности: «Сообразоваться с Воскресшим — означает быть новым человеком перед Богом. <...> Новый человек живет в миру подобно прочим. Зачастую он мало чем отличается от остальных. Но ему и нет нужды выделять себя, кроме как являть Христа во имя братьев своих. Будучи преображен по образу Воскресшего, он носит здесь лишь знак креста и осуждения. В вольном ношении его он... объединен со Христом несравненной любовью и общением» [Bonhoeffer 2006a, S. 94—95].

Пафос «нового человека» у Бонхёффера, как можно видеть, направлен на свободное и ответственное мирское бытие. Даже крест Христов, как это ни парадоксально, освобождает человека... для подлинной жизни в миру! «Искупительный крест есть освобождение для жизни пред Богом в гуще безбожного мира; он есть освобождение для подлинной посюсторонности», — утверждает Бонхёффер [Ibid., S. 177]. Сообразование, в свою очередь, означает необходимость уподобиться Христу Воплотившемуся, который, будучи распят, воскрес и вознесся, «сообщив Свой образ» миру. Смысл процесса уподобления фактически заключается в том, чтобы адекватно воспринимать реальность бытия и окончательно стать человеком (а не «святым» или «грешником»), как этого и ждет от нас Бог, ставший единосущным человеку во Христе [Ibid., S. 86].

Тварное и благодатное в радикальном богословии Д. Бонхёффера

Наперекор Карлу Барту и принципам его диалектического богословия, Бонхёффер утверждает в «Этике» диаметрально противоположный способ Богопознания. Если для раннего Барта мир Божества и мир человеческий были разделены непроходимой онтологической пропастью, через которую сверхъестественным образом к нам поступает Откровение, то в устах позднего Бонхёффера Божественное Откровение вполне возможно для человека, целиком погруженного в мирские дела и заботы. Более того, сии последние — необходимое условие для обретения Богопознания: «Во Христе мы получаем возможность участвовать в реальности Божественной и в реальности мира, но не в одной без другой. Реальность Божественная раскрывается нам *только* (курсив мой. — А.Н.) через всецелое погружение в реальность мирскую, и когда мы соприкасаемся с реальностью мира — она всегда уже утверждена, воспринята и примирена с реальностью Божественной» [Bonhoeffer 2006a, S. 73]. Более того, участие в реальности Божественной и реальности мира во Христе Иисусе у Бонхёффера таково, что «...я не могу приобщиться к

реальности Божественной помимо реальности мирской или к реальности мира вне реальности Божественной» [Ibid., S. 74]. Подобное единство предполагает, что христианское следует искать только в мирском, «сверхъестественное» в естественном, священное только в профанном, откровенное только в рациональном [Ibid., S. 77].

Парадоксальным образом из единой космической «Бого-мирской» реальности Бонхёффер не исключает даже дьявола. В результате свершившегося во Христе примирения мир в «Этике» всецело принадлежит Богу. Более того, согласно Бонхёфферу, князь мира сего против своей воли по итогам космического примирения Бога с тварью включается в общее Божественное дело: «Христос и противник Его дьявол — суть взаимоисключающие противоположности; но все же дьявол должен служить Христу даже против своей воли; он страстно желает зла, но раз за разом вынуждается делать благо, так что царство или область дьявола всегда является лишь подножием ног Иисуса Христа. ...Мир во Христе примирен с Богом и теперь обладает своей окончательной и истинной реальностью не в дьяволе, а во Христе. Мир не поделен между Христом и дьяволом, но вне зависимости от того, осознает мир это или нет, он есть единственно и всецело мир Христов» [Ibid., S. 79]. И далее: «Всякое статичное разграничение на области, принадлежащие дьяволу и принадлежащие ко Христу, является отрицанием факта Божественной примиренности мира с Ним во Христе» [Ibid.].

Примирение, понимаемое в столь специфическом ключе, имеет чрезвычайно важные последствия для позднего богословия Бонхёффера. Оно в известном смысле становится альтернативой традиционному пониманию спасения в христианстве. Но если надежда на спасение души обязывает христианина к подготовке и сохранению ее для вечности, то примирение в устах Бонхёффера, как увидим, открывает дорогу для верующих (и для Самого Бога, по замыслу «Этики») к совершенному слиянию с мирскими делами и заботами.

Сотериология позднего Д. Бонхёффера

Французский исследователь А. Дюма справедливо замечает, что Бонхёффер редко ссылается на Иисуса Христа как на «Спасителя», поскольку для него христианство не является религией спасения, а скорее ответственным поведением в окружающем нас мире [Dumas 1971, p. 32].

Действительно, надо сказать, само словосочетание «спасение души» было чем-то вроде оскорбления христианству в глазах Бонхёффера. В одной из проповедей, произнесенных им в 1935 г., он прямо заявляет: «Мы должны окончательно порвать с той мыслью, что Евангелие имеет

дело со спасением индивидуальной души»². Бонхёффер резко негативно относится к «приватизации» духовной жизни христиан, переносу соте-риологических акцентов во внутреннюю жизнь человека. Он ополчается против практики личного благочестия верующих (так называемого пиетизма), почитая сие бесплодным и вредным делом, поскольку оно отвлекает христианина от его подлинного призвания — быть гражданином Царства Божьего на земле здесь и сейчас. Из тюремной камеры он пишет: «Разве все мы практически не утратили индивидуалистического интереса к личному спасению души? Разве не создается у нас впечатление, что есть вещи более важные, чем этот вопрос (наверное, не “чем это дело”, а все-таки “чем этот вопрос”!)? Я знаю, что это звучит довольно страшно. Но разве в принципе это не соответствует Библии? Ставится ли в Ветхом Завете вообще вопрос о спасении души? Не образуют ли средоточие всего праведность Божия и Царство Божие на земле? И разве суть... заключается в индивидуалистическом учении о спасении, а не в том, что один Бог праведен?» Далее по тексту цитаты становится очевидно, что сверхъестественная благодать у Бонхёффера явно оттесняется мирской активностью: «...Речь-то идет не о потустороннем, а об этом мире, как он создается, сохраняется, объемлется законами, примиряется и обновляется. То, что сверх этого мира, стремится в Евангелии стать чем-то для этого мира» [Бонхёффер 1994, с. 205—206].

Подобное понимание спасения с неизбежностью накладывает неизгладимый отпечаток на всю богословскую систему Бонхёффера. Это значит, что ни рай, ни ада как такового для Бонхёффера нет³. Царствие Небесное следует искать на земле. К загробному спасению стремиться нет смысла, поскольку «у христианина, в отличие от верующих в мифы о спасении, нет последней лазейки в вечность», — и сораспятие и совоскресение со Христом происходят, согласно тюремным письмам, по эту сторону бытия [Bonhoeffer 2006с, S. 131—132].

Радикальное богословие Бонхёффера не настаивает на внутреннем делании человека и спасении его в лоне церкви. Напротив, Бонхёффер стремится переложить для секулярного сознания базовые христиан-

² *Bonhoeffer D. Gesammelte Schriften. Bd. 4: Auslegungen — Predigten 1933 bis 1944 / Hrsg. von Eberhard Bethge. München: Kaiser, 1961. Цит. по: [Weikart 1997, p. 78].*

³ Сама преисподняя, согласно тюремным письмам, есть, в первую очередь, некий психологический феномен. И шеол и ад — суть «не порождения метафизики, а образы, за которыми стоит земное “былое”, изображаемое хотя и как существующее, но дотягивающееся до настоящего лишь призрачно, как тень» [Бонхёффер 1994, с. 248]. Реальность ада, согласно данной характеристике, про-являет себя ничуть не явственнее, например, миража в пустыне, который, хоть и отражает некую конкретную данность (отдаленный пейзаж и т.п.), с таковою все же отождествлен быть не может.

ские принципы: «В последнее время я размышляю о том, как следует “мирским образом”... переинтерпретировать понятия “покаяние”, “вера”, “оправдание”, “второе рождение”, “освящение» [Бонхёффер 1994, с. 207]. Вспомним характерные слова друга и современника Бонхёффера Х. Царнта, сказанные спустя 10 лет после его казни: «Прежде были мученики, которые звали мир прийти в Церковь. Дитрих Бонхёффер — это мученик, который звал Церковь прийти в мир» [Zahrnt 1955, S. 1].

Миру же, как следует из радикальных воззрений Бонхёффера, нужно не спасение, а благословение, выражающееся в участии Бога в примиренном с Ним земном бытии.

Последнее и предпоследнее

Еще одним направлением, по которому принципиально становится возможным сближение Бога и мира, тварного и благодатного, является рассуждение Бонхёффера, посвященное анализу «последнего» и «предпоследнего», в 3-й главе «Этики». Кратко суммируя данную мысль, можно сказать, что к сфере «последнего» относятся Божественная вечность и ее благодатные проявления (например, оправдание), к «предпоследнему» — земная жизнь человека во всей ее полноте.

Два указанных объекта рассуждений поначалу предстают в «Этике» весьма неравнозначными по своему онтологическому достоинству. Достаточно сказать, что человеческая жизнь, воспринимаемая сама по себе, есть не что иное, как «мрачная яма, ограниченная снаружи и изнутри» [Bonhoeffer 2006a, S. 112]. Жизнь наша вне жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа «неправедна пред Богом» и «приговорена к смерти и осуждению». Таким образом, «предпоследнее», как кажется, лишено всякой ценности и смысла вне связи с «последним».

Однако эти же «последнее» с «предпоследним» оказываются связаны как конструктивные элементы в мире, примиренном и объединенном во Христе. В результате Бонхёффер призывает верующих воспринимать «предпоследнее» с максимальной серьезностью. «Делается ясным, — заключает Бонхёффер, — что “последнее” оставляет “предпоследнему” определенное количество свободного пространства» [Ibid., S. 123]. К тому же, продолжает он, для большинства людей за последние 200 лет «предпоследнее» оказывается единственной непосредственной данностью. Более христианским, по мнению Бонхёффера, будет не отторгать их, а «...признать христианином именно такого человека, который более не осмеливается называть себя таковым, и затем с максимальным терпением помочь ему исповедать веру во Христа» [Ibid., S. 132]. Таким об-

разом, для христианина открывается возможность всецело жить в сфере «предпоследнего».

В итоге своих рассуждений Бонхёффер подводит читателя к положительному ответу на вопрос об автономной ценности земной жизни⁴. Анализируя указанный ход мысли, американский исследователь Т. Рейнольдс справедливо замечает, что прежде (до 1939 г.) Бонхёффер доказывал, будто земные реалии, обозначаемые термином «предпоследнее», следует искать только в соотнесенности со Христом [Reynolds 1989, p. 86]. Прямой непосредственный контакт с земными благами либо запрещался, либо по необходимости терпелся, ибо таковой контакт означал отказ принимать посредническую функцию Христа между миром и человеком. В «Этике» же Бонхёффер вдохновляет верующих воспринимать «предпоследнее» всерьез, как величайшую для христианина ценность⁵.

Действительно, «предпоследнее» у позднего Бонхёффера никак нельзя игнорировать и сбрасывать со счетов. «Посюстороннее не может быть упразднено до срока», — напишет он в своих тюремных письмах [Bonhoeffer 2006d, S. 153]. «Предпоследнее» с «последним» оказываются нераздельно связаны [Bonhoeffer 2006a, S. 127]. Одно становится необходимой частью другого, что позволяет сменить базовые общехристианские ориентиры.

Формально не опровергая традиционного библейского учения, Бонхёффер вводит новую духовную систему координат, позволяющую в ко-

⁴ Указанная диалектика «последнего» и «предпоследнего», а также выводы о самоценности земной жизни с яркостью отображены в сборнике эссе, написанном Бонхёффером в качестве рождественского подарка близким друзьям. Здесь Бонхёффер критикует бегство от мира и призывает к максимальной вовлеченности в его дела и проблемы, считая такое поведение единственно верным толкованием евангельского учения: «Есть христиане, не считающие вполне благочестивым надеяться на лучшее земное будущее и готовиться к нему. Они верят, что в хаосе, беспорядке, катастрофах и заключен смысл современных событий, и потому сторонятся (кто разочарованно и безучастно, кто в благочестивом бегстве от мира) ответственности за дальнейшую жизнь, за новое строительство, за грядущие поколения. Вполне возможно, что завтра состоится Страшный суд, но только тогда мы охотно отложим наши дела до лучших времен, не раньше» [Бонхёффер 1994, с. 46].

⁵ По справедливому замечанию Т. Рейнольдса, оценка Бонхёффером «предпоследнего» в радикальный период «...более не фокусируется на “пропасти” между Христом и миром; она будет настойчиво разрабатываться в отношении позитивного восприятия земной жизни» [Reynolds 1989, p. 86–87]. Согласно тюремным письмам Бонхёффера, «у христианина... нет последней лазейки в вечность для избавления от земных дел и трудностей», «христианская надежда на спасение... совершенно по-новому и по сравнению с Ветхим Заветом в более заостренной форме отсылает человека к его жизни на земле» и т.д. [Бонхёффер 1994, с. 248–249].

нечных выводах не принимать всерьез грех и следствия грехопадения. Вместо привычного протестантского противопоставления греха и благодати в жизни христианина Бонхёффер предлагает различать, по сути, лишь наличие в жизни «естественного» и «противоестественного» начал [Ibid., S. 135].

При этом «естественное», вообще говоря, является проводником Христу в нашем мире, будучи определенной «формой жизни, сохраняемой Богом после грехопадения» [Ibid., S. 136]. «Противоестественное», являясь препятствием Христова присутствия в мире, противопоставлено «естественному» как его антипод, грозящий разрушением самих жизненных основ: «Естественное есть ограждение жизни от противоестественного. Оно есть, в конце концов, сама жизнь, стремящаяся к естественности и продолжающая оборачиваться против неестественного...» [Ibid., S. 138].

Благодаря наличию «естественного» падшее земное бытие у Бонхёффера значительно смягчает свой трагический характер. У естественной жизни есть свои права, которые, являясь дарами Божьими, «в гуще падшего мира отражают блеск славы Божественного творения» [Ibid., S. 136]⁶. Таким образом, Бонхёффер предлагает христианину жить «естественной» жизнью, ибо в ней человек обладает дарованной ему «свободой перед Богом и ближними» [Bonhoeffer 2010, S. 164]. Постольку, поскольку человек живет естественно, ему совсем не требуется постоянно оглядываться на Бога. Верующие (равно как и неверующие) могут

⁶ Особое внимание в данной связи Бонхёффер уделяет телесной жизни человека как таковой. Поскольку сия определена Богом и для временной и для вечной жизни, Бонхёффер настаивает на присущем ей «врожденном праве», которое следует оберегать [Bonhoeffer 2010, S. 175]. Более того, согласно Бонхёфферу, «тело представляет собой высочайшую ценность. Человек есть существо телесное и таким пребывает также и в вечности. Телесность и человечество неотделимы друг от друга. И, следовательно, телесность угодна Богу как форма человеческого существования... сама по себе» [Ibid., S. 180]. Бонхёффер выражается весьма категорично: «Если бы тело имело лишь ограниченную ценность, человек не имел бы права на телесные радости» [Ibid.]. Из данного утверждения значимости тела для вечности Бонхёффер делает вполне земные выводы. В частности, он силится обосновать относительную самоценность земной любви и вовлеченность в чисто светские устремления, что впоследствии особенно будет развито им в тюремных письмах (см.: [Bonhoeffer 2006e]; [Bonhoeffer 2006f]).

На «естественном» основании человеку вполне естественно наслаждаться едой, питьем, красивой одеждой, играми, брачными отношениями и прочими вещественными благами для собственного удовольствия, ибо «значение телесной жизни никак не заключается единственно в ее подчиненности конечной цели. Жизнь тела предполагает свою конечную ценность только в исполнении присущего ей требования к удовольствию» [Bonhoeffer 2010, S. 181].

и должны жить «естественно» и желать по большому счету лишь этого. Так как они живут естественно, им нет нужды желать и искать особого Божественного присутствия, созидающего, направляющего или охраняющего их жизнь, равно как и Божественной воли, движущей отдельную человеческую жизнь к своей конечной (неотмирной) цели. Люди должны жить, основываясь на возможностях своего естественного разума и свободной ответственности. Поступая так, они в некотором отношении сообразуются с Божественной волей в Ее творческих, охраняющих и спасающих проявлениях.

Необходимо, впрочем, подчеркнуть, что это лишь одна сторона диалектики Бонхёффера. С другой стороны, христианин может поступать подобным образом, лишь покуда он живет в рамках естественной жизни. Ибо верую он в то же самое время должен сознавать принципиальную ущербность последней и всем сердцем стремиться к исполнению истин Откровения и Божественных заповедей.

Иными словами, христианин постоянно находится между полюсами Божественного «да» и «нет», оценивая достоинство павшего земного бытия в свете «последнего» и одновременно уважая собственную ценность «предпоследнего», верую осозная, что и Сам Бог желает миру относительной независимости от Своих конечных целей и задач. В сущности, естественная жизнь есть не что иное, как жизнь без Бога, но пред лицом Божиим. Именно об этом впоследствии напишет Бонхёффер из тюремной камеры: «Перед Богом и с Богом мы живем без Бога» [Бонхёффер 1994, с. 264]. Христианин знает о высшем происхождении и назначении жизни, однако живет «естественным» образом с такой же полной и всецелой отдачей земному, как и те, кто этого не знает [Bonhoeffer 2010, S. 212—216].

Интересно отметить, что Бог у Бонхёффера отнюдь не порицает мирских устремлений в человеке. Напротив, «Бог желает жизни, и Он дает жизни форму, в которой она может жить» [Ibid., S. 171]. Жизнь эта, в свою очередь, есть, по большому счету, совокупность стремлений к человеческим радостям и их исполнению. Через это Бог устраивает жизнь и дает ей силу в ее непрестанной борьбе с «противоестественным» [Reynolds 1989, p. 98]. Здесь отчетливо намечается характерная для «Этики» и тюремных писем Бонхёффера линия сближения Бога и мира, вовлекающая Творца в качестве своеобразной движущей пружины в дела и проблемы павшего бытия⁷.

⁷ Данная синергия Бога с миром описывается Бонхёффером в тюремных письмах с помощью музыкального образа полифонии. Божественная вечность (основная мелодия) и земные человеческие проявления (подголоски), соединяясь, образуют наиболее мощное и насыщенное звучание (контрапункт) (см.: [Bonhoeffer 2006e]).

Со своей стороны, сама естественная жизнь отнюдь не чужда Божественному Откровению, поскольку и «в естественной жизни также мы позволяем Евангелию шествовать своим путем» [Bonhoeffer 2010, S. 174]. Таким образом, вновь подчеркнем, что между ветхим бытием падшего человека и благодатным Откровением Нового Завета принципиальной границы в «Этике» нет. Весь багаж телесных страстей человека Бонхёффер готов перенести «халкидонским образом» в Царствие Небесное⁸. Ветхому человеку с его «естественными» радостями никакой подлинно благодатной альтернативы в поздних работах Бонхёффера не заметно. Образно говоря, своим богословием Бонхёффер переводит взыскующий взор христианина с неба на землю, которую и призывает возлюбить. И наоборот, в земные дела и проблемы пытается вовлечь Бога, Который, помимо всего прочего, низводится до уровня гаранта прав естественной жизни и ее процессов. При этом сферы «естественного» и сверхприродного оказываются не вполне определены и до конца не разграничены. Как уже отмечалось, возникает теоретическая возможность одному перетекать в другое: «Христианское следует искать только в мирском, “сверхъестественное” в естественном, священное только в профанном, откровенное только в рациональном» [Bonhoeffer 2006a, S. 77].

Очевидно, чувствуя здесь опасность, сам Бонхёффер стремится отмежеваться от нее словами, подчеркивая, что изображенный им оптимистический набросок естественной жизни «не имеет ничего общего с идеей постепенного преодоления греха» и что он, дескать, говорит лишь о внутреннем имманентном процессе в рамках земного бытия [Ibid., S. 139]. Однако, после всего сказанного им, нельзя не отметить, что концепция греха у Бонхёффера (даже в рамках земного бытия), если не преодолена, то, по крайней мере, сильно реконструирована.

Одним из последствий апологии «естественной жизни» для самой «Этики» стало вытеснение собственно этических проблем на глубокую периферию. Верующие здесь просто призываются жить, и жизнь эта в абсолютном большинстве случаев самоочевидна, «не для того, чтобы содержать людей в бесконечном конфликте» [Ibid., S. 170].

Бонхёффер однозначно заявляет, что этика, в ее традиционном понимании, имеет лишь касательное отношение к христианской жизни [Bonhoeffer 2010, S. 301]. Место этическим решениям обретается только на границах естественной жизни, и обычно в них нет необходимости, когда естественная жизнь беспрепятственно следует своим нормальным

⁸ Например, жаркая, чувственная, страстная любовь мужчины и женщины и Божественная вечность у Бонхёффера нераздельны и неслиянны, «выражаясь слогом халкидонцев, — как в Христе Его Божественная и Его человеческая природы» [Бонхёффер 1994, с. 214].

чередом. Покуда люди свободно предаются желаниям и устремлениям «естественной» жизни, этика является всего лишь немым свидетелем их деяний. С ней нет нужды сверяться в отсутствие серьезных нравственных коллизий. Вопрос «что делать?» не встает, если жизнь протекает бесперебойно.

Философия жизни в «Этике»

Одной из скрытых причин отвержения конкретных этических предписаний была творческая мысль Фридриха Ницше⁹, получившая у Бонхёффера специфическое преломление. В своих рассуждениях о «естественном» Бонхёффер был подвержен концептуальному влиянию «философии жизни». Свидетельства из «Этики», подчеркивающие значение философии жизни для Бонхёффера, достаточно многочисленны и красноречивы. Отвечая на извечный вопрос «что есть благо?» в главе «Благо и жизнь», он пишет: «Благо есть жизнь, как она и пребывает... в своем источнике, сущности и цели; это жизнь в смысле изречения “Моя жизнь — Христос”... Благо — не есть качество жизни. Оно есть “жизнь” сама по себе. Быть благим и означает “Жить”» [Bonhoeffer 2010, S. 253]. И далее: «Мы живем, отвечая на слово Божие, направленное к нам в Иисусе Христе. Поскольку это слово направлено ко всей нашей жизни, ответ также может быть только единым целым; он должен быть дан всей нашей жизнью...» [Ibid., S. 254].

Самые общие последствия философии жизни (преимущественно ницшеанского извода) можно свести к однозначно позитивному восприятию мирской жизни Бонхёффером в 1940—1945 гг. Парадоксальным образом Бонхёффер использует ницшеанскую платформу для христианского противостояния нацизму, выпестованному на ницшеанских же принципах. Страстное отстаивание прав на достойное земное существование, основанное на философии жизни, ярко предстает в его позитивной оценке современной секулярной действительности (концепции

⁹ Бонхёффер, по словам Э. Бетге, в молодые годы эхом повторял высказывания Ницше об этической свободе, применяя известную ницшеанскую формулировку «по ту сторону добра и зла» к сути изначального христианского воззрения. Он в те поры решительно отвергал всякие последовательные действия в соответствии с этическими предписаниями, поскольку был убежден, что «нет и не может быть никаких христианских норм и принципов нравственной природы». Христианин у Бонхёффера, как и сверхчеловек у Ницше, свободен от нравственного закона. Этому, по мнению Бонхёффера, учили Павел и Лютер. К моменту написания «Этики» Бонхёффер, можно сказать, во многом возвращается на позиции своего либерального прошлого (см.: [Bethge 2000, p. 118]).

совершеннолетия мира) и в его собственном облике зрелого христианина в безбожном мире, который, как сильная личность, этически свободен, живет активно и созидательно «по ту сторону добра и зла» — в мире и для мира. По красноречивому выражению тюремных писем: «Не было случая, чтобы Иисус ставил под сомнение здоровье, силу, счастье человека или рассматривал его как гнилой плод... Иисус для себя и для Царства Бога претендует на всю человеческую жизнь во всех ее проявлениях» [Бонхёффер 1994, с. 253].

При описании картины жизни в «Этике» Бонхёффер настойчиво подчеркивает ее спонтанный, свободно изливающийся характер. Это есть некий «витальный» процесс, приводимый в движение посредством множества мотивов, о которых люди догадываются лишь отчасти [Bonhoeffer 2010, S. 186]. Участие в нем осуществляется естественным образом, почти без раздумий. Поэтому традиционные этические категории (правила, требования и т.п.) для такой жизни не вполне подходят. Этика, если угодно, представляет собой лишь берега, в пределах которых жизнь свободно и беспрепятственно изливается. Естественно движущиеся в этом «жизненном» потоке объекты освобождаются от беспокойной этической рефлексии благодаря возможности «неопосредованных деяний» [Ibid.]. Этика при этом, повторим, по большей части является лишь пассивным фоном, на котором разворачивается впечатляющая картина полноты жизни в исполнении Бонхёффера.

И напротив, этические решения вступают в силу тогда, когда возникает угроза естественной жизни. В случае опасности для полноценного существования естественных человеческих институтов, наподобие семьи, рабочего коллектива и т.п., сама «подлежащая воля» к жизни у человека способствует принятию правильных самосохранительных мер¹⁰. (Намеки на разрушительное для Германии правление нацистов и напрашивающиеся отсюда выводы — вполне очевидны.)

Поступая в соответствии с нормами естественной жизни, человеку следует просто делать то, что необходимо, дабы защитить, сохранить и преумножить ее. Попросту говоря, люди обретают свободу жить ответственно. Э. Бетге вспоминает ответ Бонхёффера на гипотетический вопрос о водителе, который разрушительным образом выбивается из общего потока движения. «Он (Бонхёффер. — А.Н.) заметил, что его, как пастора, задача — не просто утешать жертвы этого водителя, который,

¹⁰ Данная «подлежащая воля», по мнению Бонхёффера, есть «рудимент Божественного в человеке, которое остается незатронутым в грехопадении» и со своей стороны является одним из факторов в самоохранительной борьбе естественной жизни против чуждых ей посягательств со стороны «неестественного» (см.: [Bonhoeffer 2006a, S. 137–138]).

как маньяк, несется по заполненной улице, но и попытаться остановить его» (цит. по: [Reynolds 1989, p. 154]).

В случае с Гитлером Бонхёффер мыслил подобным же образом. Самоочевидным для него являлось то, что гитлеровская тирания есть величайшее насилие над правами и нормами естественной жизни. Для доказательства сего факта Бонхёфферу не требовалось особенных научных свидетельств. Равным образом очевидным было и то, что во имя самой жизни следовало остановить Гитлера и пресечь наиболее эффективным способом. Приобщение к заговору с целью удалить Гитлера не было для самого Бонхёффера плодом кабинетно-этических размышлений. Данное решение просто и естественно проистекало из стремления к жизни самой по себе.

Следует подчеркнуть, что общий смысловой вектор «Этики» построен в направлении от неприятия гитлеровской деструкции к «естественному», благословенному порядку вещей. (Собственно этическим ядром «Этики» можно считать своеобразное «богословие поступка» — остановку Гитлера.) Однако при этом категории «естественное», «благословенное» и «Божественное» подвергаются риску смешиваться и нивелироваться.

Таким образом, этика есть своеобразный часовой на страже жизненного потока, охраняющий нас от деструктивных и противоестественных воздействий. Гарантом правильного этического решения, со своей стороны, является заповедь Божия. Однако и она призвана не уводить человека от нынешнего века, а, напротив, привлекать его к безраздельному участию в гуще мирского потока. Поток же земных устремлений, по мысли Бонхёффера, обогащает человеческую жизнь и способствует включению личности в полномасштабное измерение естественного бытия. При этом Божественная вечность и ее заповеди не являются чем-то принципиально иноприродным для земного существования, поскольку они связаны общим для всех них понятием жизни.

Сказанное означает следующее. Несмотря на то что проявления жизни могут быть весьма многолики, есть нечто объединяющее их. Внимательно всматриваясь в эту жизнь, христианин, согласно Бонхёфферу, обнаруживает, что «...жизнь — это не объект, сущность или концепция; это личность, отдельная и уникальная личность... это “Я” Иисуса» [Bonhoeffer 2010, S. 249]. Самое бытие человека, по мысли Бонхёффера, есть проявление того же «Я»: «Моя жизнь находится вне меня, вне рамок моего нахождения; моя жизнь иная, нежели я сам, это — Иисус Христос» [Ibid.].

Далее по тексту «Этики» следует совершенно недвусмысленное уточнение: «Сказанное следует понимать не фигурально, в том смысле, что моя жизнь не будет иметь ценности без этого “иноного” или что Христос наделяет мою жизнь особенным качеством или особым смыслом, позволяя ей при этом сохранять свое собственное независимое существование, но

что сама моя жизнь есть Иисус Христос. Это истинно для жизни моей, и это истинно для всей твари» [Ibid., S. 249—250]. Онтологической пропасти между бытием Творца и падшего творения здесь никак не заметно.

Становясь частью жизненного потока, христианин дает возможность падшему бытию развиваться и течь в совершенной независимости и в то же самое время позволяет ему «быть тем, чем оно реально является перед Богом, т.е. миром, который в своей безбожности примирен с Богом» [Ibid., S. 404]. При этом полнокровное «естественное» жителство по заповеди Божией не только возвышает саму эту жизнь, но одновременно и раскрывает человеческую природу верующих. Только тогда, когда они живут в «подлинной посюсторонности», возникает возможность для падшего мира, самого христианина, да и для замысла Божия реализоваться в полноте. Начиная с «Этики» и далее, в тюремных письмах, отчетливо различим призыв Бонхёффера к христианам исполнять волю Божию именно через «естественное», секулярное житие. Верующий уподобляется Христу в относительной отвлеченности от Его бытия и замыслов, живя по формуле *Etsi deus non daretur* (лат., «Даже если Бога и не было бы») [Bonhoeffer 2006f, S. 166].

Философия жизни послужила в руках Бонхёффера одним из инструментов в предпринимаемом им процессе органического сближения Бога и падшего мира. Указанный синтез при желании действительно можно было бы назвать своеобразным «богословием жизни». Сие последнее является отличительной чертой «Этики» и одновременно необходимым фундаментом для последующего проекта «безрелигиозного христианства».

Безрелигиозное христианство

«Безрелигиозное христианство», появившееся на свет в тюремной камере, пожалуй, наиболее известное из словосочетаний, связанных с именем Дитриха Бонхёффера. Однако при всей своей новизне и броскости оно, в сущности, всего лишь пытается увязать трудности и противоречия, неизбежно возникающие при описании специфического для позднего Бонхёффера характера взаимодействий между Богом и миром (см.: [Feil 2007, p. 184—185]). В самом общем виде суть этих взаимоотношений в тегельских записях Бонхёффера можно представить так: Бог Библии (страждущий Христос) и мир, достигший своего совершеннолетия.

Отправной точкой для «мирской», или «нерелигиозной», интерпретации библейских истин в тюремной переписке Бонхёффера могут послужить рассуждения одного из писем. В нем предлагается парадоксальный образ Бога, Своим бессилием завоевывающего власть и пространство в мире: «Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это

Он с нами и помогает нам... Библия указывает человеку на бессилие, на страдание Бога; помочь может лишь страждущий Бог... Здесь, пожалуй, нужно пускаться в ход “мирскую интерпретацию”, — заключает Бонхёффер [Бонхёффер 1994, с. 264—265].

Мысли о бессильном Христе, страждущем в гуще мирской жизни и одновременно управляющем ходом ее течения, являются оригинальным результатом тегельского периода в творчестве Бонхёффера. Не в последнюю очередь их появление на свет было вызвано самим внутренним состоянием автора, заключенного в тюрьму, оторванного от своей церковной общины и к тому же в значительной мере разочаровавшегося в ее христианской позиции по отношению к окружающему миру.

Нерелигиозная интерпретация предназначена, в первую очередь, для того, чтобы призывать всех честных людей к участию в страданиях Бога, среди мирского бытия, отвлечь их от религиозного индивидуализма (и даже от личного спасения души): «Не думать прежде всего о собственных бедах, проблемах, грехах, страхе, но дать увлечь себя на путь Иисуса Христа, в мессианское событие, чтобы исполнилось пророчество Исаии...» [Там же, с. 267].

Проблема нерелигиозной интерпретации у Бонхёффера, таким образом, выходит далеко за рамки собственно герменевтики¹¹, неся в себе глубинный онтологический посыл. «Религии» в «мирской интерпретации» Бонхёффера противопоставляется жизнь как таковая. Именно из-за этой подмены понятий, присутствующей, по мнению Бонхёффера, в современном ему христианстве, он более всего ополчается на «религию» и изобличает ее духовную фальшь. В отличие от «религии», призывающей человека сосредоточить свое внимание на своих внутренних переживаниях или уводящей человеческую мысль к запредельным «божественным» высотам, Христос Библии, по мнению Бонхёффера, призывает нас к нахождению в гуще мира, включаясь в Его и нашу общую жизнь: «Жить в гуще задач, вопросов, успехов, неудач, жить, копя опыт и поминутно убеждаясь в своей беспомощности, — вот тогда-то и очутишься всецело в руке Божией, тогда ощутишь по-настоящему не только свою боль, но боль и страдание Бога в мире, тогда вместе с Христом будешь бодрствовать в Гефсимании» [Бонхёффер 1994, с. 271]. Таким образом, ни метафизика, ни психология, ни абстрактная система вероучительных истин, ни проявления внутреннего религиозного опыта человека не представляют собой цель, ради которой Бонхёфферу требуется прибегнуть к «мирской интерпретации». Смысл последней состоит в обосновании жизни: ответственного участия христианина в автономной жизни мира.

¹¹ Здесь, кстати, Бонхёффер видит один из пунктов своего разногласия с попыткой «экзистенциального толкования» Евангелия, предпринятой несколько ранее Р. Бульгманом (см.: [Bonhoeffer 2006g, S. 145]).

Иными словами, пафос «безрелигиозного христианства» заключается в дальнейшем развитии наработок «Этики»: Христос обретается отныне исключительно в жизни мира, а Божественное Откровение конкретизируется в полной «посюсторонности» человеческого бытия. Участвуя в христовом «бытии для других» в жизни мира, обретая Его в радостях и скорбях, успехах и неудачах того мира, в котором Он Сам жил и который Он искупил и примирил Своим воплощением, распятием и воскресением, христианин призывается к участию в страданиях Бога в «безбожном мире» [Bonhoeffer 2006h, S. 168].

Как же именно мыслится это соучастие в страданиях Бога? Главным образом и прежде всего оно осуществляется через отождествление верующего с миром. От человека требуется совершенное вовлечение в гущу мирской жизни, поскольку Христос для нас сегодня находится исключительно в секулярной действительности, и все «религиозные» препоны, отделяющие верующего от мирских ближних, должны быть сметены. Д. Дженкинс, один из ранних авторов (не вполне, по-видимому, свободный от апологетических поползновений), следуя логике «безрелигиозного христианства» тюремных писем Бонхёффера, предлагает следующую картину: «Ведущим принципом для христиан в данной сфере является принцип идентификации. Христианам следует понять, что они являются частью мира, который Христос пришел спасти, и что они не смогут участвовать в спасении¹², если подобным же образом не будут действовать в тех уголках мира, где они живут бок о бок с ближними, неважно, носят те имя христиан или нет, и где им приходится принимать решения, которые предельно значимы для их собственной жизни и жизни тех, кто от них зависит. Богу следует повиноваться не только в том, что у людей называется церковью, но и в том, что они называют миром, — в человеческой политике, бизнесе, промышленности и во всех прочих сферах человеческой деятельности, с которыми связана их жизнь» [Jenkins 1962, p. 81].

Слова «Богу следует повиноваться» здесь можно и нужно понимать как «Христа следует найти», — комментирует приведенный отрывок Дж. Филиппс. «Обрести Христа через данную идентификацию, — продолжает он, — возможно только при условии культивирования посюсторонней жизни...» [Phillips 1967, p. 241—242].

Сказанное означает не просто превосходную степень вовлеченности христиан в дела мира и ответственность за его судьбу. Это — лишь часть проблемы и никак не главнейшая. Основное ее значение в том, что мир-

¹² К сожалению, забота о спасении вовсе не составляла предмет первостепенной значимости для Бонхёффера в тюремный период. Насильственное приписывание Д. Дженкинсом данных категорий мышления Бонхёфферу здесь следует оценивать, как попытку привести его к «общему знаменателю» с традиционным богословием.

ская «посюсторонность» у Бонхёффера есть существенная характеристика Бога в проекте «безрелигиозного христианства». В отличие от потустороннего Бога «религии», Христос Библии, по мнению Бонхёффера, являет Собой трансцендентность в гуще жизни... посредством мирского общения людей: «Наше отношение к Богу есть новая жизнь в “существовании для других”... Ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, — это и есть трансцендентность. Бог в обличье человека!» [Бонхёффер 1994, с. 283].

Подобные воззрения коренятся в особенном, характерном для Бонхёффера, понимании христианского Бога. Видный исследователь творчества Бонхёффера К. Грин заявляет: «Божественное бытие проявляется не в трансцендентной изоляции и недоступности. Бог свободен для человечества в нашей истории; это значит, что в свете Иисуса Христа Бог открывается как Бог, предстоящий нам в мире, — Божественное бытие есть бытие-по-отношению-к-нам. Вот смысл Воплощения: Бог с нами есть Бог для нас» [Green 1999b, p. 114]. И такой подход есть характерная черта богословия Бонхёффера.

В указанном смысле Христос-Посредник 1930-х гг. из «Христологии» и «Хождения вслед», равно как и «Иисус, человек для других» в тюремных письмах Бонхёффера, представляют собой характеристики предельной посюсторонности, т.е. обмирщенности Бога¹³. Таким образом, в письмах из тюрьмы интерпретация Божественной трансцендентности в терминах межличностных отношений, а также христологическая формула «Иисус, человек для других» не являлись чем-то новым. Они использовались Бонхёффером, так сказать, в качестве готовых «полуфабрикатов» из наработок прежних лет. Христова «осязаемость», Его бытие *pro me*, Его «сообразование миру» — все из предшествующих христологических формулировок Бонхёффера, подчеркивающих тесное присутствие Христа в мире, нашли здесь свою итоговую форму.

¹³ Благодаря уникальной способности «быть для других», Христос является Помощником и Посредником для всех людей в их общении с Богом и между собой. Проблема межличностных отношений в постановке Бонхёффера, как уже отмечалось, предполагает участие Христа в довольно специфическом смысле. Человек встречается с Божественным «Ты» во всяком «ты» ближнего. Только так, через Христа-Посредника, люди и могут общаться между собой (см.: [Нырков 2014, с. 41—53]).

Тезис о невозможности естественного человеческого общения и необходимости Божественного вмешательства в мельчайшие нюансы межличностных отношений, пожалуй, в наиболее яркой, афористической форме отражен в книге «Хождение вслед». В ней Бонхёффер утверждает: «Между сыном и отцом, между мужем и женой, между отдельным человеком и народом стоит Христос, Посредник, способны они узнать Его или нет. Теперь у нас нет пути к другому, кроме пути через Христа, через Его слово и наше хождение вслед. Непосредственность — это обман» [Бонхёффер 2002, с. 59]. Таким образом, Бог с неизбежностью оказывается вовлечен во всякое обыденное межличностное общение.

Подводя некоторые итоги воззрениям Бонхёффера на природу Божественной трансцендентности, можно сказать, что она всецело есть принадлежность нашего мира. С известными оговорками то же самое относится и к проповедуемому поздним Бонхёффером Богу. По выражению Бонхёффера, «человек становится человеком, поскольку человеком стал Бог. Но человек не становится Богом» [Bonhoeffer 2006a, S. 95]. Это значит, что в Царство Небесное человеку нет смысла стремиться, все духовно значимое (и Бог в том числе) содержится здесь, на земле.

Совершеннолетний мир

Кульминационной точкой в поступательном развитии мысли Бонхёффера, направленной на обоснование всестороннего единства Бога и современного западного человека, стала весьма характерная идея совершеннолетия мира. Она родилась именно в последний «тегельский» период его жизни и также стала своеобразной визитной карточкой его богословия, наряду со словосочетанием «безрелигиозное христианство».

Суть ее сводится к отвержению незрелой зависимости человека от «Бога — Опекуна», Всемогущего Бога религии. К этому нас зовет, по мнению Бонхёффера, Христос Евангелия, страждущий и «слабый» в мире, не имущий, где приклонить главу, но именно благодаря этому способный реально помогать нам в повседневном житии. Автономный от религии, совершеннолетний человек отныне всецело обращен лицом к миру, а не к тайникам души, или запредельным «духовным» высотам. Сила этого «взрослого» человека, в отличие от незрелой религиозной зависимости, проявляет себя — в бытии для других, по подобию Христову. Таким образом, сила и автономия человеческого разума возможны и благословенны только благодаря «слабости» Христа в мире и Его лишнему малейшей эгоистической самости существованию для других.

Со Своей стороны, Христос воспринимает зрелую целостную личность в ее надлежащем положении, т.е. в гуще жизни, здоровье и силе, а не в одном лишь грехе и смерти, как это предполагает религия. Здесь же, в гуще естественной жизни, Христос и пребывает, и Его благословение поддерживает собственные человеческие силы и автономные мирские достижения. Жизнь взрослого, сильного человека возможна на основе свободной ответственности, автономной и совершеннолетней, которую желает видеть Христос в тех, что переросли состояние незрелости (т.е. зависимости от «религии» и ее «Бога — Опекуна»).

Вера и покаяние в совершеннолетнем мире выходят далеко за рамки внутреннего делания. Они реализуют себя именно там, где разворачивается история, где свершается общественная жизнь, с которой отождест-

вляют себя «безрелигиозные» христиане. Именно здесь происходит встреча со Христом. Здесь, в мире, — место явления посюсторонней трансцендентности. По отношению к ней акт покаяния означает преобразование «незрелого» человеческого существа.

Вера является положительной стороной покаяния и, в отличие от религии, есть «нечто целое, целостный акт». Она, как и Христос, объемлет собой все стороны человеческого бытия. Вера не может быть чем-то отвлеченным и умозрительным. Она у Бонхёффера конкретна и, если угодно, эмпирична. Так же как и Иисус есть «Человек для других», так и вера, соответственно, «участие в бытии Иисуса». Вера в «совершеннолетнем мире» чужда всякой метафизики. (Последняя, как уже отмечалось, является одной из существенных характеристик религии.) «Для христиан, — комментирует тюремные письма К. Грин, — Христово Воплощение означает, что они окончательно предают себя земной жизни; только таким способом Распятый и Воскресший — с ними» [Green 1999a, p. 277]. Для человека, вера которого есть участие в бытии Иисуса для других, крест означает готовность разделять страдания Христовы в мире и ради мира.

Принятие страданий — существенная черта антропологии «безрелигиозного христианства» в совершеннолетнем мире (см.: [Hamilton 1967, p. 155—156]). «Слабость» Иисуса исключает религиозное бегство христианина под кров «Всемогущего» Бога религии, а Его бытие для других мобилизует человеческие силы к жизни по подобию Христову. Участники сего преображающего бытия неизбежно будут разделять «мессианские страдания Христа в мире». При этом сами страдания являются не пассивной сдачей, а итогом и исполнением свободы и ответственной деятельности «безрелигиозного» христианина.

От совершеннолетия к секуляризации

Идея совершеннолетнего мира в устах Бонхёффера, необходимо отметить, несет в себе чрезвычайно радикальный посыл¹⁴. Перед нами не просто итоговый проект «христологического» объединения Бога и мира,

¹⁴ Рассуждения о «совершеннолетии мира» и выводы из него нередко оформляются у ранних авторов в своеобразную апологию секуляризма. Например: «Церковь должна рассматривать совершеннолетие современного человека в качестве фундаментального способа его самопонимания. Она должна окончательно признать это, несмотря на великую самоуверенность, с которой современный человек шествует своим путем». (*Schoenherr A. Bonhoeffer's Thought on the Church and its Preaching in the World which Has Come of Age.* Цит. по: [Hamilton 1967, p. 151]).

а благословение на секуляризацию во имя Господне и под знаменем Христа.

Х. Кокс, один из наиболее популярных авторов начала 1960-х гг., следующим образом определяет связь между секуляризацией и «совершеннолетием»: «Секуляризация происходит тогда, когда человек отворачивается от запредельных миров и оборачивается к этому миру и этому времени... Это то, что Дитрих Бонхёффер в 1944 г. назвал “совершеннолетием человека”. Некоторых до сих пор смущают эти слова, но на самом деле они не должны нас смущать» [Кокс 1995, с. 21].

Можно по-разному относиться к приведенному сейчас высказыванию, однако заявленное в тюремных письмах совершеннолетие мира по сути означает «христианскую» секуляризацию всех сфер жизни, включая и те, которые традиционно считались религиозными. По утверждению Бонхёффера, современные люди, христиане и все прочие, должны научиться жить *etsi Deus non daretur* — «как если бы Бога не было». В письме от 16 июля 1944 г. он подчеркивает: «Сам Бог принуждает нас к такому выводу. Так наше совершеннолетие ведет нас к подлинному познанию нашей ситуации перед Богом. Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога... Перед Богом и с Богом мы живем без Бога» [Бонхёффер 1994, с. 264].

О. Хаммельсбек в весьма патетических тонах комментирует прозвучавшую сейчас мысль: «Хватит ли у нас страсти, воображения, сил или ужаса, чтобы прочувствовать ту чудовищную вещь, которая заключается в этом парадоксе: секуляризация и безбожие являются исторически необходимым результатом христианства, возможно, даже неизбежным следствием Евангелия?»¹⁵

По этому же поводу Э. Бетге смело и безапелляционно заявляет: «До-селе неслыханное утверждение Христово владычество соотносится с секулярностью, ученичество (последование Христу. — А.Н.) — с участием в посюстороннем. Естественное, профанное, рациональное, человеческое — полифония реальной жизни обретается в союзе не против, но во Христе» [Bethge 1967, p. 77]. «Конечно, — продолжает он, — секуляризацию приветствовали до Бонхёффера многие другие сыны христианства, но ни у кого из них не было такой христологической основы, или мысли о совершении ее во имя Христово. Похоже, это новое открытие есть всесторонняя и положительная оценка, данная современной секуляризации, воспринимаемой, как наше специфическое христианское наследие, не вопреки, а на основании нашей веры. Секуляризацию следует понимать не просто как извращение и грех, но как необходимое хри-

¹⁵ Hammelsbeck O. Concerning Bonhoeffer's Idea of the World Come of Age (цит. по: [Hamilton 1967, p. 151]).

стианское делание... Секуляризация может пугать сегодняшние церкви потому, что они делают из нее ужасного демона, дьявола. Но с Бонхёффером это уже не грозный монстр, а необходимый и положительный контрапункт в Божественной симфонии» [Ibid.].

Поднятая Бонхёффером тема христианской секуляризации, вследствие «совершеннолетия мира», стала фундаментом для целого направления западной богословской мысли 1960—1970-х гг. (так называемая теология смерти Бога)¹⁶. Именно здесь прозрения Бонхёффера, касательно грядущей секуляризации западного общества, были доведены до своего логического завершения.

Однако справедливости ради следует отметить, что идею Бонхёффера о совершеннолетию мира в смысле христианской секуляризации нельзя воспринимать столь однобоко и в совершенном отрыве от всего контекста. Как бы там ни было, в безрелигиозном христианстве тюремных писем ясно и недвусмысленно присутствуют культ, молитва, дисциплина тайны (*Arkandisziplin*), наконец, само Иисусово «бытие для других» [Bonhoeffer 2006j, S. 128]. Секуляризация, предлагаемая Бонхёффером, насквозь диалектична. Ее нельзя воспринимать в духе грубого антиклерикализма. И, как ни странно, она у Бонхёффера есть способ проповеди о Христе. Вспомним рассуждения по поводу *cantus firmus*: через автоном-

¹⁶ Наиболее известным популяризатором и интерпретатором идей Бонхёффера в духе секулярной теологии на Западе является англиканский епископ Джон Робинсон. Другими крупными авторами означенного направления были Габриэль Ваханян, Харви Кокс, Пауль Мэтьюз ван Бурен, Томас Альтицер, Уильям Гамильтон. По распространенному в данной среде убеждению, сам мир в известном смысле убивает Бога, отказывая Ему в присутствии. Мир отказался терпеть присутствие Бога в себе. Указанное «богословие» стало попыткой утвердить в христианском сознании плоды секуляризации мира, при котором расцерковление общества должно стать нормой жизни в христианстве: «Секуляризация и христология идут рука об руку, последняя включает первую, но таким образом, что секуляризация не лишается данного ей Богом мирского содержания» [Hamilton 1961, p. 78].

Авторы поименованного направления разделяли общее мнение, что во второй половине XX в. человек и человечество сами в состоянии разрешать свои проблемы, как житейские, так и духовные: в 1960-е гг. у многих людей появилось ощущение власти над материальной природой и психическим миром человека. А поскольку люди сами могут решать все, то человек сам должен обратиться к своему ближнему, помочь ему в разрешении его трудностей, а не обращаться к запредельному Богу и не звать к этому окружающим. Содержание богословия при этом сводится исключительно к его социальной составляющей. Х. Кокс заявляет: «Теологию (прежнюю. — А.Н.) занимала душа. Она уделяла главное внимание миру идей, ее особенно волновала проблема добра и зла. Постмодернистская теология сосредоточит внимание на теле, на природе человеческого сообщества» [Кокс 1994, с. 388].

ную и самоценную любовь к земле с ее радостями и заботами человек способен познавать Бога. Так и только так. Мирское и Божественное здесь «нераздельны и все же неслиянны» [Bonhoeffer 2006e, S. 134]. Или взять ту же «Этику», от положений которой Бонхёффер в тюрьме и не думал отказываться: «Реальность Божественная раскрывается нам только через всецелое погружение в реальность мирскую, и когда мы соприкасаемся с реальностью мира — она уже утверждена, воспринята и применена с реальностью Божественной» [Bonhoeffer 2006a, S. 73].

Кроме того, в чисто хронологическом плане нельзя воспринимать секуляризацию «совершеннолетнего мира» в качестве «духовного завещания» Бонхёффера потомкам. Возможно, пиком его «секулярных устремлений» явилось письмо от 16 июля 1944 г. (рассуждения вокруг *etsi Deus non daretur* и т.п.). Однако тон следующих писем существенно иной. Основной темой в них являются страдания Бога в мире и участие верующего человека в них. В письмах от 18 и 21 июля 1944 г. направление мысли Бонхёффера определяется драматическими событиями в жизни Германии и его личной судьбе. Речь идет о покушении на Гитлера 20 июля 1944 г., к которому Бонхёффер с соучастниками заговора был причастен. Таким образом, мысль о сострадании Христу посреди мирского бытия стала для него на завершающем этапе жизни определяющей.

В последних из сохранившихся писем Бонхёффера по богословской проблематике (конец июля — август 1944 г.) заметна общая смена акцентов в характере взаимоотношений Бога, Христа, мира и человека. Ушла в тень былая разница между «последним» и «предпоследним»; вместо нее имеем упомянутое «участие в страданиях Бога в мирской жизни» [Bonhoeffer 2006f, S. 168]. Вместо призывов жить *etsi Deus non daretur* видим страждущего Бога, Который неизменно близок миру и, так сказать, «обручен» миру до конца. Совершеннолетие мира, как кажется, тоже отодвинуто на периферию сознания, точнее оно приобретает более негативную окраску, поскольку именно в этом «совершеннолетнем мире» страдает Бог. Один из исследователей даже позволяет высказать предположение о своеобразном рецидиве «религиозной» интерпретации в творчестве Бонхёффера [Hamilton 1961, p. 155]. Так каков же финальный взгляд автора тюремных писем на проблему взаимодействия Бога и мира?

На самом деле никакого серьезного противоречия у Бонхёффера здесь нет. Темы совершеннолетия мира, равно как и участия в страданиях Бога, являются, по сути, вариациями внутри общего проекта Бого-мирского устройства. Просто в известном смысле единство Бога и мира в форме «синергии» (соучастия в страданиях Христовых) оказалось Бонхёфферу ближе варианта «божественной секуляризации». Поэтому после 16 июля 1944 г. он о ней уже практически не упоминает. В целом же ни о какой религиозной интерпретации на смену (или параллельно)

«безрелигиозному христианству» на основании поздних записей говорить не приходится. Общий баланс Божественного и мирского начал у Бонхёффера — стабилен и пребывает в глубокой диалектической и онтологической связи.

Выводы

Пристальный интерес Бонхёффера к политическим событиям внутри страны привел его к заметной богословской переоценке прежних воззрений, восходящих к «диалектическому» периоду. Пропагандируемое в «Этике» всестороннее единство Бога и мира находит свое отражение в рассуждениях об общей для обоих периодов реальности бытия. При этом, к сожалению, приходится констатировать отсутствие в высказываниях автора четкой границы между бытием тварным и нетварным. В итоге изначально противоречивый, «онтологический» подход в рассуждениях Бонхёффера о едином бытии Бога и мира доводит его до опасной черты, за которой «Реальность Божественная раскрывается нам *только* через всецелое погружение в реальность мирскую» [Bonhoeffer 2006a, S. 73]. Указанную тенденцию можно условно обозначить как «обожествление мира». Впрочем, она есть лишь одна из крайностей диалектики Бонхёффера.

Оборотной стороной онтологических воззрений Бонхёффера является характерная для «Этики» ненавязчивая пропаганда секуляризма, призывающая верующих быть чадами этого мира во всей его автономной полноте. Заявленная в данной связи идея «сообразования» Христу верующих такого, что христианам для этого не нужно никуда удалиться из гуши мирского потока. Только живя мирской жизнью, можно и нужно уподобиться (сообразоваться) Христу. Так реализация веры становится в «Этике» сугубо «посюсторонним», мирским делом. Если угодно, процесс «сообразования» можно назвать «этикой христианского секуляризма».

Принадлежность верующего к миру есть принципиальное условие существования христианства, согласно Бонхёфферу. Более того, всецелая вовлеченность христиан в дела мира становится необходимым условием обретения ими Божественного Откровения. Таким образом, секулярная действительность выступает в «Этике» как место обретения Божественного Откровения. При этом мир по необходимости должен приобрести черты божественные, коль скоро он становится хранителем Божественного Откровения, а стало быть, и телом Христовым. Нет нужды говорить, что подобные рассуждения также открывают дорогу к пантеизму. Наличие указанных двух крайностей («христианская секуляризация» мира, а также его специфическое «обожествление») есть ха-

рактерная особенность позднего богословия Бонхёффера. В мысленное пространство, ограниченное этими двумя крайностями, ложатся самые неожиданные и провокационные идеи «Этики» и последующих тюремных писем.

Важно отметить, что Христос у Бонхёффера не просто господствует над падшей жизнью. «Этика» ставит знак равенства между падшей жизнью и личным бытием Иисуса. Причиной, источником и движущей силой «естественной» жизни в «Этике» является Христос, Который, по выразительному замечанию одного из исследователей, «царствует как Господин падшей жизни» [Reynolds 1989, p. 108].

Существенным следствием апологии «естественной» жизни у Бонхёффера является фактический отказ от традиционной концепции греха, признающей принципиальное наличие в христианской этике трех сфер: а) благодатно-сверхъестественного; б) естественного; и в) нижеестественного, греховного, демонического. В активном пользовании у Бонхёффера остаются лишь активное «естественное» начало и активное «противоестественное» начало, причем последнее явно лишается своей демонической составляющей. Таким образом, концепция греха в «Этике» явно преодолена, несмотря на все упреждающие заявления автора.

Тюремные письма Бонхёффера с их «безрелигиозным христианством» — логическое продолжение «Этики» и «плоть от плоти» последней. Ведущими принципами писем, так же как и в «Этике», являются все те же «секуляризация» и «деификация» в их диалектической связи. Новым, пожалуй, предстает лишь образ единения, т.е. синтеза. Показательным примером такого синтеза может служить повторяющийся образ тегельских писем: Бессильный Христос («секуляризация» Бога), присутствующий и страдающий в гуще мирской жизни и управляющий ею («деификация» мира).

Своеобразным венцом проекта «безрелигиозного христианства» выступает идея «совершеннолетия мира». Здесь уже в явном виде на первое место в сознании Бонхёффера выходит мир, освободившийся от Бога-Опекуна. Автономный от религии, совершеннолетний человек отныне всецело обращен лицом к миру. Даже ключевые термины христианского делания (например, вера и покаяние) в совершеннолетнем мире рассматриваются как средства «окончательного предания себя земной жизни».

Концепция «совершеннолетнего мира» в устах Бонхёффера означала серьезный крен в сторону секуляризации, т.е. «обмирщения Бога». Весьма не случайно она стала мощным стимулом для «секулярного богословия» 1960-х гг., являясь его идейным предтечей и начатком. При всем уважении к антифашистской деятельности Бонхёффера, нет никакой случайности в том, что именно его мысли и идеи (пусть и в несколько одностороннем виде) впоследствии были взяты на вооружение автора-

ми, пропагандирующими всестороннюю секуляризацию христианства. В этом смысле такие интеллектуальные явления 1960-х гг., как «теология смерти Бога» и ему подобные, являются вполне законнорожденными, хотя, может быть, и не вполне спрогнозированными порождениями радикального богословия Д. Бонхёффера.

ЛИТЕРАТУРА

- Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
- Бонхёффер Д.* Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. 226 с.
- Кокс Х.* Религия в мирском граде // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука; Восточная литература, 1994. С. 382—391.
- Кокс Х.* Мирской град. М.: Восточная литература, 1995. 263 с.
- Нырков А.,* свящ. Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера: психологический феномен? // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5 (84). С. 20—58.
- Bethge E.* The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology // World Come of Age. London: Collins, 1967. P. 22—88.
- Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer, a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. 1068 p.
- Bonhoeffer D.* Ethik // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 4 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006a. P. 67—203.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 21.07.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006b. S. 171—173.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 05.05.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006c. S. 130—133.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 27.6.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006d. S. 151—153.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 20.5.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006e. S. 133—134.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 16 und 18.7.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006f. S. 164—167.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 08 und 09.06.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006g. S. 140—147.
- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 18.7.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006h. S. 168—170.
- Bonhoeffer D.* Entwurf für eine Arbeit (Tegel, August 1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 6 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006i. S. 162—166.

- Bonhoeffer D.* An Eberhard Bethge (Tegel, 30.4.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5 / Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006j. S. 125—130.
- Bonhoeffer D.* Ethik // Dietrich Bonhoeffer Werke: In 17 Bdn. Bd 6 / Hrsg. von E. Bethge, E. Feil, C. Gremmels, W. Huber. Göttingen: Chr. Kaiser, 2010. 572 S.
- Dumas A.* Dietrich Bonhoeffer, Theologian of Reality. N.Y.: Macmillan, 1971. 306 p.
- Feil E.* The Theology of Dietrich Bonhoeffer. Minneapolis: Fortress Press, 2007. 246 p.
- Green C.* Human sociality and Christian community // Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer. Cambridge: University Press, 1999b. P. 113—133.
- Green C.* Bonhoeffer: A Theology of Sociality. Grand Rapids: Eerdmans, 1999a. 392 p.
- Hamilton W.* The New Essence of Christianity, N.Y.: Association Press, 1961. 158 p.
- Hamilton W.* The Letters are a Particular Thorn. Some Themes in Bonhoeffer's Prison Writings // World Come of Age / Ed. by R. Smith. London: Collins, 1967. P. 131—160.
- Jenkins D.* Beyond Religion: The Truth and Error in Religionless Christianity. Philadelphia: Westminster Press, 1962. 128 p.
- Kuhns W.* In Pursuit of Dietrich Bonhoeffer. N.Y.: Image Books, 1969. 314 p.
- Phillips J.* Christ for us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. N.Y.: Harper&Row, 1967. 303 p.
- Reynolds T.* Coherence of Life without God before God. Lanham: University Press of America, 1989. 190 p.
- Roark D.* Dietrich Bonhoeffer. (Makers of the Modern Theological Mind). Waco: Word Books, 1972. 141 p.
- Weikart R.* The Myth of Dietrich Bonhoeffer. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. 248 p.
- Zahrnt H.* Der Gefangene von Tegel // Sonntagsblatt. 1955. 10. IV. № 15. S. 1.

DIETRICH BONHOEFFER'S "RELIGIONLESS CHRISTIANITY": SECULAR AND DIVINE

Priest ANDREW NYRKOV*,
St. Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia,
anyrkov@mail.ru

Dietrich Bonhoeffer's "Religionless Christianity" brought its author a scandalous reputation. Bonhoeffer's name is associated with serious changes in the life

For citation:

Priest Andrew Nyrkov. Dietrich Bonhoeffer's "Religionless Christianity": Secular and Divine. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 11—39. doi:10.17759/cpp2016240502 (In Russ., abstr. in Engl.).

* Priest *Andrey Nyrkov*, clergyman at St. Maron's of Syria Church, bachelor of religious studies, teacher at Systematic Theology and Patrology department of St. Tikhon's Orthodox University of Humanities, e-mail: anyrkov@mail.ru

of Western society in the second half of the twentieth century. Pastor Bonhoeffer was not afraid to go far in his statements. One of the most famous his ecclesiastical and social insights associated with the “religionless Christianity” project, the principal features of which are discussed in the article. The main conclusion is that the “religionless Christianity” project, conceived by the author for the extensive missionary purpose is ultimately proving to be self-destructive factor. This article is the continuation of “Religion and the Human in Dietrich Bonhoeffer’s Religionless Christianity” [Нырков 2014].

Keywords: Dietrich Bonhoeffer, religionless Christianity, world come of age, Friedrich Nietzsche, philosophy of life, soteriology.

REFERENCES

- Bonhoffer D.* Soprotivlenie i pokornost'. Moscow: Publ. Progress, 1994. 344 p.
- Bonhoffer D.* Hozhdenie vsled. Moscow: RGGU, 2002.
- Koks H.* Religija v mirskom grade. In: Social'no-politicheskoe izmerenie hristianstva. Moscow: Publ. Nauka; Vostochnaja literatura, 1994. P. 382—391.
- Koks H.* Mirskoj grad. Moscow: Publ. “Vostochnaja literatura” RAN, 1995. 263 p.
- Nyrkov A., svjashh.* Bezreligioznoe hristianstvo Ditriha Bonhoffer: psihologicheskij fenomen? Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija. 2014. № 5(84). P. 20—58.
- Nyrkov A., svjashh.* Religija i chelovek v bezreligioznom hristianstve Ditriha Bonhoffer. Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija. 2015. № 5 (89). P. 20—58.
- Bethge E.* The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology. In: World Come of Age. London: Collins, 1967. P. 22—88.
- Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer, a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. 1068 p.
- Bonhoeffer D.* (2006a) Ethik. Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 4. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006a. P. 67—203.
- Bonhoeffer D.* (2006b) An Eberhard Bethge (Tegel, 21.07.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006b. P. 171—173.
- Bonhoeffer D.* (2006c) An Eberhard Bethge (Tegel, 05.05.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006c. P. 130—133.
- Bonhoeffer D.* (2006d) An Eberhard Bethge. Tegel, 27.6.1944. Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006d. P. 151—153.
- Bonhoeffer D.* (2006e) An Eberhard Bethge. Tegel, 20.5.1944. Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006e. P. 133—134.
- Bonhoeffer D.* (2006f) An Eberhard Bethge. (Tegel, 16 und 18.7.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006f. P. 164—167.
- Bonhoeffer D.* (2006g) An Eberhard Bethge (Tegel, 08 und 09.06.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006g. P. 140—147.

- Bonhoeffer D.* (2006h) An Eberhard Bethge. (Tegel, 18.7.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006h. P. 168—170.
- Bonhoeffer D.* (2006i) Entwurf für eine Arbeit (Tegel, August 1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 6. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006i. P. 162—166.
- Bonhoeffer D.* (2006j) An Eberhard Bethge. (Tegel, 30.4.1944). Dietrich Bonhoeffer Auswahl: In 6 Bdn. Bd. 5. Hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006j. P. 125—130.
- Bonhoeffer D.* Ethik. Dietrich Bonhoeffer Werke: In 17 Bdn. Bd 6. Hrsg. von E. Bethge E. Feil, C. Gremmels, W. Huber. Göttingen: Chr. Kaiser, 2010. 572 p.
- Dumas A.* Dietrich Bonhoeffer, theologian of reality. N. Y.: Macmillan, 1971. 306 p.
- Feil E.* The theology of Dietrich Bonhoeffer. Minneapolis: Fortress Press, 2007. 246 p.
- Green C.* Human sociality and Christian community. In: Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer. Cambridge, University press, 1999. P. 113—133.
- Green C.* Bonhoeffer: A Theology of Sociality. Grand rapids, Eerdmans, 1999, 392 p.
- Hamilton W.* The Letters are a particular thorn. Some Themes in Bonhoeffer's Prison Writings. In: World Come of Age. Ed. by R. Smith. London: Collins, 1967. P. 131—160.
- Hamilton W.* The New Essence of Christianity, N. Y.: Association Press, 1961, 158 p.
- Jenkins D.* Beyond Religion: The Truth and Error in 'Religionless Christianity'. Philadelphia: Westminster Press, 1962. 128 p.
- Kuhns W.* In Pursuit of Dietrich Bonhoeffer. N.Y.: Image Books, 1969. 314 p.
- Phillips J.* Christ for us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. N. Y.: Harper&Row, 1967. 303 p.
- Reynolds T.* Coherence of life without God before God. Lanham, University press of America, 1989. 190 p.
- Roark D.* Dietrich Bonhoeffer. (Makers of the Modern Theological Mind.) Waco: Word Books, 1972. 141 p.
- Weikart R.* The Myth of Dietrich Bonhoeffer. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. 248 p.
- Zahrnt H.* Der Gefangene von Tegel. Sonntagsblatt, 1955. 10. IV. № 15. P. 1.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ АКСИОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ В ЛОГОТЕРАПИИ И ПРАВОСЛАВНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Р.А. БАДАЕВ*,
ППДС, РПИ, Москва, Россия,
romek.bad@yandex.ru

Автор статьи прибегает к анализу и сравнению аксиологических основ логотерапии В. Франкла и православного христианства. Цель работы — желание найти точки соприкосновения, пересечения смыслов, которые могли бы стать почвой для плодотворного сотрудничества православных психотерапевтов и светских психологов: для православных людей, чья деятельность связана с психологией, показать перспективу интерпретации эффективной психотерапевтической методики, согласующейся с церковным мировоззрением; а для психологов, не считающих себя православными, — свидетельство о Христе.

Ключевые слова: В. Франкл, логотерапия, смысл жизни, сверхсмысл, экзистенциальный вакуум, терминальная ценность, самотрансценденция, совесть, Божественный Промысл, Царство Божие.

Для цитаты:

Бадаев Р.А. Сравнительный анализ аксиологических принципов в логотерапии и православном христианстве // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 40—55. doi:10.17759/cpp2016240503

* *Бадаев Ренат Абидулович*, преподаватель Православной Перервинской Духовной семинарии (ППДС), аспирант Российского Православного Института им. ап. Иоанна Богослова (РПИ), Москва, Россия, e-mail: romek.bad@yandex.ru

Введение

Необходимость обращения к данной теме связана с вопросом, не относящимся к общечеловеческим, так как он затрагивает лишь группу людей, по современной статистике не очень обширную, несколько процентов населения, считающих себя членами Православной Церкви, точнее, даже только тех из этой группы, кто связывает свои интеллектуальные или (и) жизненные интересы с вопросами современной психологии.

Это вопрос христианской совести, неизбежно волнующейся при обращении к светским или имеющим иную религиозную ориентацию источникам по поводу совместимости того или иного учения или практики (а также их внутренних элементов) с системами христианского мировоззрения и вообще христианского мироощущения.

Учение В. Франкла — в основе которого лежит метод логотерапии, представляется чрезвычайно привлекательным для христианского психолога, и обращение к нему как в теоретическом, так и в практическом плане кажется плодотворным, но при этом остается религиозно-мировоззренческий зазор, поскольку Франкл не был и не позиционировал себя как христианин.

Проблему, таким образом, сформулируем так: подвергается ли логотерапия христианскому прочтению, может ли она быть помещена в контекст христианского мировоззрения без ущерба как для логотерапии (что входит в интересы христианского психолога), так и для самого христианского (православного) мировоззрения (что, как воздух, является жизненно важным для христианина).

Мы не обращаемся, однако, к личным взглядам В. Франкла на религию вообще или на православное христианство в частности. Это дело его личной совести и личной ответственности. Мы хотим обратиться к системе философских вопросов, лежащих в основе логотерапии как таковой, и дать им, по возможности, христианское прочтение, чтобы сделать логотерапию удобоприемлемой для христианина, не вызывающей когнитивного диссонанса.

В наше время — в эпоху девальвации абсолютных ценностей — человек оказался в ситуации оскудения смысложизненных ориентиров. Во главу угла ставится эффективность, функциональность. Но в пограничных ситуациях, перед лицом возможной смерти, снова открывается фрустрированный пласт человеческого духа, апеллирующий к вечному. Доктор Франкл, прошедший немецкие концлагеря, познал это на личном опыте. В этом контексте мы хотели бы рассмотреть и проинтерпретировать узловые моменты учения В. Франкла.

1. Онтологическое поле логотерапии

1.1. Понятие об объективности смысла

Согласно учению логотерапии В. Франкла, смысл есть не просто субъективное отношение к миру, но репрезентирует реальную ценностную перспективу окружающего мира — «ценность, на которую направлено действие, трансцендентно по отношению к самому этому действию» [Франкл 1990, с. 170], которая раскрывается для конкретного человека в конкретной ситуации уникальным образом. Человек не придумывает смысл, но открывает его: «Смысл должен быть найден, но не может быть создан» [Там же, с. 37]. Это находит соответствие православному представлению о Божественных логосах, замыслах Творца, Промыслителя и Спасителя, о нас, которые христианин должен открывать для себя как волю Божию [Епифанович 1996, с. 64—68].

1.2. Понятие о ценностях как источнике смысла

Ценности, в свою очередь, как источник смысла, являются особой перспективой мира; в отличие от фактичности вещей, ценности являются миром долженствования. Они обращены к человеку, который через восприятие их и усвоение, реализацию, наполняет свою жизнь ценностями содержанием, что и составляет смысл его жизни.

Ценности составляют целый мир, систему, выстроенную в «иерархическом порядке» [Франкл 1990, с. 290]. Но раскрываются они человеку в конкретике реальных событий более или менее глубоко, в зависимости от готовности к реализации их данной личностью.

Если сравнить учение В. Франкла с православным пониманием, то восприятие воли Божией христианином соответствует восприятию иерархически выстроенного мира Божественных логосов, которые от логосов конкретных вещей и событий восходят к логосам более общих ценностей и в своем пределе сходятся в Божественном Логосе, Второй Ипостаси Пресвятой Троицы [Епифанович 1996, с. 64—68].

1.3. Понятие о трояком способе приобщения к смыслу: через деятельность, переживание, отношение к неизбежному

Согласно учению В. Франкла, человек способен трояким способом раскрывать для себя смысл жизни: «Создавая творческие произведения, человек реализует свои созидательные ценности; переживая — ценности переживания; страдая — ценности отношения» [Франкл 1990, с. 223]. Первый способ — это труд, деятельность, творчество: «Ценности, которые реализуются в продуктивных творческих действиях, мы будем называть “созидательными”» [Там же, с. 173]. Созерцая открывающиеся ему ценности, человек посредством труда стремится

воплотить их в собственной жизни. Второй способ — это переживание ценностей этических, эстетических и религиозных: «Наивысший смысл каждого данного момента человеческого существования определяется просто интенсивностью его переживания и не зависит от какого бы то ни было действия» [Там же]. Третий способ — это правильное отношение к тем вещам в своей жизни, которые нельзя изменить, например, к неизлечимой болезни и надвигающейся смерти. При правильном отношении, которое состоит в принятии их как поприща для личного подвига, они становятся источником личностного развития и способны наполнить остаток дней такой мерой смысла, которая нередко компенсирует бессмысленность и пустоту всей предыдущей жизни: «Больной... становится героем, смело встречающим свою судьбу... Последние моменты его жизни становятся истинным достижением в метафизической области» [Там же, с. 231].

Труд и творчество, как известно, были заповеданы человеку еще в Раю — в заповеди возделования и хранения Рая (Быт. 2:15) и в повелении наречения имен (Быт. 2:19—20). Далее, если мир ценностей представляет отражение мира Божественных логосов, то переживание их есть смысловое структурирование души: «Задача онтологии — созерцать эти логи... и чрез обобщение их восходить к Всевиновному Логосу» [Епифанович 1996, с. 68]. Наконец, третий способ раскрытия для себя смысла жизни тесно коррелирует с православным учением о несении креста, которое является следованием за Спасителем (Мф. 16:24) и наполняет жизнь христианина Божественной благодатью, становящейся залогом будущего вечного блаженства во славе Божией: «Если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8:17).

1.4. Понятие о сверхмысле как религиозном феномене в логотерапии

Франкл проводит дифференциальную черту между логотерапией, которая является одним из направлений психиатрии, т.е. областью медицинской практики, имеющей целью здоровье души в этой жизни, и религией, целью которой является спасение души в жизни будущей [Франкл 1990, с. 81]. Тем не менее можно говорить о тесном соприкосновении данного научного направления со сферой религиозной жизни. И как никогда это становится очевидным при постулировании логотерапией феномена Сверхмысла, завершающего собой пирамиду ценностного мира, который относится к жизни человека в целом, определяет смысл жизни как таковой.

Логотерапия постулирует необходимость философской веры в сверхмысл: «Вера в сверхмысл — как в метафизической концепции, так и в религиозном смысле Провидения — имеет огромное психотерапевтическое и психогигиеническое значение» [Там же, с. 163], — хотя

отказывается от ее содержательной интерпретации, претендуя на необходимость своей универсальности в качестве врачебной методики и оставляя возможность содержательной интерпретации за религиозной традицией.

Православный взгляд на феномен сверхсмысла, конечно, не имеет такой релятивистической свободы, но зато полностью наполняет формальный постулат сверхсмысла конкретным религиозным содержанием веры во Христа-Спасителя и единства жизни со Христом посредством Духа Святого и Его обоживающего преобразования человеческой личности [Лосский 1991, с. 183].

2. Антропология логотерапии

2.1. Понятие об интенциональности сознания человека

Франкл разделяет концепцию Brentano и Husserl об интенциональности сознания человека: «Любой психический феномен характеризуется содержательной отнесенностью, направленностью на объект» (Brentano, цит. по: [Франкл 1990, с. 60]). При этом он утверждает, что генеральной интенцией является направленность на восприятие и усвоение ценностей, что и является смыслом для человеческой жизни: «Стремление к смыслу можно определить как базовое стремление человека найти и осуществить смысл и цель» [Там же]. Прочие же стремления, открытые современной психологией: к удовольствию, к самоутверждению, к самореализации, по своей сути или раскрываются при достижении смысла, или сопутствуют этому достижению как его условия: «Принцип наслаждения, равно как и стремление к власти, — это лишь производные от стремления к смыслу» [Там же, с. 57].

Это учение коррелирует со словами Евангелия: «Ищите прежде Царствия Божия и правды Его, и все остальное приложится вам» (Мф. 6:33—34).

2.2. Учение о феноменах самотрансценденции и самоотстранения

Возможность достижения смысла обеспечивается, по Франклу, способностью человека к самотрансценденции и к самоотстранению, как обратной стороной самотрансценденции. Человек никогда не живет в настоящем и в данности, но всегда его сознание направлено вовне и в будущее на поиск смысла и стремление его реализовать: «Человек стремится и выходит за ее (среды обитания. — Р.Б.) пределы в мир... наполненный другими людьми и общением с ними, смыслами и их реализациями» [Франкл 1990, с. 54]. Человек также способен посмотреть на себя со стороны, произвести суд над содержанием собственной жизни: «Я могу отмежеваться от того, что есть во мне» [Там же, с. 112].

Это учение соответствует православному пониманию того, что человек живет в этом мире, чтобы творчески воплощать в жизни волю Божию, а в случае ошибки он может осудить свой неправильный выбор и скорректировать свою жизненную позицию через акт покаяния, который осуществляется перед лицом Бога, «трансцендентного Ты», по Франклу, и становится путем к возрождению человека [Свешников 2001, с. 143—167].

2.3. Учение о духовности, свободе и ответственности человека

2.3.1. Духовность

Франкл называет «духовность, свободу и ответственность тремя экзистенциалами» (категориями), выражающими собственно «человеческое существование» [Франкл 1990, с. 93]. Личность духовна и в этом смысле может быть противопоставлена организму, который функционален. Личности присуще достоинство, а организму — полезность. И если даже организм выходит из строя — личность не теряет своего достоинства: «Достоинством обладает только личность, причем независимо от... витальной или социальной полезности» [Психология личности 2009, с. 37].

«Духовная данность “соприсутствует” иной данности» [Франкл, с. 93], но особенно полно выражается в соприсутствии «равному себе, такому же духовно существу» [Там же, с. 95], которому можно сказать «Ты», а также в интенциональном отношении к ценностной структуре мира.

Первое выражается в способности любить, а второе проявляется через восприятие должного посредством совести: «Совість открывает “то, что надо”, а любовь открывает единственное, что возможно: уникальные возможности любимого человека» [Там же, с. 98].

Эта концепция соответствует Библейскому Откровению о сотворении человека: «И создал Господь Бог человека, из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7) и словам Спасителя о том, что «душа человека дороже всего мира».

Церковь учит как о том, что «Бог есть любовь» (1Ин. 4:16), так и о том, что совесть «есть внутренний закон Божий в человеке» [Филарет 2008, с. 125].

2.3.2. Свобода

Франкл утверждает одновременно и детерминизм и свободу, точнее — «свободу, несмотря на детерминизм» [Франкл 1990, с. 77]. Человеческая жизнь детерминирована на уровне биологическом, социальном и психологическом. Но человек всегда способен занять определенную позицию по отношению ко всем детерминантам: «Свобода возвышается, надстроена над любой необходимостью» [Там же, с. 106]. Франкл

называет это «факультативным ноопсихическим антагонизмом» [Там же, с. 108], что означает тот факт, что любое, предъявляемое сознанию человека содержание проходит через инстанцию человеческого «да» или «нет».

Церковь постулирует свободу человеческой личности как неотъемлемый дар быть сотворенным по Образу Божию (Быт. 1:27).

2.3.3. Ответственность

Франкл пишет, что так как свобода человека не абсолютна, а скорее факультативна, ибо «когда человек поддается своим влечениям ... он свободно отрекается от свободы» [Франкл, с. 115] [«всякий, творящий грех, есть раб греха» (Ин. 8:34)], то принцип свободы должен быть дополнен принципом ответственности. По отношению к ответственности можно задать три вопроса: ответствен за что? — за «осуществление смысла и реализацию ценности» [Там же], ответствен перед чем? — перед своей совестью, «которая является первичным феноменом» по отношению к влечениям [Там же, с. 125], ответствен перед Кем? — перед Абсолютной Личностью, т.е. перед Богом: «За человеческим “сверх-Я” стоит Божественное “Ты”» [Там же, с. 126].

Учение Франкла в этом вопросе аутентично церковному: «Жизнь и смерть Я дал тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь» (Втор. 30:19).

2.4. Учение о совести как органе восприятия смысла

Франкл учит, что структурой нашей личности, направленной на восприятие смысла, выражающей «направленность и нацеленность на трансценденцию» [Франкл, с. 124], является совесть. С помощью совести человек интуитивно улавливает ценностно должное.

За миром ценностей, который способна улавливать совесть, экзистенциальный анализ открывает Абсолютного Субъекта: «совесть — это трансцендентное Ты» [Там же, с. 126].

Совесть никоим образом нельзя вывести из влечений, ибо совесть требует ограничения влечений. Святые Отцы говорят о совести как о «внутреннем законе Божиим в человеке» [Филарет 2008, с. 125] и призывают на пути угождения Богу «позаботиться о совести» [Василий (Кришошин) 1996, с. 18].

2.5. Учение о личности

Франкл пишет о том, что человеческая личность неделима (т.е. ее нельзя вывести из субличных структур, «она представляет собой единое целое» [Психология личности 2009, с. 36]), что она неслагаема (т.е. не является частью чего-либо, имеющего более высокий онтологический статус: «возвышаясь» в них, человек «отрекается от себя как от

личности» [Там же, с. 37]). Личность непередаваема, родители передают детям не личность, но лишь строительный материал, «личность как таковая не может размножаться» [Там же]. Личность духовна и имеет неотъемлемое «достоинство» [Там же]. Личность экзистенциальна, т.е. ее самореализация факультативна, связана со свободным решением: «Человек как личность... существует как своя собственная возможность, в пользу которой или против которой он может принять решение» [Там же, с. 40].

Личность соотносится с сознанием человека, но в основе своей — бессознательна, хотя эта неосознаваемость не относится к «сфере бессознательных влечений Оно» [Там же, с. 41]: можно говорить о бессознательной религиозности человека, но реализация ее «связана с Я» [Там же]. Личность «создает телесно-душевно-духовное единство и целостность» [Там же] человека, но она же может противостоять природным влечениям — «упрямство духа» [Там же]. Личность не следует отождествлять и с духовной природой человека: «Мы не должны гипостазировать духовную личность» [Там же], так как ее сущность проявляется в самотрансценденции, т.е. выходе за пределы природы: «Существовать, экзистировать — значит выходить за свои пределы и вступать в отношении к самому себе» [Там же, с. 43], хотя к природе Франкл относит не духовную субстанцию, а психофизическую организацию человека. Личность стремится к реализации смысла и предстоит перед Сверхсмыслом, т.е. миром религиозных ценностей: «личность постигает саму себя не иначе, как через трансцендентное» [Там же, с. 42]. Церковь учит о том, что человек сотворен по образу Бога — Троицы, что человеческая душа, носительница личности, дороже всего мира, что образ Божий раскрывается по преимуществу через Богообщение, а значит, может и не раскрыться, остаться в потенциальном состоянии, что личность, наконец, не тождественна своей природе, даже духовной, что является основанием Боговоплощения и обожения человека [Захария 2003, с. 21—38].

3. Логотерапевтическая практика

3.1. Понятие об экзистенциальном вакууме

Если фундаментальной интенцией, по Франклу, является стремление к смыслу, то отсутствие этого стремления называется экзистенциальной фрустрацией и приводит к экзистенциальному вакууму, т.е. ощущению пустоты и бессмысленности существования, «переживанию бездны» [Франкл 1990, с. 308]. Экзистенциальная фрустрация чаще всего социогенна, так как современное безрелигиозное общество стремится к заб-

вению смыслового измерения. В образовании господствует идеология редуционизма: «В сознание студентов внедряются механическая теория человека и релятивистская философия жизни» [Там же, с. 310]. Это приводит к тому, что человек не знает, зачем он живет. Ощущение тоски, «скуки и апатии» [Там же, с. 309] приводит к стремлению забыться в темпе современной жизни, в алкогольном и наркотическом опьянении, в игре, в гипертрофированной сексуальности, «сексуальной гиперкомпенсации» или жажде власти и самоутверждения, в стремлении к наживе.

Святая Церковь учит о том, что Слово Божие, общение с Богом есть «единое на потребу» (Лк. 10:42), при духовном же голоде душевные и телесные потребности гипертрофируются и становятся греховными страстями [Палама 2003, с. 49, 50].

3.2. Экзистенциальный анализ

Экзистенциальный вакуум не только деформирует жизнь человека, но и может привести к невротическому заболеванию, связанному с переживанием бессмысленности и бесцельности жизни, к так называемому ноогенному неврозу, а также может быть психологическим фоном, на котором развивается невротическая симптоматика психогенного характера.

В первом случае логотерапия пользуется в качестве терапевтического метода экзистенциальным анализом, т.е. логотерапевт, пользуясь формой беседы с пациентом и задавая наводящие вопросы, стремится помочь человеку открыть для себя смысл в тех обстоятельствах, в которых он находится: «Мы, логотерапевты, убеждены и при необходимости убеждаем наших пациентов, что есть смысл, ждущий осуществления» [Франкл 1990, с. 298]. Логотерапия исповедует философскую веру в то, что наполнение жизни смыслом возможно в любых жизненных обстоятельствах. Эта вера подкрепляется опытными фактами, начиная с опыта выживания в концентрационном лагере, который пережил основатель логотерапии В. Франкл. Франкл утверждает, что смысл имеет как жизнь в целом (сверхсмысл), так и все ее положительное содержание: труд, любовь, творчество, нравственный выбор, эстетические переживания и даже тяжелые страдания и надвигающаяся смерть: «Жизнь является и остается осмысленной в любом случае» [Там же, с. 299]. При этом самым важным являются не теоретические построения, а конкретное экзистенциальное переживание в конкретных обстоятельствах.

Эта практическая теория соответствует вере православного христианина в то, что ни одно творение не изъято из Божественного попечения и что у человека даже «волосы на голове сочтены» (Мф. 10:30). За всеми же жизненными обстоятельствами христианин

ищет факт Божественного посещения и присутствия, переживание которого и является главной ценностью и смыслом жизни [Синаит 1999, с. 7].

3.3. Практика лечения психогенных расстройств: парадоксальная интенция, дерефлексия

При лечении невротических расстройств, имеющих психогенную этиологию, логотерапия применяет парадоксальную интенцию и дерефлексию, которые напоминают методы, используемые школами когнитивного бихевиоризма, но при этом вписаны в мировоззренческую систему логотерапии. Парадоксальная интенция, успешно применяемая при терапии невротических фобий и неврозов навязчивого состояния, состоит в попытке сознательного усиления симптома: «Логотерапевт старается убедить пациента в том, что ему нужно хотя бы на долю секунды захотеть, чтобы с ним произошло именно то, чего он так боится» [Франкл 1990, с. 49], что выводит его из субличной подсознательной области, где и локализованы причины невроза.

Этот метод напоминает аскетический принцип предания себя в волю Богию, с решимостью принять посылаемое Промыслом.

Второй метод называется дерефлексией, чем врачуетсЯ невротическая гиперинтенция, сопровождающаяся, как правило, гиперрефлексией, происходящей от сверхценного отношения к каким-то ожидаемым событиям. Принцип дерефлексии успешно применяется при лечении сексуальных расстройств.

Суть его в том, что человеку предлагается отвлечь внимание от самого себя: «Во многих случаях, чтобы устранить симптом, достаточно отвлечь внимание пациента от этого симптома» [Там же, с. 58], т.е., с точки зрения христианской аскетики, происходит разрушение эгоцентрической установки, которая и является корнем деформации ценностного восприятия.

В христианстве принцип дерефлексии включен в нормативную систему отношений, основанных на принципе христианской любви: «Любовь... не ищет своего» (1Кор.13:4—5).

4. Логотерапия в контексте полемики

4.1. Критика пандетерминизма и редуccionизма

Франкл критикует современные псевдонаучные идеологии, называемые пандетерминизмом и редуccionизмом.

Принцип научного познания неразрывно связан с принципом детерминизма. Но только предвзятое отношение исключает при этом

свободу человека, «свободу, несмотря на детерминизм» [Франкл 1990, с. 77]. Франкл приводит геометрическую аналогию [Там же, с. 78]. Если взять сосуд, например стакан, то вертикальная и горизонтальная проекции его будут давать картину замкнутости и открытости. Но совместить их можно только в трехмерном измерении. Аналогичным образом, только в человеческом измерении можно совместить детерминизм и свободу.

Святые Отцы и Св. Писание учат, что степени детерминированности и свободы обратно пропорциональны друг другу и возрастают или уменьшаются в зависимости от степени — или приближения к Богу: «Где Дух Господень, там — свобода» (2Кор. 3:17), или удаления от Него через грех: «Всякий, творящий грех, есть раб греха» (Ин. 8:34).

Редукционизм, также являющийся предметом горькой критики Франкла, состоит в сведении высших измерений человека к низшим. В перспективе редукционизма духовное объясняется через душевное, а душевное — через физиологию.

Сама же физиология — «не более чем» [Там же, с. 46] процесс оксидации. При таком подходе исчезает человек: «Редукционизм... укорачивает человека ни много ни мало на специфически человеческое измерение» [Там же, с. 47], а жизнь его теряет всякий смысл, что приводит к глубокой экзистенциальной фрустрации.

Церковь выводит высокое понимание человека из факта Божественного Откровения, согласно которому человек сотворен по Образу Божию. Чтобы увидеть «сокровище», сокровенное в «глиняных сосудах» (2Кор. 4:7) нашего бренного существования, требуется вера.

4.2. Критика психоанализа З. Фрейда, индивидуальной психологии А. Адлера, аналитической психологии Г. Юнга, гуманистической психологии, французского экзистенциализма

В. Франкл с позиций логотерапии подвергает критике некоторые современные ему течения философской мысли. Прежде всего, это психоанализ. Главным объектом критики со стороны основателя логотерапии является принцип удовольствия как ведущий, из которого, по Фрейду, выводится все содержание жизни личности. Франкл утверждает, что базовой интенцией человека является стремление к смыслу, а не к удовольствию, радости, счастью и т.п., которые только сопутствуют достижению смысла. В случае же фрустрации стремления к смыслу стремление к удовольствию может принять компенсаторный характер и стать доминирующим: «Лишь в экзистенциальном вакууме набирает силу сексуальное либидо» [Франкл 1990, с. 33].

Аналогичные рассуждения приводятся и в отношении теории компенсации чувства неполноценности Адлера. Стремление к самоутверж-

дению может стать ведущим в случае недостижения смысла. В норме же человек утверждается через смысл, или, наоборот, определенная степень могущества, которой он обладает, нужна именно как средство реализации смысла: «Стремление к власти и стремление к наслаждению — всего лишь производные от стремления к смыслу» [Там же, с. 57].

То же самое можно сказать и в отношении теории самоактуализации А. Маслоу. Франкл приводит пример бумеранга, который возвращается к бросившему, только если не достигает цели [Там же, с. 120]. Человек обращает внимание на необходимость самоактуализации, если фрустрирована направленность внимания на достижение цели вовне.

Учение об архетипах К. Юнга Франкл критикует за аутизацию религиозного опыта, при которой его объективное содержание исчезает в самой человеческой природе: «Юнг готов заключить трансцендентность даже в пределы биологической имманентности» [Франкл 2011, с. 37].

Если все люди имеют архетип «бога», то не проще ли признать, что этот архетип соответствует объективному содержанию религиозного опыта?

Критике Франкла подвергается также популярная теория общения М. Бубера. Франкл признает диалогическую природу сознания, но уточняет, что диалог между «Я» и «Ты» всегда опосредуется смыслом. Без этого общение теряет человеческое измерение: «Диалог без логоса... в котором отсутствует направленность на интенциональный референт... всего лишь взаимное самовыражение» [Франкл 1990, с. 322].

Последним следует упомянуть учение французского экзистенциализма. Во-первых, Франкл не принимает тезиса об абсолютной свободе за его субъективизм. Сартр «старается заставить нас поверить, что человек “проецирует” (...бросает вперед и вверх) идеал в пустоту и... может вскарабкаться к актуализации этого идеала» [Там же, с. 292]. Во-вторых, он особенно настаивает на необходимости ответственности как форме зрелой свободы: «Статуя Свободы на восточном побережье США должна быть дополнена статуей Ответственности на западном побережье» [Там же, с. 68].

С точки зрения евангельского учения, все вышесказанное можно прокомментировать словами Спасителя: «Ищите прежде Царствия Божия и правды его, и все остальное приложится вам» (Мф. 6:33—34).

Заключение

Таким образом, мы обнаружили следующие аксиологические позиции логотерапии и православного христианства, которые находятся в отношении корреляции.

Онтологическое поле логотерапии, включающее:

1.1. Понятие объективности смысла, которое коррелирует с понятием о Божественных замыслах о мире.

1.2. Понимание ценностей как источника смысла — с понятием о Боге как источнике Своих замыслов, причем приобщение к Его замыслу означает причастие Его жизни.

1.3. Понятие о путях усвоения смысла через деятельность, переживание и принятие неизбежного, которое коррелирует с Библейским учением Ветхого Завета (о завете Адаму) и Нового Завета (последование за Христом в несении Креста).

1.4. Понятие о Сверхсмысле, которое прямо апеллирует к вере в Бога как терминальной ценности человека.

Антропология логотерапии, включающая:

2.1. Понятие об интенциональности сознания человека, которое прямо коррелирует с аскетической практикой трезвения и умной молитвы, в основе, возводимой к словам Спасителя: «Ищите прежде Царствия Божия и правды его, и все остальное приложится вам» (Мф. 6:33—34).

2.2. Понятие о духовности человека, которое коррелирует с Библейским учением о сотворении Богом невещественной души человека (Быт. 2:7), функционально тесно связанной с телом, но субстанционально независимой от него. Духовная субстанция в церковном учении является по преимуществу носителем личностного начала.

2.3. Понятие Франкла о «свободе», которая «возвышается над любой необходимостью», коррелирует с учением Церкви о свободе человеческой личности, сотворенной по Образу Божию.

2.4. Понятие Франкла об ответственности, особенно об ответственности «перед Кем?», имеет прямой аналог во всех теистических религиозных системах, в том числе и в православном христианстве.

2.5. Понятие о совести как органе восприятия смысла сопоставимо с учением Церкви о совести как «голосе Божиим в человеке».

2.6. Понятие о личности как основе природно-динамического единства, которая может в то же время свободно противостоять природным влечениям, а также способна к самотрансценденции, — это понятие соответствует православному учению о сотворенности человека по образу Божию и призванию его к сверхприродному общению с Богом.

3. Логотерапевтическая практика:

3.1. Логотерапевтическая практика, свидетельствующая о существовании экзистенциального вакуума и, как следствие, фрустрации генеральной интенции к смыслу, соответствует учению Церкви о грехе, который отделяет человека от Бога как «единого на потребу», делает его чуждым благодати (Лк. 10:42).

3.2. Ноогенный невроз, открытый экзистенциальным анализом, с одной стороны, коррелирует с учением Церкви о грехах печали и уныния. С другой стороны, философская вера логотерапии в то, что жизнь человека может иметь смысл несмотря ни на что, соответствует православной вере в Божественный Промысл.

3.3. Парадоксальная интенция может быть сопоставлена с дерзновенным преданием себя в руки Божественного Промысла, а практика дерефлексии соответствует практике аскетического преодоления эгоцентрической установки.

4. Логотерапевтическая критика:

4.1. Наконец, в логотерапевтической критике пандетерминизма и редукционизма православный христианин справедливо может увидеть отвержение греховного самооправдания.

4.2. В критике принципов удовольствия и самоутверждения, принципа самоактуализации — как ведущих, а также в критике учения об архетипах К. Юнга можно увидеть несогласие Франкла с принципом автономного существования человека.

Таким образом, мы обнаружили обширную область сопоставимости многих ведущих аксиологических принципов логотерапии и православного христианства.

ЛИТЕРАТУРА

- Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 1996. 446 с.
- Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. 220 с.
- Захария (Захару), архим.* Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Лепта-Пресс; Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. 339 с.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 289 с.
- Палама Григорий, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер., послесл. и коммент. В.В. Вениаминова (В.В. Биbihина). М.: Канон, 2003. 348 с.
- Психология личности / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузыря, В.В. Архангельской. М.: АСТ, 2009. 624 с.
- Свешников Владислав, прот.* Очерки христианской этики. М.: Паломник, 2001. 624 с.
- Синаит Григорий, преп.* Творения / Пер. Вениамина (Милова), еп. М.: Новопасский монастырь, 1999. 159 с.
- Филарет митр. Московский, свт.* Православный катихизис. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2008. 150 с.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 372 с.

Франкл В. Страдания от бессмысленности жизни. Актуальная психотерапия / Пер. с англ. С.С. Панкова. Новосибирск: Сибирский университет, 2011. 105 с.

LOGOTHERAPY AND ORTHODOX CHRISTIANITY: A COMPARATIVE ANALYSIS OF AXIOLOGICAL PRINCIPALS

R.A. BADAEV*,

Pererva Orthodox Theological Seminary, Russian Orthodox Institute
of St. John Theologian, Moscow, Russia,
romek.bad@yandex.ru

The author of the article applies the analysis of and the comparison between axiological basements of V. Frankl's logotherapy and the Orthodox christian asceticism. The aim of the article is to find common ground and crossing of meanings, which could be the ground for fruitful cooperation between Orthodox christian psychotherapists and secular phycologists. For the Orthodox christians who deal with phychology this article aims to show the perspective of the interpretation of the efficient phsycotherapeutic methods, which coincide with the Church's worldview and for those phycologists who do not consider themselves Orthodox Christians — the article is the testimony of Christ.

Keywords: V. Frankl, logotherapy, meaning of life, greater meaning, terminal value, self-transcendence, conscience, existential vacuum, divine Providence, The Kingdom of God.

REFERENCES

Vasilij (*Krivoshein*), *arhiep.* Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov. Nizhnij Novgorod: Publ. Bratstva vo imja sv. knjazja Aleksandra Nevskogo, 1996. 446 p.

Epifanovich S.L. Prepodobnyj Maksim Ispovednik i vizantijskoe bogoslovie. Moscow: Publ. Martis, 1996. 220 p.

Zaharija (*Zaharu*), *arhim.* Hristos kak put' nashej zhizni. Vvedenie v bogoslovie starca Sofronija (Saharova). Moscow: Publ. Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'; Lepta-Press; Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij bogoslovskij institut, 2003. 339 p.

For citation:

Badaev R.A. Logotherapy and Orthodox Christianity: A Comparative Analysis of Axiological Principals. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 40—55. doi:10.17759/cpp2016240503 (In Russ., abstr. in Engl.).

* *Badaev Renat Abidulovich*, lecturer at Pererva Orthodox Theological Seminary, PhD student at Russian Orthodox Institute of St. John Theologian, Moscow, Russia, e-mail: romek.bad@yandex.ru

- Losskij V.N.* Oчерk misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie. Moscow: Publ. Centr «SEI», 1991. 289 p.
- Palama Grigorij, svt.* Triady v zashhitu svjashhennobezmolvtvujushhij / Per., poslesl. i komment. V.V. Veniaminova (V.V. Bibihina). Moscow: Publ. Kanon, 2003. 348 p.
- Psihologija lichnosti. Pod red. Ju.B. Gippenrejter, A.A. Puzyreja, V.V. Arhangel'skoj. Moscow: Publ. AST, 2009. 624 p.
- Sveshnikov Vladislav, prot.* Oчерki hristianskoj jetiki. Moscow: Palomnik, 2001. 624 p.
- Sinait Grigorij, prep.* Tvorenija. Per. Veniamina (Milova), ep. Moscow: Publ. Novopasskij monastyr', 1999. 159 p.
- Filaret mitr. Moskovskij, svt.* Pravoslavnyj katihizis. St. Petersburg: Publ. Obshhestvo pamjati igumenii Taisii, 2008. 150 p.
- Frankl V.* Stradanija ot bessmyslennosti zhizni. Aktual'naja psihoterapija. Per. s angl. S.S. Pankova. Novosibirsk: Publ. Sibirskij universitet, 2011. 105 p.
- Frankl V.* Chelovek v poiskah smysla. Moscow: Publ. Progress, 1990. 372 p.

ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ И ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА

П.С. ВАСИЛЬЕВ*,
Магистратура РГГУ, Москва, Россия
keng@live.ru

В статье апробируется новый подход к интерпретации феноменов религиозно-мистического опыта, базирующийся на понятии «мистической практики» как некоторого подкласса духовных практик. Дается анализ антропологических концепций, в которых практики выстраивания «самого себя» являются ключевыми (М. Фуко, П. Адо). Показана роль духовных практик и духовных упражнений в построении конституции человека. Рассматриваются проблемы языка духовной традиции, отношения апофатического и катафатического методов интерпретации опыта, дается дефиниция духовной традиции как определенного коммуникативного пространства.

Ключевые слова: антропология религии, духовные практики, духовные упражнения, синергийная антропология.

В феноменологии религии главным топосом мы считаем *пересечение онтологической и онтической перспектив существования человека*. В онтической же перспективе человек соотносится со своим жизненным миром через определенные установки и способы, посредством которых он вписан в социальные, языковые и прочие рамки¹. В этом горизонте проявляется

Для цитаты:

Васильев П.С. Духовные практики и проблема языка // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 56—71. doi:10.17759/cpp2016240504

* *Васильев Павел Сергеевич*, студент магистратуры РГГУ, Москва, Россия, e-mail: keng@live.ru

¹ Современная психология религии — междисциплинарная область исследований, в которой активно взаимодействуют религиоведение, психология, история, социология, лингвистика и другие науки [Религиоведение 2006, с. 835].

озабоченность миром сущего, где человек так или иначе «захвачен поставом» (в смысле Хайдеггера)², этот мир является здесь-бытием в качестве бытия-с-другими. Из этой перспективы формируется определенная норма, организующая обыденный опыт и опыт безумия человека, на который нацеливается в своей работе и психология, формируя свою антропологическую модель. Онтическая перспектива неспецифична для духовной практики, но является необходимым *обстоянием* специфически религиозного и несет особую религиозную интенциональность, приуготовляя человека к встрече с Бытием (онтологическое), что не позволяет нам игнорировать онтическое при исследовании религиозного опыта: оно позволяет наблюдать конкретность религиозного, не теряя связь с эмпирикой.

Интересующая нас концепция антропологии религии начала формироваться благодаря полемике двух знаменитых философов XX в., М. Фуко и П. Адо, по поводу практик себя и заботы о себе в Древней Греции. Ключевая фигура для нас — Фуко, поскольку именно он распространил рассмотрение техник себя на историю западной цивилизации, а потенциально — на всю историю любого народа. Благодаря этому ходу была открыта новая проблемная область в современной философии и продолжена актуальная дискуссия о том, «что такое человек?» и «что мы можем об этом знать?», где акцент переносится на техники субъективации, на практики, которые создают субъекта, как мы его знаем, и без которых, как утверждает Фуко, этот субъект немыслим³. Этот концепт был сформулирован во многом посредством обобщения историко-философского исследования Античности П. Адо, утверждавшего, что философия в Греции (главным образом, под влиянием учения Сократа в изложении Платона) имела далеко не только интеллектуальный характер, но предначалась для практики преобразования себя, достижения более высокого образа бытия — и в плане чувственности, этики, в интеллектуальном плане: «Эти упражнения соответствуют преобразованию видения мира и метаморфозе личности. Слово “духовный” действительно позволяет понять, что эти упражнения являются творчеством не одной только мысли, но всей пси-

² Об этом см.: статьи Хайдеггера «Время картины мира» и «Вопрос о технике» [Хайдеггер 1993а; 1993б].

³ М. Фуко определяет практики себя следующим образом: «Практики себя — это “некоторые процедуры, существующие, безусловно, в любой цивилизации, предлагаемые или предписываемые индивидам для закрепления их самоидентичности, ее поддержания или изменения; и возможные благодаря отношениям владения собой и познания себя”. И это также “намеренные и отрефлектированные практики, посредством которых люди не только устанавливают для себя правила поведения, но и стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии, сделать свою жизнь собственным произведением”» (цит. по: [Хоружий 2010, с. 80]).

хики индивида» [Адо 2005, с. 22]; «... философия предстает прежде всего как врачевание страстей... Каждая школа имеет свой собственный терапевтический метод, но все связывают это врачевание с глубоким преобразованием способа видения и бытия индивида. Именно осуществление такого преобразования и будет иметь в качестве своего объекта духовные упражнения» [Там же, с. 24]. Мы видим, что при таком подходе человек полагается как существо изначально *недостаточное*, но для которого всегда открыта возможность обрести истинного себя — посредством особой культуры себя (термин введен Фуко) или, как говорили стоики, искусства себя. Во времена эллинизма эти философские практики, особым образом обоснованные каждой из философских школ, начинают рассматриваться как универсальное антропологическое средство для «возвращения к себе» или, в эпикуреизме, а затем и в христианстве⁴, для становления «самим собой». Это приводит к тому, что человек в философских школах — в первую очередь есть идеал и цель, то, чего должно достичь⁵, а обыденная человеческая данность есть то, что должно преодолеть, притом утвержденный идеал — есть необходимое условие осуществления самого себя, создание самой возможности осуществления своего бытия в реальности.

Характеристикой практик себя является прежде всего холизм (задействуются все уровни человеческого существа). Эти практики не сводятся ни к техникам власти и принуждения, ни к дискурсивным техникам, ни к каким-либо иным: здесь субъект не только конституируется извне, он конституирует и конституируем изнутри себя, самостоятельно и, в перспективе, целно, полно, автаркично. Холизм здесь одновременно и средство (через всемерное усилие), и цель (в максимальной степени). Еще одна характеристика практик себя — участие Другого, где Другой — «это специ-

⁴ Мы не считаем христианство одной из философских школ (на что намекают некоторые высказывания Адо), однако факты влияния, заимствования, а иногда и прямого соответствия налицо, мы считаем, что сама греческая философия крипторелигиозна, в силу, строго говоря, отсутствия в Греции религии как института и выполнения некоторых религиозных функций философией и поэзией. Христианство — это религия, без оговорок, оно включило в себя «философское» в понимании греков, это послужило причиной названия монахов, христианских аскетов философов.

⁵ Например, в стоицизме — это знаменитый идеал апатичного мудреца (освободившегося в выборе следованию своей судьбе и знании ее, независимого от кого бы то ни было), в платонизме идеал мудреца существует тоже, но понимается несколько иначе (хотя поздний неоплатонизм и перенимает этику стоиков, он дистанцируется от имманентизма стоиков), у киников также особое, асоциальное понимание природы и, следовательно, свободы человека, а значит и идеала мудреца, которому они пытаются следовать, у эпикурейцев — идеал атараксичного мудреца (избавившегося от ненужных тревог, достигшего высших из духовных удовольствий: созерцания и дружбы и др.).

алист по переустройству индивида, по формированию из него субъекта» [Фуко 2007, с. 150], духовный наставник. Деятельность такого авторитетного и компетентного Другого Фуко называет «психагогией», подчеркивая в очередной раз целостность преобразования; необходимость же наличия фигуры Другого обосновывается тем, что «человек всегда слишком любит самого себя» и потому неспособен «быть собственным лекарем»⁶.

Адо при констатации сходного аспекта духовных упражнений находится куда ближе к философии диалога М. Бубера, он формулирует четкое правило: «Только тот, кто по-настоящему способен на встречу с Другим, способен на подлинную встречу с самим собой, и наоборот», а потому «диалектическое усилие является, на самом деле, совместным восхождением к истине и благу, которых “каждая душа желает”» [Адо 2005, с. 37, 40]. Описывая такую практику себя, как парресия (сыновнее доверие, послушание учителю) в рецепции Фуко, С. Хоружий делает интересное замечание: через эту практику происходит связь учителя с учеником; «культура себя» ученика начинает включать в себя «культуру себя» учителя, «существенная часть практики перекладывается с ученика на учителя» [Хоружий 2010а, с. 108]. В итоге их «культуры себя» постепенно обретают сходные форму и содержание. Это напрямую затрагивает вопрос о непрерывной передаче духовной практики, а значит — и вопрос о духовной традиции, цель которой как раз состоит в том, чтобы успешно транслировать в истории обоснованный практикой духовный опыт, а это предполагает специфический инструментарий и канон⁷. Как замечает С.С. Хоружий, обобщая и усиливая высказывание Фуко по этому поводу, в духовной

⁶ По этому поводу С.С. Хоружий справедливо замечает, что Фуко здесь констатирует только частный эмпирический факт, а не поднимается до подлинно философской концептуализации [Хоружий 2010а, с. 86].

⁷ По этому поводу приведем высказывание Павла Флоренского о каноне иконописного творчества. Нам представляется эта параллель уместной поскольку слова о. Павла можно интерпретировать как относящиеся к каноничности вообще в качестве одной из основ всякой культуры (что оспаривают постмодернисты). Исихасты зачастую называли свою духовную практику умным художеством, молитва же перед иконами и написание их в Византии вполне может рассматриваться как специфическая духовная практика. Флоренский пишет: «Принятие канона есть ощущение связи с человечеством и сознание, что не напрасно же жило оно (человечество. — П.В.) и не было без истины... свое же постижение истины, проверенное и очищенное собором народов и поколений, оно закрепило в каноне. Ближайшая задача — постигнуть смысл канона, изнутри проникнуть в него, как в сгущенный разум человечества, и, духовно напрягшись до высшего уровня достигнутого, определить себя, как с этого уровня мне, индивидуальному художнику, является истина вещей; хорошо известен тот факт, что это напряжение при вмещении своего индивидуального разума в формы общечеловеческие открывает родник творчества» [Флоренский 2008, с. 361—362].

традиции зачастую прослеживается цепочка учителей, передающих традицию и видоизменяющих ее от некоего Первоучителя, родоначальника традиции, тем самым прослеживая и утверждая личные отношения и саму ценность личности в традиции [Там же, с. 108, 110].

Сенека рекомендует для исполнения этих и подобных духовных упражнений простое правило: «Начинать упражняться в более легких вещах, чтобы понемногу приобрести необходимую устойчивую и прочную привычку» [Адо 2005, с. 30], — это является, по нашему мнению, имплицитным инвариантным правилом для всякой философской школы, поскольку отвечает и здравому смыслу. Это не отменяет того, что, например в христианстве, на каждой ступени духовного восхождения рекомендуют идти самым тяжелым и значимым путем [Хоружий 1997]. Поскольку это правило распространяется на все уровни духовного восхождения, очевидно, что объем и значимость упражнений на каждой стадии возрастают, возрастает и действие энергии священного, — процесс порой напоминает процессы самоорганизации и активного хаоса, изучаемые в синергетике [Хоружий 2010b].

Ступенчатость восхождения на духовном пути — значимая черта духовной практики, выражающая специфическую сложность этого процесса. Каждой стадии этого процесса соответствуют уникальные антропологические феномены, особенно на высших ступенях [Уилбер 2006, с. 205—233, 361—362; Хоружий 1998; Wenzler 2005, S. 22—26; и др.]. Каждый уровень духовного совершенствования предполагает особый комплекс духовных практик, обусловленный специфическими характеристиками ума практикующего. Эти практики могут, несколько изменяя свою структуру, переходить вместе с самим практикующим на более высокие уровни, они могут присутствовать на следующих стадиях в «снятом виде», т.е. уже не занимать центрального положения, но внутренне, через ими сформированные структуры сознания, поддерживать комплекс практик нового уровня. При этом духовные практики предыдущего уровня могут трансформироваться в практики следующего уровня (например, в исихазме: непрестанная молитва — в чистую молитву [Откровенные рассказы... 2009, с. 183—184]), а могут в принципе замещаться новыми практиками. Например, специфическая вспомогательная практика борьбы со страстями на начальной стадии «клин клином» полностью элиминируется и замещается на следующем уровне, где ключевыми являются практики непрестанной молитвы, непрестанного покаяния и практики самонаблюдения [Хоружий 1998], которые «не попускают» страсти предыдущего уровня (если, конечно, эти практики актуализируются успешно).

Тем не менее духовная практика в целом едина для каждой духовной традиции. В традиции есть специфическое ядро, вокруг которого полагаются вариативные практики для разных типов личности и ситу-

аций. Ядро это в каждой традиции свое (для исихазма — это комплекс сосредоточения внимания и молитв, для буддизма — практики медитации, для индуизма — йога, вариативно понимаемая в различных школах: от танца и пения в кришнаизме [Торчинов 1998], трактуемом как бхакти-йога, до фундаментальных психофизических практик в школе йоги Патанджали). Сама же духовная традиция имеет в своем «арсенале» и психотехники⁸, и социальные (главным образом внутримонастырские) практики, которые, строго говоря, не являются общеобязательными для духовной традиции, могут меняться от монастыря к монастырю (нередко они кодифицированы в монастырском уставе), от одной эпохи к другой и строго отделяются от собственно духовной практики. Однако само их существование необходимо, поскольку они выполняют функцию организации операционального и жизненного пространства — монастырского, или приходского, или иного сообщества, — руководствуясь основной интенцией духовной традиции.

Пришло время важного различения: коренное отличие мистической практики от других духовных практик состоит в том, что если другие конституируются благодаря усилиям упражняющегося и наставника, благодаря «деланию себя», то истоком мистической практики является мистический опыт. Практикующий в этом случае может только подготовить и особым образом очистить свою психику и жизнь, отточить свою волю и ясность своего сознания, выбрать радикальный путь онтологической трансформации. Выбор мистического пути, как и сам этот путь, от начала до конца сложен и предполагает, по выражению Хайдеггера, «выстаивание в открытости бытия», что означает всегда наличие его как «самого своего», но одновременно и самого тяжелого и далекого. Таким образом, в мистической практике человек конституируется *в отношении и связи*⁹ с Абсолютным, которое есть в то же время и «самое близкое».

⁸ Разделяя духовную практику и психотехнику, мы имеем в виду, что духовная практика так или иначе открывает человеку иной онтологический горизонт, нацелена на мистический опыт, который, строго говоря, не находится под «властью» человека, человек может только «уповать», чтобы «опыт случился». Но если он «случается», то является событием онтологическим, трансформирующим самого человека. Психотехника же онтологически не конститутивна, целиком находится в ведении человеческой воли и направляет человека либо на самого себя, либо на обыденный мир, на множество сущего (в смысле Хайдеггера). Ввиду этого различения мы можем говорить о «духовных упражнениях» в Античности лишь условно, ввиду того, что мистичность философской школы, как мы уже говорили, — скорее исключение, чем правило, наблюдается, строго говоря, разве что в неоплатонизме, а значит, в нашей терминологии, во всех остальных школах мы видим не духовные практики, а именно психотехники.

⁹ «Я становлюсь собой лишь через мое отношение к Ты» [Бубер 1995, с. 21].

Мистическая разомкнутость бытию определяет в человеке (который всегда — трояко разомкнутое существо: разомкнутое к миру сущего, разомкнутое себе самому и разомкнутое «самому своему») не только интериоризирующее изменение (внутри человека), но и экстериоризирующее: отношения с миром также переходят на новый уровень, обретая иное качество. Подобную мысль мы встречаем и у Адо, когда он пишет о «физике» (о представлении мира, созерцании его, мысли о нем) как о форме духовной практики в философских школах, позволяющей осознать себя как часть Космоса — универсально и меняющей отношение человека не только к себе («культуру себя»), но и к миру [Адо 2005, с. 307].

Опираясь на описание Адо «физики» как духовной практики, мы видим, что она принципиально отличается от практики мистической. В «физике» как духовной практике сохраняются дихотомии «субъект-объект», «внешнее-внутреннее» и пр. — это практика *интеллектуальная и спекулятивная*. Мистическая же практика стремится преодолеть дихотомичность, вовлекая в деятельность все силы, энергии души для нахождения связи не столько с миром, сколько с Абсолютом, осознаваемым как Исток мира, перенимая из этого мистического опыта и **интенции отношения к миру**, не нарушая при этом целостности духовного устройства мистика. Мир, тем самым, посредством мистического опыта открывается на новом уровне как целое и наполненное потаенным смыслом. В исихазме это осознается как Промысел Бога о мире, в монастырском буддизме махаянского руслу это может осознаваться как тождество сансары и нирваны в абсолютной пустоте и т.д.

Философия (в контексте поздней Античности) включает в себя, по Иосифу Флавияу, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту, следующий перечень техник: поиск, углубленное исследование (*skopsis*), чтение, слушание, внимание, самообладание, безразличие к безразличным вещам, медитацию (*meletai*), терапию страстей, воспоминание о том, что есть благо, исполнение должного [Там же, с. 25]. Также сюда можно добавить знаменитый платоновский тезис, что философия — это *памятование о смерти*, которую можно рассматривать как философскую технику, инициирующую тотальную внимательность у стоиков и платоников. У эпикурейцев смысл этой техники совсем другой, однако принципиальная значимость памятования о смерти сохраняется (у Адо: как «научиться умирать» [Там же, с. 45—52]). Сходное мы можем найти и в других духовных традициях. В *учения о смерти* мы можем включить как мифы о посмертном существовании, наличествующие в любой духовной традиции, так и память о скоротечности жизни, о тленности и бренности всего спектра вариантов жизни, предлагаемого человеку обыденным существованием. Эта память — наделение дополнительным смыслом мистического пути: традиции призывают челове-

ка жить более осознанно, духовно (в широком смысле) интенсивно, а также утверждая высшую значимость некоего Непреложного, Бесконечного, Абсолютного и, что главное, возможность наполнить свою жизнь непосредственной связью с Абсолютом. Только так, по мнению духовных традиций, достигается *экзистенциальная готовность к смерти*, и с этим нет смысла спорить, поскольку проверяется это исключительно личным опытом. Отталкиваясь от «обыденного человека», через непреложность умирания духовные практики направляют человека к Абсолютному Основанию, связь с которым культивируется духовными традициями.

Принимая во внимание выше приведенные рассуждения, можно дать следующее определение духовной традиции: *духовная традиция* — это единое коммуникативное пространство общения мистиков о мистическом опыте на основе единых представлений о «каноне» мистического опыта, содержащегося имплицитно в представлении о духовной практике, которое, в свою очередь, «питается» единством авторитетных источников и персоналий. Также в духовной традиции мы видим единство (мистического) дискурса. Можно сказать, что традиция выполняет и роль проверки индивидуального опыта каждого из мистиков, и роль охраны «канона», который выверен на протяжении многих поколений и последовательно ведет к мистической трансформации человека.

Мы вплотную подошли к **проблеме языка духовной традиции** и даже уже отчасти затронули ее: эта проблема интересовала многих знаменитых философов и религиоведов XX в., достаточно назвать имена Мартина Хайдеггера, Людвига Витгенштейна, Поля Рикёра, Мирчи Элиаде, Йоханнеса Ваха, а также отечественных исследователей: А.Ф. Лосева, С.С. Хоружего, В.В. Бибихина.

Согласно Дионисию Ареопагиту, мистическое (божественное) непередаваемо и непостижимо, его невозможно уразуметь умом и постичь сердцем в полноте своей (апофатическое богословие), потому все, что мы можем сказать о нем — будет символом, лишь указывающим на трансцендентное и утверждающим свою неполноценность по отношению к мистическому опыту, однако сам этот ход открывает почти неограниченные возможности для указания на божественное. Поскольку Бог мыслится в христианстве творцом всего, потому всякое творение в некотором смысле указывает на своего Творца, потому на сцену выходят и на ней утверждаются Божественные имена (катафатическое богословие)¹⁰, которые с разной степенью успешности напоминают нам,

¹⁰ «Богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени» [Дионисий Ареопагит 2010а, с. 136].

что божественное не схватывается умом. Более удачными Божественными именами считаются имена неэмпирические, умозрительные, подчеркивающие трансцендентный статус, вроде имени «Сверхбезначальный», где больше отрицания, чем утверждения, однако утверждения такого, которое призывает нас к анагогической (возвышающей) интерпретации: «Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям. Ибо, прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним; а в этом случае, восходя от последних к первейшим, все отымаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего, познаваемым, и увидеть этот пресущественный мрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим» [Дионисий Ареопагит 2010б, с. 403].

Сделали мы такое отступление к Ареопагитикам не случайно: (псевдо-) Дионисий, по нашему мнению, приоткрывает некоторые специфические черты религиозного языка. Ввиду крайней «необычности» мистического опыта, для его описания мы обязаны пользоваться *символом*, который «не объясняет, но указывает, намекает и свидетельствует», подразумевая особую систему интерпретации, многоуровневую, в зависимости от опытности человека или его психологических признаков¹¹. Поскольку мистический язык имеет неявный смысл и неявное значение, то он требует от реципиента активной интерпретации, бросает ему вызов, который будет принят успешно, во-первых, при знании уникальных шифров традиции или школы, а во-вторых (и это главное), если посредством правильно дешифрованного смысла откроется Значение высказывания, т.е., по сути, «случится» сам мистический опыт и тем будет проявлена его специфическая «сверхмирная» интенция. В сущности, это «сильное» утверждение есть следование базовому требованию герменевтической традиции (а следом за ней — и многих феноменологов религии), а именно: требованию антиредукционизма, в данном случае это означает следование принципу *вживания* [Красни-

¹¹ Многоуровневость интерпретации возникает вследствие ступенчатости духовного восхождения: метафора, использующая обыденный язык ни для чего иного, как чтобы преодолеть его, преодолевает его всегда интерпретатором, ориентируясь на его экзистенциальный запрос; эта метафора, выраженная в обыденном языке, всегда конкретна, но на разных ступенях духовного пути будет приоткрывать новые и новые значения. Именно участность интерпретатора в производстве смысла метафоры мистического языка является фундаментальным принципом мистического дискурса. При этом следует понимать, что цельность, устойчивость мистического дискурса достигается тем, что помимо такой «свободы» в нем существуют и запреты на интерпретацию: интерпретация строится с учетом канонов духовной жизни и традиции, если же она противоречит им, то отрицается.

ков 2007, с. 125—147] для подлинного понимания всякого мистического языка¹².

Нам представляется бесполезным провести параллель между ранним творчеством Хайдеггера и его учением о конститутивном статусе экзистенциалов для Dasein и поздним творчеством, где акцент переносится на учение о слове-событии, о значимом для Dasein слове, где эта значимость полагается из смысла бытия через просвет истины, раскрываясь священным. В последнем случае конститутивность слова-события не менее налицо: чем человек живет, насколько он открыт, чист, *насколько он понимает*, такое у него и слово¹³, тем словом его присутствие определено и фундаментально, насколько оно близко бытию [Рикёр 2008, с. 328—331]. Отсюда вырастает феноменология религии самого Рикёра, цель которой в том, чтобы в «просвете бытия» увидеть вещи такими, какие они есть, и людей, какие они есть, и себя, какой я есть, — главное здесь — «Есть», это то «самое тяжелое», что задается священным, последнее же характеризует фундаментальную определенность человеческой психики и мышления¹⁴. Это «Есть» выступает как необходимое предусловие человеческого бытия, мышления, воления ([Религиоведение 2006, с. 919]) и всякого говорения.

Ввиду вышесказанного, можно предположить, что наиболее интересным и плодотворным способом рассмотрения, осмысления мистического языка, по нашему мнению, является экзистенциально-онтологический, при котором структура языка имеет тесную корреляцию не только со смыслом, но и с означиванием, что делает необходимым рас-

¹² Понятие «язык» в данном случае неотрывно связано с понятием «речи», здесь мы следуем за П. Рикёром: только таким образом — через язык — может сказываться бытие, только так мы не отрываем слово от понимания, значения и значимости слова, сохраняем за словом и автором слова творческие функции, что невозможно для постмодернистской (постструктуралистской) интерпретации, провозглашающей «смерть автора» и рассматривающей язык как форму фашизма, что наиболее ярко было возведено миру Р. Бартом (см. напр.: [Барт 1994]).

¹³ Поскольку человек — существо, обладающее большим запасом неизведанных возможностей, которое почти всегда может поступать и говорить как «Так», так и «Иначе», то и слово его в этом «Иначе» будет уже другим; в слове есть глубина и неоднозначность — это заметно, например, при произнесении слов с разной интонацией, а, следовательно, в одном и том же слове меняются интенции и значения — слово «мерцает» в зависимости от человека. Это одна из причин того, что научение мистическому языку возможно только от подлинного учителя: здесь мы наблюдаем искренность слова, полноту Значения мистического языка, где к слову готовятся, прежде чем сказать и услышать.

¹⁴ См., напр.: «Мыслитель (П. Рикёр. — *П.В.*) считает, что символы священного не только принципиально неисчерпаемы ни одной рациональной интерпретацией, но и иницируют само мышление» [Пылаев 2011, с. 130].

смотрение не отвлеченных языковых структур, но *живой речи человека*, а потому в речи о языке подспудно признается, что «Я есть» более фундаментально, чем «Я говорю» [Рикёр 2008, с. 371]. Именно через эту полноту «Я есть» в мистике и может быть передана полнота Неименоуемого, которое неизбежно присутствует в мистическом опыте, и только через это мистический язык становится аутентично осмыслен.

Ярчайшим образом это проявляется в мифе. Сразу оговоримся, что не будем принимать во внимание интерпретацию мифа как «вымышленного, нереального положения дел» [Религиоведение 2006, с. 644], это феноменологически не интересно¹⁵, а интересно то, что есть миф для мистика и духовной традиции. Следуя А.Ф. Лосеву, можно сказать, что «*миф есть в словах данная личностная история*» [Лосев 2014]. Это значит, что в мифе нам дана реальность, которая реальнее, полнее жизнью и мощью, чем мир обыденности. Миф есть история, а значит — время, сильное время, без которого невозможно слабое время обыденности: последнее питается от него жизнью и смыслом, и только тем оно живо и осмысленно. Без времени мифа, без мистической истории нет полноты. Миф — есть вызов неполноценной обыденности, открывающий новые возможности бытия. Однако чудесность мифа состоит не в этом, а в том, что человек способен этот вызов принять: принять миф, лично пережить миф — принять полноту Бытия, исполнившись его мощью. «Равным образом безопасно держать в руках раскаленное железо или ядовитых змей, если известна природа огня и змей» [Элиаде 2010, с. 25]. Потому герой — герой, пророк — пророк, святой — святой, что есть выход и есть личностная, экзистенциальная связь между сильным временем мифа и слабым временем обычного мира. Повторяем: всякая духовная традиция отрицает достижение паранормальных способностей как самоцель, целью является лишь сама полнота смысла и истины бытия в связи с Абсолютом, и миф есть путь к этому.

Заключение

В нашем разыскании пути для феноменологии религии мы пришли к концепции, которую можно резюмировать следующими положениями.

¹⁵ Алексей Федорович Лосев, чтобы сразу размежеваться со всеми псевдонаучными интерпретациями мифа, посвятил этому саму первую главу «Диалектики мифа», выразительно назвав ее так: «Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел» [Лосев 2014].

Мистический опыт имеет характер пикового экзистенциального опыта¹⁶, через него открывается полнота человека мощью специфической осознанности¹⁷, что нередко ведет мистика к раскрытию паранормальных способностей, совершенно неоспоримыми и наиболее распространенными из которых являются сила воли, внимания и выдержка мистика, сохранение ясности и трезвости его сознания (подвижник — не сумасшедший, это необходимо усвоить).

Подготовка к восприятию мистического опыта в духовных традициях происходит сознательно и целенаправленно, она имеет характер приуготовляющего очищения: как психического, так и телесного. Сама же интенциональность мистической практики закладывается на энергетическом стыке между принципиальной спонтанностью мистического опыта и волевой непримиримостью мистика в попытке экзистенциального осуществления своего бытия-к-максимуму через экзистенциальную связь с Абсолютным.

Во время мистического опыта, который всегда спонтанен, сознание человека обретает гармоничное равновесие особого рода, совмещающее в себе активность и пассивность, которое характеризуется самим мистиком как глубинное состояние, открывающее «истину себя» особой мощи.

По ходу духовной практики мистик проходит то или иное количество стадий духовного совершенствования. Каждая стадия характеризуется формированием особых структур психики (через взаимодействие человека с Абсолютным) посредством освоения соответствующих (иногда — специфических для каждого уровня) практик. От этих психических структур зависят способ и стратегии организации жизни мистика: спектр возможных практик, поведение и пр. Духовная практика имеет по сути характер *кумулятивного осуществления* в бытии человека все более интенсивного и глубокого мистического опыта, фундирующего онтологически измененную психическую структуру с особыми возможностями, предполагая новую этику,

¹⁶ В иных философских и психологических дискурсах этот опыт именовался как: нуминозный (Рудольф Отто), трансперсональный (К. Уилбер), инсайт (гештальтпсихология), опыт пограничного онтологического состояния, опыт взаимодействия с Внеположным Истоком (С.С. Хоружий, синергичная антропология).

¹⁷ В признании высшей экзистенциальной значимости мистического опыта мы соглашаемся с классиком феноменологии религии Й. Вахом: «Нововведение Ваха заключается в признании тотальности подлинного религиозного опыта. Опыт священного — это ответ целостной экзистенции, т.е. интеллекта, чувства и воли сообща на “последнюю реальность”» [Пылаев 2011, с. 58].

новую онтологию, новую эпистемологию и, вероятно, новую экзистенциально-бытийную логику.

В основе своей духовная практика определенной традиции зачастую имеет некое одно, говоря языком Фуко, духовное упражнение (например, медитация в буддизме, молитва в исихазме, зикр в суфизме, йога, особым образом практикуемая в различных духовных школах индуизма). Такое ключевое «духовное упражнение» ориентирует все остальные духовные «техники». В ядре духовной практики происходит мощная концентрация внимания и сил, а через это — фокусировка всех энергий человека, что позволяет осознать, «войти» в мистический опыт, когда он случается. Само ядро утверждается не своеволием мистика, но каноническими формами духовной традиции, к которой мистик принадлежит.

Бесспорный и тысячелетиями проверенный способ сохранить и транслировать мистический опыт в истории — создание духовной традиции, которая образует особый мистический дискурс, строящийся как на основе живого общения мистиков, так и на основе значимых для традиции текстов со специальным языком и/или системой интерпретации определенных шифров, метафор и т.п.; в этом дискурсе происходит передача не только мистического опыта (посредством личного контакта учителя и ученика, ввиду особого рода эмпатии), но и опыта о методе: как этот опыт получить, о духовной практике, о тонкостях и опасностях духовного процесса на предложенном духовной традицией пути, о критериях, идеалах и способах проверки мистического опыта (различения допустимого опыта от недопустимого). Иными словами, передается особый навык, многомерно обосновывающий духовную практику не только со стороны деятельности самого мистика, но и из интересубъективного и социокультурного контекстов.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект «Антропология современной социальной реальности на базе синергичной антропологии» № 14-03-00109.

ЛИТЕРАТУРА

- Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. В.А. Воробьева. М.: Степной ветер; СПб.: ИД «Коло», 2005. 448 с.
- Барт P. S/Z:* Бальзаковский текст: опыт прочтения / Пер. Г.К. Косикова и В.П. Мурат; общ. ред., вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: AdMarginem, 1994. 232 с.
- Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и

- вступ. ст. Г.М. Прохорова. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010а. С. 121—209.
- Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010б. С. 397—411.
- Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: уч. пособие. М.: Академический проект, 2007. 239 с.
- Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 320 с.
- Откровенные рассказы странника своему духовному отцу. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 352 с.
- Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2011. 216 с.
- Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А. Забияко, А. Красникова, Е. Элбакян. М.: Академический проект, 2006. 1264 с.
- Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический проект, 2008. 695 с.
- Уилбер К. Краткая история всего / Пер. с англ. С.В. Зубкова. М.: АСТ: Астрель, 2006. 480 с.
- Флоренский П.* Имена: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. 896 с.
- Фуко М.* Герменевтика субъекта / Пер. с фр. А. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. 680 с.
- Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем.; комм. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993б. С. 221—238.
- Хайдеггер М.* Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем.; коммент. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993а. С. 41—63.
- Хоружий С.С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // К феноменологии аскезы. М.: Гуманитарная литература, 1998. С. 22—186.
- Хоружий С.С.* Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный человек. Теология и философия образов / Сост. и отв. ред. Ш.М. Шукуров. М.: Институт востоковедения, 1997. С. 41—71.
- Хоружий С.С.* Введение: проект и контекст // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 8—72.
- Хоружий С.С.* Практики себя и духовные практики: две парадигмы неклассической антропологии // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 74—239.
- Эляде М.* Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П. Большакова. М.: Академический проект, 2010. 256 с.
- Wenzler L.* Das Phänomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema // Das Heilige im Denken Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion / Hrsg. K. Kienzler, J. Reiter, L. Wenzler. Münster: Zu Ehren von Bernhard Casper, 2005. S. 13—32.

SPIRITUAL PRACTICES AND THE LANGUAGE PROBLEM

P.S. VASILYEV*,

MA Course of Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia
keng@live.ru

In this article a new approach to the interpretation of religious-mystical experience, which bases on a notion of “mystical practice” as specific underclass of spiritual practices, is being tried out. An analysis of anthropological concepts, in which the practices of constructing oneself are central, is being held (M. Foucault, P. Ado). A role of spiritual practices and spiritual exercises in constructing person’s constitution is being outlined. Problems of spiritual practice language, interconnections between apophatic and kataphatic interpretation of experience and of definition of spiritual tradition as a certain communicative dimension are being raised.

Keywords: anthropology of religion, spiritual practices, spiritual exercises, synergetic anthropology

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 14-03-00109 “Anthropological Diagnostics of Modern Social Reality on the Bases of Synergic Anthropology”) at the Autonomous Nonprofit Organization “Institute of Synergic Anthropology”.

REFERENCES

- Ado P.* Duhovnyye uprazhnenija i antichnaja filosofija. Per. s franc. V.A. Vorob’eva. Moscow; St. Petersburg: Publ. Stepoj veter; ID “Kolo”, 2005. 448 p.
- Bart R. S/Z:* Bal’zakovskij tekst: opyt prochtenija. Per. G.K. Kosikova i V.P. Murat; obshh. red., vstupit. st. G.K. Kosikova. Moscow: Publ. AdMarginem, 1994. 232 p.
- Dionisij Areopagit.* O bozhestvennyh imenah. In: Dionisij Areopagit. Korpus sochinenij. S tolkovanijami prep. Maksima Ispovednika. Per. s grech. i vstup. st. G.M. Prohorova. St. Petersburg: Publ. “Izdatel’stvo Olega Abyshko”, 2010a. P. 121—209.
- Dionisij Areopagit.* O misticheskom bogoslovii. In: Dionisij Areopagit. Korpus sochinenij. S tolkovanijami prep. Maksima Ispovednika / Per. s grech. i vstup. st. G.M. Prohorova. St. Petersburg: Publ. “Izdatel’stvo Olega Abyshko”, 2010b. P. 397—411.

For citation:

Vasilyev P.S. Spiritual Practices and the Language Problem. *Konsul’tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya* [Counseling Psychology and Psychotherapy], 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 56—71. doi:10.17759/cpp2016240504 (In Russ., abstr. in Engl.).

* *Vasilyev Pavel Sergeevich*, bachelor’s degree (Philosophy), MA Course of Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, e-mail: keng@live.ru

- Krasnikov A.N. Metodologicheskie problemy religiovedenija: uch. posobie. Moscow: Publ. Akademicheskij proekt, 2007. 239 p.
- Losev A.F. Dialektika mifa. St. Petersburg: Publ. Azbuka, Azbuka-Attikus, 2014. 320 p.
- Otkrovennye rasskazy strannika svoemu duhovnomu otcu. Moscow: Publ. Sibirskaja Blagovonnica, 2009. 352 p.
- Pylaev M.A. Kategorija “svjashhennoe” v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka. Moscow: Publ. Izdatel'stvo RGGU, 2011. 216 p.
- Religiovedenie: Jenciklopedicheskij slovar'. Pod red. A. Zabijako, A. Krasnikova, E. Jelbakjan. Moscow: Publ. Akademicheskij proekt, 2006. 1264 p.
- Rikjor P. Konflikt interpretacij. Očerki o germenevtike. Per. s fr., vstup. st. i komment. I.S. Vdovinoj. Moscow: Publ. Akademicheskij proekt, 2008. 695 p.
- Uilber K. Kratkaja istorija vsego. Per. s angl. S.V. Zubkova. Moscow: Publ. AST: Astrel', 2006. 480 p.
- Florenskij P. Imena: Sochinenija. Moscow: Publ. Jeksmo, 2008. 896 p.
- Fuko M. Germenevtika sub'ekta. Per. s fr. A. Pogonjajlo. St. Petersburg: Publ. Nauka, 2007. 680 p.
- Hajdegger M. (1993b) Vopros o tehnike, In: Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija. Per. s nem.; komm. V.V. Bibihina. Moscow: Publ. Respublika, 1993b. P. 221—238.
- Hajdegger M. (1993a) Vremja kartiny mira. In: Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija. Per. s nem.; komm. V.V. Bibihina. Moscow: Publ. Respublika, 1993a. P. 41—63
- Horuzhij S.S. Analiticheskij slovar' isihastskoj antropologii. In: K fenomenologii askezy. Moscow: Publ. Gumanitarnaja literatura, 1998. P. 22—186.
- Horuzhij S.S. (2010b) Vvedenie: proekt i kontekst. In: Fonar' Diogena. Proekt sinergijnoj antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste. Otv. red. S.S. Horuzhij. Moscow: Publ. Progress-Tradicija, 2010. P. 8—72.
- Horuzhij S.S. Koncepcija Sovershennogo Cheloveka v perspektive isihastskoj antropologii. In: Sovershennyj chelovek. Teologija i filosofija obrazov. Sost. i otv. red. Sh.M. Shukurov. Moscow: Publ. Institut Vostokovedenija, 1997. P. 41—71.
- Horuzhij S.S. (2010a) Praktiki sebja i duhovnye praktiki: dve paradigmy neklassicheskoj antropologii. In: Fonar' Diogena. Proekt sinergijnoj antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste. Otv. red. S.S. Horuzhij. Moscow: Publ. Progress-Tradicija, 2010. P. 74—239.
- Jelade M. Aspekty mifa. Per. s fr. V.P. Bol'shakova. Moscow: Publ. Akademicheskij proekt, 2010. 256 p.
- Wenzler L. Das Phanomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema. Das Heilige im Denken Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion / Hrsg. K. Kienzler, J. Reiter, L. Wenzler. Münster: Zu Ehren von Bernhard Casper, 2005. P. 13—32.

ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ

ТОПОГРАФИЯ ПРЕДМЕТНОГО ПОЛЯ ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Ф.Е. ВАСИЛЮК *,
Психологический институт РАО,
МГППУ, Москва, Россия,
fevasil@list.ru

Задача конституирования христианской психологии как особой дисциплины предполагает проведение методологической переписи населяющих ее научных, образовательных и практических проектов. В статье отрабатывается методика топографической привязки каждого проекта к определенным координатам карты предметного поля христианской психологии. Анализ обнаружил нетривиальные свойства этой карты, главное из которых — топологическая пластичность, способность адаптивно менять метрику зон и областей, чтобы без искажения вписать специфический проект. Такая процедура позволяет описывать «индивидуальный методологический профиль» проекта. Апробированная в работе технология анализа открывает возможность мето-

Для цитаты:

Василюк Ф.Е. Топография предметного поля христианской психологии // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 72—99. doi:10.17759/cpp2016240505

* *Василюк Федор Ефимович*, доктор психологических наук, главный научный сотрудник лаборатории консультативной психологии и психотерапии ПИ РАО; зав. кафедрой индивидуальной и групповой психотерапии факультета консультативной и клинической психологии МГППУ; профессор кафедры психологии личности МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, e-mail: fevasil@list.ru

дологического упорядочивания предметно-тематического поля христианской психологии, что является необходимым условием ее конституирования и перехода к «критической» фазе развития.

Ключевые слова: христианская психология, карта предметного поля, индивидуальный методологический профиль проекта, страсть, душа, психика.

Отечественная христианская психология быстро растет, но медленно развивается. Из трех этапов, которые можно выделить в ее новейшей истории («вдохновения и энтузиазма», «институционализации» и «конституирования»), третий все никак не вступит в свои права. Каждый из этих периодов решает специфические задачи. Историческая задача этапа «вдохновения» (1990-е гг.) — инициация движения за христианско-антропологический поворот в психологии [Василюк 2015]. На этапе институционализации (от начала 2000-х гг. по настоящее время) происходит накопление массива культурно и социально значимых форм христианской психологии — научные и научно-популярные публикации, защита психологических и богословских диссертаций, научно-практические конференции, учебные структуры и образовательные программы, информационные ресурсы, практические христианско-психологические центры, участие психологов в различных проектах социального служения — все это составляет реальное живое «тело» христианской психологии. И тело это, как у неожиданно быстро выросшего подростка, — уже крупное, сильное, хоть и порой нескладное. Но, увы, так же как подростку, нашей христианской психологии явно не хватает трезвого понимания самой себя, своего положения в науке и Церкви, своих возможностей и ограничений, не хватает кодекса профессионального поведения и мышления — что можно, что нельзя, что хорошо, что плохо, совершенно не хватает критичности и критериев оценки многочисленных инициатив и проектов. Словом, не хватает канона, конституции. Речь вовсе не о каком-то кодифицированном своде правил и критериев, а об интуитивно ощущаемом общем пространстве диалога, едином языке профессиональной коммуникации, где естественное многообразие и разномыслие может превратиться в открытую дискуссию, которая самим фактом своего проведения удостоверяла бы, что есть хотя бы общая повестка, общий круг значимых для всей христианской психологии вопросов. Итак, на наш взгляд, конституирование — главная, назревшая задача наступающего этапа развития христианской психологии [Василюк 2015].

Первый простой шаг к преодолению избыточной разрозненности состоит в попытке картографии предметного поля христианской психологии. Если создать единую карту, на которой возможно разместить многочисленные «проекты» в этой области (научные исследования,

образовательные программы, модели практических центров, методы консультативной работы и пр.), появится возможность сопоставления разных идей и направлений, определения по координатам карты их близости или удаленности друг от друга, обнаружатся белые пятна и т.д. В недавней работе [Василюк 2015а, с. 69] мы предложили эскиз такой карты, который позволяет дать первичную разметку поля христианской психологии.

Типы «проектов» в области христианской психологии			В. ОНТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ	
			2. ОБЪЕКТ	
			2.1. христианский	2.2. светский
А. КУЛЬТУРНАЯ ПОЗИЦИЯ И АКСИОЛОГИЯ	1. ПОДХОД	1.1. христианский	I	II
		1.2. научный	III	IV

Рис. 1. Первичный эскиз поля «христианской психологии»

Структура таблицы. Таблица отражает зонирование поля «христианской психологии». В ней выделяются две большие зоны — «ПРЕДМЕТНАЯ», которая включает в себя 4 типа проектов (на схеме — римские цифры I—IV в светлой области) и «ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ», которая состоит из «подхода» и «объекта» (на схеме — тонированная область). Логика чтения таблицы: некоторый проект психологического исследования (или практики) относится, например, к типу III, если автор мыслит объект своего познания как специфически христианский (скажем, «сведение ума в сердце») и при этом стремится реализовать научно-исследовательскую установку по отношению к этому объекту. Цифровые и буквенные обозначения понадобятся в дальнейшем для удобства обозначения «координат» того или иного проекта на карте христианской психологии.

В упомянутой статье [Там же, с. 68—70] было сразу зафиксировано, что оппозиции «христианский — научный» и «христианский — светский» не выдерживают логической критики и предложено основные линии межевания всего предметного поля «христианской психологии» выражать не терминами «христианский — научный», «христианский —

светский», а символами — «креста», «интеграла» и «пси»: «† — ∫» и «† — Ψ». Различное терминологическое и понятийное прочтение этих символов в разных проектах может стать как раз характерным симптомом того или иного методологического типа, а на выявление и упорядочивание этого разнообразия типов и нацелена наша работа. На рис. 2 представлен упрощенный, формализованный вид эскиза, которым мы будем в основном пользоваться по ходу анализа.

			В. ОНТОЛОГИЯ	
			2. ОБЪЕКТ	
			2.1. †	2.2. Ψ
А. ПОЗИЦИЯ	1. ПОДХОД	1.1. †	I	II
		1.2. ∫	III	IV

Рис. 2. Упрощенный, формализованный эскиз поля «христианской психологии» [Василюк 2015а, с. 70]

Первое испытание этого эскиза показало, что среди существующих исследовательских проектов есть такие, которые точно вписываются в характеристики одного из методологически заданных типов, есть, которые локализуются в «методологической», а не «предметной» зоне карты, есть и такие, которые можно разместить на границах двух типов и даже зафиксировать тенденцию их дрейфа из одного типа в другой [Василюк 2015а].

Словом, обнаружилось, что методологическое межевание области христианской психологии достаточно пластично и что сама эта область не статична, а обладает динамическими характеристиками. Т.е. сам эскиз оказался намного более «интересным», чем простая типологическая таблица, распределяющая изучаемые объекты по заранее фиксированным ячейкам.

Метод корректирующего наложения

Задача настоящей статьи — сделать следующий шаг в изучении топографии поля христианской психологии. На предыдущем шаге

было ценно обнаружить, что интуитивно различающиеся проекты в самом деле имеют отличающиеся координаты на карте, что карта способна их дифференцировать и тем самым подтвердить свою «навигационную» адекватность. Теперь же метод изучения топографии будет совсем иной, назовем его **методом корректирующего наложения**.

Мы не станем искать подтверждающих иллюстраций, а будем брать практически наугад любые исследовательские проекты, пытаться совмещать их с эскизом, но не стараться вписывать их в прокрустово ложе той или иной ячейки, а, напротив, позволим им не вписываться туда и с интересом будем наблюдать, какие топологические возмущения они вносят в первичную разметку пространства. Мы будем ожидать от эскиза большой гибкости, даже обучаемости, восприимчивости, при которых каждый проект сможет выразить свое пусть имплицитное видение устройства методологического пространства христианской психологии. Это нечто напоминающее принцип «народной карты» в современной электронной картографии, когда пользователю предоставляется возможность внести новый объект, который после модерации, подтверждающей его адекватность, попадет на общую карту и станет доступным для всех пользователей.

Таким образом, в задачи статьи вовсе не входит классический обзор литературы по теме. Обзор по законам жанра должен быть широким и полным — стремиться включить все значимые источники в общую картину. Мы же, напротив, настраиваем методологическую оптику анализа на узкий и локальный взгляд. Мы рассмотрим очень небольшое число исследовательских проектов, и каждый раз это будет своего рода эксперимент, опыт, анализ случая.

В этом методологическом эксперименте не только проекты станут «испытываемыми». Сквозным испытываемым будет оставаться сама наша карта: накладывая случай на карту, мы будем именно ее тестировать, исследовать ее гибкость, пластичность, возможности модификации, и именно о ней, о ее инструментах, параллелях и меридианах, о ее картографической легенде накапливать данные.

Общий алгоритм описания анализируемых текстов-случаев таков. Сначала — краткий пересказ или авторская аннотация текста, потом — аналитическая характеристика преимущественно по заданным картой рубрикам (подход, онтология, объект и предмет исследования и др.), в ходе которой производится «примеривание» данного текста к схеме поля христианской психологии. Наконец, собственно «корректирующее наложение» текста с обсуждением корректировок и инноваций, которые данный кейс привносит в изначальную схему.

Опыт 1. Христианская модель семьи как основа семейного консультирования

Материалом анализа первого случая станет одноименная статья белорусской исследовательницы, профессора Л.Г. Лысюк [Лысюк 2004]. «В статье рассматривается важность осознания психологом-консультантом собственного мировоззрения и представлений об отдельных сферах жизнедеятельности человека как составляющих этого целостного мировоззрения. Исходя из этого, в качестве основания эффективного семейного консультирования рассматривается христианская концепция семьи: ее происхождение, функции и структура в том виде, как они были даны в Священном Писании. Анализируются нарушения семейных отношений как результат грехопадения человека и намечаются пути и методы работы консультанта на основе христианского понимания законов семейной жизни» — такова аннотация этой статьи. Проанализируем работу по заданным схемой рубрикам.

Объект и предмет

Объект (2.)¹ данного исследования — семья и семейное консультирование. Это двучастное описание включает в себя не только собственно *объект* («семья»), но и *практику* («семейное консультирование»), что вносит важную инновацию в исходный эскиз: предметом анализа в поле христианской психологии может становиться не только «психика» или какой-то определенный аспект психологической реальности (в частности, психология семейных отношений), но и та или иная гуманитарная практика (например, практика консультирования, воспитания, реабилитации, душепопечения и пр.), которая может быть «христианской» («христиански-ориентированной», «православной», «протестантской» и т.д.), и «светской».

Предмет (2.1. и 2.2.). В качестве центрального предмета исследования выступает «христианская модель семьи» (2.1. †), светская же психика (2.2. ‡) выступает в данном случае как вторичный, подчиненный предмет, смысл которого раскрывается только в отношении к христианской психике.

(2.1. †) Для описания своего предмета автор вводит и активно использует в консультативном процессе различие «*норма — патология*». Эта классическая для медицины и клинической психологии оппозиция используется отнюдь не в медицинском смысле — *норма* здесь мыслится как *идеал* семьи, заключающийся в следовании предназначению, задан-

¹ В скобках дана привязка к соответствующему пункту на первичном эскизе поля христианской психологии (см. рис. 1).

ному в Писании, а патология — как закономерное следствие греховного отпадения от библейского архетипа.

(2.2. Ψ). *Светский или неверующий?* Предметная область, изначально обозначенная в эскизе термином «светская психика» (2.2. Ψ), в данном тексте заполнена категорией «неверующий» (конкретнее «неверующий член семьи»). Заметно, что «неверующий» — это характеристика человека, данная в богословской перспективе, с позиции веры. «Светский» человек мыслится вне содержательного отношения к религиозному; феноменологическая установка помещает его в мир², и миром исчерпывается его онтологический горизонт, сам человек и мир вокруг него — вот отправная точка антропологической мысли. Даже если это выражение используется для обозначения его принадлежности к высшему обществу, общая картина не меняется — человек вписан в определенный общественный слой, сообщество, которое является его миром, существенно его определяющим.

Попадая в поле противопоставления с «религиозным», определение «светский» получает оценочный и полемический оттенок: если «светский» — это самоопределение, то в нем звучат мотивы эмансипации и дистанцирования от «религиозной идеологии» («у нас чисто светское учреждение!»), если это определение, данное извне, с религиозных позиций, то в нем звучит легкая интонация сожаления о существовании секулярных областей культуры и социальной жизни («увы, он чисто светский человек, совсем невоцерковленный»).

Если же, как в анализируемой статье Л.Г. Лысюк, в качестве синонима «религиозному» выбирается «верующий», а в качестве антонима — «неверующий», то в этой характеристике ощущается признание некой неполноценности («Фома ты неверующий!»). Итак, за исходную, «нормативную» точку отсчета принимается позиция религиозного, верующего, человека и в силу этого негативные коннотации по отношению к «неверующему» становятся неизбежными.

Эти наблюдения выявляют, что тип данного исследования задается в «философско-методологической зоне», однако автор без обсуждений занимает богословскую, христианскую «культурную позицию» (на схеме — А), которая безо всяких опосредующих звеньев реализуется в (1.1. \dagger) — христианском методологическом подходе к предмету. В этой априорной аксиологии и методологии христианская модель семьи является самоочевидным и единственным идеалом, соответственно, также аксиоматично и непосредственно решается онтологический и антропологический вопрос (на схеме — В). «Вера — главная характеристика человека» — вот исходная точка размышлений автора, из ко-

² «Свет» — синоним «мира». «Весь свет», «стороны света», укр. світ — мир.

торой следуют важные выводы для психологии семьи и семейного консультирования; аксиома, а не следствие каких-то антропологических рассуждений.

Все это, повторю, в статье почти не обсуждается, смысловой центр своего анализа автор переносит на предметный уровень. Об этом приходится говорить отнюдь не в порядке критики (что, мол, «правильно» было бы развернуто эксплицировать свою богословскую и мировоззренческую позицию и последовательно перейти от нее к философско-методологическому уровню постановки проблемы, затем на предметно-научном уровне построить конкретную психологическую модель семьи и уж потом эту модель проверять в исследовании и прикладывать к практике семейного консультирования), повторю — не в плане критики, а в плане типологического анализа. Наличие или отсутствие явно выраженной методологической рефлексии — одна из черточек физиономии данного случая, а не нормативное требование к тексту. Научиться описывать *индивидуальный методологический профиль* конкретного исследования — вот важная метазадача всего нашего исследования.

(2.1. — 2.2.), «Неверующий» при этом рассматривается автором как потенциально верующий, закономерности его жизни и души такие же, поскольку они определяются объективными божественными установлениями и не зависят от субъективного расположения или мнений человека.

С точки зрения инноваций и корректировок в исходный эскиз карты, это означает, что предметом рассмотрения в христианской психологии могут становиться не только «христианская психика» (2.1.) или «светская психика» (2.2.), но и отношения между ними, в данном случае отношения между «верой» и «неверием» в сознании одного человека. Важно подчеркнуть: отношение «вера — неверие» — это не просто и не только отношение, так сказать, через некий водораздел, через границу, проходящую между людьми (условно такой тип отношения можно было бы обозначать [2.1.] — [2.2.]), но и реальный динамический процесс в душе одного человека (обретения веры, утраты веры, оскудения, омертвения, оживления, обновления ее и т.п.) (условное обозначение иное — [2.1. — 2.2.]). В анализируемой статье вере придается сущностный статус («душа по природе христианка» Тертуллиан), а неверию — статус субъективного мнения. «Антропологическая граница» (см.: [Хоружий 2005]) между сознанием и бессознательным проводится таким образом, что человеку «неверующему» приписывается наличие бессознательной религиозной веры. Кроме того, «неверующий» мыслится в сотериологической перспективе, он призван ко спасению точно так же, как «верующий». Таким образом, анализируемая статья придает вере статус конституирующего антропологического элемента: без веры нет человека как такового.

На нашей карте это можно было бы изобразить сдвигом границы между колонками 2.1. и 2.2. вправо, так что по существу область 2.1. покрывала бы всю территорию 2.2., включала ее в себя (рис. 3).

«Светская психика» не существует как онтологическая реальность, это мнимость, она — не самостоятельное государство, а лишь особая провинция внутри «христианской психики», отличающаяся не отсутствием веры, а ее патологией³.

			В. ОНТОЛОГИЯ	
			2. ОБЪЕКТ	
			2.1. † (2.2. Ψ)	
			(горизонтальные линии)	
А. ПОЗИЦИЯ	1. ПОДХОД	1.1. †	I	II
		1.2. ∫	III	IV

Рис. 3. Включение области 2.2. в 2.1.

Однако мы предпочтем другой способ схематизации, который будет символизировать, что динамические отношения между верой и неверием являются важнейшей самостоятельной темой. Для этого на очередной версии нашей карты введем специальную модификацию, где границе между 2.1.† и 2.2.Ψ, между христианской и светской психикой, будет выделена специальная колонка «2.1. — 2.2.» (на рис. 4 — вертикальная штриховка).

Подход (1.)

«Религиозный — научный» — вот первая оппозиция, через которую определяется методологический подход автора в данном тексте. Автор сначала занимает *научную, идеологически нейтральную* мето-

³ Обратим внимание, что атеистическое мышление с формально-логической точки зрения дает ровно такую же картину, точнее ее зеркальное отображение. Атеист не только сам не верит, он не верит в веру, не доверяет ее искренности, готов разоблачать ее на марксистский или фрейдистский манер, распространяя всю область «обычной психики» на «религиозное сознание», которое есть один из психических феноменов, зачастую отличающийся известной патологичностью с точки зрения «нормальной реалистической установки». Они квиты: верующий не может по-настоящему поверить в неверие.

			В. ОНТОЛОГИЯ		
			2. ОБЪЕКТ		
			2.1. †	2.1 — 2.2.	2.2. Ψ
А. ПОЗИЦИЯ	1. ПОДХОД	1.1. †	I	II	
		1.2. ∫	III	IV	

Рис. 4. Отношения между «верой» и «неверием» как отдельная область

дологическую позицию, он выдвигает проблему влияния «мировоззрения» психолога на консультативный процесс. Потом, по ходу развития текста, позиция автора становится все более *богословской, с явной библейской доминантой*: в центре статьи — Священное Писание, а не, скажем, литургическое, таинственное или аскетическое измерение религиозной жизни. Это придает подходу идеологический характер, рассуждения автора остаются в поле мировоззренческих представлений. В итоге по параметру «религиозный — научный» явно доминирует религиозный подход, в нем находится окончательная и безусловная истина, которая оформляется тем не менее с помощью научных средств.

«Исследовательский — практический» — вторая оппозиция, по этому измерению случай относится к «прикладным исследованиям», «инженерному» типу, «модель» прикладывается к пониманию реальности с точки зрения интересов практики, самостоятельных исследовательских вопросов не ставится.

Вот еще несколько дополнительных характеристик работы.

Жанр. Жанр статьи — рефлексия опыта практической работы. Жанр же самой описываемой консультативной работы тяготеет к миссионерству и катехизации, в которых предполагается, что истиной обладает агент духовной практики, в данном случае психолог-консультант, и его задача привести пациентов к этой истине.

При такой постановке вопроса психологическое консультирование как таковое оказывается почти ненужным, если его суть понимать в лично-центрированном ключе (К. Роджерс) как создание таких диалогических условий и отношений, в которых становится возможным свободное прорастание из глубины личности лучшего, истинного и живого в ней. Консультирование выступает в данном случае скорее как педа-

гогический инструмент проведения в жизнь семьи априорно известных консультанту истин⁴.

Язык. В статье преобладает библейский, богословский язык, научно-психологическая терминология используется как вторичная, в этих терминах даются психологические интерпретации богословских идей для современного психолога (например, нагота Адама и Евы до грехопадения интерпретируется психологически — как «доверие»).

Инновации

Какие инновации в исходную топографическую схему вносит данное исследование? Первая из них — двойное описание объекта исследования: семья и семейное консультирование. Новизна, во-первых, в том, что объектом психологического анализа становится здесь не «психика», как в изначальной схеме, а семья, и, соответственно, предметом — «христианская модель семьи». Во-вторых, введение в качестве дополнительного объекта «семейного консультирования» принципиально расширяет возможности заполнения этой ячейки изначальной схемы: сюда могут попадать не только психологические «объекты» как таковые — психика, сознание, личность, семья и пр., но и разного рода «практики работы с объектом» (консультирование, психотерапия, коучинг, реабилитация и т.д.), которые могут выстраиваться как христианские или светские.

Вторая инновация — активное использование по отношению к объекту анализа противопоставления «норма — патология», причем в отличие от клинической психологии и психиатрии, где понятие и разновидности патологии хорошо определены, а норма остается достаточно туманной категорией, здесь, напротив, норма семьи задается как вполне определенный христианский идеал семьи, а патология — как любые варианты отклонения от этого идеала.

С позиций классической научности можно было бы упрекнуть автора в идеологичности, необъективности, отказе от принципа нейтральности, однако критика эта была бы не по адресу. И не потому даже, что автор ясно и честно занимает религиозную, библейскую мировоззренческую позицию, а потому, что, как только мы попадаем в область психологической практики, мы не можем уклониться от этики и аксиологии, от вопроса о благе и зле, о целях и ценностях, эти категории входят в саму природу «практического разума». Поэтому в области психологической практики научная добросовестность состоит не в отказе от ценностной позиции, а в ее развернутой экспликации.

⁴ Лично зная и очень ценя автора статьи, я не думаю, что так дело обстоит в реальной практике работы, но по ее описанию складывается именно такое впечатление.

Суммарно наложение данного проекта на общий эскиз поля христианской психологии дает следующую картину (рис. 5).

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ЗОНА				В. ОНТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ		
				2. ОБЪЕКТ: СЕМЬЯ И ПРАКТИКА СЕМЕЙНОГО КОНСУЛЬТИРОВАНИЯ		
				2.1. †: христианская модель семьи		2.2. Ψ: неверующий
				христианское семейное консультирование		
христианская модель семьи как основа семейного консультирования		2.1. — 2.2. отношения «вера — неверие» в сознании человека	неверующий член семьи			
А. КУЛЬТУРНАЯ ПОЗИЦИЯ И АКСИОЛОГИЯ	1. ПОДХОД	1.1. †	библей- ский	I	II	
		1.2. ∫	научный			III

Рис. 5. Топографическое изображение исследования Л.Г. Лысюк

▼ — обозначение служебного, подчиненного положения научного подхода по отношению к библейскому.

Опыт 2. Природа переживания гнева в научно-психологической и святоотеческой литературе

Таково название исследования Т.П. Гавриловой [2011], которое дает материал для следующего анализа. Особенность работы Т.П. Гавриловой по сравнению со многими текстами по христианской психологии — фокусировка на конкретном феномене — чувстве гнева. Гнев является предметом описания и изучения как в научной психологии, так и в

христианской духовной практике. Композиция статьи Т.П. Гавриловой проста и прозрачна. Сначала автор мотивирует необходимость такого двойного изучения природы гнева тем, что становится актуальной особая практика психологической помощи верующим, поскольку «новый верующий» (термин Т.П. Гавриловой) для описания своей внутренней жизни использует разные языки, в частности, язык современной психологии и церковный, святоотеческий язык. Далее автор описывает ряд авторитетных психологических теорий эмоций, способных объяснить феномен гнева. Затем — представления о гневе в святоотеческой литературе. Наконец, делается вывод, что для психолога, работающего с верующими, важны и научные, и духовные знания о природе гнева. Автор признает, что эти знания не переводимы на один язык, поскольку они основаны на принципиально различных трактовках природы и назначения человека.

Объект и предмет исследования (2., 2.1., 2.2.)

Предметом исследования Т.П. Гавриловой является феномен гнева, а вот в качестве *объекта* исследования она предлагает интересную антропологическую категорию — «новый верующий», точнее — сознание нового верующего. Таким образом, главная фокусировка исследования может быть описана как *феномен гнева в сознании новых верующих*.

Характерная особенность этого сознания — эклектичность, в нем переплетено доверие к научному знанию, но одновременно и к религиозному, и к психотерапии, и к эзотерике [Гаврилова 2011, с. 36]. Каким образом эту особенность можно отобразить на карте?

Во-первых, граница между христианской (2.1.) и светской психикой (2.2.) здесь оказывается сильно сдвинута влево, так что «светское» занимает много «места» на территории «христианского», а во-вторых, эта граница оказывается легко проницаемой (что на рис. 5 обозначено с помощью пунктира).

В предыдущем опыте Л.Г. Лысюк описала коллизии между «христианской» и «светской психикой» как противостояние двух установок «веры» и «неверия», в работе же Т.П. Гавриловой мы встречаемся с близким, но все же специфическим феноменом «духовно-психологической смеси». Его отличие в том, что рефлексия носителя этой смеси («нового верующего») не способна сепарировать ее компоненты, и потому в сознании постоянно возникают опасности подмен («феномене подмен» как форме искажения религиозного опыта см.: [Филоник 2015]), мерцающие критерии оценки, непоследовательность во внутренней борьбе с духовно неприемлемыми явлениями (в данном случае с гневом).

		В. ОНТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ	
		2.1. † христ. сознание	2.2. Ψ светское сознание (смесь бытового, научного, эзотерического и пр.)
А. ПОЗИЦИЯ	1. ПОДХОД	1.1. † святоотеческий	I гнев как страсть
		1.2. √ научно-психологический	III IV гнев как аффект

Рис. 6. Схематизация исследования Т.П. Гавриловой

Сдвиг зоны 2.2. на территорию 2.1., проницаемость границ между ними.

Вовсе непроницаемые границы между зонами 1.1. † и 1.2. √.

Двойная стрелка обозначает методологическое сопоставление двух подходов.

Подход (1.)

Автор статьи резко разделяет «научно-психологический» и «церковный» («святоотеческий») подходы (именно в таких терминах в данном случае раскрывается противопоставление «1.1. † — 1.2. √»). Они описываются как отдельные, не сравнимые, не пересекающиеся друг с другом. И лишь коллеге-психологу, адресату этой статьи, рекомендуются творческие усилия по соединению обоих подходов и типов знания в психологической помощи верующим. Такой вариант отношений «1.1. † — 1.2. √» может быть символизирован на схеме двойной линией, разделяющей их (см. рис. 6).

Однако для нашей топографической задачи может оказаться полезным не только то, что автор сделал, но и то, что собирался сделать. Это неосуществленное намерение — методологическое сопоставление подходов к феномену гнева в научной и святоотеческой литературе. (На рис. 6 такое сопоставление обозначено вертикальной двунаправленной стрелкой.)

Материал, подобранный автором, позволяет предположить, что сравнение двух типов знаний о гневе могло бы вестись по нескольким параметрам. Во-первых, *общая установка по отношению к человеку*. В научно-психологическом контексте человек видится в свете *категории природы*, и потому здесь отсутствует оценочное отношение ко гневу. У Учителей Церкви человек рассматривается в *сотеариологической перспективе* как существо, призванное к спасению, к богообщению, и потому гнев принци-

пиально рассматривается оценочно, в основном (но не исключительно) негативно, как препятствие и отклонение от конечной цели. Во-вторых, **ситуативный контекст рассмотрения человека**. Гневающийся человек рассматривается в научной психологии либо в контексте *экспериментальной ситуации*, призванной это чувство вызвать (например, знаменитые исследования Т. Дембо [Дембо 2001]), либо в *обыденной социальной ситуации* (например, в ситуациях фрустрации, заданных в тесте Розенцвейга). В святоотеческой литературе человек мыслится по преимуществу в *аскетическом контексте*, как подвижник, занятый «внутренней бранью», и гнев видится здесь не просто как некий душевный объект, а — деятельно — как предмет борения. В-третьих, **общая категория, под которую подводится феномен**. В научно-психологической литературе гнев мыслится как *аффект*, некая объективная психологическая сущность, имеющая свои природные и историко-культурные закономерности зарождения, протекания и проявления. В святоотеческом, аскетическом контексте определяющим является, как сказано, деятельное, энергичное, практическое отношение — в рамках аскетического подвига гнев мыслится как *страсть*, предмет аскетического преодоления. Четвертое, **адресатом** научно-психологического знания являются в основном коллеги, *ученые психологи*, которых интересуют объективные закономерности гнева. Главным адресатом святоотеческих писаний является *подвижник*, для которого эти знания — практическое руководство по борьбе со страстью гнева.

Это сопоставление можно было бы продолжить, и его продуктом стала бы система категорий и вопросов, на которые отвечают и ученые, и Учителя Церкви. В таком случае мы не просто огульно зафиксировали бы абсолютную инаковость двух подходов, но могли бы эту инаковость конкретно охарактеризовать. Для каких практических целей это значимо? В деле христианской психологии как форме социального служения, форме гуманитарной практики взаимодействуют психологи, священники, катехизаторы, «приходские консультанты», и для организации их взаимодействия принципиально важно, во-первых, отрефлексировать разницу подходов, а во-вторых, продумать схемы конфигурации их взаимодействия. С методологической точки зрения эта ситуация мало отличается от ситуации взаимодействия психолога с педагогом, психиатрами пр., где радикальная разница предметных представлений вовсе не является препятствием к продуктивному сотрудничеству.

Опыт 3. «Психика» и «личность» в отсутствии «души» и «духа»

Так полемически называется статья проф. Б.С. Братуся [Братусь 2014], которая дает материал для очередного топографического опыта.

Автор рассматривает историю рождения и развития психологической науки как отказ от категории души, принесение этой категории (выражающей подлинный предмет психологии) в жертву ради идеалов строгой научности.

Основная аргументация в пользу независимого и несводимого к психике существования души в данной статье опирается на феноменологический опыт словоупотребления, которое совершенно не позволяет заменить «душу» «психикой» (например, в знаменитой строчке «о бедная душа моя...»), из чего следует, что с исчезновением «души» из психологического лексикона утрачивается огромный пласт феноменов, термином «психика» не схватываемых.

Центральное онтологическое утверждение автора: психика есть внешняя часть души, связанная с телом, у души есть внутренняя часть, связанная с духом. Главный лозунг звучит в конце статьи. Он стал слоганом возглавляемого Б.С. Братусем факультета психологии Российского православного университета им. св. Иоанна Богослова: «Вернуть научной психологии душу и душе — научную психологию».

Для анализа данной работы в контексте «поля христианской психологии», пожалуй, самое важное — общая методологическая формула статьи, которую можно выразить так: **«Психика есть результат жертвы предметом психологии ради научного метода (подхода)».**

Подход (1)

Б.С. Братусь начинает свой методологический анализ с исторического введения. Изначальная ориентация научной психологии на образцы естественных наук привела к тому, что из «души» как общего и *реального* предмета нашей науки был абстрагирован *идеальный* предмет — «психика» на основании доступности его естественно-научным методам изучения. «Душа» обернулась для ученых «психикой», т.е. редуцированным (по отношению к «душе») пространством, из которого вычли метафизическое измерение», — пишет Б.С. Братусь, — и это было платой «за вхождение в тогдашний круг естественных наук» [Братусь 2014, с. 122].

В проекции на нашу картографию можно сказать, что искажающее историческое движение началось со стороны «А. Позиции» и «1. Подхода»: безоглядное (без оглядки на предмет) утверждение сциентистской, позитивистской позиции и неадекватное, гипертрофированное доминирование экспериментального, естественно-научного подхода привели к искажению предмета психологии. Схематически плоды этого историко-методологического процесса изображены на рис. 7.

В результате предмет психологии стал сводиться к «психике» (на схеме — тип IV), типы проектов I, II и III оказались вовсе за пределами науки (на схеме этот факт обозначен тройной границей).

			В. ОНТОЛОГИЯ	
			2. ОБЪЕКТ	
			2.1. †	2.2. Ψ
А. Сциентистская и позитивистская позиция	1. Экспериментальн., естественно-научн. подход	1.1. †	I	II
		1.2. ‡	III	IV

Рис. 7. Искажение предметного поля психологии вследствие доминирования естественно-научного подхода.

Онтология (В), объект (2.) и предмет (2.1., 2.2.)

Важно обозначить на общей карте, как Б.С. Братусь именует и мыслит «онтологические» категории. Объекту в целом (2.) он присваивает имя «душа». Пункт «2.1. †» прочитывается как «внутренняя сторона души», а «2.2. Ψ» — как «внешняя сторона души».

Такое понимание объекта и предмета психологии помещено в следующую онтологическую картину: Бог — человек — мир, где понятие «человек» раскрывается через тримерию «дух, душа, тело», и в итоге можно реконструировать общий вид онтологии и антропологии (пункт В на схеме) в данном тексте так:

«Бог — (дух — душа — тело) — мир»⁵.

Центральный член этой картины, «душа», делится на два аспекта — внешняя сторона души и внутренняя. Внешняя сторона души, по мысли автора, «живое вместилище, орган разнообразных» переживаний («душа болит, страдает, помнит, забывает, ликует»). Внутренняя, сокрытая, сокровенная сторона — метафизична, религиозна, духовна, автор приписывает ей статус «бесмертной (неуничтожимой) энергии и субстанции» [Братусь 2014, с. 123].

Вчитываясь в текст статьи, понимаешь, что душа даже не раздваивается, а «раз-траивается» в этой концепции, поскольку в самом

⁵ Заметим: это именно реконструкция, такой прямолинейной формулы в тексте автора нет.

внешнем аспекте ее проводится свое различие внутреннего и внешнего, и внутреннее еще заслуживает имя души, душевного (переживания, эмоции, состояния — именно в этом виде душа сохранялась в психологии, хотя и без употребления самого слова), а внешнее — это уже почти физиология, «физиологическая психология», в онтологическом плане — подчиненность души телу, а в методическом — ограниченность теми реалиями, которые доступны строго научным количественным методам.

Итак, изложенное автором понимание «онтологического» измерения психологии можно топографически изобразить таким образом:

В. ОНТОЛОГИЯ			
Бог — дух — душа — тело — мир			
2. ДУША			
2.1. внутр. сторона души		2.2. внешняя сторона души	
		переживания	психика

Рис. 8. Онтология, объект и предмет в работе Б.С. Братуся

Каковы возможности психологии по отношению к внутренней стороне души, с ее атрибутами «метафизичности», «религиозности», «духовности», «бессмертности»? Автор решителен: «Она была и будет оставаться вне досягания психологическими методами» [Там же, с. 124]. Итак, внутренняя сторона души вовсе выводится за пределы научной психологии, а внешняя вся подлежит психологическому исследованию. Но разве не так и в обычной научной психологии, которую так критикует автор?

Чтобы разрешить эту коллизию, Б.С. Братусь вводит важное понятие «соотнесения». Да, «внутренняя душа» не доступна прямому психологическому познанию, но она должна оставаться предметом смысловых и ценностных соотнесений, ориентаций. Моряк плывет к гавани, а не к Полярной звезде, но, если ее стереть со звездного неба, он не сможет проложить путь к своей гавани, он должен соотносить свое движение со звездой. Поэтому в схематическом изображении онтологии (рис. 8) значимыми являются не только слова (дух — душа — тело), но и соединяющие их тире, они символизируют систему «соотнесений» как важный конструктивный элемент предлагаемой онтологии.

Эти тире во второй части статьи Б.С. Братуся раскрываются как служебные, инструментальные отношения. Психика мыслится как инструмент души, личность — как инструмент духа.

Важно утверждение автора, что 2.1. и 2.2. — именно разные аспекты одной «души» и что «сокровенная» душа «отпечатывается» во внешних проявлениях (2.2.), но к ним не сводится и из них не выводится [Там же, с. 123].

В результате общая картина проекта новой психологии по Б.С. Братуся выглядит на нашей карте так (рис. 9).

			В. ОНТОЛОГИЯ		
			2. ДУША		
			2.1. внутр. сторона души	2.2. внешняя сторона души	
				переживания	психика
А. ПОЗИЦИЯ	1. ПОДХОД	1.1. †	душа как метафиз. субстанция, познаваемая исключительно духовно	I	II
		1.2. научный метод	Методологически запрещенный тип	III	IV

Рис. 9. Схематизация проекта реконструкции психологии на основе категории «душа» по Б.С. Братуся

Вглядываясь в эту карту, приходится еще раз преодолевать недоумение. По видимости методологический проект Б.С. Братуся в важнейшем пункте, как ни парадоксально, соглашается с тем естественно-научным проектом, который он критикует: внутренний аспект души, душа души — это «святая святых», и для психологии, любой психологии, вход туда закрыт, она непознаваема. В чем же тогда основной смысл критики и основная идея методологической перестройки психологии?

Смысл — во введении в онтологию психологии метафизического горизонта. Пусть психологи продолжают заниматься своим привычным

делом, пусть исследуют психику как природную сущность или культурный акт, но пусть осознают, что они изучают только один аспект, только видимую часть целостной реальности — души в целом. Душа в целом — есть главный пункт «смыслообразующего отнесения» [Там же, с. 124—125]. Вторая задача методологической ортопедии психологии состоит в том, чтобы усилить феноменологические, качественные исследования переживаний. Автор об этом не говорит прямо, но его примеры, феноменологический анализ словоупотребления термина «душа» к этому подводят. На схеме это означает, что граница внутри области 2.2. должна сдвинуться вправо.

Заключение

Даже эти три «опыта», которыми мы ограничились в данной статье, показывают потенциально большое многообразие форм, жанров, тем, языков и, главное, внутреннего методологического генотипа разных проектов, реализуемых в предметном поле христианской психологии.

В Опыте 1 [Лысюк 2004] мы встретились с вариантом христиански-ориентированной психологической практики, в Опыте 2 [Гаврилова 2011] — с анализом конкретного феномена (гнева), в Опыте 3 [Братусь 2014] — с методологическим проектом перестройки всего предмета психологической науки на основе переосмысления категории «душа».

Как и предполагалось, изначальный эскиз предметного поля христианской психологии, на котором мы размещали анализируемые проекты, устроен вовсе не так жестко, как таблица Менделеева, где каждая ячейка соответствует определенному химическому элементу. Мы убедились, что каждое конкретное исследование не просто определялось соответствующими координатами на карте; чтобы вписать его в пространство карты, нужно было не столько найти уже готовое подходящее место, сколько обустроить его, отчасти модифицируя схему, меняя топологические отношения между заданными блоками, растягивая и сжимая те или иные зоны, давая специфические наименования общим категориям.

Это безусловное достоинство карты — она оказалась достаточно пластичной, чтобы сильно видоизменяться, не разрушаясь при этом и не теряя связности и взаимной ориентированности основных структурных частей.

Такая пластичность карты позволяет анализировать самые разные проекты, не распределяя их по заготовленным типологическим ячейкам, а описывая *индивидуальный методологический профиль* каждого исследования.

И уже первые пробные описания этих профилей, кажется, объясняют факт разобщенности различных исследований и инициатив, который мы наблюдаем в области христианской психологии. Между ними нет полноценной научной коммуникации, в том числе предметной критики, последовательного развития общепринятых идей, каждый исследователь выговаривает какую-то свою, ему первому открывшуюся правду. Вовсе не в том дело, что слишком много разных мнений по одному вопросу, слишком разнообразна тематика исследований, слишком разнятся методы, это было бы нормально, дело в том, что в одном, казалось бы, предметном поле христианской психологии сосуществуют инородные реалии, несоизмеримые позиции, которые свою инородность чувствуют, но лишь на уровне эмоциональных реакций неприятия, недоумения и отвержения. А предлагаемая карта, описывая индивидуальные методологические профили разных исследований, способна рационально и конкретно зафиксировать их отличия. В самом деле, «генотипы» этих исследований могут оказаться так радикально отличны друг от друга, что никакой прямой научной коммуникации между ними быть не может⁶. Благодаря предлагае-

⁶ Вот яркий пример такой несоизмеримости, и хотя речь в нем идет о сравнении святоотеческой и научной психологии, очевидно, что к «научной» автор отнес бы и любое современное эмпирическое «христианско-психологическое» исследование, скажем, влияния «религиозного совладания» на скорость исчезновения симптомов у пациента (см.: Шаньков 2016). Еп. Варнава (Беляев) в конце 20-х писал: «...Всякий, изучавший психологию научную (мирскую), желая приступить к изучению психологии святоотеческой, должен быть готовым встретить между ними большую разницу.

Ученые психологи в миру, сами будучи душевно-плотскими людьми, изучают всегда душевно-плотских людей и только под душевно-плотским углом зрения. Они настолько погрузились в плотность, что изучение психических явлений с помощью психометрических методов и разных машин стали считать высшим достижением науки.

Эта поразительная узость мирозерцания и рабское подчинение материалистическому направлению, которые делают их подобными каторжнику, прикованному по рукам и ногам цепями к своей тачке, в данном случае — разными «авторитетами» и «духом времени», не дают им возможности увидеть и поверить, что существует, кроме затхлой атмосферы их аудиторий и экспериментальных институтов и кабинетов, еще другая жизнь, где царит свобода духовной мысли, — жизнь, наполненная сиянием вечного дня и благоуханием небесных откровений. Поэтому учение их о душе и ее способностях односторонне и лживо.

А святоотеческая психология, динамичная, в высшей степени живая, рассматривает дело в широком масштабе приснодвижущегося духа — духа, разорвавшего путы и оковы мира, борющегося со своими и его страстями и перешедшего грань материализма.

Далее. Психология научная страдает поразительной бедностью мыслей, выводов. Все «открытия» ее — толчея на одном месте, разные повороты вокруг того же самого столба. Под вычурными терминами, производящими впечатление на

мой карте эта несовместимость становится не поводом для научного или богословского негодования, а методологически ясно фиксируемым фактом. И благодаря ей же там, где невозможна прямая коммуникация, но нет принципиальной несовместимости, становится возможной опосредованная метакоммуникация, в которой обсуждаются и сопоставляются исходные основания каждого из проектов.

Тот факт, что введенная карта поля христианской психологии дает возможность описания уникального методологического профиля каждого проекта, вовсе не означает, что в исследовании этого поля отменяется задача классификации и типологии. Напротив, использование карты позволяет выделять и дифференцировать разные методологические типы проектов, но при этом не растворять в типе конкретный случай.

Ранее мы вводили зональный принцип, по которому на карте христианской психологии различаются проекты, относящиеся к «предметной» зоне и к зоне «философско-методологической» (см. рис. 1).

Примером «предметного» исследования может служить Опыт 2, где автор выбирает конкретный феномен — гнев [Гаврилова 2011] и рассматривает его с точки зрения святоотеческой и научно-психологической. На эскизе предмет такого исследования оказывается разделен на два «острова» — *гнев как аффект* и *гнев как страсть* (см. рис. 6), что топографически выразительно иллюстрирует и непреодоленную двойственность позиции автора по отношению к изучаемому феномену.

На примере данного «предметного» типа проекта видно, что самое, казалось бы, конкретно эмпирически ориентированное исследование неизбежно решает и более общие методологические вопросы. В частности, Т.П. Гаврилова для описания эклектической эмпирии проявлений гнева у «новых верующих» должна была по-своему решить вопрос о соотношении христианского и светского сознания. И этот побочный, методологический результат исследования оказался не менее значимым, чем запланированный предметный.

Работа Т.П. Гавриловой — представитель целого класса подобных исследований, анализирующих конкретные духовно-психологические феномены и разницу богословского и психологического языков их описания (см.: [Глаголев 2000; Авдеев 2001; Гостев и др. 2006]).

мало- и полуграматных, скрывается полное убожество содержания. Ученые психологи не знают и не подозревают ни тех чувств, ни тех настроений, которыми горит подвижник. Даже движения собственных страстей, гордости, тщеславия, неверия, плотугодия ими не изучаются, а уж, кажется, чего бы проще и естественнее.

А психология святоотеческая — это откровение новой жизни. Это проникновение в такие уголки и глубины человеческого духа, которые никакому психологу со всеми его тонкими инструментами не под силу. Вхождение в изучение святоотеческой психологии — это вхождение в необозримое и бездонное море духовных откровений и осияний» [Варнава еп. 1995, с. 239—240].

Опыт 3 [Братусь 2014] являет собой пример *философско-методологического* типа исследования. В фокусе внимания автора — не конкретная психологическая проблематика, а общие методологические и онтологические вопросы психологии как науки. И главный научный результат работы — теоретическая гипотеза о строении предмета психологии, который в самом общем плане образуется двумя связками категорий «душа — психика», «дух — личность», где правому члену приписывается инструментальный, служебный статус по отношению к левому: психика есть инструмент души, личность — инструмент духа. Не случайно статья завершается призывом к философии, мечтой о философской психологии: при таком радикальном пересмотре предмета психологической науки неизбежно ощущается дефицитарность методологических средств самой психологии. Она, в отличие от барона Мюнхгаузена, не способна сама, без помощи философии, вытащить себя из болота редукционизма. Чтобы быть достойной своего имени, психология должна преодолеть соблазн психологизма, чтобы стать собой, психология должна стремиться стать больше себя. Так можно было бы сформулировать основной философско-методологический пафос исследования Б.С. Братуса.

Эти упования на философию — вовсе не безадресный крик о помощи. Обсуждаемый нами эскиз карты христианской психологии указывает «адрес», где локализуются ответные, идущие навстречу психологии философские и богословские труды. Это, прежде всего, зона В, онтология и антропология, и методологическое движение В → 2., от онтологии и антропологии к предмету христианской психологии. Таких работ немало, упомянем здесь для примера статью митр. Каллиста Уэра с говорящим названием «Святая Троица — парадигма человеческой личности» [Каллист митр. 2002].

Опыт 1 [Лысюк 2004] отличается от предыдущих работ не по основанию *конкретно-предметный* — *философско-методологический* проект, а по основанию *исследование* — *практика*. Это различие в принципе требует важной модификации исходного эскиза предметного поля христианской психологии. В зоне 1. «ПОДХОД» мы изначально различали «христианский» и «научный» подходы (см. рис. 1). Однако как внутри 1.1. христианского, так и внутри 1.2. научных подходов важно различать а. познавательную и б. практическую установки. Одновременно и в зоне 2. «ОБЪЕКТ» можно размещать как некие сущности (грех и невроз, например), так и некие практики (покаяние и психотерапию). Такое дополнение делает общую схему еще более дифференцированной.

Большая типологическая дифференцированность схемы увеличивает возможности конструктивной научной коммуникации (в том числе критики) между разными проектами в поле христианской психологии. Американский исследователь психологии религии П. Ватсон [Watson 2014] называет ситуацию, в которой находится христианская психоло-

гия, «Вавилоном рациональностей». Автор различает понятия *совместимости* разных систем рациональности или их уровней, с одной стороны, и *соизмеримости*, с другой. Наличие несоизмеримости само по себе не ведет к несовместимости и конфликтам (несоизмеримые идеи или сообщества просто не пересекаются друг с другом), однако наличие в одном социальном поле чрезмерного количества несоизмеримостей порождает опасность дезинтеграции и распада этого поля.

Соотнося эти категории с картографией отечественной христианской психологии, можно сделать следующий вывод: чем больше в данном поле появляется возможностей хотя бы частичной «соизмеримости» различных проектов, тем продуктивнее коммуникация между ними и тем здоровее само это поле. Например, психоанализ не раз становился предметом критики с позиций христианского богословского учения и антропологии. Однако с точки зрения введенного критерия намного более продуктивна критическая стратегия, когда сначала нащупывается некая зона соизмеримости, а уж затем осуществляется критика. Критиковать психоанализ как учение о человеке с точки зрения христианского учения о человеке менее осмысленно, чем критиковать его как особую антропологическую практику с точки зрения христианской духовной практики. Пример такой критики дает работа прот. Михаила Дронова «Православная аскетика и психоанализ» [Дронов 1998].

Важной задачей развития картографии предметного поля христианской психологии является опись встречающихся в источниках вариантов раскрытия ключевых оппозиций, задающих общую структуру карты. Даже на небольшом количестве опытов мы видели, насколько по-разному трактуется разными авторами исходная оппозиция объекта изучения (на схеме 2.1. — 2.2. «† vs Ψ»): душа — психика, верующий — неверующий, христианское сознание — светское сознание, христианское — неоязыческое (В.И. Слободчиков), на уровне конкретных феноменов — страсть — аффект и т.д. Оппозиция подходов 1.1. — 1.2. «† vs ∫» также мыслится крайне разнообразно: святоотеческий — научно-психологический, библейский — светский, религиозный — научный и т.д. Даже если считать, что все эти термины однозначны (что не так), комбинаторика вариантов достаточно велика. При этом каждый такой вариант, избранный автором, существенно задает общую методологическую структуру конкретного проекта. Научиться фиксировать эти различия при описании индивидуального профиля проекта принципиально важно для того, чтобы понимать его исходные предпосылки, даже если они не отрефлексированы и не артикулированы самим автором.

В завершение статьи нужно поставить техническую задачу создания легенды для карты предметного поля христианской психологии. Речь о системе условных обозначений как на обычных топографических кар-

тах. Отдельные элементы легенды уже были введены по ходу нашего анализа, например, пунктирное обозначение границы между зонами — как знак их проницаемости, изображение их двойной линией — как знак непроницаемости, двунаправленные стрелки как символ сопоставления двух объектов на карте и т.д. (см. рисунки в тексте). Критику одним проектом другого можно было бы выразить однонаправленной стрелкой, тогда только что упомянутое исследование прот. Михаила Дронова было бы обозначено как стрелка, ведущая от объекта в I квадранте нашей схемы (где логично разместить аскетiku) к объекту в IV квадранте (место локализации психоанализа).

Несмотря на технический характер задачи, она представляется важной по существу, поскольку история науки показывает, какое большое значение для развития данной научной области имеет введение системы условных записей и обозначений. Для решения этой задачи потребуется накопление большого массива опытов картографического анализа конкретных проектов в области христианской психологии.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии».

ЛИТЕРАТУРА

- Авдеев Д.А.* Депрессия как страсть. Депрессия как болезнь. М.: Русский хронограф, 2001. 63 с.
- Братусь Б.С.* «Психика» и «личность» в отсутствии «души» и «духа» // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5. С. 118—138.
- Варнава Белаяев, еп.* Основы искусства святости: Опыт изложения православной аскетики: в 4 т. Т. 1. Нижний Новгород: Изд. Братства во имя св. князя Александра Невского, 1995. 478 с. Т. 3: «Душевный человек» в борьбе со страстями (продолжение). Нижний Новгород: Изд. Братства во имя св. князя Александра Невского, 1997. 539 с.
- Василюк Ф.Е.* Христианская психология: «история» и «география». Статья 1. Опыт периодизации // Консультативная психология и психотерапия. 2015. Т. 23. № 5. С. 49—63.
- Василюк Ф.Е.* Христианская психология: «история» и «география». Статья 2. Разметка пространства // Консультативная психология и психотерапия. 2015а. Т. 23. № 5. С. 64—90.
- Гаврилова Т.П.* Природа переживания гнева в научно-психологической и святоотеческой литературе // Консультативная психология и психотерапия. 2011. № 3. С. 24—46.
- Глаголев В.С.* Христианские и секулярные аспекты социально-психологической категории «терпение» // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 15—18.

- Гостев А.А., Елисеев В.А., Фомин А.Г. К проблеме концептуально-терминологического перевода святоотеческих описаний психологических реалий // История отечественной и мировой психологической мысли. М.: ИП РАН, 2006. С. 177—187.
- Дембо Т. Гнев как динамическая проблема // Левин К. Динамическая психология: Избранные труды. М.: Смысл, 2001. С. 534—570.
- Дронов М., прот. Православная аскетика и психоанализ // Альфа и омега. 1998. № 3. С. 104—111; № 4. С. 116—124.
- Каллист Уэр, митр. Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110—123.
- Лысок Л.Г. Христианская модель семьи как основа семейного консультирования // Московский психотерапевтический журнал. 2004. № 4. С. 65—78.
- Филоник М.С. Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 107—122.
- Хоружий С.С. Человек: сущее, творящее, размыкающее себя // Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы; Институт Синергийной Антропологии, 2005. С. 13—57.
- Шаньков Ф.М. Обращение к духовному и религиозному совладанию в психотерапии. Обзор западных исследований // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. Р. 151—177. doi:10.17759/cpp2016240509
- Watson P.J. Babel of Rationalities: Christian Psychology, Incommensurability, and the Important Role of Empirical Research // Christian Psychology Around the World. 2014. № 5. Р. 21—29.

THE TOPOGRAPHY OF THE SUBJECT FIELD OF CHRISTIAN PSYCHOLOGY

F.E. VASILYUK*,
Psychological Institute of Russian Academy of Education,
Moscow State University of Psychology & Education, Moscow, Russia,
fevasil@list.ru

For citation:

Vasilyuk F.E. The Topography of the Subject Field of Christian Psychology. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 72—99. doi:10.17759/cpp2016240505 (In Russ., abstr. in Engl.).

* Vasilyuk Fyodor Efimovich, Doctor of Psychology, principal research scientist at Laboratory of Counseling Psychology and Psychotherapy, Psychological Institute of Russian Academy of Education; Head of Individual and Group Psychotherapy Chair on the Department of Counseling and Clinical Psychology, Moscow State University of Psychology and Education; Professor of Personality Psychology Chair, Lomonosov Moscow State University. Moscow, Russia, e-mail: fevasil@list.ru

The task of constitutionalization of Christian psychology as a specific discipline presumes methodological enumeration of its population: scientific, educational and practice-oriented projects. Current article presents a tryout of a tool, that allows to topographically link each project to certain coordinates on a map of Christian psychology subject field. Analyses revealed uncommon qualities of such a map. The main of these qualities is a topological plasticity, a capacity to adaptively change the metric of zones and fields in order to insert specific project unaltered. Such a procedure allows to describe an individual “methodological profile” of a project. The technology of analyses tested in current work opens up an opportunity for methodological arrangement of the subject-thematical field of Christian psychology, which is a necessary condition for its constitutionalization and entering a “critical” phase of its development.

Keywords: Christian psychology, map of subject field, an individual methodological profile of a project, passion, soul, psyche.

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (project № 15-06-10889 “Synergic-Phenomenological Approach in the Counseling Psychology”).

REFERENCES

- Avdeev D.A. Depressiia kak strast'. Depressiia kak bolezni'. Moscow: Publ. Russkii khronograf. 2001. 63 p.
- Bratus' B.S. “Psikhika“ i “lichnost“ v otsutstvii “dushi“ i “dukha“. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2014. № 5. P. 118—138.
- Varnava Belyayev, yep. Osnovy iskusstva svyatosti: Opyt izlozheniya pravoslavnoy asketiki: v 5 t. T. 3: "Dushevnyy chelovek" v bor'be so strastyami. Nizhniy Novgorod: Publ. Bratstvo vo imya sv. knyazya Aleksandra Nevskogo, 1997. 539 p.
- Vasiliuk F.E. Khristianskiiia psikhologiiia: “istoriia“ i “geografiia“. Stat'ia 1. Opyt periodizatsii. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2015. № 5. P. 49—63.
- Vasiliuk F.E. Khristianskaia psikhologiiia: “istoriia“ i “geografiia“. Stat'ia 2. Razmetka prostranstva. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2015a. № 5. P. 64—90.
- Gavrilova T.P. Priroda perezhivaniia gneva v nauchno-psikhologicheskoi i sviatootechneskoi literature. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2011. № 3. P. 24—46.
- Glagolev V.S. Khristianskie i sekuliarnye aspekty sotsial'no-psikhologicheskoi kategorii “terpenie“. Khristianskaia kul'tura na poroge tret'ego tysiacheletia. St. Petersburg: Publ. Sankt—Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo. 2000. P. 15—18.
- Gostev A.A., Eliseev V.A., Fomin A.G. K probleme kontseptual'no-terminologicheskogo perevoda sviatootechneskikh opisaniy psikhologicheskikh realiy. Istoriia otechestvennoi i mirovoi psikhologicheskoi mysli. Moscow: Publ. IP RAN. 2006. P. 177—187.
- Dembo T. Gnev kak dinamicheskaiia problema. Levin K. Dinamicheskaiia psikhologiiia: Izbrannyye trudy. Moscow: Publ. Smysl, 2001. P. 534—570.

- Dronov M., prot.* Pravoslavnaia asketika i psikhoanaliz. Al'fa i omega. 1998. № 3. P. 104—111; № 4. P. 116—124.
- Kallist W., mitr.* Sviataia Troitsa — paradigma chelovecheskoi lichnosti. Al'fa i Omega. 2002. № 2 (32). P. 110—123.
- Lysiuk L.G.* Khristianskaia model' sem'i kak osnova semeinogo konsul'tirovaniia. MPZh. [Moscow Psychotherapy Journal] 2004. № 4. P. 65—78.
- Filonik M.S.* Psikhologicheskii analiz fenomenov iskazhenii religioznogo opyta. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2015. № 5. P. 107—122.
- Khoruzhii S.S.* Chelovek sushchee troiako razmykaiushchee sebia // Ocherki sinerginoi antropologii. Moscow: Publ. Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005. P. 13—57.
- Shan'kov F.M.* Obrashchenie k dukhovnomu i religioznomu sovladaniiu v psikhoterapii. Obzor zapadnykh issledovaniy // Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2016. T. 24. № 5. P. 151—177. doi:10.17759/cpp2016240509
- Watson P.J.* Babel of Rationalities: Christian Psychology, Incommensurability, and the Important Role of Empirical Research. Christian Psychology Around the World. 2014. no 5, pp. 21—29.

ФУНКЦИЯ ВЕРЫ В ДАЗАЙН-АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

А.В. ЛЫЗЛОВ*,
МГУ имени М.В. Ломоносова, факультет психологии,
Москва, Россия,
a_lyzlov@mail.ru

Статья кратко знакомит читателя с историей дазайн-анализа как направления психотерапии и посвящена сопоставлению двух принципиально отличающихся линий дазайн-анализа — 1) исходной для данного направления линии М. Босса и 2) более поздней линии А. Хольцхей-Кунц. Цель статьи — показать, что в основе расхождения этих двух линий лежит фактор веры, понимаемой в соответствии с философией С. Кьеркегора — автора, принципиально важного для мысли М. Хайдеггера и для понимания основоположений дазайн-анализа как психотерапевтического направления, в разработке которого М. Хайдеггер принимал непосредственное участие. Обе сравниваемые линии систематически изложены в статье, что дает читателю, еще не знакомому с дазайн-анализом, возможность первичного ознакомления с ними.

Ключевые слова: дазайн-анализ, бытие, мир, забота, конечность, свобода, благоговение, онтологическая импликация, тягота бытия, депрессия, уклонение, агирование, вера, Кьеркегор, Хайдеггер, Бинсвангер, Босс, Хольцхей-Кунц.

Для цитаты:

Лызлов А.В. Функция веры в дазайн-аналитической психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 100—114. doi:10.17759/cpp2016240506

* Лызлов Алексей Васильевич, кандидат психологических наук, доцент кафедры общей психологии психологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, e-mail: a_lyzlov@mail.ru

Дазайн-анализ — направление психотерапии, пока еще не слишком известное в отечественном психологическом сообществе. Может казаться, что оно и вовсе отсутствует у нас. Если кто и слышал о нем, то скорее философы, разбирающиеся в философии М. Хайдеггера; если же редкий психолог встречал упоминание о дазайн-анализе или даже читал что-то из того небольшого, что можно найти об этом по-русски, то воспринимал это в лучшем случае отвлеченно-«теоретически». Однако несколько лет назад ситуация начала меняться. Стали выходить переводы фундаментальных для данного направления работ. В 2012 г. вышел перевод «Цолликоновских семинаров» М. Хайдеггера [Хайдеггер 2012] — выездных семинаров, которые философ на протяжении многих лет вел в Цолликоне (Швейцария) по приглашению крупного швейцарского психиатра М. Босса и которые дали импульс для развития дазайн-анализа как направления психотерапии. В 2016 г. на русском языке вышла книга одного из ведущих современных представителей дазайн-анализа Алисы Хольцхей-Кунц, которая на данный момент занимает пост президента Общества герменевтической антропологии и Дазайн-анализа (GaD) и является со-руководителем дазайн-аналитического семинара (DaS) в Цюрихе — образовательного центра, осуществляющего обучение дазайн-анализу. Стали проходить международные школы по современному дазайн-анализу, ориентированные на русскоязычную аудиторию. В Институте гуманистической и экзистенциальной психологии (Бирштонас, Литва) в 2016 г. была открыта обучающая программа по дазайн-анализу, ориентированная опять же на русскоязычных практикующих психологов и психотерапевтов.

Все эти факты говорят о том, что отечественное дазайн-аналитическое сообщество переживает сегодня период активного становления. Будучи одним из участников данного процесса, я хотел бы акцентировать внимание на различии двух линий дазайн-анализа: 1) линии Медарда Босса, опирающегося прежде всего на хайдеггеровскую мысль позднего периода творчества мыслителя (периода дружбы М. Босса с философом), и 2) линии Алисы Хольцхей-Кунц, которая в своем варианте дазайн-анализа ориентирована прежде на мысль раннего Хайдеггера, а точнее на «Бытие и время» (1927), прочитанное ею определенным образом. Это различие, на мой взгляд, связано с фактором веры, если понимать ее в соответствии с тем, как вера раскрывается Сёренем Кьеркегором — автором, принципиально важным для становления хайдеггеровской мысли. Обращение к трудам С. Кьеркегора позволит нам также наметить возможность разработки и особой христиански-ориентированной линии в дазайн-анализе, не отменяющей, но дополняющей другие линии данного направления психотерапии.

Справедливости ради надо отметить, что сам термин «дазайн-анализ» впервые появляется в работах другого крупного швейцарского психиа-

тра — Л. фон Бинсвангера. Еще до знакомства с философией Хайдеггера Бинсвангер активно интересовался философией, ища в трудах философов методологическую и концептуальную основу для понимания психических нарушений. Он обращался к представителям двух во многом альтернативных направлений своего времени — к философии жизни (прежде всего, в лице В. Дильтея), с одной стороны, и к неокантианству, с другой. Однако гибкий и стремящийся удержать всю полноту смысловых оттенков язык Дильтея казался ему слишком аморфным и текучим, а язык и мысль неокантианцев — слишком сухими и отвлеченно-безжизненными. Ни то ни другое направление философии не годились для того, чтобы строго и в то же время полно и жизненно раскрыть основания и условия возможности возникновения у человека разного рода нарушений психики, изучаемых психиатрией. И вот, когда в 1927 г. выходит «Бытие и время» М. Хайдеггера, Л. фон Бинсвангер, прочитав книгу, чувствует, что нашел в ней то, что прежде ему не удавалось найти у философов. С убеждением, что философия Хайдеггера может стать основой для строго научной разработки общей психиатрии, он приступает к делу.

Определяющей для Бинсвангера в реализации его замысла становится мысль Хайдеггера о бытии-в-мире как едином целом, первичном по отношению ко всем возможным попыткам обособления «безмирного» субъекта, с одной стороны, и «бессубъектного» мира, с другой. Для характеристики индивидуального человеческого существования как бытия-в-мире Бинсвангер прибегает к заимствованному у Хайдеггера понятию «наброска мира». Согласно Бинсвангеру, набросок мира — это общая схема, сообразно которой данный конкретный человек воспринимает встречаемое в мире. Психиатр, по мысли Бинсвангера, должен идти от наблюдаемых симптомов болезни к реконструкции наброска мира, на почве которого стало возможным данное нарушение психики.

Однако, стремясь использовать философию Хайдеггера для разработки основ научной психиатрии, Бинсвангер не создает собственно психотерапевтического подхода, основанного на хайдеггеровской философии. Фактически он остается в рамках классического медицинского подхода, нормативно задавая представление о здоровье и ориентируясь в терапии на реализацию этого представления, в качестве отклонения от которого мыслится болезнь. В качестве нормы он утверждает структуру *Dasein*, как она раскрывается Хайдеггером в «Бытии и времени», определенным образом конкретизируя эту структуру для целей описания психиатрических феноменов, а также на место *заботы* как *бытия Dasein* подставляя *любовь* [Binswanger 1942] (и обнаруживая при этом существенное непонимание хайдеггеровской проблематики заботы).

Задача врача, по Бинсвангеру, состоит в том, чтобы, используя имеющиеся в его распоряжении терапевтические средства, привести или при-

близить пациента к норме, проектом которой врач всегда уже владеет заранее. Специфика дазайн-аналитического подхода, как он мыслится Бинсвангером, состоит лишь в том, как выглядит сам проект нормы; однако общая логика развиваемого им подхода соответствует логике естественно-научно-ориентированной медицины. Бинсвангер проходит мимо той линии мысли в «Бытии и времени», с развитием которой будет связана постановка «вопроса о технике» в поздних работах Хайдеггера и критика естественно-научного мышления в медицине и психологии, которую Хайдеггер будет развивать в «Цолликоновских семинарах».

В свете сказанного, понятной становится позиция М. Босса, который, рассматривая историю становления дазайн-аналитической терапии, отводит Л. фон Бинсвангеру роль предтечи, но не основателя данного подхода. Настоящий период своего становления дазайн-анализ как терапевтическая практика переживает в 50—60-е гг. XX в. Его развитие связано с дружбой и многолетним сотрудничеством Медарда Босса и Мартина Хайдеггера. В течение многих лет М. Хайдеггер вел по приглашению М. Босса семинар в Цолликоне в Швейцарии, где Босс руководил психиатрической клиникой, также консультировал Босса в написании им дазайн-аналитических работ.

Основополагающим для боссовского дазайн-анализа становится совершенно не замеченное Бинсвангером при чтении «Бытия и времени» понятие *открытости*, разрабатывавшееся Хайдеггером и в поздний период его творчества. Открытость понимается Хайдеггером вовсе не как пассивное вняtie, но как такое «поэтическое» обращение к сущему, которое, возделывая его, дает ему раскрыть себя из себя самого. Для того чтобы сделать это более понятным, можно, к примеру, вспомнить приводимый Хайдеггером в работе «Что зовется мышлением» отрывок из стихотворения Ф. Гёльдерлина:

«Но нужен удар остря скале

И борозды земле,

А то были б они без насельника, без приюта.

Сущностная принадлежность, — говорит далее Хайдеггер, — существует между скалой и острием, между бороздами и землей *внутри* сущностной области, которая открывается обитанием земли» [Хайдеггер 2006, с. 175]. Человек, возделывая землю, не только доставляет себе пропитание, но и раскрывает землю в ее плодородности. Без земледельца почва не раскрывает себя в полной мере; ее раскрытие оказывается «привативным» в том понимании понятия «привация», которое Хайдеггер раскрывает в ходе семинаров в Цолликоне. «Привация, — объясняет там Хайдеггер, — это такая недостаточность, для которой свойственна сущностная принадлежность тому, чего недостает» (ср.: [Хайдеггер 2012, с. 86]). Земля зарастает сорняками, которые тоже дают своего рода «плоды», семена, которые вку-

шают живые существа, населяющие эту землю. Но лишь возделываемая человеком земля полно являет собой то, что она *есть*: раскрывает себя как родящая плоды, как кормилица в своей силе и красоте.

Пример с землей здесь — пример того, что человек в заботе как себе быть при вещах способен служить раскрытию всякой вещи как она есть из себя самой. Но для того, чтобы служить раскрытию тех вещей, при которых он обретается, человек как раз и должен сам быть *открыт* к тому, что *есть*, — открыт как к тому, чему он творчески дает раскрыться. У позднего Хайдеггера, а вслед за ним и у Босса в его терапии, есть мысль о том, что для человека уход от такой открытости одновременно является и уходом от бытия самим собой, от полноты своего бытия. В характерном для новоевропейского человека варианте это выражается в том, что человек начинает эксплуатировать сущее, затребовать его на собственные проекты так, что делает его не более чем средством, ресурсом — *поставом*, т.е. чем-то, что поставляется машине технического производства. Но и сам человек становится обслуживающей технику «производственной силой», «ресурсом», рассматриваемым и рассматривающим самого себя в качестве таковых в третьем лице. Для самого человека такой способ существования оказывается привативным. Внутри этого способа существования, конечно, что-то будет считаться нормальным, что-то патологическим, но для боссовского дазайн-анализа такая «нормальность» именно в силу ее привативного характера по отношению к бытию человека не является по-настоящему нормальной. Отсюда понятен больший акцент Босса на понятиях открытости/закрытости, а не на понятиях нормы/патологии.

В соответствии со сказанным выше, задачей дазайн-аналитической терапии, по Боссу, является приведение человека к большей открытости в том смысле, о котором мы только что выше говорили. Нередко в такой работе приходится сталкиваться с желанием человека *владеть* ситуацией и чувствовать себя хозяином положения — желанием, которое может быть связано со страхом потери контроля и которое ведет к закрытости как приватии искомой открытости. При этом открытость — не нечто такое, чего можно достичь раз и навсегда, она должна всякое мгновение свободно обретаться.

Индивидуальное своеобразие человека Босс описывает как своеобразие составляющих «конституцию» человека врожденных возможностей быть открытым встречающемуся [Boss 1971]. «Люди отличаются друг от друга тем, что они по-разному затрагиваются вещами» [Хольцхей-Кунц 2016, с. 59]. Такому пониманию индивидуальности отвечает и имеющееся у Босса понимание нормы как полного и свободного осуществления человеком *своих* возможностей внимать и отвечать. Нарушения могут состоять либо в «неисполнении своих возможностей», либо в том,

чтобы «несвободно подчиниться [verfallen] своим возможностям, вместо того, чтобы их “свободно” исполнять» [Там же, с. 61].

При таком понимании индивидуальности открытость не может мыслиться как отношение к сущему, благодаря которому сущее раскрывалось бы неким единственным образом, словно реализую заложенную в нем программу. Напротив, сущее при открытом и творческом обращении к нему раскрывается *из себя самого*, но одновременно *сообразно индивидуальности человека*. Это подобно тому, как два художника могут дать раскрыться, к примеру, красоте одного и того же пейзажа, изобразив его совершенно по-разному. Открытость предполагает прежде всего первичность обращения человека к сущему, которая неразрывно связана со свободой, *свободным исполнением* своих возможностей.

С темой свободного исполнения своих возможностей в боссовском варианте дазайн-анализа неразрывно связана и тема конечности человека, как она раскрывается Хайдеггером. В «Цолликоновских семинарах» Хайдеггер говорит о том, что «человек *конечен*, потому что он имеет отношение к бытию, потому что не сам он есть бытие, а потому что он пользуется бытием. И это не недостаток, а как раз определение его сущности. “*Конечный*” должно при этом пониматься в значении греческого *πέρας* = граница, то есть то, что завершает вещь в том, что она есть, ограничивает ее в ее сущности и таким образом позволяет вещи выступить вперед» [Хайдеггер 2012, с. 258].

Так понимаемая конечность подразумевает конкретность и незаместимость *места* всякого человека в со-бытии с другими, но также (на что Хайдеггер обращает особое внимание) раскрывается и как «опыт присутствия сущего в трех модусах — бывшего, настоящего и будущего» [Там же, с. 254]. Человек не привязан к голой последовательности сейчас, всякое «сейчас» человеческой жизни раскрывается в обрамляющих и завершающих его границах бывшего и будущего.

Свободное исполнение своих возможностей имеет место, когда человек «берет на себя» свое прошлое и открыто простирается в будущее — так, что переход от одного момента «сейчас» к следующему происходит в свободном поступании, ответственном открытости сущего, при котором человек сейчас *есть*. Этот переход совершается, так сказать, «от первого лица». В другом ракурсе то же самое может быть раскрыто именно как предельно личное, неотчужденное присутствие человека в той реальной ситуации, которой он *сейчас* принадлежит. Разумеется, человек при этом обусловлен ситуацией и обусловлен своим прошлым — но это обусловленность *творческая*, при которой в свободном ответственности приводятся в движение смысл того и другого и характер указанной обусловленности, а вовсе не обусловленности в смысле «каузальности», мыслимой в естественно-научном ключе.

Напротив, при несвободном исполнении своих возможностей и отказе от их исполнения, как они понимаются в дазайн-анализе М. Босса, жизненный процесс может характеризоваться наличием псевдокаузальных связей между прошлым, настоящим и будущим в тех аспектах, где произошел отказ от свободы. Из прошлого следует настоящее и будущее так, словно жизнь человека является природным, естественным процессом, по отношению к которому он выступает лишь как наблюдатель и «заложник» происходящего. Что же касается открыто-личного ответственного тому, что *есть*, оно бывает утрачено в силу погруженности в анонимно-публичное истолкование мира (*das Man*), а также унифицирующего взгляда, при котором новая ситуация подводится под ту или иную категорию ситуаций, подпадающих действию определенных норм и правил. Граница (*πέρας*), в которую введено *Dasein* как принадлежащее и ответствующее ситуации «сейчас» в ее конкретности, при этом как бы размывается.

Согласно подходу М. Босса, несвобода и закрытость, о которых мы сейчас говорим, являются исходной ситуацией каждого из нас; обретение же открытости и свободы — задачей свободного и освобождающего делания. Психолог может помочь человеку в том, чтобы он нашел для себя путь такого делания, может быть спутником и собеседником человека на каком-то этапе этого пути. Как спутник он может помогать человеку осознать те точки, в которых тот теряет свободу и открытость, но он не может *за другого* совершить свободный прыжок [Boss 1971, S. 391] к открытости и свободе.

Перейдем теперь к изложению подхода, который предлагает Алиса Хольцхей-Кунц. Этот подход связан с определенной стратегией интерпретации работ Хайдеггера — и прежде всего «Бытия и времени», — делающей возможным наладить мосты между философией Хайдеггера и психоанализом. Эта стратегия — открывающая новые перспективы и одновременно спорная — состоит в том, чтобы, определенным образом трактуя мысль Хайдеггера о «падении» *Dasein*, выделить в «падении» структуру желания. Тогда становится возможным соотнесение проблематики желания в психоаналитической и дазайн-аналитической перспективе.

Критикуя «нормативное» понимание падения как «ущербного» поведения, А. Хольцхей-Кунц указывает на то, что в «Бытии и времени» падение характеризуется как неизбежно присущее *Dasein* «отшатывание» от самого себя, являющееся одновременно втягиванием в «вихрение» *das Man*. *Dasein* — как пишет об этом Хайдеггер — всегда уже каким-то образом понимает в своем бытии. Это понимание в своем бытии является отличием, специфически присущим именно *Dasein*, но оно же, пишет А. Хольцхей-Кунц, «создает человеку и трудности. Ибо знание о своем

бытии — это в то же время и тягота. Этот “тягостный характер” собственного бытия мотивирует падение как первичное “отворачивание” от собственного бытия. Мотив падения — “освобождение от тяготы” [Хольцхей-Кунц 2016, с. 133].

Так понятое падение имеет, согласно автору, «структуру желания». Человек желает освободиться от тяготы собственного бытия. Стремясь дать своего рода оправдание такого желания, А. Хольцхей-Кунц напоминает, что собственное бытие человек, согласно «Бытию и времени», открывает в таком «основорасположении», как тревога (Angst). По ее мысли, в тревоге как основорасположении Dasein открывает свою выставленность в мир как «тревожную неприютность [Unheimlichkeit]». В мире Dasein обретается «бездомным»; оно «брошено» в него без всякого смысла и находит себя конечным, ничтожным и уязвимым. Таково бытие Dasein, от которого оно бежит в «повседневность», в какой господствует das Man — анонимно-публичное истолкование мира. В бегстве и «отворачивании» Dasein от собственного бытия проявляется *желание* обретения дома — желание, которое (как и желание в понимании Фрейда) никогда не реализуется целиком и полностью, поскольку Dasein всегда каким-то образом понимает в своем бытии, в котором оно бездомно, даже отворачиваясь от этого понимания. Самообман, к которому прибегает Dasein в желании обрести собственный дом, никогда не может достичь полного успеха: от себя не уйти.

По отношению к «Бытию и времени» такая трактовка является проблематичной. В ней совершенно не принимается во внимание то, что Хайдеггер не только говорит о раскрытии собственного бытия в *бытии к смерти* и основорасположении тревоги (Angst), но и связывает с таковым раскрытием тему совести как зова заботы. Конкретность совести отвечает в «Бытии и времени» именно «собственности» («подлинности») как модусу Dasein, и здесь мы не можем не признать вслед за Хайдеггером того, что «с трезвым ужасом (Angst) [Heidegger 1977], ставящим перед одинокой способностью быть, сходится прочная радость от этой возможности» [Хайдеггер 1997, с. 310]. Не-укрытость (Unheimlichkeit) Dasein раскрывается здесь как делающая возможной «волю-иметь-совесть», которая, «определенная как бытие к смерти... не означает никакой бегущей от мира отрешенности, но вводит без иллюзии в решимость “поступка”» [Там же].

При этом вызывает вопрос и мысль о том, что тягостность собственного бытия «мотивирует» падение. Выстраиваемая здесь логическая последовательность (собственное бытие тягостно, *поэтому* Dasein бежит от него в публичную истолкованность мира) представляется психологизацией хайдеггеровской мысли, переворачивающей ее с ног на голову. Ведь Хайдеггер, напротив, говорит о том, что для Dasein, как *всегда уже*

обретающегося в падении и *всегда уже* ушедшего от самого себя, опыт раскрытия собственного бытия сопряжен с тяготой. Другими словами, *в падении* собственное бытие воспринимается и раскрывается как нечто тяжкое, а вовсе не наоборот.

Мы видим, таким образом, сомнительность проводимой А. Хольцхей-Кунц мысли о том, что «бытие в Angst — это нежизнеспособное состояние» и что «индивид изначально зависим от той защиты от оголенного переживания собственного бытия, которую обеспечивает ему участие в публичном истолковании мира» [Хольцхей-Кунц 2016, с. 136], если рассматривать ее как истолкование «Бытия и времени». Но одновременно нужно признать и то, что именно эта мысль делает возможным проводимое А. Хольцхей-Кунц согласование дазайн-анализа и психоанализа и служит ей основой для разворачивания собственного психотерапевтического подхода.

Полученное ею понимание желания как желания обретения дома, удовлетворение которого всегда оказывается *иллюзорным*, поскольку бытийно Dasein бездомно, — А. Хольцхей-Кунц соотносит с фрейдовской трактовкой желания как тоски по дому, всегда уже утраченному. Сопоставление Фрейда и Хайдеггера приводит ее к установлению соответствий между влечением к смерти у Фрейда и бытием к смерти у Хайдеггера и к ряду других параллелей, дающих возможность онтологически укоренить психоанализ.

Изложенная выше трактовка «Бытия и времени» служит А. Хольцхей-Кунц основой для разворачивания вполне определенного понимания душевного страдания. По ее мысли, душевное страдание является по сути страданием из-за собственного бытия, возникающим в силу особой чуткости человека к тому или иному аспекту своей бытийной ситуации. Всякое конкретное событие нашей жизни несет в себе некоторую «онтологическую импликацию» и способно приоткрыть для человека тяготу его бытия: разбившаяся чашка — хрупкость всего, что человек имеет, и самого его существования; головная боль — подверженность болезням и конечность жизни и т.д. Обычно человек, будучи погружен в присущую повседневности публичную истолкованность мира, избегает осознания такого рода «онтологических импликаций». Ему удается или вовсе не принимать их во внимание, занимаясь своими повседневными делами, или отделаться от прямой встречи с тяготой *своего собственного* бытия благодаря содержащимся в культуре обобщенным «религиозно»-метафизическим трактовкам человеческой ситуации: уйти, например, от прямого осознания конечности *своей* жизни, воспользовавшись тем или иным учением о бессмертии души; от осознания хрупкости всего, что имеешь, и возможности все потерять, прибегнув к какому-либо учению о разумности и благодати миропорядка, и т.п.

Если же вдруг человек оказывается неспособен защититься от прямого осознания тяготы своего бытия, возникает душевное страдание. Это страдание сродни страданию философа, открывающего тяготу бытия. Однако, как пишет об этом А. Хольцхей-Кунц, если философ приходит к этому на пути искания истины и не пытается поэтому отрицать найденное или противиться ему, то человек, не реализующий здесь философский интерес, но становящийся «философом поневоле», отвечает на событие, в котором для него приоткрывается тягота его бытия, «двойственным нет»: «нет» самому событию в его онтической данности и одновременно «нет» его онтологическим (бытийным) предпосылкам. По мысли А. Хольцхей-Кунц, существуют три формы такого «двойственного нет»: 1) развивающееся в *зависимость* стремление заглушить не только онтическую, но и экзистенциальную боль или тревогу с помощью различных внешних средств; 2) *депрессивное* «уклонение от принятия на себя собственной жизни в таких ничтожных условиях», в пределе ведущее к суициду; и 3) невротическое *агирование* как стремление онтическими средствами опровергнуть онтологическую неизбежность, симулируя изменение того, что невозможно изменить.

При таком понимании душевного страдания как «страдания от собственного бытия» терапия, согласно А. Хольцхей-Кунц, должна состоять в помощи человеку в том, чтобы перестать упорствовать против собственной бытийной ситуации как не поддающейся изменению и, признав эту ситуацию как она есть, научиться жить в повседневном забвении ее.

* * *

Сравнивая подход М. Босса и подход А. Хольцхей-Кунц в качестве двух линий дазайн-аналитической психотерапии, трудно не испытать удивление. Оба подхода позиционируют себя и признаются профессиональным сообществом принадлежащими полю дазайн-анализа, оба ищут концептуальной опоры в философии М. Хайдеггера. Однако основная задача терапии понимается в этих двух направлениях чуть ли не противоположным образом, что неразрывно связано с их коренным различием в понимании *бытия*.

По М. Боссу, следует искать вместе с клиентом открытости и свободного ответственного тому, что *есть*, неразрывно связанных с доверительно-*благоговейным* отношением к бытию (*благоговение* здесь — слово самого М. Босса).

По А. Хольцхей-Кунц, нужно помочь человеку принять *тяготу бытия* как неизбежность с тем, чтобы, оставив обреченное на безрезультатность сопротивление бытийным условиям человеческого существования

ния, вновь вернуться в мир повседневности и почувствовать в нем себя дома. То же, что этот дом стоит на песке, что всему — и тебе — придет конец, что всякое ничего не значащее твое решение и действие может иметь фатальные последствия и т.п. — все это следует признать как факт, а затем от этого отвернуться, чтобы, пока еще не все кончено, радоваться теплу очага.

На наш взгляд, общий ракурс, в котором могут быть увидены и сопоставлены два этих подхода, дает философия мыслителя, чрезвычайно важного для М. Хайдеггера, — так, что у Хайдеггера мы находим рецепцию многих важнейших линий его мысли и отлитых им философских понятий, — С. Кьеркегора. Обращаясь к С. Кьеркегору, мы легко можем соотнести ту открытость, о которой вслед за М. Хайдеггером говорит М. Босс, с тем, как датский мыслитель понимает в различных своих работах, что значит «быть самим собой» (*at være sig selv*). Темы: открытого присутствия в настоящем, сопряженного с первичным (т.е. от первого лица) творческим простираем в будущее и таким взятием на себя бывшего, которое лишает это бывшее власти над тобой; преодоления обезличенно-регулярного отношения («привычки») к тому, что есть, а также всякого «отстояния» (*Afstand*) от действительности, уводящего от ответственности тому, в чем ты обретаешься в данное «мгновение»; преодоления страха перед негарантированностью чего бы то ни было в человеческой жизни — звучат в различных произведениях С. Кьеркегора, где философ размышляет о бытии самим собой. Напротив, позиция, на которой стоит А. Хольцхей-Кунц, в свете философии С. Кьеркегора легко опознается как та форма отчаяния, при которой человек, столкнувшись с тем, что его тяготит и пугает в его собственном бытии, бежит от этого в житейскую деловитость.

Это можно было бы продемонстрировать более подробно. Однако здесь нас интересует другое: то, что по Кьеркегору отличает ситуацию отчаивающегося от ситуации избавляющегося от отчаяния и избирающего быть самим собой (что возможно лишь тогда, когда ты всякое мгновение становишься самим собой). Согласно Кьеркегору, это *вера*.

Конечно, для Кьеркегора как христианского мыслителя вера в ее наиболее чистом и высоком проявлении — это вера *Богу* как Тому, кого я лично знаю так, что верю Ему даже тогда, когда Он повелевает мне нечто, что не способны понять и вместить ни мой ум, ни мое сердце и что может по-человечески казаться мне даже чем-то чудовищным. Такова вера Авраама [Кьеркегор 2010]. Такая вера предполагает *открытость* в сфере личных отношений — открытость другой личности (личности другого человека и Бога) как «*другому* “ты”» [Kierkegaard 2011], которая существенным образом отличается от отношения к другому как к такому же человеку, как я, «*другому* “я”», по выражению Кьеркегора. Для психо-

лога здесь открывается поле работы с закрытостью по отношению к другому — работы, которую в этой статье мы можем лишь обозначить. На наш взгляд, это одна из точек роста для дазайн-аналитической психотерапии, возникающая при обращении к С. Кьеркегору. Здесь же можно видеть и возможность христианской дазайн-аналитической психотерапии, способной иметь дело с разными формами закрытости по отношению к Богу.

Однако М. Босс не говорит о вере Богу как христианин и, вслед за Хайдеггером, дистанцируется от языка богословия. Тем самым он избегает и той опасности, которой стремился избежать Хайдеггер: опасности отвлеченно-умозрительного «богословствования», когда родившиеся в духовном опыте богословские понятия отчуждаются от своего истока и начинают использоваться как всеобъясняющие конструкции, с помощью которых все становится, *как кажется*, понятным. Такое псевдобогословствование, к сожалению, является чем-то обыденным. Но при этом, когда Босс и Хайдеггер говорят об открытости, они делают это так, что становится очевидной необходимость *веры* для того, чтобы открыться.

По мысли Босса, движение к открытости тому, что *есть*, возможно только как «прыжок» — «прыжок всего мышления, чувствования и восприятия» [Boss 1971, р. 391f]. И использование кьеркегоровского понятия «прыжок» здесь далеко не случайно. Прыжок, и по Боссу, и по Кьеркегору, — нечто, разрывающее непрерывность знания; если область знания устроена так, что новое пытаются *опознать* и включить в общую область известного, то в «прыжке» человек, отрываясь от почвы известного, «прыгает» к тому неизведанному, о котором *верит*, что оно стоит того, чтобы к нему прыгать. Но это неизведанное одновременно и самое простое и близкое: те вещи, которые нас окружают, в их *бытии*. Мы не можем *доказательно знать*, что бытие не сыграет с нами злую шутку, не окажется к нам враждебно или безразлично, но, *знакомясь* с ним, мы его *узнаем* так, что верим ему. И даже если не раскрывать далее эту веру так, как она может быть раскрыта в христианском ключе: говоря о Божием присутствии в мире, о Его промысле, энергии, о творении и даре, — все же здесь приходится говорить о *вере*. И эта вера, побуждая человека к прыжку, ведет его — посредством прыжка — к такому раскрытию того, что *есть*, которое без нее невозможно и которое дает понять и увидеть все сущее в новом свете. При таком видении становится по-новому понятно и сущее, и та форма закрытости, из которой совершался прыжок.

Если же мы *не верим* бытию и не открываемся ему, совершая «прыжок веры», это в корне меняет наш взгляд на него. Фактически, этот взгляд будет сообразен тому способу бытия-в-мире и, соответственно, способу закрытости, который характерен для исторически-социальной общности, которой мы принадлежим. На языке Хайдеггера можно ска-

зять, что тогда мы будем руководствоваться тем анонимным истолкованием бытия, которое принадлежит *das Man*. Мы видим это в подходе А. Хольцхей-Кунц, в котором воспроизводится характерный для современного западного европейца страх перед рядом предельных условий человеческой жизни: невозможностью иметь окончательных гарантий относительно чего-либо *в будущем* и возможностью утраты всего, что ты имеешь; возможностью того, что любое самое незначительное твое решение будет иметь фатальные последствия; постоянной возможностью умереть и неизбежностью смерти. Этот страх в его вполне конкретном историческом формате берется А. Хольцхей-Кунц как константа. Психотерапии остается тогда только работа со вторичными проявлениями этого страха, имеющими характер сопротивления неизбежному и потому сопряженными со страданием, неразрешимым на этом пути; и единственным выходом оказывается отказ от такого сопротивления и отворачивание от бытия как предмета страха.

Мы видим, таким образом, что *вера* бытию или ее отсутствие существенным образом определяют смысл и формат терапевтической работы в дазайн-аналитической психотерапии, а также что разворачивание христиански-ориентированной дазайн-аналитической психотерапии путем введения в терапию проблем в области *веры* Богу, как эта область присутствует в жизни верующего христианина, способно быть органичным возможным развитием боссовской линии дазайн-анализа. Подробное раскрытие феноменологии веры, как она дана в работах С. Кьеркегора, может стать задачей последующих публикаций.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ (проект № 16-06-00995а «Психология форм религиозного сознания современного человека: структура, динамика, функции»).

ЛИТЕРАТУРА

- Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и терпет. М.: Культурная революция, 2010. С. 5—120.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
- Хайдеггер М. Что зовется мышлением. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. 320 с.
- Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.
- Хольцхей-Кунц А. Страдание из-за собственного бытия. Дазайн-анализ и задача герменевтики психопатологических феноменов. Вильнюс: Логвинов, 2016. 312 с.
- Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich: Max Niehans Verlag, 1942. 726 S.

Boss M. Grundriß der Medizin — Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft. Bern: H. Huber, 1971. 600 p.

Heidegger M. Sein und Zeit. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1977. 586 p.

Kierkegaard S. Kjerlighedens Gjerninger // Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version 1.8.1 ved Karsten Kynde © 2014 Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København. [Электронный ресурс] URL: <http://sks.dk/KG/txt.xml> (дата обращения: 07.01.2017).

FUNCTION OF FAITH IN THE DASEINSANALYTICAL PSYCHOTHERAPY

A.V. LYZLOV*,
Lomonosov Moscow State University, Department of Psychology,
Moscow, Russia,
a_lyzlov@mail.ru

The article briefly presents the history of daseinsanalysis as a direction of psychotherapy. Two fundamentally different approaches within the framework of daseinsanalysis are compared: 1) the initial for daseinsanalytical psychotherapy approach by M. Boss, and 2) the later approach by A. Holzhey-Kunz. The aim of the article is to demonstrate that the basis of differences between these two approaches lies in the factor of faith, understood in accordance with the philosophy of Kierkegaard, a very important author for the thought of Heidegger and for understanding of daseinsanalytical psychotherapy. Two a/n approaches are systematically set out so that a reader can make the acquaintance of them.

Keywords: daseinsanalysis, being, world, care, terminality, freedom, awe, ontological implication, the burden of being, depression, avoidance, line of response, the faith, Kierkegaard, Heidegger, Binswanger, Boss, Holzhey-Kunz.

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 16-06-00995a “Psychology of Forms of the Religious Consciousness of Modern Human: Structure, Dynamics, Functions”).

For citation:

Lyzlov A.V. Function of Faith in the daseinsanalytical Psychotherapy. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 100—114. doi:10.17759/cpp2016240506 (In Russ., abstr. in Engl.).

* *Lyzlov Aleksey Vasilievich*, PhD (Psychology), Associate Professor of Chair of General Psychology, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, e-mail: a_lyzlov@mail.ru

REFERENCES

- K'erkegor S.* Strakh i trepet [Fear and Trembling] // K'erkegor S. Strakh i terpet. Moscow: Publ. Kul'turnaya revolyutsiya, 2010. P. 5—120. (In Russ.)
- Khol'tskhei-Kunis A.* Stradanie iz-za sobstvennogo bytiya. Dazain-analiz i zadacha germenevtiki psikhopatologicheskikh fenomenov. [Suffering due to one's own existence: Daseins-analysis and the task of a hermeneutics of psychopathological phenomena]. Vil'nyus: Publ. Logvinov, 2016. 312 p. (In Russ.)
- Khaidegger M.* Bytie i vremya. [Being and Time]. M.: Publ. Ad Marginem, 1997. 452 p. (In Russ.)
- Khaidegger M.* Tsollikonovskie seminary. [Zollikon Seminars]. Vil'nyus: Publ. EGU, 2012. 406 p. (In Russ.)
- Khaidegger M.* Chto zovetsya myshleniem. [What is called thinking?]. M.: Publ. Izdatel'skii dom "Territoriya budushchego", 2006. 320 p. (In Russ.)
- Binswanger L.* Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Max Niehans Verlag, Zürich, 1942. 726 p.
- Boss M.* Grundriß der Medizin — Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft. Bern, H. Huber, 1971. 600 p.
- Kierkegaard S.* Kjerlighedens Gjerninger // Søren Kierkegaards Skrifter. Elektronisk version 1.8.1 ved Karsten Kynde © 2014 Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København. URL: <http://sks.dk/KG/txt.xml> (Accessed: 07.01.2017).
- Heidegger M.* Sein und Zeit. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1977. 586 p.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНОВ ИСКАЖЕНИЙ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА: ПРОБЛЕМЫ ЗАВИСИМОСТИ ОТ АВТОРИТЕТА И ИСКАЖЕНИЙ ОБРАЗА БОГА

М.С. ФИЛОНИК*,
ФГАУ «ФИРО», Москва, Россия,
fpc_grant@mail.ru

В статье представлено продолжение начатой ранее работы, посвященной проблеме искажений религиозного опыта, с которыми встречается психотерапевт в практике работы с верующими клиентами. Рассматривается феномен подмены, понимаемый как такое искажение религиозного опыта, которое самим человеком осмысливается как нормативное, духовно здоровое проявление. Разбирается проблема созависимости в контексте религиозной жизни верующего, а также проблема искажений образа Бога. Анализируются проявления и негативные последствия данных проблем для духовной жизни христианина. Обозначаются основные причины рассматриваемых явлений, даются рекомендации по терапевтической работе с указанными проблемами. В заключении приводятся некоторые выводы по подготовке христианских психологов, работающих с верующими клиентами.

Ключевые слова: искажения религиозного опыта, феномен подмены, психотерапия верующих, христианский психолог, созависимость, искажения образа Бога.

Для цитаты:

Филоник М.С. Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта: проблемы зависимости от авторитета и искажений образа Бога // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 115—134. doi:10.17759/cpp2016240507

* Филоник Марина Сергеевна, научный сотрудник ФГАУ «ФИРО», психотерапевт и преподаватель Российской ассоциации Понимающей Психотерапии, Москва, Россия, e-mail: fpc_grant@mail.ru

В контексте активно развивающейся сегодня практики психологической помощи верующим клиентам актуальной остается задача осмысления различных аспектов и специфики такой практики. Все чаще в житейском и даже околонучном дискурсе можно встретить словосочетания «христианская психология», «православный психолог», «православная психотерапия» и т.п. Однако говорить о православной и даже христианской психотерапии как самостоятельной терапевтической школе с построенным теоретико-методологическим и методическим аппаратом на сегодня рано. Также сама постановка задачи создания такой школы либо реконструирования ее из уже имеющихся практик представляется достаточно дискуссионной и требующей своего обоснования. Некоторые шаги по осмыслению разнородного поля теорий и практик, а также мифов и ожиданий в данной области были проведены, в частности, в работе Ф.Е. Василюка [Василюк 2015].

Можно по-разному относиться к проблеме так называемой христианской психотерапии как самостоятельной практики, имеющей или не имеющей свою специфику, теорию и методы. Однако более уверенно можно говорить о некоторых особенностях клиентской проблематики в случаях работы с верующими клиентами. Религиозное самосознание (представленность в жизненном мире клиента фигуры Бога, в частности христианского Бога), опыт духовной (или ложно понимаемой как духовной) жизни, опыт социальной жизни в церкви с ее особенностями как социального института — все это наносит свой отпечаток на верующего (и, соответственно, на его психологические проблемы) и, в свою очередь, тем или иным образом проявляется в терапии, если такой человек обращается к специалисту.

Психотерапевтическая практика априори предполагает работу с проблемой [Василюк 2009]. Структура терапевтической ситуации может меняться в случае, когда верующими оказываются и терапевт, и клиент [Дроздов 2015]. Также сами проблемы могут иметь свою специфику в ряде случаев, когда клиент религиозен. Часть этой специфики связана с феноменами искажений религиозного опыта. Особенная трудность в терапии возникает тогда, когда некоторые такие искажения клиент осмысляет как норму, как духовно верные, здоровые проявления, как признаки духовного развития и т.п. В проведенной ранее работе такие искажения получили общее название — феномен подмены [Филоник 2015]. О подмене можно говорить тогда, когда имеет место убежденность в истинности своих представлений (как правило, тотальная, подкрепленная авторитетами, без возможности посмотреть иначе). Например, когда обидчивый человек искренне убежден, что он никогда не обижается, потому что это грех, а благочестивая бабушка в храме «рычит» на каждого, неправильно входящего, и свято верит,

что так она служит Богу. Или когда заниженная самооценка переназывается смирением, а созависимость — послушанием. Во всех этих случаях можно говорить о феномене подмены, критерием выделения этого феномена является убежденность человека в истинности своих искаженных религиозных представлений, если эта убежденность непоколебима.

Анализ психологической природы типичных феноменов подмен, а также их влияния на религиозную жизнь верующего

В данной статье представлено продолжение работы по анализу феноменов искажений религиозного опыта, с которыми сталкивается психотерапевт в практике помощи верующим клиентам. На материале анализа такой практики в предыдущей статье было введено рабочее понятие «феномен подмены», а также выделены четыре наиболее часто встречающиеся психологические проблемы, которые могут приводить к феномену подмены [Филоник 2015]. Перечислим их еще раз:

- трудность осознания своих чувств;
- дефицит ценности себя;
- зависимость от авторитета;
- искажения образа Бога.

Алекситимичность и дефицит самооценности были проанализированы в предыдущей работе. Данная статья посвящена проблемам зависимости от авторитета и проблемам искажения образа Бога. Сохраняя прежнюю логику анализа, будут рассмотрены проявления этих проблем, а также негативные последствия данных проблем для духовной жизни христианина, их психологические причины и принципы психотерапевтической работы с ними.

1. Зависимость от авторитета (созависимость как добродетель)

А. Как проявляется

Проблема эмоциональной зависимости, созависимости — достаточно часто встречающаяся проблема в психотерапевтической практике. Созависимость широко распространена в нашей культуре, однако можно сказать, что чем более сильно она выражена у конкретного человека, тем, в некотором смысле, ему может быть сложнее осознать наличие данной проблемы и, соответственно, обратиться за помощью. Поэтому можно говорить о том, что бо́льшая часть созависимых клиентов просто не доходят до специалистов.

Для созависимого человека характерны:

- 1) сильная степень выраженности психологических защит (вытеснение, отрицание и др.);
- 2) трудность осознания своих потребностей, желаний и чувств (алекситимичность), причем это может сочетаться с высокой чувствительностью к эмоциям и потребностям другого (в первую очередь, партнера по созависимым отношениям);
- 3) дефицит самооценности, часто заниженная самооценка;
- 4) плохая сформированность психологических границ личности;
- 5) связанные с п. 1—4 игнорирование себя, своих потребностей и сосредоточенность на других в сочетании с желанием контролировать и навязчиво помогать;
- 6) связанный с дефицитом самооценности страх доверия себе — отчасти именно поэтому так важен другой, чьими желаниями и потребностями можно жить в отсутствие собственной позиции;
- 7) компульсивные действия.

Перечень феноменов созависимости может быть продолжен, однако уже сейчас можно заметить, что, если такие клиенты приходят в терапию, работа, как правило, движется медленно и тяжело. Риск выстраивания созависимых отношений с терапевтом — лишь небольшая часть трудностей работы с такими клиентами. Неслучайно один из самых эффективных методов работы с аддикциями, известный под названием 12-шаговых программ, предполагает регулярную работу, длящуюся годы.

В. Специфика проявления у верующих

В случаях, когда созависимый человек оказывается верующим, можно встретить с выраженным феноменом подмены, когда происходит переназывание невротических симптомов терминами из религиозного дискурса, как правило из святоотеческой литературы, а иногда из Писания, что делает осознание ряда проблем, в том числе духовных, почти невозможным. Иными словами, речь здесь идет об искажениях религиозного опыта, имеющих в данном случае психологическую природу. Перечислим типичные такие подмены.

Жертвенность и спасательство как симптомы созависимости, понимаемые как христианская добродетель жертвенной любви к ближним. Дефицит самооценности и слышания себя может вынуждать человека непрестанно заботиться о других людях, делать добрые дела, активно участвовать в социальных служениях и т.п. Проблемы с границами делают эту заботу навязчивой и контролирующей. В церкви такой человек может быть активным членом приходской или какой-либо иной общины, который всем помогает, отдается нуждам других без остатка и выглядит действительно как настоящий подвижник, который не думает о себе

(«умервщляет себя», «подражает святым» и т.п.). Нередко такое поведение поощряется не только неверным прочтением авторитетных текстов, но и членами и авторитетами самой общины.

Проблема созависимого жертвенного поведения связана, прежде всего, с тем, что здесь практически нет места добровольности как свободного волевого выбора что-то отдать в пользу другого. Невротическая мотивация «жертвенности» с ее психологическими выгодами может иметь власть над личностью, и тогда человек просто не может поступать по-другому. Но не потому, что он полон любви и сострадания, и не потому, что, как недавно канонизированная мать Тереза Калькуттская, видит в каждом страдающем человеке страждущего Христа, произносящего с Креста обессиленное «Жажду!». Созависимый не может не «спасать», иначе он окажется в невыносимом мраке из страхов, мощного чувства вины, ощущения своей плохости и отсутствия права на жизнь, неоправданной агрессии, беспомощности и т.п.

Созависимая позиция «жертвы», понимаемая как добродетель смирения, терпения, несения своего креста. Вместо здоровой заботы о себе имеют место убеждения, что любить себя — грех, что жизнь — это страдание и надо нести свой крест, а свои нужды игнорировать, потому что это проявление самости, эгоизма. Инфантильная невозможность взять на себя ответственность за ту меру страдания, на которую можно повлиять, в сочетании с необходимостью оправдать свое бездействие. Скрытые ожидания, что кто-то должен решить проблемы либо мир должен сам измениться, подкрепленные цитатами и поговорками о необходимости нести свой крест («Бог терпел и нам велел», «мир во зле лежит», «зачем что-либо делать, ведь все послано Богом» и т.п.). Часто сочетается с обидой на Бога, неосознаваемой претензией к миру.

Позиция жертвы с ее выгодами описана многими авторами, в том числе занимающимися проблемой созависимости. В частности, известна модель «Треугольник Карпмана», состоящая из трех ролей: «спасателя», «преследователя» и «жертвы», на этих ролях во многом основаны созависимые отношения. В некотором смысле у «жертвы», как и у «спасателя», нет подлинно свободного выбора такой позиции, в частности, нет добровольного согласия на крест, но не «нести» этот крест человек не может, так как не может предпринять усилия по изменению ситуации. Религиозные концепты помогают снизить степень когнитивного диссонанса, однако, как и все рассматриваемые подмены, эти концепты не снимают внутренний конфликт и не способствуют личностному развитию.

Зависимые отношения с авторитетом (как правило, духовником), понимаемые как добродетель послушания. Дефицит субъектности, осознанности, самооценности, когда человек не слышит себя, не знает, что он чувствует или хочет, не доверяет себе, боится брать на себя ответственность,

хочет быть хорошим и остро нуждается в поощрении авторитета; когда происходит, по сути, отказ от личностного бытия в сочетании с невозможностью принимать самостоятельные решения — все это приводит к необходимости быть в зависимых отношениях. Необходим тот, чьи желания можно распознавать и им следовать, тот, на чью оценку и эмоциональную реакцию можно опираться, тот, кто скажет конкретно, что и как нужно делать, а потом одобрит за исполнение. В пределе — тот, кто будет за меня решать, как мне жить. Тогда снимается необходимость осознавать свои дефицитарности, проживать трудности встречи с собой настоящим и идти через страхи к изменениям, болезненно взрослеть. Религиозное пространство предлагает крайне удобный для этого культурный эталон — модель отношений духовника и послушника, духовного чада. Церковное предание богато примерами таких отношений. Традиция послушания жива и часто встречается сегодня в практике церковной жизни, далеко не только в монастырской среде. Блаженное желание отдать свою «волю» в руки духоносного старца или просто симпатичного священника нетрудно реализовать, потому что и со стороны пастырей велик соблазн «вязать и решать», о чем будет сказано ниже. В созависимых отношениях участвуют оба субъекта, такие отношения комплиментарны.

Говоря о послушании как подмене, важно подчеркнуть, что, прежде чем что-то отдавать, нужно это иметь. Подлинное послушание предполагает лично зрелые отношения взрослых людей, основанные в первую очередь на любви, отношения, в которых пасомый добровольно отдает свою свободную волю в руки духовника, не теряя при этом личных отношений с Богом. И конечно, это будут психологически здоровые отношения, основанные в том числе на уважении и свободе, призванные личностью возвращать, а не подавлять.

Потребности быть в зависимости от авторитета в церковной среде сегодня в пределе комплиментарен феномен *младостарчества*. В связи с широким распространением проблемы злоупотребления властью пастырями уже в 1998 г. Святейший Синод РПЦ МП вынес специальное постановление о младостарчестве, призванное урегулировать отношения духовников и пасомых. Трудно сказать, насколько ситуация изменилась с того времени. Однако появляется все больше публикаций, в том числе в популярных православных изданиях, посвященных проблеме созависимости, а также другим подменам в пастырских отношениях (см., например: [Мещеринов 2006]).

В психотерапевтической и консультативной практике мы продолжаем встречаться с клиентами, ставшими своего рода жертвами таких «духоносных старцев» и сложившихся вокруг них «общин» и нуждающимися, по сути, в психологической реабилитации, по аналогии с пострадавшими от тоталитарных сект. Как правило, такие клиенты страдают от

различных религиозно-окрашенных страхов, связанных с искажениями образа Бога, навязанными общиной, в которой они длительное время пребывали в крайне нездоровых отношениях с духовником. Страх наказания, гибели, непослушания воле Божией, о которой говорил «старец», и последующих за этим мучительных страданий, в том числе уже здесь, на Земле, — лишь малый перечень типичных переживаний таких людей, нередко граничащих с клиническими симптомами того или иного психического расстройства. К сожалению, до сих пор живы, в том числе среди священства и общин, страхи ИНН, паспортов, конца света, врагов-инославных, запреты лечиться у врачей или выходить замуж по своему желанию и прочие болезненные проявления, которые особенно горько наблюдать в церкви. Повторимся, что проблема созависимости и страхов не специфична для той или иной религии, однако формы воплощения психологических проблем зависят от культурного контекста (в данном случае псевдохристианского дискурса).

Страх нарушить правило без понимания его сущности (законничество) можно выделить в отдельное проявление искажений религиозного опыта, связанное в том числе с созависимостью. Типична, в частности, компульсивность созависимых как верность в исполнении правил. Трудность отделить главное от второстепенного, букву от духа. Ведущим мотивом многих поступков и действий становится страх наказания и осуждения, что приводит опять же к часто бессознательному отказу от свободного выбора. Грех понимается исключительно как нарушение правила, фигура Бога — чаще всего как карающая инстанция. Правила выполняются во многом для того, чтобы снизить тревогу и невротическое чувство вины и хотя бы немного восполнить дефицит самооценности. Личные отношения с Богом блокируются ложными представлениями о себе и о Нем (либо: я ужасен, Богу нет до меня дела, я недостаточно хорош, чтобы обращаться к Богу, и т.п.; либо, наоборот: фарисейская убежденность в собственной праведности в сочетании с осуждением всех, кто правила исправно не исполняет).

Возможны и другие варианты подмен, суть которых та же: психологически нездоровый симптом понимается как духовно здоровое явление, в пределе — как добродетель, что делает работу с таким симптомом практически невозможной. В частности потому, что такое ложное понимание подкрепляется непоколебимыми авторитетами (мнением духовника, словами Святых Отцов или Писания). Человек оказывается в замкнутом круге: чтобы начать решать проблему, нужно сперва ее признать; чтобы начать выходить из зависимости, нужно увидеть, что это — зависимость; чтобы начать взрослеть, нужно увидеть свою инфантильность. Но именно зависимость и инфантильность не дают увидеть проблему, посмотреть на ситуацию иначе, заставляют человека быть ригидным и

оставаться в нездоровых отношениях. Страх изменений побеждает потенциальную субъектность.

Подмены, выросшие на почве созависимости, объединяет проблема дефицита субъектности, личности, отказа (часто несознательного) от свободы и ответственности.

С. Проблема (негативные последствия) для духовной жизни

Одна из самых серьезных проблем, лежащих в том числе в духовной плоскости, касается *подмены авторитета*. Для созависимого человека (хотя не только для него) реально действующим самым значимым авторитетом является не Бог. Это может быть правило, традиция, священник и т.п. Власть чувств тревоги, страха, вины, стыда оставляет человека центрированным на себе и затрудняют переключение на центрацию на Другом, в том числе на Боге. И хотя созависимый мало осознает себя и, казалось бы, постоянно центрирован на объекте зависимых отношений, это не центрация на другом как на самоценной личности, это центрация на его реакциях, эмоциях, желаниях как средствах, заполняющих собственную пустоту и компенсирующих собственные дефицитарности. Другой выступает как средство, обеспечивающее мою душевную жизнь, но не как самоценная личность — в отношениях, в которых я сам самоценной личностью не являюсь. По сути, это нередко объект-объектные отношения в противоположность субъект-субъектным. Однако в них есть авторитеты, и серьезная проблема связана с тем, что этот *авторитет — не Бог*. Нужен путь личностного взросления, освобождения, в том числе от ложных авторитетов, поворота взгляда в сторону Бога, чтобы постепенно Он мог занять авторитетную позицию в жизненном мире человека (стать Отцом, Царем, Другом, к чему призывает Евангелие).

Очевидная проблема созависимости, лежащая как в психологическом, так и в духовном измерении, связана с *личностной несвободой*. Любая аддикция нарушает свободу. Чем сильнее выражена та или иная зависимость, тем на большее число сфер жизни она влияет, оставляя все меньше пространства для свободных выборов. Созависимость имеет достаточно широкое влияние и может отражаться практически на всех сферах жизни человека, на всех значимых жизненных отношениях, а также на отношениях с людьми вне зависимости от степени их близости. Хотя, конечно, наиболее ярко симптомы созависимости проявляются в самых близких, эмоционально значимых отношениях. Можно говорить о серьезной подмене, когда речь идет об отказе от своей онтологической свободы еще до ее обретения в сочетании с убежденностью в истинности такого «отказа». Как говорилось выше, в церковной среде зависимость может переименовываться послушанием, что, в свою очередь, «цементиру-

ет» проблему, создавая феномен подмены. Чтобы отдать свою волю духовнику, вступая в отношения послушания, нужно изначально иметь эту свободную волю, чтобы было что отдавать. В случае созависимости часть подмены связана с тем, что не происходит свободного отказа от своей воли, так как человек просто не может не «слушаться», так как не может пока еще принять свободные решения самостоятельно в силу определенной инфантильности, незрелости. И тогда, в частности, позиция авторитета (будь то мнение священника или узко понимаемая традиция или система правил) становится важнее евангельского духа или порой просто здравого смысла.

К негативным последствиям созависимости для духовной жизни можно также отнести *жертвенность и спасательство*, движимые невротической мотивацией, описанной выше, а не любовью, к чему призывает Евангелие. «Милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9:13).

Д. Причины

Традиционно причины созависимости связывают с детством в дисфункциональной семье. При этом не обязательно, чтобы семья была асоциальной, чтобы в ней был человек с химической зависимостью или практиковалось насилие. Запрет или неодобрение прямого выражения чувств, призыв игнорировать свои потребности и удовлетворять потребности других, убежденность в отсутствии проблем в семье в сочетании с рядом табуированных тем в отношениях между членами семьи — все это лишь часть неосознаваемых, как правило, черт дисфункциональной семьи, ведущих к формированию созависимого поведения. В христианской семье данные проявления могут подкрепляться искаженно понимаемыми нравственными ориентирами и цитатами из авторитетных источников (Писания и Предания): ценностями жертвенности, терпения и заботы о других, борьбы со страстями и эгоизмом и т.п. Также важными психологическими причинами обсуждаемых проблем являются страх своей позиции (либо любой, либо только не согласной с авторитетом) и недоверие себе. В целом проблема созависимости — это во многом проблема инфантильности, дефицита субъектности, личностности и свободы, а также часто низкого уровня рефлексии и осознанности (при этом уровень интеллектуального развития и эрудиции может быть достаточно высоким).

Е. Что делать в терапии

Существует множество методов работы с зависимыми и созависимыми клиентами. Особую продуктивность показывают 12-шаговые программы, которые сегодня все чаще используются в практике психологической работы, в том числе при храмах и монастырях. Однако многие

созависимые либо таковыми себя не считают и за помощью не обращаются, либо приходят на одну-две консультации и не готовы к глубокой терапевтической работе. Одновременно возможны попытки со стороны клиента втягивания терапевта в созависимые отношения, которые, в свою очередь, могут длиться долго. Поэтому продуктивной может стать работа над терапевтическими отношениями, которые здесь и сейчас будут осознаваться и преобразовываться, что само по себе оказывается очень терапевтичным для клиента.

Специфичной для работы с воцерковленными клиентами может стать проблема, связанная с тем, что в ряде случаев клиент находится под властью значимого авторитета (например, «духоносного старца») и на момент обращения к терапевту принадлежит дисфункциональной общине. В этой ситуации для терапевта может оказаться невозможным высказывание своей позиции, если она не совпадает с традициями общины, к которой принадлежит клиент. Работа с такими клиентами поднимает вопрос о зоне ближайшего развития в терапии, поскольку терапевт здесь, как нигде, вынужден быть недирективным и ждать, пока клиент сможет сам увидеть проблему. Иначе он рискует утратить терапевтические отношения, поскольку никакой психолог не сравнится по авторитетности с фигурой духовника, традициями церковной общины и т.п. Требуется бережная и терпеливая поддержка и без того хрупкого субъекта; терапевт во многом работает лишь «зеркалом», в котором клиент пытается разглядеть, услышать себя. Это часто действительно клиент-центрированная терапия, полная безусловно-принятия и нейтральности терапевта, чтобы не помешать росткам субъектности в клиенте. Лишь спустя длительное время отношения, возможно, смогут возрасть в субъект-субъектные и в структуре терапевтической ситуации все полнее начнет звучать личность терапевта [Василюк 2009; Дроздов 2015].

Существуют и иные взгляды на работу с созависимостью, в частности, традиции, опирающиеся на более директивные модели терапии. Однако, на наш взгляд, директивный терапевт, хотя и может достигать значительных результатов в работе с такими клиентами (в первую очередь, на поведенческом уровне, что, безусловно, ценно, особенно в работе с аддикциями), тем не менее рискует в терапевтических отношениях воспроизводить привычные для клиента модели, не способствующие личностному развитию, взрослению и т.п. Иными словами, есть опасность, что терапевт станет еще одним авторитетом в жизненном мире клиента, которого тот будет слушаться, ждать совета и т.п., по аналогии с тем, какие отношения такой человек может иметь в дисфункциональной церковной общине и/или с духовником. Поэтому от терапевта требуется особая осторожность, чтобы выстраивать с клиентом альтернативные

отношения, хотя это может затягивать достижение явных поведенческих изменений.

2. Искажения образа Бога

А, В. Как проявляется специфика у верующих

Если проблема зависимости от авторитета сама по себе не специфична для верующих и лишь обретает особые формы, в зависимости от религиозности человека, то о проблеме искажений образа Бога, очевидно, можно говорить только в тех случаях, когда в жизненном мире субъекта в принципе присутствует фигура Бога, в данном случае — христианского Бога. Об искажениях образа Бога речь идет тогда, когда представления о Нем (часто имплицитные, мало осознаваемые) явно противоречат духу Евангелия и традиционной христианской мысли. Оставаясь в исследовательской психологической плоскости, мы не дерзаем судить об индивидуальном духовном опыте, об опыте личных отношений с Богом конкретного человека, однако можем описывать типичные представления о Боге, явно противоречащие идеям Писания и Предания и, как правило, имеющие психологическую природу.

Подлинные представления о Боге, как и о себе, редко бывают в достаточной мере отрerefлексированы. Так же как глубинные слои идентичности личности (или даже, скажем, профессиональной идентичности), как правило, мало осознанны, но при этом проявляются в жизнедеятельности и влияют на чувства, мысли, действия человека, так и представления о Боге (комплиментарные представления о себе) могут значительно различаться на декларируемом уровне и уровне поведения, автоматических мыслей, переживаний. В терапевтической практике нечасто встречаются запросы, прямо касающиеся искажений образа Бога, однако эта тема может возникать, когда клиент косвенно проявляет данные искажения. Например, в терапии могут возникать темы страха наказания, желания быть хорошим, переживания, что я недостаточно хорош, чтобы обращаться к Богу, или что Богу нет до меня дела; убеждения, что текущие неудачи или болезни прямо связаны с совершенными ранее «грехами», за которыми стоит невротическое чувство вины, и т.п.

Вместо евангельского образа Бога как фигуры Любви можно встретить представления о Боге, Который в первую очередь является фигурой Власти, Суда или, например, Безразличия. Такие идеи не являются чем-то уникальным, носят архитипический характер, аналоги подобных представлений можно найти в различных, порой довольно древних, философско-религиозных течениях и школах. Перечислим типичные при-

меры искажений образа Бога, наиболее часто встречающиеся в психологической практике работы с верующими.

1) *Бог — равнодушный праведник*. «*Богу нет до меня дела*» — так можно сформулировать ключевое переживание человека, который может рассуждать примерно следующим образом: «У Бога много других, гораздо более важных дел, чтобы Он еще обращал на меня внимание». Или: «До других Ему, может быть, и есть дело, но до меня нет (потому что я слишком незначим, мал или недостаточно хорош и т.п.)»; «Бог сотворил мир, но сейчас Он точно им не занимается» (как в деизме); «Нет смысла обращаться к Богу, потому что меня Он все равно не услышит» и т.д. и т.п.

Очевидно, что при подобных представлениях о Боге человек, как правило, может испытывать чувства покинутости, ненужности, беспомощности и бессилия, брошенности, собственной незначимости. Одновременно могут иметь место злость, обида на Бога, которые, будучи чувствами «непристойными», чаще всего не осознаются.

Затруднительно сделать выводы о причинно-следственных связях, о том, что первично — самоощущение или образ Бога. В ряде случаев почти уверенно можно сказать, что самоощущение первично. Например, когда человек всю жизнь с детства живет в парадигме «никому нет до меня дела», то в сознании такого человека, скорее всего, будет звучать, что «и Богу тоже нет до меня дела». Не секрет, что большинство искажений образа Бога связаны с феноменами переноса и проекций. Если в детстве на ребенка никто не обращал внимания и он привык к тому, что никому нет до него дела, то нетрудно прогнозировать, что, как минимум в начале духовного пути, образ Бога будет соответствовать личному опыту значимых отношений в прошлом. Этот механизм объясняет большинство искажений образа Бога, однако требуются дополнительные исследования, чтобы уверенно говорить, в каких случаях формируются искаженные представления и какова их природа. Объяснить все только опытом детско-родительских отношений (или отношений с отцом, как иногда делают) было бы слишком большим упрощением сложной духовно-психологической реальности.

2) *Бог — наказующий преследователь, мститель* («*Бог следит за мной и наказывает*»), *строгий Судья*. В том или ином виде элементы подобного представления о Боге встречаются достаточно часто, в том числе у давно воцерковленных людей. Возможно, популярность представлений о Боге как о фигуре Суда (обычно строгого и справедливого) связана, с одной стороны, с живым по сей день ветхозаветным способом мышления, мировосприятия, а с другой — со знакомым каждому с детства опытом оценочности, поощрений и наказаний. Системы воспитания цивилизованного мира давно во многом построены на понятной ребенку бихеви-

оральной логике: сделал хорошо — получишь поощрение (от желанного подарка до простого, но очень важного эмоционального одобрения и/или подтверждения, что ты ценен, значим, любим); сделал плохо — будешь наказан (если не лишением игрушки, то эмоциональным отвержением, осуждением или равнодушием и т.п. вплоть до послания «когда ты так делаешь, я тебя не люблю»). Идеи Суда могут также подпитываться желанием восстановления справедливости («я не могу отомстить обидчику, но Бог сделает это за меня»), а также невротическим чувством вины с аутоагрессией («я виноват, меня надо наказать, Бог все видит, и Он меня накажет — восстановит справедливость»). У личностей психотического уровня функционирования (Нэнси Мак-Вильямс) подобные идеи в ряде случаев могут носить характер сверхценных или бредовых, что нередко описывается в клинике как религиозный бред с идеями вины и самонаказания [Мак-Вильямс 2001]. Однако те же суждения и, главное, мироощущение часто встречаются у психически здоровых людей (невротический уровень функционирования личности, по Н. Мак-Вильямс). Нельзя сказать, что идея Суда полностью чужда Писанию и Преданию, однако важны акценты и следствия, к которым данная идея приводит конкретного человека в жизни.

Человек с данным образом Бога нередко чувствует себя уязвимым, испытывает тревогу, а также беспомощность и бессилие, но главная эмоция, которая может влиять на поступки и определять мироощущение, — это страх. Страх ошибки, страх наказания, страх быть неидеальным, замеченным в проступке и т.п. Доминирование страхов в сочетании с низкой возможностью их рефлексии может как определять искажения образа Бога, так и влиять на мировосприятие в целом. Однако в ряде случаев возможно отсутствие связи между степенью личностной тревожности, степенью выраженности тех или иных страхов и искажениями образа Бога (в том числе и представлений о Боге как о строгом Судие).

3) *Бог — фигура Власти («реши за меня мою проблему, исправь мир»)*. Надежда, переходящая в требование, а затем, в случае неисполнения просимого, в злость и обиду на Бога; эти чувства часто не осознаются и обычно связаны с околомагическими представлениями о Боге как о всемогущем объекте, который должен исполнять все требования. Исполнять требования Он должен в связи с тем, что все может. Логика рассуждений здесь примерно такая: «Раз Он все может, то почему Он не...» Почему Он не отвечает на мои молитвы и до сих пор не дал мне мужа, почему Он допускает страдания, почему я должен это терпеть и т.д. и т.п. Такие суждения могут сочетаться с пассивной позицией, когда человек ждет чуда и считает, что все проблемы решатся сами и все само устроится. При этом такой инфантильный уход от ответственности может пере-

называться смирением и доверием Богу, и тогда речь идет о подмене. Такую подмену на первый взгляд трудно отличить от подлинного доверия Богу, которое мы встречаем в описаниях жизни святых. Как и в случае с ложным послушанием, построенным на созависимости и уходе от ответственности, порой внешне копирующим послушание из Патериков, инфантильное ожидание чуда может также походить на взрослое смиренное доверие Богу.

Почти все подмены в духовной жизни возникают на почве либо отсутствия личных отношений с Богом, либо искаженного понимания таковых. Однако это тема уже не для психологического исследования. В случае с образом Бога по типу «фигуры Власти», как и в товарно-денежных отношениях, о которых речь пойдет ниже, человеку не интересен Сам Бог, а важно то, что Он может дать. Иными словами, это есть своего рода объективация Другого, уход от субъект-субъектных отношений. Это довольно частая проблема, встречающаяся в том числе у воцерковленных людей. В случае когда акцентируется фигура Власти, у человека доминируют требования и долженствования, которые он предъявляет Богу, выделяя всемогущество как основное свойство божественного. «Если можешь, значит, должен, потому что я так хочу» — таково внутренне требование к Богу, а также, как правило, и к миру и другим людям, исходящее из часто инфантильного мироощущения («мир мне обязан» и т.п.).

В случае когда требования и долженствования предъявляются не только Другому, но и себе, могут возникать отношения не только по принципу «Ты мне обязан», но «Ты — мне, я — Тебе».

4) *Товарно-денежные отношения («Ты — мне, я — Тебе»)*. Потенциально гротескно данный тип образа Бога можно обозначить словом Взятчик, поскольку здесь Бог понимается в некотором смысле как тот, кого надо «умастить», «задобрить», принести ему пожертвование, чтобы получить просимое. Таким отношениям также не чужда некоторая степень магизма и языческого мышления. Примеры этих отношений можно найти в популярных мифах вокруг сферы церковных треб: необходимо поставить свечку перед экзаменом, а лучше несколько; заказать сорок акафистов, чтобы удачно выйти замуж; отслужить молебен с водосвятием в особо святом месте, в монастыре, а потом пить воду особым образом, чтобы... и т.п. Иными словами, некоторые элементы церковной традиции становятся самостоятельным культом, цель которого — получить просимое. Люди издревле приносили жертвы богам, и эта практика остается живой по сей день, даже в новозаветном христианстве.

Можно встретить и более тонкие варианты таких отношений, когда «я — Тебе» не свечку, а социальное служение, жертвенность и послуша-

ние (часто созависимые), не сорок акафистов, а может быть даже вечные обеты, «а Ты уж, будь добр, мне за это...»

Третий и четвертый тип искажений образа Бога весьма похожи. В отношениях доминируют требования к Другому и, как следствие, обиды, разочарование, злость. Другой понимается как объект, существующий для исполнения желаний, как средство, а не как цель. Другой интересен постольку, поскольку может давать человеку просимое, и не является ценностью сам по себе. Такие отношения нормальны для ребенка до определенного возраста, однако подобная модель поведения наблюдается и среди взрослых (по паспортному возрасту) людей.

Существует важная закономерность: как человек относится к себе, так же он будет относиться к другим людям и так же — к Богу. Т.е. модель отношений, как правило, одна и та же. Поэтому, когда имеют место то или иное искажение образа Бога и соответствующий паттерн «отношений» с Ним, то этот же паттерн обнаруживается и в отношениях с другими людьми и с собой. Когда другой человек воспринимается лишь средство и не имеет самостоятельной ценности как личность, то, как правило, за этим стоят проблемы с самооценностью, с объектным отношением к себе и одновременно подобные отношения, в частности товарно-денежные, с Богом. Для человека все является средством, а не ценностью — он сам, другие люди, Бог.

Перечень искажений образа Бога может быть продолжен и дополнен разнообразными примерами, здесь мы перечислили и лишь кратко обозначили наиболее часто встречающиеся ситуации в консультативной практике психолога в российском мегаполисе. По имеющимся у нас данным можно лишь гипотетически говорить о некоторой специфике искажений образа Бога у жителей так называемой глубинки — регионов, далеких от крупных городов. Там более выражена религиозная эклектика, когда язычество, магическое мышление и оккультные практики могут спокойно сочетаться с православной идентичностью, исполнением церковных обрядов и т.п. В этих условиях чаще будут встречаться искажения образа Бога (прямо связанные с искажениями христианской идентичности) по типу «объектного отношения», когда Бог воспринимается как магическая фигура, призванная давать желаемое и совершать чудеса.

Говоря о проблемах, связанных с искажениями образа Бога, нельзя не упомянуть проблему образа себя, идентичности, так как эти образы комплиментарны. Понимание комплиментарности образов важно для терапии, если терапевт сталкивается с несоответствием представлений клиента о Боге и о себе. Например, человек может утверждать, что он, конечно, любимый ребенок Бога, но при этом Бог, по сути, мыслится как грозный Судия. И тогда получается идентичность «любимое чадо

грозного Судии». Могут складываться и иные комбинации: «презренный раб любящего Отца» и др. Их осознание продуктивно для терапии и для прояснения реальных представлений о Боге и о себе.

С. Проблема (негативные последствия) для духовной жизни

Поскольку центром духовной жизни являются отношения с Богом, то искажения образа Бога прямо отражаются на духовной жизни, изменяя ее сердцевину. При этом образ себя так же важен, как и образ Бога, поскольку они — комплиментарная диада.

Можно сказать, что чем более искажен образ Бога, тем сложнее человеку поверить в Евангелие, принять новозаветную весть, которая противоречит собственным представлениям.

Д. Причины

Причиной многих искажений религиозного опыта является дефицит или отсутствие опыта безусловной любви. В большей степени это относится к проблемам самооценности и искажений образа Бога. Опыт детско-родительских отношений (особенно если речь идет о так называемых травмах развития) влияет на формирование образа родителя, который затем легко переносится на образ Бога. Привычная модель детско-родительских отношений переносится в духовную жизнь, в отношения с духовником, с Богом. Однако невозможно утверждать, как уже говорилось выше, что образ Бога всегда формируется под влиянием проекций и переноса, хотя их роль может быть весомой.

Склонность интерпретировать происходящее, исходя из логики текущего или хронического состояния, из логики актуального жизненного мира [Василюк 1984], также может влиять в том числе и на формирование образа Бога. Если субъект инфантильного мира живет в постоянном ощущении несправедливости и равнодушия по отношению к себе, чувствах брошенности, обиды на мир («мною не занимают», «мне недодали», «меня обидели»), то с большой вероятностью в религиозном сознании такого человека возникают обида на Бога, переживание оставленности и т.п. Что в свою очередь может приводить к формированию образа, например, равнодушного Бога. Для субъекта реалистического жизненного мира, где в принципе доминируют, условно говоря, товарно-денежные отношения и мышление в логике «цель/задача/результат», высока вероятность формирования аналогичных отношений с Богом.

Это лишь примеры того, как психологическая реальность может влиять на религиозный опыт, но так происходит не всегда. Основой религиозного опыта являются личные отношения с Богом; отсутствие или дефицит таких отношений и подлинного религиозного переживания, формальное

воцерковление человека и принятие им правил традиции лишь как условий внешнего поведения создают почву для искажения образа Бога. Вероятно, подобный «формализм» должен преодолеваться в процессе катехизации человека, но эта тема — не предмет данной статьи.

Е. Что делать в терапии

Многие элементы идентичности человека и образа Бога плохо осознаются, поэтому важна работа, направленная как на повышение общего уровня осознанности, так и на прояснение и осознание представлений о Боге и о себе. Существенным в терапии являются опыт безусловного принятия «здесь и сейчас», а также работа с детскими травмами, проработка детско-родительских отношений и образа родителей. Возможны также практики, помогающие установлению личных отношений с Богом: совместная молитва, участие в евангельских и молитвенных группах, знакомство с реальными христианскими общинами и т.п.

Заключение

Итак, мы видим, что общие (внешкольные) принципы психотерапевтической работы, такие как важность безусловного принятия клиента, построение честных и доверительных терапевтических отношений, работа над повышением уровня осознанности, рефлексии, личности, обсуждение тем свободы и ответственности, взросления и независимости, самооценности и принятия себя и т.д., — остаются актуальными в работе с верующими клиентами. Однако часть проблем, с которыми сталкивается психолог в такой практике, имеют свою специфику, связанную, с одной стороны, с представленностью фигуры Бога в жизненном мире клиента, а с другой — с социокультурным контекстом современной церковной жизни.

В любой психотерапевтической школе существуют требования к подготовке специалистов, включающие в том числе определенное количество часов личной терапии и супервизии. Большинство психотерапевтических школ считают, что сам терапевт должен иметь клиентский опыт, пройти курс терапии, в том числе и для того, чтобы его собственные личные проблемы не закрывали видение клиента и не мешали работе. Это не означает, что терапевт должен исцелиться от всех своих трудностей и только после этого идти к клиенту. Психолог, работающий в поле личностного развития клиента, сам тоже развивается. В связи с этим к общепринятым практикам заботы о себе (личная терапия, супервизия, повышение квалификации и т.д.) верующему терапевту (приходскому консультанту) можно предложить добавить в свою жизнь осознанное использование практик, помогающих разви-

тию его собственной духовной жизни, его личных отношений с Богом. В частности, это могут быть практики молитвенного чтения Евангелия, участие в евангельских и/или молитвенных группах. Возможно, стоит поставить в профессиональном сообществе вопрос о создании форм для, условно говоря (название предварительное), *духовных супервизий/интервизий* — профессионального пространства, в котором возможно обсуждение с верующими коллегами и священниками трудностей в работе с клиентами. Пространства, в котором терапевт может получать поддержку, в том числе молитвенную, а также обсуждать вопросы, связанные с духовным измерением жизни как клиента, так и самого терапевта.

Актуальным и одновременно особенно тонким и деликатным остается вопрос о собственной духовной жизни людей, которые хотят стать христианскими психологами, приходскими консультантами и т.п., т.е. хотят работать с верующими клиентами и/или в околочерковных структурах. Эта тема с очевидностью возникает при обсуждении вопросов, связанных с подготовкой специалистов в области психотерапии.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии» № 15-06-10889.

ЛИТЕРАТУРА

- Василюк Ф.Е.* Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). М.: МГУ, 1984. 240 с.
- Василюк Ф.Е.* Модель хронотопа психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2009. № 4. С. 26—49.
- Василюк Ф.Е.* Христианская психология: «история» и «география». Статья 1. Опыт периодизации // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 49—63.
- Дроздов Д.С.* Структура психотерапевтической ситуации в православно-ориентированном подходе // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 91—106.
- Игумен Петр (Мещеринов).* Мучение любви, или... (Размышления над книгой архимандрита Лазаря (Абашидзе) «Мучение любви») // Альфа и Омега. 2006. № 1 (45). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/muchenie-lyubvi-ili-razmyishleniya-nad-knigoy-arhimandrita-lazarya-abashidze-muchenie-lyubvi/>
- Мак-Вильямс Н.* Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе / Пер. с англ. М.: Независимая фирма «Класс», 2001.
- Филоник М.С.* Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 107—122.

PSYCHOLOGICAL ANALYSIS OF RELIGIOUS EXPERIENCE DISTURBANCES: PROBLEMS WITH DEPENDENCE FROM AUTHORITY AND GOD IMAGE DISTORTIONS

M.S. FILONIK*,

federal state autonomous establishment “Federal education development institute”, Russian Association for Co-experiencing Psychotherapy, Moscow, Russia,
fpc_grant@mail.ru

Current article presents a continuation of work dedicated to the problem of religious experience distortions, with which psychotherapist encounters while working with clients who share religious views. The focus is on the phenomena of substitution, which is defined as such a distortion of religious experience, where the person perceives it for himself as normal, spiritually mature and healthy condition. The problem of codependence in the context of believer’s religious life is discussed, as well as the problem of God image distortions. Types of occurrence and negative outcomes of such problems for spiritual life of Christian are analyzed. The main causes of the discussed phenomena are pointed out. Recommendations for therapeutic work with such problems are given. Some conclusions about the preparation of Christian psychologists that work with religious clients are made.

Keywords: religious experience distortions, phenomena of substitution, psychotherapy of believers, Christian psychologist, codependency, God image distortions.

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 15-06-10889 “Synergetic-Phenomenological Approache in the Consulting Psychology”).

REFERENCES

Vasiliuk F.E. Psikhologiiia perezhivaniia (analiz preodoleniia kriticheskikh situatsii). Moscow: Publ. MGU, 1984. 240 p.

For citation:

Filonik M.S. Psychological Analysis of Religious Experience Disturbances: Problems with Dependence from Authority and God Image Distortions. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya* [Counseling Psychology and Psychotherapy], 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 115–134. doi:10.17759/cpp2016240507 (In Russ., abstr. in Engl.).

* *Filonik Marina Sergeevna*, Federal State Autonomous Establishment “Federal Education Development Institute”, researcher; Russian Association for Co-experiencing Psychotherapy, psychotherapist, trainer, Moscow, Russia, e-mail: fpc_grant@mail.ru

- Vasiliuk F.E.* Model' khronotopa psikhoterapii. Konsul'tativnaia psikhologiya i psikhoterapiia. 2009. № 4. P. 26—49.
- Vasiliuk F.E.* Khristianskaia psikhologiya: “istoriia” i “geografiia”. Stat'ia 1. Opyt periodizatsii. Konsul'tativnaia psikhologiya i psikhoterapiia. 2015. № 5. P. 49—63.
- Drozdv D.S.* Struktura psikhoterapevticheskoi situatsii v pravoslavno-orientirovannom podkhode. Konsul'tativnaia psikhologiya i psikhoterapiia. 2015. № 5. P. 91—106.
- Igumen Petr (Meshcherinov).* Muchenie liubvi, ili... (Razmyshleniia nad knigoi arhimandrita Lazaria (Abashidze) “Muchenie liubvi”) // Al'fa i Omega. 2006. № 1 (45). [Elektronnyi resurs]. URL: <http://www.pravmir.ru/muchenie-lyubvi-ili-razmyshleniya-nad-knigoy-arhimandrita-lazarya-abashidze-muchenie-lyubvi/>
- Mak-Vil'iams N.* Psikhoanaliticheskaia diagnostika: Ponimanie struktury lichnosti v klinicheskom protsesse. Per. s angl. Moscow: Nezavisimaia firma “Klass”, 2001.
- Filonik M.S.* Psikhologicheskii analiz fenomenov iskazhenii religioznogo opyta. Konsul'tativnaia psikhologiya i psikhoterapiia. 2015. № 5. P. 107—122.

ВЛИЯНИЕ ЛИЧНОЙ ВЕРЫ НА ПРОФЕССИОНАЛЬНУЮ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПСИХОТЕРАПЕВТА

Д.С. ДРОЗДОВ*,
ГБУ «Московская служба психологической помощи населению»
Москва, Россия,
dmi-drozdov@ya.ru

В статье изложены основные результаты исследования влияния личной веры на профессиональную деятельность психотерапевта. Материалом послужили интервью с православными психотерапевтами, проведенные в соответствии со специально разработанной процедурой. Делается вывод о наличии тенденций в практике православных психотерапевтов к одному из двух полюсов, различающихся степенью директивности, ролью психотерапевта, используемыми методами. Первый полюс — пастырское консультирование, второй — психотерапия в духовном измерении.

Ключевые слова: православная психотерапия, православный психотерапевт, православная антропология, психотерапевтический процесс.

В последние годы на территории России можно наблюдать активное развитие консультативной практики православных психологов. Многие принимают клиентов при храмах и монастырях, нередко получают на это благословение духовника и имеют диплом православного учебного заве-

Для цитаты:

Дроздов Д.С. Влияние личной веры на профессиональную деятельность психотерапевта // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 135—150. doi:10.17759/cpp2016240508

* Дроздов Дмитрий Сергеевич, специалист I кат. ГБУ «Московская служба психологической помощи населению», Москва, Россия, e-mail: dmi-drozdov@ya.ru

дения. Однако на деле их работу сложно отнести к единой психотерапевтической практике со своими принципами, теорией, стандартами образования. Большинство профессионалов в этой области работают с людьми в меру собственного понимания специфики практики православной психотерапии, ориентируются на интуитивно сложившийся стиль.

Ф.Е. Василюк, подводя итог двадцатипятилетнего развития православной психологии, отмечает, что несмотря на впечатляющее количество научной литературы, специализированных курсов и факультетов, психологов-практиков «резвый внимательный взгляд улавливает зыбкость, неосновательность, какую-то подростковую нескладность, нецельность всего этого поля: общая тематика есть, а единой области знаний нет; практика разрастается все новыми побегам, да все вперемишку и контуров сада не видно; расширение налицо, а развития нет» [Василюк 2015, с. 58].

В той же статье ближайшей задачей развития православной психологии Ф.Е. Василюк называет ее конституирование, т.е. очерчивание внешних и внутренних границ, которое состоит в «самоопределении ее по отношению к смежным культурным областям и в дифференциации и упорядочивании внутреннего пространства» [Там же, с. 60]. Один из путей решения этой задачи по отношению к внутреннему пространству — изучение реальной практики верующих психологов с тем, чтобы увидеть ее сформировавшиеся черты, выявить общие закономерности и тенденции. Похожим путем идет М.С. Филоник в исследовании специфики клиентской проблематики, с которой встречается психолог, работающий с верующими клиентами [Филоник 2015]. Данная статья посвящена еще одному исследованию в этом направлении, но сфокусирована на том, как личная вера влияет на профессиональную деятельность психотерапевт

Предыстория исследования

В 2011 г. было проведено исследование представлений православных психотерапевтов¹ о специфике своей профессиональной деятельности

¹ Под *православной* психотерапией как в исследовании 2011 г., так и в исследовании, представленном в настоящей статье, понимается «профессиональная психотерапевтическая деятельность, имеющая свою специфику вследствие влияния, которое на нее оказывает православное вероисповедание специалиста, осуществляющего эту деятельность. Соответственно, *православный психотерапевт* определяется как человек, идентифицирующий себя в сфере религии как православный христианин, являющийся практикующим специалистом-психотерапевтом и отмечающий, что православное вероисповедание вносит определенный вклад в его профессиональную деятельность».

[Филоник, Дроздов 2011]. Процедура включала в себя интервью с православными психотерапевтами, в которых исследователь помогал респонденту сформулировать свои представления об антропологических основаниях своей практики, ее основных задачах, методах и специфике.

В процессе концептуализации эмпирического материала был выявлен «разрыв по горизонтали» — испытуемые разделились на две группы. Первые были склонны видеть человека (клиента) «как греховное существо, которое может быть “излечено” посредством принятия для себя религиозной картины мира и православной иерархии ценностей, а также через прямую помощь от Бога» [Там же, с. 154]. Но тогда нужен не психолог, а скорее миссионер, катехизатор, мудрый человек, который поможет влиться в церковную жизнь.

Точку зрения другой части респондентов можно выразить так: «Человек — это свободное существо, имеющее в самом себе духовную, целостную “частицу”, и задача православного психотерапевта помогать (или в каких-то случаях просто не мешать) клиенту найти в себе эту составляющую, которая поможет ему стать более осознанным, субъектным, целостным, поможет решить психологические проблемы и самостоятельно прийти к Богу» [Там же, с. 155]. Православные психотерапевты этого направления в своей работе используют весь арсенал светских психотерапевтических методов, следят за тем, чтобы не смешивать свою роль с ролями миссионера, катехизатора или священника, и в целом стараются в консультациях не навязывать клиенту тему религии. Часто также представители этой группы не называют себя напрямую православными психологами, чтобы не быть заложниками определенного ярлыка.

Несмотря на интересные результаты, одной из проблем, с которой мы столкнулись в этом первом исследовании, было то, что часто респонденты отвечали на вопросы, как бы описывая идеального православного психотерапевта. В процессе интервью было не до конца ясно, насколько сформулированные респондентами положения имеют отношение к их реальной работе. Таким образом родилась концепция второго этапа исследования — сфокусированного также на влиянии веры на деятельность православного психотерапевта, но дающего более объективную картину его практики.

Процедура исследования

Исследование проводилось под руководством М.С. Филоник. В нем принимали участие девять православных психотерапевтов, некоторые из которых были испытуемыми и на первом этапе. Основными критериями выборки испытуемых стали:

- наличие высшего психологического образования;

- наличие специализированного образования по психотерапии и психологическому консультированию;
- наличие психотерапевтической практики (не менее трех лет);
- представление о себе как о воцерковленном православном верующем и понимание, что вера оказывает определенное влияние на их психологическую практику.

Чтобы получить более объективный эмпирический материал, была разработана специальная процедура интервью. Ее первый этап заключался в том, что исследователь, с согласия клиента, присутствовал на очной психотерапевтической сессии и, останавливая консультацию один или два раза, брал у психотерапевта короткое интервью, в котором заострял внимание испытуемого на определенных моментах консультации, пытаясь выявить специфику православной психотерапии. Данные «стоп-кадры» помогали актуализировать рефлексивные способности терапевта в направлении предмета исследования.

Второй этап интервью начинался после окончания психотерапевтической сессии. Исследователь брал у терапевта неструктурированное интервью [Бусыгина 2013], длительностью 50—90 минут. Первоначальный вопрос интервью звучал следующим образом: «Влияет ли Ваша православная вера каким-либо образом на Ваши чувства, мысли, состояния или терапевтические интервенции по ходу данной сессии?» Далее интервьюер старался следовать рефлексии респондента, помогая последнему прояснять феномены проявления религиозной веры в пространстве психотерапевтического процесса.

После расшифровки диктофонных записей интервью начался анализ эмпирических данных. Для повышения надежности итоговых данных в процессе анализа принимали участие два исследователя, которые согласовывали полученные результаты. В целях сохранения конфиденциальности каждому респонденту был присвоен номер от 1 до 9. Для качественного анализа интервью использовался метод категоризации [Квале 2009]. На первом этапе из протоколов интервью были выделены части текста, имеющие отношение к предмету исследования, им были присвоены названия, ставшие подкатегориями. На втором этапе подкатегории были распределены по пяти категориям, которые были заданы заранее и соответствовали элементам в модели структуры психотерапевтической ситуации в православно-ориентированном подходе [Дроздов 2015]:

- **Клиент — Инобытие**² (антропологические предпосылки представлений о личности клиента);

² Напомним, что термин «Инобытие» заимствован нами у С.С. Хоружего для указания на связь данных структурных элементов с бытием Бога, иным по отношению к тварному бытию человека [Хоружий 2005].

- **Проблема — Инобытие** (богословские и аскетические представления терапевта о природе проблемы клиента);
- **Терапевт — Инобытие** (представления о личностных и профессиональных качествах психотерапевта в контексте религиозного мировоззрения);
- **Клиент — Инобытие — Терапевт** (представления об отношениях клиента и терапевта в православной психотерапии);
- **Терапевт — Инобытие — Проблема** (специфика психотерапевтических интервенций).

Опишем подробно содержание каждой категории.

Результаты исследования

Клиент — Инобытие. Проблема — Инобытие.

Специфика понимания личности клиента и его проблемы

В категории «Клиент — Инобытие» тексты протоколов интервью были распределены по следующим подкатегориям.

- **Свобода воли.** Часть респондентов отметили необходимость помнить о данной Богом человеку свободе воли и выбора как неотъемлемую черту своей практики. «Для меня очень важно соблюдать свободу клиента. Каким бы он ни был атеистом или безбожником, у него есть свобода выбора. Он имеет право такое. Ему Бог дал это право» [респондент 5]. «Это то, что, на мой взгляд, напрямую исходит из евангельского откровения о человеке. То, что человек призван свободно управлять своей жизнью, стать хозяином, в хорошем смысле слова. Как в притче о талантах. Есть тот, кто дал талант, а ты этим талантом управляешь так, как тебе хочется. Но в конечном итоге ты должен будешь предоставить отчет» [респондент 7].

- **Образ Божий.** Наибольшее количество респондентов среди всех остальных выделенных подкатегорий отметили Образ Божий как особую глубину человека, его связь с Богом, источник ресурсов для решения в том числе психологических проблем и самосовершенствования. «Бывает сложно с клиентами, которые жестко реалистичные или инфантильные. Но есть вера в клиента. Вера, что человек может больше, чем он сам о себе думает. С ним может происходить что-то большее или лучшее, чем он сам может представить. Это про Образ Божий, про свет, который не виден, но он есть. Это сокровище, о котором он не знает. Человек может не видеть, может не верить, но оно есть. Это больше чем сознается, рефлексивируется. Иногда удается прикоснуться к светлой глубине в человеке, а иногда нет» [респондент 3].

- **Предназначение мужчины и женщины.** Один респондент особо отметил, что ему очень важно для обсуждения с клиентами семейного контекста

ста и темы любовных отношений знание о различиях между мужчиной и женщиной, по-разному созданных Богом и предназначенных к разным ролям в совместной жизни. «Христианское мировоззрение говорит о женском и мужском образе существования. То есть мы не просто разные физиологически — это два разных образа бытия. И вот сейчас это во многом размыто в сознании современного человека, и возникает большой соблазн сказать, что по-правильному — это так, как я делаю, а если ты делаешь не так, как я, то это неправильно... Важно, чтобы женщина видела отличия мужского и женского. И ей нужно избежать соблазна власти, контроля в супружеских отношениях, потому что это с духовной точки зрения скорее душевредно для женщины» [респондент 7].

В категории «Проблема — Инобытие» были выделены три категории:

- *Послание от Бога.* Была отмечена важность понимания проблемы клиента как особого послания от Бога: «Каждый симптом, с которым приходит человек, — это некоторое зашифрованное, закодированное божественное послание, некоторое волеизъявление Бога относительно человека, которое важно расшифровать и в соответствии с этим двигаться. Бог говорит с человеком на языке каких-то процессов, на языке проблем, на языке симптомов» [респондент 2].

- *Испытание от Бога.* Некоторые респонденты трактовали проблему клиента как особое испытание, данное Богом: «В случае с этим клиентом было ощущение, что для нее это важная жизненная задача, которую она должна пройти и выдержать. И она на это способна. Есть упование, что кризис ведет к лучшему.. Надежда всегда есть. Бывают ситуации безответные, потеря надежды. Но у меня есть знание, что надежда всегда есть. Совсем безвыходных ситуаций не бывает» [респондент 4].

- *Следствие замкнутости.* В качестве одного из важнейших аспектов проблемы была названа замкнутость человека на себе: «В жизни мы замыкаемся каждый в своей правде, обиде, и начинаются неврозы, болезни. А в Евангелии сказано: “Где двое и трое во Имя Мое. Там Я посреди них”. Не один, а двое или трое. Одному не положено человеку быть. Ева была создана из ребра Адама, чтобы он не был один. Робинзонады божий мир не знает» [респондент 9].

Выводы

Важно отметить, что в рамках элемента структуры психотерапевтической ситуации «Клиент» ни один из респондентов не упомянул о триаде дух-душа-тело и первородном грехе как о важных аспектах своего терапевтического процесса, в то время как в литературе по проблеме исследования эти темы занимают значимое место. То же можно сказать и о категории «Проблема»: в интервью не звучала тема греха, но были даны другие трактовки проблемы клиента в свете христианского мировоззрения. Это согласуется с выводами, сделанными по ито-

гам первого исследования, и «позволяет сделать предположение, что психотерапевты-практики в гораздо меньшей степени склонны к рефлексии над антропологическими, богословскими основаниями своей профессиональной деятельности, чем теоретики, разрабатывающие мировоззренческие основания православной психотерапии» [Фило-ник, Дроздов 2011, с. 145].

К подкатегории «Образ Божий» были отнесены взгляды четырех респондентов. Это одна из наиболее значимых тем в интервью. Понимание человека как Образа Божия для православных психотерапевтов является обоснованием особого внимания и бережности к клиенту.

Терапевт — Инобытие.

Личность психотерапевта в консультативном процессе

• *Запрет на катехизацию.* Почти все испытуемые отмечали, что в ходе консультации, когда тема клиента касалась так или иначе их религиозной веры, они испытывали определенную потребность высказаться, поговорить об этом с клиентом. «Я внутри себе говорю: “Нет! Бог есть любовь! Так не может быть!” То есть это протест или желание оспорить, вступить в теологический спор» [респондент 1]. «У меня внутри была попытка измерить, на каком уровне находится уныние клиента» [респондент 4]. «Когда клиент вначале сказал, что церковь для него — надежда на обновление, у меня возник такой азарт катехизации» [респондент 6]. И в то же время все респонденты особенно акцентировали внимание на том, что запрещали себе заниматься катехизацией. Причем в рамках данной категории подчеркиваются внутренний акт сдерживания себя и запрет на катехизацию как принцип профессионала. «Это же неправильно. Оно не должно таким образом проявляться. Так я себе говорю» [респондент 1]. «Самая большая опасность здесь — это насильно говорить об этом, насильно тащить человека в храм. Этого я категорически не делаю» [респондент 3]. «Это никак не проявилось в консультации. Я себя сдерживала. Я могу чувствовать, но никак не собираюсь об этом говорить» [респондент 3].

• *Молитва.* Двое респондентов говорили о личной молитве в процессе консультации или за ее пределами. «Есть моменты, например, когда идет подготовка к консультации. Это может быть и после консультации. И я за клиента в этот момент очень сильно переживаю: “Господи! Чего же мы творим! Может быть, я и сам не понимаю, что творю, но пошли ему разум! Я не знаю, как-то вот эту ситуацию увидеть и понять. То, что я ему сейчас не могу дать, Господи, дай ему!..” Еще был такой момент в консультации, когда я понимаю, что что-то произошло, что-то случилось. И не понимаю, что произошло. И тут я обращаюсь к Господу, к Божьей Силе какой-то. Как к некоторому успокоению... Обращение

буквально вот такое, как вопль: “Что ж творится такое! Ничего не понимаю!” Или: “Что же делать? Что происходит?”» [респондент 5]. «Я целенаправленно обращался к Сергию Радонежскому. И часть прошения была о себе, чтобы освободить себя от забот, от посторонних мыслей, от каких-то своих мотивов, чтобы была возможность максимально полно сконцентрироваться на клиенте» [респондент 6].

- *Духовная радость за клиента.* Двое испытуемых отмечали особую духовную радость за клиента в разные моменты консультации. «Клиентка в этот момент для меня по-особому открылась. Я радуюсь и молчу. Тут как будто мир с другой стороны открылся» [респондент 5]. «Я очень радовалась, что у клиентки этот процесс развернулся. И мне сложно оценить, кто во мне радуется больше, терапевт или христианин» [респондент 3]. При этом субъективное чувство исследователя говорит о том, что эта подкатегория могла бы прозвучать еще у нескольких терапевтов, однако специально они на этом не фиксировали внимание.

- *Симпатия к клиенту.* Один из респондентов отмечал особое расположение к клиенту, симпатию: «Не хочется громко говорить, что это любовь. Это симпатия. Какая-то теплота, забота. Это для меня внутренний знак, что я могу в себе его собрать, его смысл, молиться о нем, суммируя, интегрируя содержание его смыслового целого» [респондент 6]. Можно сказать, что симпатия — это выражение сердечности как качества личности православного психотерапевта [Шеховцева 2009].

- *Отсутствие чувства собственной важности.* Тема особого смирения в терапевтическом процессе как важного духовного качества прозвучала у ряда респондентов: «В целом у меня довольно безразличное отношение к тому, как я буду воспринят... Складывается диалог с человеком и ладно. А будет он меня особо уважать, это не важно. Конечно, мне хотелось бы, в этом есть определенная услада для профессионального самолюбия. Но вообще этим жить нельзя. В этом смысле я быть, каков есть... Бывает, появляются хамоватые клиенты или просто жесткие по своей манере общения, но я особо не реагирую на это» [респондент 9].

Выводы

В рамках данного элемента структуры психотерапевтической ситуации в православной психотерапии рефлексивные отчеты испытуемых фиксируются на особых состояниях психотерапевта, связанных с религиозной верой. Обращает на себя внимание почти единодушное свидетельство испытуемых о серьезных ограничениях на катехизацию. Подкатегория «запрет на катехизацию» характеризует требование профессионалов к себе, как к специалистам, не допускать поспешного, неосторожного привнесения собственного религиозного опыта, знаний, символов, смыслов в пространство психотерапии.

Клиент — Инобытие — Терапевт.

Влияние личной веры терапевта на установление отношений с клиентом

- *Оценочная позиция терапевта.* Только один из респондентов обосновывал необходимость в некоторых случаях прямой оценки позиции клиента: «Я думаю, что если бы человек как результат работы со мной сделал бы свой выбор или сказал бы позицию, которая явно была бы, с моей точки зрения, ошибкой, грехом. Может быть, тема аборта или еще что-то. Я бы, наверное, как бы вышел из позиции терапевта, обозначив это: “Вы, да, имеете на это право, но могу сказать вам не как терапевт, а вот как человек, который имеет определенный опыт. Знаете, я думаю, я очень не согласен с вашим выбором. И думаю, что вы совершаете очень серьезную ошибку. Не могу доказать, не буду вас убеждать, но считаю своим долгом свое мнение до вас донести...” Мой долг как христианки в этом плане больше, важнее, чем все терапевтические ограничения» [респондент 7].

- *Совместная молитва.* Один респондент говорил об особом молитвенном состоянии, которое объединяло его с клиентом: «Я подумала сейчас про согласную молитву.. Есть такие темы у клиентки, в которых я чувствую, что мы могли бы вместе с ней молиться. В какие-то моменты консультации я думала, что вот сейчас что-то такое происходит, что мы могли бы вместе молитвенно держать. Хотя я побоялась это озвучить... Может быть, если бы был человек смелее меня, он бы сказал, что чувствовал Святого Духа. Я о таких вещах говорить остерегаюсь, но для меня внутри это измерение явно было. Как будто нас трое в этом процессе. Как будто можно было бы обращаться к Богу, вверх. Иногда даже хотелось иметь возможность явно молиться вместе с ней» [респондент 3]. В отличие от подкатегории «молитва» на полюсе психотерапевта в данном случае речь идет о совместной с клиентом обращенности к Богу.

- *Отделение катехизации от психотерапии.* Данная подкатегория является прямым следствием запрета на катехизацию у большинства испытуемых, о котором рассказывалось в рамках структурного элемента «Психотерапевт — Инобытие». В данном случае респонденты рассуждали об отделении своей роли от роли катехизатора или священника. «Я не катехизатор все-таки. И это неправильно было бы переучивать клиента. Мне кажется, что я не должна никакого духовного насилия совершать. Это было бы духовным насилием — сейчас ему промывать мозг. То есть пока бы не хотелось, чтобы это как идеология примешивалась» [респондент 1]. «Если я возьму какой-то тот образ и буду пытаться указывать на него, это не продвинет клиента в плане понимания внутреннего процесса» [респондент 2]. «Здесь я учусь разделять духовно-пасторский момент, душепопечение, и психологический, учусь разводить эти задачи.

Я думаю, что есть вопросы, которые нужно задавать священнику» [респондент 7].

• *Бережность к духовному процессу клиента.* Эта подкатегория описывает особое отношение заботы и бережности терапевта по отношению к клиенту в те моменты, когда терапевт интерпретирует состояние клиента как важное духовное состояние. «В этот момент изменилось качество моего присутствия. Это было предельное внимание. Как будто с клиенткой происходит что-то очень важное, и нужно присутствовать полно, максимально тонко пытаюсь понять, ничего не отпустить, просто быть рядом. То есть то, что процесс клиентки был связан с верой, усилило мое собственное переживание и качество присутствия. Как будто присутствуешь при Таинстве. Нужно бережность, аккуратность присутствия, чтобы не помешать этому. Как будто между нами происходит что-то такое, что очень легко спугнуть, как стрекозу с травинки. Это мое очень настороженное, бережное отношение. Совершается что-то важное, и ты свидетель этому. Я присутствую и поддерживаю это, как воздушный шарик кончиками пальцами» [респондент 3].

• *Равенство в отношениях.* Респонденты подчеркивали, что в процессе православной психотерапии перед Богом они с клиентом равны: «Я бы и для себя этого хотела, чтобы у меня было это состояние, эта способность принести проблему Богу и “держать” ее перед Богом. Поэтому я могу конгруэнтно желать этого клиентке. У меня это тоже не получается, и в этом смысле мы равны с ней. Не то, чтобы я с высоты своего религиозного опыта что-то вещала. Скорее я знаю, что тоже этого хотела бы для себя, и была бы рада, если бы это получилось у клиентки... Это было важное пространство встречи двух христиан, которые могут свободно говорить о своей вере» [респондент 3].

• *Прямая поддержка.* Один из испытуемых говорил о возможности в терапии открыто выражать поддержку клиенту, проявляя таким образом христианскую любовь и заботу: «Хотелось открыть, что я не сухарь здесь сижу, а действительно чувствую, сопереживаю. Хотелось пожалеть, сказать: “Ну потерпи, все будет нормально”. Когда клиенты унывают, можно поддерживать, подхваливать. То есть иногда можно открыто выразить свое христианское благорасположение: “Я вижу, что тебе сейчас тяжело”, — и т.д.» [респондент 4].

Выводы

Важно отметить преобладающую тенденцию к равенству в отношениях с клиентом. Терапевты в целом стремятся выполнять поддерживающую функцию, а не наставническую. В этом можно отметить явное отличие от результатов, полученных в предыдущем исследовании, где стремление к авторитарной позиции звучало гораздо чаще.

Терапевт — Инобытие — Проблема.

Методики и специфические интервенции психотерапевта в консультативном процессе

• *Библейская метафора.* Трое респондентов активно использовали в процессе консультации библейские истории и притчи. Однако в их объяснении своих терапевтических действий не было мотива воздействия на мировоззрение клиента. Скорее наоборот, было опасение, что на клиента может оказываться таким образом давление: «Конечно, авторитетность Церкви тут давит. Это, конечно, подавляющие образы, они своим авторитетом. Я бы не стала ими увлекаться» [респондент 1]. И уж если использовать библейские образы, то в таком мистическом смысле: «Я бы хотел, чтобы, когда речь заходит о евангельских событиях, менялась перспектива. Должен совершиться переворот, и все остальное становится средством и поводом, местом выговаривания евангельской правды. Поэтому тут принцип обратной перспективы и опытного укоренения в слове евангельском, которое сейчас есть главное происходящее здесь. Это примерно такой же принцип как на литургии. Литургия — не воспоминание о том, что когда-то где-то было, а опытная литургическая организация и собрание всех сил, святых вот здесь, на этой трапезе» [респондент 6].

• *Следование процессу клиента.* Ряд респондентов подчеркивали, что им важно поддерживать естественное движение психологического процесса у клиента. Однако их взгляды на процесс различались. Респондент 1 готов был следовать только духовному процессу клиента: «Я не видела, что там у клиента, но я могла присоединиться к этому. То есть я могу к этому процессу присоединиться и быть с ним солидарным, что он ищет эту истину, настоящую истину... Я прислушивалась к какому-то уровню напряжения, экзистенциального такого обострения в себе и клиенте. Как только появлялась какая-то такая легкость, какие-то легкие, как сказать, более легкие слова, тема начинала развиваться, так мне казалось, что это ловушка, это подмена, это какой-то проторенный путь». В то время как респондент 2 настаивал на доверии любым процессам: «У меня есть некоторое основание доверять процессам, которые идут в клиенте. Оно связано с тем, что все созидает Бог. И что зла и патологических процессов, как сущности, нету. Есть неправильное обращение с тем, что есть, направление своей собственной энергии, своей личности, не туда — ошибка, грех, промах. Но нет патологических процессов как чего-то вот такого отдельного, самостоятельного».

• *Стремление к целостности клиента.* Одна из частых тем в интервью — это те или иные терапевтические усилия, направленные на помощь клиенту стать целостным. «Верю, что с Богом как с личностью может встретиться только личность. Соответственно, клиент должен быть — и я

должна это знать — цельной личностью. А любое разделение на части или отделение от себя каких-то высокомерных, недостойных частей или слабых частей — это, мне кажется, тоже очередная ловушка сознания. Когда нет целостности, труднее встретиться с Богом. Для того чтобы человек встретился с Богом, нужна как в сказках — мертвая вода. Чтобы не осколки, не рваные куски души ползли, а кто-то должен вот собраться. Сначала нужно полить мертвой водой, а потом уже живой» [респондент 1]. «Я чувствую свою обязанность собирать все, не брезговать ничем, потому что христианство не брезгливо, не отвергает ничего. Цельность — это ничего не игнорировать, это доверие тому, что все, что в таком концентрированном опыте со стороны клиента появится, все это он сам не может собрать, а я могу помочь собрать. И моя забота все это вместе собирать, не отворачиваться ни от чего» [респондент 6].

• *Приобщение клиента к божественной энергии.* Один из респондентов рассказал об особой технике, которую он применяет: «Я предлагал клиенту стать элементом божественной энергии, присвоить себе эту символическую проекцию. Я думаю, это возможно, потому что человек есть образ Божий. И в этом смысле это — некоторый внутренний канал коммуникации, доступа к божественным ресурсам... Это возможность прожить, прочувствовать опыт благодати, опыт божественной энергии, которая в человеке есть. Это можно, и это не кошунство... Техника заключается в том, что в большом количестве случаев, — когда есть какие-то глубинные и сильные энергии, которые сильнее самого человека, — я могу сказать: “Стань этой энергией!”» [респондент 2].

• *Намек клиенту на ошибку.* Ни один из респондентов не говорил о наставлениях как возможных терапевтических интервенциях. В то же время двое испытуемых говорили, что осторожно касаются тем, в которых, по их мнению клиент делает ошибку с точки зрения православной веры. Это не прямое указание, а завуалированное, по сути намек. «Я не могу оставить без внимания то, что принципиально важно для состояния клиента. Я как бы даю клиенту напоминание о том, в каком контексте он сам живет, чтобы к этому вернуться. Я хочу обернуть его, чтобы он сам задумался, что им движет. Но делаю это осторожно, поскольку я христианка не идеологическая, и психотерапевт-идеолог не нужен. Я не говорю: “Как вам не стыдно, опомнитесь!” Я просто обращаю внимание. Мы к этому вернемся дальше, если будет надо» [респондент 8].

• *Перевод проблемы в контекст отношений с Богом.* Один испытуемый рассказал об особом способе изменить контекст обсуждения проблемы: «В какой-то момент я сказала клиентке: “Можешь ли ты ‘держать’ эту тему перед Богом, в вертикальном измерении?” Сама директивно внесла это измерение. И этот безобидный вопрос сильно развернул работу, процесс стал глубоким. Клиентка углубилась в себя, стала другой, стала

говорить о том, о чем говорить трудно. Было ощущение неимоверной важности того, о чем она стала говорить, было ощущение большей продуктивности... Я очень в это верю, что можно проблемное поле не решать, а “держать” в предстоянии перед Богом. Это означает ничего не делать. Клиентка пыталась все время что-то делать. Хотелось, чтобы она замерла и ушла на дно своей боли, но это страшно — просто уйти на дно боли. Просто уйти на дно — это безнадежно. А держать боль перед Богом — это другой способ остановки, намного лучше» [респондент 3].

• *Конфронтация с обесцениванием религиозного опыта.* Один из респондентов отмечал, что в определенный момент консультации он был достаточно настойчив, указывая клиенту на ценность его подлинного религиозного опыта: «Мне было очень важно поддержать этот подлинный опыт, там, где она не по букве закона, не потому что так надо, не из знания, что так хорошо и это надо делать... Там, где она искренне делает, от сердца. И я противостояла клиентке в том, что она пыталась обесценить этот опыт» [респондент 3]. По словам испытуемого, такая терапевтическая активность напрямую следовала из убежденности, что человек — Образ Божий и у верующего христианина не может не быть подлинного духовного опыта.

Интерпретация результатов исследования

Как и в исследовании 2011 г., анализ материала позволил выделить среди всей совокупности подкатегорий две группы: в первой тенденция к большей авторитарности и директивности, во второй — к равенству с клиентом и процессуальности. В то же время особая процедура нынешнего исследования позволила углубиться в конкретные моменты психотерапевтического процесса и помогла понять, что однозначно отнести конкретных терапевтов к той или иной группе бывает сложно. Часто у одного специалиста встречаются смешанные взгляды, когда сочетаются подкатегории из обеих групп, а психотерапевтический процесс переходит от директивности к процессуальности в разные моменты. И все же почти во всех случаях можно выделить акценты, которые расставляет специалист в своей практике, сформулировать преобладающие тенденции. Тогда вслед за Т.П. Гавриловой можно говорить о двух полюсах, в континууме между которыми располагается православная психотерапия, — *настьрское консультирование* и *психотерапия в духовном измерении* [Гаврилова 2007].

К полюсу *настьрского консультирования*, которое как особая внутривероучная практика духовного руководства развивается на Западе с начала XX в. [Колпакова 2009], относятся такие подкатегории, как уверенность в разном «предназначении мужчины и женщины», возможность

«оценочной позиции терапевта», понимание проблемы клиента как «испытания от Бога», возможность специального «намёка клиенту на ошибку», целенаправленный «перевод проблемы в контекст отношений с Богом».

В целом процесс пастырского консультирования предполагает наличие у консультанта качественного религиозного образования, хорошего знания православной антропологии и аскетики. В процессе терапии консультант опирается на богословскую грамотность и собственный духовный опыт. Проблема клиента часто трактуется как особое испытание, посланное Богом. Консультант не боится в отношениях с клиентом элементов катехизации и наставничества в части объяснения православного мировоззрения, иерархии ценностей, богословской интерпретации проблемы. В терапевтическом процессе могут устанавливаться неравные отношения с клиентом, следующие за экспертной и просветительской ролью консультанта. Консультант ориентирует клиента на воцерковление, участие в Таинствах.

К полюсу **психотерапии в духовном измерении** относятся подкатегории «свобода воли» и «Образ Божий», как основные антропологические представления, на которые опирается терапевт в работе с клиентом. Также «запрет на катехизацию», «отделение катехизации от психотерапии», «равенство в отношениях» как принципы построения отношений с клиентом. «Следование процессу клиента» и «стремление к целостности клиента» как ориентиры в психотерапевтическом процессе.

В целом для процесса **психотерапии в духовном измерении** характерны понимание клиента как Образа Божия, уважение его свободы воли и выбора. В специалисте ценятся, прежде всего, эмпатия и способность с особой теплотой и симпатией относиться к клиенту. В рамках такого терапевтического процесса специалист очень осторожно относится к возможной катехизации клиента и, шире — к частому употреблению религиозного лексикона. Здесь важны иерархически равные, диалогичные отношения с клиентом, в которых может возникнуть тема отношения к Богу, но религиозное мировоззрение не будет навязываться. Специалисты этой группы, как правило, не берутся заранее интерпретировать проблему и судить о том, что необходимо клиенту. Подкатегория «стремление к целостности клиента» очень точно выражает высшую цель и ценность такого рода психотерапевтического процесса.

В конечном итоге лучше не навешивать на специалиста ярлык, однозначно приписав его к какой-либо из групп, а искать, к какому из полюсов скорее направляет терапевта его личная вера.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии».

ЛИТЕРАТУРА

- Бусыгина Н.П. Методология качественных исследований в психологии: учеб. пособие. М.: ИНФРА-М, 2013. 304 с.
- Василюк Ф.Е. Христианская психология: «история» и «география». Статья 1. Опыт периодизации // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 49—63.
- Гаврилова Т.П. Интеграция личности как цель психотерапевтической помощи верующим // Московский психотерапевтический журнал. 2007. № 3. С. 110—127.
- Дроздов Д.С. Структура психотерапевтической ситуации в православно-ориентированном подходе // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 91—106.
- Квале С. Исследовательское интервью. 2-е изд. М.: Смысл, 2009. 301 с.
- Колпакова М.Ю. Пастырское консультирование и психотерапия // Труды по психологическому консультированию и психотерапии. 2009. № 2. С. 214—224.
- Филоник М.С. Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 107—122.
- Филоник М.С., Дроздов Д.С. Представления православных психотерапевтов о специфике своей профессиональной деятельности // Консультативная психология и психотерапия. 2011. № 3. С. 133—158.
- Хоружий С.С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя // Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы; Институт Синергийной Антропологии, 2005. С. 13—57.
- Шеховцова Л.Ф. Христианское мировоззрение как основа психологического консультирования и психотерапии. СПб.: Храм Воскресения Христова, 2009. 168 с.

INFLUENCE OF PERSONAL FAITH ON PSYCHOTHERAPIST'S PROFESSIONAL ACTIVITIES

D.S. DROZDOV*,
Moscow Service of Psychological Assistance to Population, Moscow, Russia,
dmi-drozdoz@ya.ru

The article presents the main results of the study of influence of personal faith on psychotherapist's professional activities. The empirical analysis is based on interviews with practicing Orthodox psychotherapists, conducted in accordance with a specially developed procedure. The author makes a conclusion about the presence of

For citation:

Drozdoz D.S. Influence of Personal Faith on Psychotherapist's Professional Activities. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 135—150. doi:10.17759/cpp2016240508 (In Russ., abstr. in Engl.).

* *Drozdoz Dmitriy Sergeevich*, the first rank's specialist of the "Moscow Service of Psychological Assistance to Population", Moscow, Russia, e-mail: dmi-drozdoz@ya.ru

trends in the practice of Orthodox therapists to one of the two poles, distinguished by the degree of directivity, the role of the therapist and their methods. The first pole — pastoral counseling, second — psychotherapy in a spiritual dimension.

Keywords: Orthodox psychotherapy, an Orthodox psychotherapist, Orthodox anthropology, the psychotherapeutic process

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 15-06-10889 “Synergic-Phenomenological Approach in the Counseling Psychology”).

REFERENCES

- Busygina N.P.* Metodologiya kachestvennyh issledovaniy v psikhologii: [Methodology of the qualitative research in psychology] Ucheb. posobie. Moscow: INFRAAM, 2013. 304 p.
- Vasilyuk F.E.* Khristianskaya psikhologiya: “istoriya” i “geografiya”. Stat’ya 1. Opyt periodizatsii [Christian psychology in Russia: its “history” and “geography”. the second article: marking the field]. Konsul’tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]. 2015. no. 5. pp. 49—63.
- Gavrilova T.P.* Integratsiya lichnosti kak tsel’ psikhoterapevticheskoi pomoshchi veruyushchim [Person integration as an object of psychotherapeutic help for Christian clients]. Konsul’tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]. 2007. no.3. pp. 110-127.
- Drozhdov D.S.* Struktura psikhoterapevticheskoi situatsii v pravoslavno-orientirovannom podkhode [Structure of a situation in the context of the Orthodox-oriented approach]. Konsul’tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]. 2015. no. 5. pp. 91—106.
- Kvale S.* Issledovatel’skoeinterv’yu. 2-e izd. Moscow: Publ. Smysl, 2009. 301 p.
- Kolpakova M.Yu.* Pastyrskoe konsul’tirovanie i psikhoterapiya. Trudy po psikhologicheskomu konsul’tirovaniyu i psikhoterapii. 2009. no. 2. pp. 214—224.
- Filonik M.S.* Psikhologicheskii analiz fenomenov iskazhenii religioznogo opyta [Psychological analysis of the phenomenon of religious experience distortion]. Konsul’tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]. 2015, no. 5. pp. 107—122.
- Filonik M.S., Drozdov D.S.* Predstavleniya pravoslavnykh psikhoterapevtov o spetsifike svoei professional’noi deyatel’nosti [Orthodox psychotherapist’ view on the specifics of their professional activities]. Konsul’tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]. 2011. no. 3. pp. 133—158.
- Khoruzhii S.S.* Chelovek: sushchee, troyako razmykayushchee sebya [Man as a being with the three ways of unclosing himself]. Ocherki sinergijnoj antropologii [Studies in synergic anthropology]. Moscow: Publ. Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy; Institut Sinergijnoj Antropologii, 2005. pp. 13—57.
- Shekhovtsova L.F.* Khristianskoe mirovozzrenie kak osnova psikhologicheskogo konsul’tirovaniya i psikhoterapii [Christian worldview as the basis of psychological counseling and psychotherapy]. St. Petersburg: Publ. Khram Voskreseniya Khristova, 2009. 168 p.

ОБРАЩЕНИЕ К ДУХОВНОМУ И РЕЛИГИОЗНОМУ СОВЛАДАНИЮ В ПСИХОТЕРАПИИ. ОБЗОР ЗАПАДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Ф.М. ШАНЬКОВ*,
ФГБНУ «ПИ РАО», АППТ, Москва, Россия,
fshankov@gmail.com

Духовные и религиозные верования и практики, согласно многим научным свидетельствам, обладают огромным терапевтическим потенциалом. В статье приводятся результаты новейших западных исследований, посвященных различным аспектам обращения к религиозной и духовной сфере в психотерапии. Эмпирическая обоснованность этих исследований оценивается автором статьи как конструктивная альтернатива малопродуктивным дискуссиям о религиозности и духовности в психотерапии, ведущимся обычно на абстрактном уровне в идеологически-конфронтационном стиле. Обозначаются достоинства и недостатки подобного инструментально-поведенческого подхода к духовности, формулируется задача построения единой методологически фундированной модели процесса духовного совладания и обращения к нему в психотерапии.

Ключевые слова: духовное совладание, психологическое консультирование, психотерапия, психология религии, синергичная психотерапия, духовно-ориентированная психотерапия.

Для цитаты:

Шаньков Ф.М. Обращение к духовному и религиозному совладанию в психотерапии. Обзор западных исследований // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 151—177. doi:10.17759/cpp2016240509

* Шаньков Федор Михайлович, научный сотрудник лаборатории психологического консультирования и психотерапии Федерального государственного научного учреждения «Психологический институт» Российской академии образования (ФГБНУ «ПИ РАО»), член Ассоциации понимающей психотерапии, психотерапевт, Москва, Россия, e-mail: fshankov@gmail.com

Одним из последних на шумевших трендов психотерапии и популярной психологии стала практика осознанности (mindfulness), в основе которой лежат практики и философия буддизма (см., например: [Пуговкина, Шильникова 2014]). Если посмотреть на исследования, посвященные осознанности, как в психиатрических, так и в психологических журналах по психотерапии, можно прийти к выводу, что открыта панацея, которая решает практически все проблемы психического здоровья и положительно влияет на большую часть психологического и физического благополучия. Если одна духовная практика привела к подобным результатам, то почему же столь сдержанно исследуются другие? По всей видимости, это объясняется тем, что практику осознанности, как и йогу (еще один уже устоявшийся тренд), легче отщепить от религиозной философии, в которой они были порождены, и оставить лишь то, что обеспечивает «фитнес». Однако появляется все больше исследований, которые свидетельствуют, что и без подобной редукции некоторые духовные практики порой обнаруживают не меньшую эффективность.

Например, показательным в этом плане является исследование интервенций с целью снижения головной боли [Wacholtz, Pargament 2008]. Авторы выявили, что улучшения по самому большому количеству параметров было у тех людей, которым была предложена молитвенная медитация с обращением к Богу (практика без редукции духовного), менее выраженные улучшения при секулярной медитации (с мантрой, которая обращена к природе) и еще меньший эффект при использовании традиционных методов (мышечная релаксация).

В связи с тем, что за последние годы в России значительно выросло число верующих, обращающихся за психологической помощью к психотерапевтам, а отечественных исследований, касающихся роли религиозной и духовной¹ сферы именно в психотерапевтическом процессе, мало, целесообразно рассмотреть обширный корпус западных работ по этой тематике.

На русском языке есть довольно богатый обзор западных подходов к религиозной психотерапии, сделанный координатором направления «Религиозно-ориентированная психотерапия» в Общероссийской профессиональной психотерапевтической лиге С.А. Белорусовым [Белорусов 1998]. Однако автор относится к медицинскому полюсу психотера-

¹ Устоявшегося определения различий между религиозностью и духовностью нет. Мы будем использовать термин «духовность», подразумевая при этом и религиозную сферу. Вопросам определения данных категорий посвящено множество работ [Оман 2013; Эммонс 2004, с. 177]; наиболее распространена точка зрения, согласно которой духовность есть любая устремленность и обращение к сфере сакрального, религиозность же подразумевает также наличие институциональных форм такого обращения.

пии и выделяет в первую очередь связь религиозности с психическим здоровьем и клиническим диагнозом, предлагает множество теоретических разработок, которые не проверялись на практике, подкрепляя их лишь отсылками к святоотеческой литературе. В то время как автор ратует за обращение к религиозности в психотерапии, разработанный им религиозно-ориентированный подход представляется опасным как с этической, так и терапевтической точки зрения. В клинических примерах становится очевидным, что по мере включения религиозного компонента подход начинает терять из виду общепринятые стандарты оказания профессиональной психотерапевтической помощи (терапевт занимает явно экспертную позицию, к пациентам относится насмешливо-пренебрежительно, переходит с «Вы» на «ты» на первых репликах, безосновательно дает прямые советы и пр.). Это пример — увы, один из многих — опасности и возможности нанесения вреда клиентам психотерапевтами с таким прорелигиозным подходом.

Отклонения в противоположный полюс с идентичным исходом часто наблюдается в подходах атеистически настроенных авторов (например, зачастую у последователей ортодоксального психоанализа). Терапевтические подходы, воспринимающие любую религиозность как девиацию, являются, на наш взгляд, пережитком прошлых установок и концепций, но тем не менее они все еще встречаются в отечественной психотерапевтической практике.

Научные исследования роли духовной сферы в процессе психотерапии позволяют по-иному взглянуть на феномен религиозности и вместо игнорирования духовных переживаний у клиентов, с одной стороны, или подчинения человека собственным религиозным убеждениям, с другой, обратиться к личным духовным и религиозным переживаниям человека как к его ресурсам в преодолении кризиса.

Исследования связи духовности и религиозности с психологическим благополучием

Этот круг исследований посвящен поиску объективных данных, свидетельствующих о влиянии духовности человека на психологический арсенал стратегий его поведения в любых жизненных ситуациях, а следовательно, ответу на вопрос, насколько обоснованно обращаться к духовной сфере в психотерапии? Каковы связи ее с психическим здоровьем, психологическим и физическим благополучием и другими показателями качества жизни человека?

Систематические исследования духовной сферы и ее вклада в различные аспекты человеческой жизни на Западе дали огромное количество

безусловных свидетельств существенного влияния данной сферы на различные стороны жизни человека, особенно в критических ситуациях. Помимо биологических, психологических и социальных факторов, духовные принято выделять в особую группу, в то же время проявляющуюся совместно и в связи со всеми остальными. Ряд авторов для более цельного описания поведения личности пытаются построить интегральные — био-психо-социо-духовные модели [Sulmasy 2002; Meneses 2016]. Научно-психологические исследования духовности на Западе уже прочно укоренены в корпус академической психологии, практики и профессионального образования [Palutzian, Park 2015]. В данном разделе мы суммируем лишь наиболее значимые, на наш взгляд, результаты исследований духовной сферы для психотерапевтов. Таковыми в первую очередь являются исследования феномена духовного и религиозного совладания².

Психологические функции духовности и религиозности

3. Фрейд сводил религию исключительно к защитной функции. Действительно, в исследованиях обнаруживается, что религиозность позволяет лучше справляться с критическими ситуациями, она обеспечивает защиту, но не как избегание столкновения с реальностью, а, наоборот, открывает новые источники силы для того, чтобы вынести это столкновение и встретиться с критической ситуацией лицом к лицу [Pargament et al. 2013a]. Религия позволяет переосмыслить трагические события, а не способствует их вытеснению. Например, религиозные родители детей, которые умерли в раннем детстве от синдрома внезапной детской смерти, по прошествии времени видели данное событие как более наделенное смыслом, соответственно, они смогли более стойко перенести это горе, по сравнению с менее религиозными родителями, которые не сформировали взгляда на это событие, позволяющего им смириться с неизбежным, и их горе чаще приобретало патологический характер [McIntosh et al. 1993]. Итак, в психологическом контексте принято выделять следующие функции религии [Pargament et al. 2013a]: 1. Защита; 2. Порождение смысла; 3. Формирование идентичности; 4. Обеспечение эмоционального комфорта; 5. Обеспечение средствами для контроля импульсов и саморегуляции; 6. Реализация потребности власти и влияния; 7. Побуждение к личным изменениям; 8. Обнаружение, построение отношений с тем, что для человека является святым, сакральным, духовным.

Религиозные верования и практики коррелируют в целом с меньшим числом случаев депрессии и тревоги [Koennig 2010]; помогают сохранять

² Более подробный обзор можно найти в ранее опубликованной статье, посвященной духовному совладанию [Шаньков 2015].

душевное равновесие людям тогда, когда они испытывают угрозу и тревогу [Shreve-Neiger, Edelstein 2004]; являются общим буферным фактором для психических расстройств [Levin 2010].

Модели духовного совладания

Результаты различных исследований интегрированы в отражающие динамику модели духовного совладания (см.: [Gall, Guirguis-Younger 2013]). Например, указывается, что в процессе духовного развития у человека формируется духовная диспозиция, определенное личное чувство духовного, которое утверждается в идентичности [Pargament 2013b]. При возникновении различных критических ситуаций эта диспозиция может значительно трансформироваться. На характеристики перестройки духовного мировоззрения терапевтам следует обращать внимание: человек может либо отбросить свои религиозные убеждения и погрузиться в кризис, заикнуться на нем, либо утвердиться в своих верованиях, используя их как ресурс для преодоления критической ситуации, если обращение к духовной сфере будет способствовать реализации одной из вышеперечисленных функций³.

Позитивное и негативное религиозное совладание

Посредством факторного анализа были выделены две большие категории религиозного совладания — позитивное совладание и негативное. По данным масштабного метаанализа [Aho, Vasconcelles 2005] отобранных репрезентативных исследований с 1967 по 2005 г., обращение в критической ситуации к позитивному религиозному совладанию (например, наличие духовной близости; религиозная переоценка ситуации в положительную сторону; совместное с другими религиозное совладание; поиск духовной поддержки и др.) приводит к повышению удовлетворенности жизнью, улучшению физического и психологического благополучия, уменьшает проявление депрессии. Напротив, негативное религиозное совладание (например, духовная неудовлетворенность; переживание собственной греховности; восприятие Бога как карающего; рассмотрение ситуации как следствие влияния злых сил; межличностная религиозная неудовлетворенность и др.) в критической ситуации может привести к повышению депрессии и тревоги, ухудшению

³ Для описания духовной сферы клиента также используются следующие категории: метафизическое мировоззрение, религиозная вовлеченность, религиозная ортодоксия, религиозный проблемно-решающий стиль, духовная идентичность, образ Бога, конгруэнтность ценностному стилю жизни, духовное здоровье и зрелость. Этот словарь может помочь терапевтам различных теоретических ориентаций подобрать смысловую формулу в конкретных кейсах.

физиологического благополучия, эмоциональному выгоранию, стрессу, духовным травмам. Таким образом, терапевтам следует учитывать, что различные типы совладания могут вносить как положительный, так и отрицательный вклад в переживание клиентами критических ситуаций, и знать, какие именно стратегии и когда избирает клиент.

Что касается конкретных результатов исследований, показано, что позитивное религиозное совладание может снижать степень боли у больных онкологией [Cole 2005], улучшать состояние пациентов, прошедших кардиохирургическую операцию [Ai et al. 2009]; улучшать процесс посттравматического восстановления людей, переживших природные катастрофы, внезапную смерть близкого человека, сексуальное насилие, переживание угрожающих жизни ситуаций и др. [Pargament et al. 2013a]. Часто негативное религиозное совладание связано с тем, что человек стал жертвой своей религиозной традиции или религиозных лидеров (например, в результате неприятия сексуальной ориентации); на терапию могут прийти приверженцы религиозных взглядов, которые являются вредными для самого человека и/или для других [Plante 2011].

Установки в отношении участия Бога в разрешении проблем

Немаловажным в контексте психотерапии является то, какая у верующего человека в процессе решения проблем возникает установка в отношении участия Бога в данной ситуации (для некоторых клиентов — участия «вселенной», «судьбы» и т.п.) [Pargament et al. 2013a].

1. Человек может полностью перекладывать ответственность за разрешение ситуации на высшие силы, Бога.

2. Может проявить полную самостоятельность, считая, что Бог уже дал все, что нужно для разрешения ситуации, и незачем прибегать к Его помощи.

3. Со-работничество: установка на совместное с Богом решение проблемы.

Первый вариант при большинстве проблем коррелирует с более низкими показателями психического здоровья, а последний — с более высокими [Yangarber-Nicks 2004]. В контексте психотерапевтической помощи нередко встречаются ситуации, когда человек отказывается от требуемого медицинского вмешательства по своим религиозным убеждениям, т.е. реализует первую установку. В качестве примера реализации второй установки можно привести разнообразные вариации «несения креста»: непротивление физическому насилию в семье, бедности, отказ от помощи других, от поиска непривычных вариантов решения проблемы и т.д. — это зачастую является источником глубокого страдания как для человека, так и для его близких и требует прояснения базовых убеждений личности, что можно сделать, например, в терминах описы-

ваемых установок. С другой стороны, при неизлечимой болезни данный вариант установки — единственно верный и способствует более конструктивному принятию смерти, встрече с нею, когда сделать уже ничего не возможно.

Третий вариант установки подразумевает прежде всего личный вклад в построение отношений с духовной сферой, Богом, ответственность за свои решения, но и сохранение открытости к миру, к вмешательству Бога, в том числе подразумевает молитву и созерцание как особую форму построения отношений с Богом. Эта установка показала себя наиболее адекватной по эффективности в большинстве проблемных ситуаций, а следовательно, в ходе психотерапии ее можно поддерживать и усиливать.

Исследования показывают, что практически все люди стремятся к обретению смысла жизни «самотрансцендентным путем» [Park 2013], однако как именно это происходит, может различаться даже у представителей одной конфессии, когда их верования и практики переносятся в поле решения проблем обыденной жизни. При этом некоторые исследования показывают, что общая вера клиента и терапевта может здесь не то чтобы не способствовать, но даже служить помехой для понимания терапевтом клиента, эффективно исследованию его индивидуальной духовной сферы [Morrison, Vorgen 2010]. Чтобы прояснить индивидуальную стратегию духовного совладания в каждом конкретном случае, психотерапевт может использовать следующие вопросы, ответы на которые помогут искать соответствующую литературу и затем определить эффективность подобного совладания [Pargament et al. 2013a]:

- 1) кто (член общины, духовенство, Бог и др.);
- 2) что (молитва, медитация, ритуалы и др.);
- 3) как (руководствуясь личным переживанием, чувством вины, внешним давлением и др.);
- 4) где (в храме, общине, наедине и т.д.);
- 5) зачем (чтобы обрести смысл, чтобы получить контроль над ситуацией и др.) человек прибегает к духовному совладанию.

Рассмотрев некоторые аспекты духовной сферы человека, перейдем к рассмотрению результатов исследований, относящихся непосредственно к психотерапии.

Результаты исследований духовной сферы в контексте психотерапии

Запрос на обращение к духовной сфере со стороны клиентов

Большинство исследований показывают не только то, что клиенты часто обращаются к духовному совладанию, но и то, что они изъясля-

ют желание, чтобы представители помогающих профессий чаще уделяли внимание их духовным потребностям в ходе терапии [Larson, Larson 2003; Morrison et al. 2009]. Так, по данным опросов, одна треть пациентов хотели, чтобы их спрашивали об их религиозных взглядах, две трети считали, что врачи должны быть поставлены в известность об их религиозных взглядах [MacLean et al. 2003]. Согласно другому опросу [American Association of Pastoral Counselors Samaritan Institute 2000], 83% считают, что есть связь между их религиозными убеждениями и психическим и физическим здоровьем; 75% предпочли бы консультанта, который учитывал бы их ценности и веру и интегрировал бы их в консультативный процесс [Rose et al. 2001].

В немногочисленных качественных исследованиях [Gockel 2011] были сделаны следующие выводы:

— часто суждения клиентов о том, подходят ли им апеллирующие к духовности интервенции, были связаны с качеством терапевтических отношений (чем больше располагает к себе терапевт, тем более они чувствовали потребность и возможность обсуждения своей духовной сферы);

— клиенты лучше себя чувствуют во время терапии, когда терапевт открыт и восприимчив к обсуждению ими духовных вопросов, в то же время чувствуют себя хуже, когда видят отрицания и уход со стороны терапевта при обсуждении данных вопросов.

Отношение к духовной сфере со стороны психотерапевтов

Что касается самих психотерапевтов, то, согласно опросам, многие включают те или иные духовные аспекты в ход лечения (приводится по: [Shafranske 2013]). Согласно данным опроса Американской психологической ассоциации за 2003 г., в 37% случаев психотерапевты отчитывались о вкладе духовности в разрешение клиентских проблем вне зависимости от того, сопровождалась ли эти духовные процессы терапевтом (приводится по: [Gockel 2011]). Некоторые качественные исследования выявляют склонность терапевтов рассматривать консультирование само по себе как духовный процесс [White 2003]. Более 80% психологов верят, что духовная сфера — важная и значимая в человеческой жизни, однако больше половины спрашивают о духовности клиента лишь в 50% случаев; 12 и 18% отвечают, что никогда не спрашивают о религиозности клиента во время первых сессий [Hathaway et al. 2004].

Все же, судя по большинству исследований, явной видится тенденция психотерапевтов тайно (имплицитно) или открыто (эксплицитно) придерживаться отрицательного отношения к религиозности клиентов, например, полагать, что религиозные клиенты более психически нездоровы или обладают худшим прогнозом в сравнении с нерелигиозными [Ruff 2008].

Исследователи видят следующие причины подобного избегания [Pargament et al. 2013a]:

— *Особенность психологов как выборки.* Психотерапевты, психиатры и психологи как группа значимо отличаются от выборки общей популяции именно по критерию религиозности [Shafranske 2000], т.е., к примеру, в США 75% людей — не психологов — соглашались, что их подход к жизни основан на религии, в то же время только 35% опрошенных психологов согласились с этим утверждением [Delaney et al. 2007].

— *Духовная безграмотность.* Человек склонен не замечать, игнорировать и отрицать ту сферу, которую он не понимает. Это происходит в силу отсутствия курса по психологии религии в системе образования психологов и психотерапевтов.

— *Специфика духовной сферы.* Духовная реальность трудно определяется и познается прежде всего через проживаемый духовный опыт, а не через формальные знания. Соответственно, психотерапевту, не имеющему подобного опыта, даже при наличии академических знаний о религии трудно понимать эту сферу в клиенте.

— *Историческая судьба духовной и религиозной сферы в психотерапии.* Прежде всего благодаря влиянию работ Зигмунда Фрейда религия долгое время воспринималась как антагонист психологии. И сегодня эти взгляды все еще актуальны, хотя это противостояние больше не является тотальным.

— *Страх психологов и психотерапевтов,* что рассмотрение метафизических измерений человеческого существования может поставить под угрозу их стремление видеть в психологии строгую научную дисциплину.

Эти факторы приводят к появлению так называемой избегающей духовности психотерапевтической помощи [Saunders et al. 2010].

Психотерапевт и исследователь К. Паргамент (приводится по: [Plante 2016]) выделяет в особенности два пагубных проявления отношения к религиозности со стороны психотерапевтов.

1. *Духовная нетолерантность.* Автор выделяет два вида нетолерантности: *отрицание* и *исключительность*. Например, случаи, когда терапевт допускает, что духовность по своей природе является проблемой и источником патологии, т.е. на нее и следует направить лечение. Анализ протоколов показывает, что подобный антагонизм обычно не выражается напрямую, но проявляется в трудно уловимых формах нечувствительности к тем или иным нюансам переживаний, их обесцениванию, которые отражают нехватку уважения терапевта к клиенту. Исключительность же выражается в убеждении, что есть одна-единственная абсолютная истина и один-единственный путь ее постигнуть. Автор предупреждает, что подобное убеждение, часто свойственное и глубоко религиозным терапевтам, приводит к ложным допущениям в отношении духовного миро-

воззрения клиента и может затмить важные нюансы выражения их индивидуальной веры. Благие намерения в этом случае приводят к слепоте в отношении уникального вклада духовности в жизнь и идентичность клиента, отдаляют от понимания и использования потенциально ценных ресурсов, помогающих совладанию с критической ситуацией.

2. *Духовная безграмотность.* Имеется в виду не только недостаток осведомленности о мировых религиях и духовных традициях, но также и о научной литературе, посвященной психологии духовности и религии, и в первую очередь о тех проявлениях этой сферы, которые могут вносить существенный вклад в психотерапевтическую практику (например, рассмотренные выше исследования религиозного совладания).

Обращение к духовной сфере в психотерапии

Одним из основных направлений в плане обращения к духовности в психотерапии является адаптация ведущих психотерапевтических подходов к религиозным людям. Например, приспособленная для христиан когнитивно-бихевиоральная терапия, в которой особое внимание уделяется религиозным образам, молитве, библейским ориентирам. В целом обнаружено, что подобные религиозно-адаптированные подходы работают так же хорошо, как и секулярные, но подтверждений тому, что подобная терапия работает лучше секулярной, — мало [Worthington 2013]. Однако такие подходы являются предпочтительной альтернативой для религиозных клиентов и отвечают их запросам (см. обзор: [McCullough 1999]). Отличительная особенность таких подходов в том, что они уделяют внимание в первую очередь клинически релевантной стороне духовного измерения, которую можно легко интегрировать в существующие секулярные терапевтические модели. Тем самым они не бросают вызов эпистемологическим ценностным основаниям терапевтических модальностей, а также не требуют разделения религиозного мировоззрения со стороны терапевтов. В то же время они не рассматривают функционально не отвечающие им стороны духовной реальности.

Есть также пока еще эмпирически не апробированные модели, интегрирующие секулярные и религиозные мировоззрения [Richards, Bergin 2005]. К подобному классу относят и программы анонимных алкоголиков, которые предлагают обращение к духовной перспективе, но без отнесения к какой-либо конкретной религиозной традиции. Здесь остается множество вопросов о функциональном вкладе духовности в такие программы [Tonigan et al. 1999], но их эффективность свидетельствует о большом терапевтическом потенциале включения духовной сферы в терапию.

В последнее время появляется много терапевтических моделей, которые полностью основаны на теистических духовных взглядах на человеческую природу и мир [Richards, Bergin 2005]. В них напрямую вместе

терапевт и клиент обращаются к исцеляющей силе духовности, уделяя внимание моральным основаниям религии. Здесь открыто используются духовные интервенции, такие как молитва, чтение духовных текстов, духовное наставничество, медитативные практики. В этих подходах не религиозное включается в духовное, а скорее психологическое включается и подчиняется духовному [Sperry 2012]. В целом эта группа подходов показывает высокую эффективность при работе с депрессией, тревогой, пищевыми расстройствами и стрессом (см. обзор: [Smith et al. 2007]); на выходе они показывают лучшие результаты в сравнении с секулярными подходами по показателям общего качества жизни и благополучия. Например, духовно-ориентированные подходы высоко эффективны в работе с больными онкологией [Kaplar et al. 2004]. Еще один пример эффективности таких подходов: религиозная поддержка, ободрение и религиозное наставничество (обсуждение религиозных тем, чтение Корана) лучше помогали переживающим утрату малазийским мусульманам, чем общая секулярная поддержка [Azhar, Varma 1995]. Подобные формы открытой интеграции провоцируют сомнения в терапевтической нейтральности и вызывают множество вопросов о границах этих профессиональных практик и роли, которую занимает психотерапевт. При использовании их как отдельно взятых рекомендуется бдительно следить за соблюдением этики и процессом принятия решения терапевтом [Plante 2007].

Есть также специально разработанные программы интервенций, основанные на исследованиях религиозного совладания. Приведем здесь несколько примеров. Восьминедельная программа интервенции, опирающаяся на духовные ресурсы, для помощи женщинам, пережившим сексуальное насилие в детстве [Murray-Swank, Pargament 2005]. После интервенции, а затем при контрольной оценке спустя месяц 80% женщин сообщали о снижении негативных психологических и духовных переживаний. Похожим образом была разработана психодуховная интервенция для страдающих тяжелыми психическими расстройствами [Phillips et al. 2002]. На протяжении семи недель участники могли свободно делиться историями своих духовных поисков, обсуждать такие духовные темы, как усилия воли, духовная борьба, прощение и надежда. Вопреки беспокойству и опасениям, которые возникают в связи с обсуждением духовных тем психически больными, в этой группе не возникло никаких серьезных психологических нарушений, получена положительная обратная связь от участников, попросивших продолжить группу в течение всего последующего года. Разрабатываются и апробируются на студентах колледжей специальные программы, направленные на изменение методов религиозного совладания с негативных на позитивные и культивирование образа Бога как любящего, а не контролирующего [Oman et al. 2007; Gear et al. 2008]. После этих интервенций у участников обнаруживаются значительные

улучшения в показателях психологического благополучия, эмоциональной регуляции, соответствия духовных ценностей личному поведению, снижение степени духовных терзаний. Отдельным активно разрабатываемым направлением является разработка подходов к консультированию лиц, ставших жертвой своей религиозной традиции и религиозных лидеров (например, в случае неприятия сексуальной ориентации), или тех клиентов, которые разделяют религиозные взгляды, являющиеся вредоносными для них самих или окружающих [Plante 2011].

Интегративный подход к обращению к духовности и религиозности в психотерапии Э. Шафранске

Наиболее методически и эмпирически обоснованной интегративной моделью, по результатам нашего обзора, нам представляется подход к работе с духовной сферой, предложенный Э. Шафранске [Shafranske 2013]. В рамках данного подхода прояснять духовную сферу клиента рекомендуется с целью достижения понимания роли духовности в их ориентировочной системе (например, мировоззрения или глобального смысла жизни), способов их обращения к религиозному совладанию и духовным ресурсам, а также определения степени вклада клиентской духовности в лечение. Рекомендуется обратить внимание на следующие аспекты:

1. *Важность.* Насколько духовная сфера важна в жизни клиента с его точки зрения?

2. *Интеграция.* Каким образом и в какой степени духовная сфера влияет на повседневную жизнь клиента (например, на его ценности, процесс принятия решений)?

3. *Духовные переживания, верования, ценности, религиозная приверженность, практики.* Как клиент переживает что-то сакральное? Каковы ее или его базовые убеждения и ценности? Какова природа вовлеченности в духовную жизнь и вклад этого в его качество жизни?

4. *Совладание.* В какой степени клиент использует духовное совладание как источник разрешения проблем, насколько эти ресурсы оказываются для него значимыми в улучшении процесса совладания и психологического благополучия?

5. *Страдания/конфликт.* Актуальные трудности клиента связаны с духовным конфликтом или духовными страданиями? Верит ли клиент, что духовность может быть источником их дистресса? Использует ли клиент негативное религиозное совладание (см. выше и в: [Шаньков 2015]), присутствуют ли в мышлении такие показатели риска для психологического благополучия, как злость по отношению к Богу [Pargament 1997]? Насколько психическое состояние клиента нарушает качество его обращения к религиозным ресурсам?

6. *Потенциальный вклад в ход лечения.* Считает ли клиент, что духовное исцеление значимо или играет важную роль в ходе терапии? Влияет ли духовное и религиозное прошлое терапевта на участие клиента в ходе терапии? Поддерживает ли религиозная община клиента его обращение к помощи психотерапевта?

На первых этапах терапии автор предлагает следовать за клиентом по мере разворачивания его духовного нарратива и в то же время удерживать задачу прояснения роли духовности в его проблемах. На изначальное прояснение может влиять теоретическая ориентация терапевта. Например, в когнитивно-бихевиоральной терапии в первую очередь будет рассмотрен вклад духовности и религиозности в когнитивные искажения, дисфункциональные схемы и стиль мышления клиента в контексте его отношений с Богом [Nielson et al. 2001]. Этот стиль определенным образом способствует развитию или устранению симптомов [Tan 2013]. Психоаналитик более заинтересован в природе и функциях репрезентаций Бога и роли духовности и религиозности в интрапсихическом конфликте. Выражение клиентом его отношений с Богом может быть ключом к пониманию его стиля отношений и привязанности [Kirkpatrick 2013], что важно для работы в рамках, например, набирающей все большую популярность эмоционально-фокусированной терапии.

На этом этапе также стоит обращать внимание на значимые жизненные события, характеризующие духовный путь клиента [Hodge 2013]. Это также служит терапевтическим целям, так как клиент, благодаря такому прояснению, попутно осознает роль и влияние духовности на свою жизнь. Например, известно, что в становлении духовной сферы личности важное место занимает встреча со значимыми людьми. Обращение к опыту общения с этими людьми дает терапевтический эффект. Для системной семейной терапии прояснение духовного пути может многое прояснить о системе взаимоотношений в семье [Frame 2003]. Некоторым терапевтам привычнее пользоваться опросниками по ходу терапии: Паргамент и Крумеи [Pargament, Krumei 2009] выделили 14 инструментов для измерения различных аспектов духовности в ходе психотерапии (например, шкала религиозного комфорта) [Exline et al. 2000]. Ни один из этих опросников пока не переведен на русский язык и не адаптирован к российской практике.

После того как терапевт прояснил естественно возникающее обращение к духовным ресурсам у клиента, он может обсудить с ним возможное включение этих ресурсов в ход терапии. Цель данного этапа — обеспечить место в терапевтическом процессе для духовности клиента и поддерживать его или ее личные духовные ресурсы.

Т. Планте [Plante 2007] выделяет 13 духовных и религиозных терапевтических инструментов, которые эмпирически подтвердили свою

эффективность в научных исследованиях: занятия медитацией и молитвой; практика библиотерапии; внимание к темам, связанным со смыслом, целью и чувством призвания в жизни; участие в ритуалах, благотворительной деятельности и волонтерстве; приверженность социальной справедливости; участие в научении через наблюдение за высокозначимыми духовными моделями; принятие и прощение себя и других (с учетом недостатков); уделение внимания прощению, благодарности и состраданию; внимание к религиозной этике; ощущение участия в чем-то большем, чем собственная личность; способность ценить духовное измерение в жизни.

Также выделено 19 примеров основанных на духовности интервенций, которые могли бы быть применены в рамках открытой (эксплицитной) интеграции духовности и религиозности в ход терапии [Richards, Bergin 2005]: молитва терапевта; обучение религиозным концептам; отсылки к духовным текстам; духовное самораскрытие терапевта; духовная конфронтация; оценка духовности; религиозная релаксация или визуализация; совместная молитва терапевта и клиента; благословение терапевта; побуждение к прощению; задействование религиозного сообщества; молитва клиента; побуждение клиента к исповеди; направление на принятие благословения священника; ведение записей в религиозном дневнике; духовная медитация; религиозная библиотерапия; заучивание Библии наизусть; религиозная интерпретация сновидений.

В то время как множество психологов указывают на то, что зачастую обращаются к духовным верованиям и практикам клиента, по всей видимости использование таких эксплицитных интервенций происходит реже. Исследователям мало что известно о принятии решения, об использовании этих интервенций «непосредственно в момент» и как именно совершается принятие решения об их использовании. Стоит обратить внимание, что в то время как 33% клиентов заявили о желательности обсуждения духовных вопросов с их врачами, лишь 19% согласились, что врач должен молиться с пациентом. Терапевты, предупреждает автор, должны подходить к принятию решений об этих интервенциях с глубоким уважением к клиентской автономии и с опорой на полученные знания и профессиональное обучение. Терапевтам также следует иметь в виду возможность консультации или коллаборации с религиозным проповедником (например, раввином, священником, имамом) или пасторским консультантом.

Включение клиентских верований, практик, религиозных ориентаций, религиозной истории и т.д. должно быть явно связано с заботой о клиенте и исследованием его проблемы. По отношению к клиентам, для которых духовность играет не такую большую роль в их жизни, достаточно нескольких проясняющих вопросов. В то же время терапевт не

должен терять чутье и не упускать из виду те переживания клиентов, в которых духовные аспекты могут быть затронуты имплицитно, без использования явно апеллирующих к духовности категорий для описания этих переживаний (некоторые клиенты могут не осознавать важность роли духовности в решении их проблем) [Pargament, Krumrei 2009].

Итак, автор заключает, что духовность играет важнейшую роль в психологической стороне жизни человека, внимание к этой сфере со стороны терапевта может, помимо прочего, показать его заинтересованность в клиенте как полноценной личности, что в свою очередь усиливает качество и глубину терапевтических отношений. В то же время для некоторых клиентов вопросы о личных убеждениях могут показаться посторонними и восприниматься ими как нерелевантные, директивные и непрофессиональные, что может привести к обратному эффекту. Таким образом, терапевтам следует инициировать обсуждение с осторожностью и уважением, уделяя предельное внимание клиентским реакциям и уровню их безопасности. Это не должно ни в коем случае быть формальным расспрашиванием с целью получения информации. Включение любой стороны духовного в ход терапии нуждается в открытом согласии со стороны клиента. Подобный подход не снижает важности вклада других — психологических, поведенческих и биологических — факторов в психическое здоровье и не заменяет другие формы помощи [Pargament 1997], а, наоборот, нацелен на более современный, научно обоснованный и холистический подход [Shafranske 2013].

Профессиональные компетенции и обращение к духовной сфере клиента

Какими знаниями и навыками должен обладать психотерапевт, чтобы прибегать к интеграции духовной сферы в работу?

Степень компетентности специалиста для обращения к духовной сфере клиента основывается прежде всего на общепринятых профессиональных компетенциях, в том числе: наличие минимального образования и обширной клинической подготовки; избегание смешения ролей и конфликтов, связанных с пределами допустимого вмешательства в личное пространство клиента (навязывание личных верований и ценностей или замещение и незаконное посягательство на роль духовного авторитета); отсутствие пристрастности, предубежденности (проявлений нетолерантности к духовной сфере клиента); получение информированного согласия со стороны клиента; поиск подходящей консультации, сотрудничества, обращение за помощью к компетентным в духовной сфере специалистам [McMinn et al. 2003]. Разработаны также специализированно духовные и

религиозные компетенции психотерапевтов (см.: [Young et al. 2007; Vieten et al. 2013]), они базируются на результатах вышеприведенных исследований, и их обобщают применительно к решению практических задач.

В процессе образования психотерапевтов рекомендуется заострять внимание на теме мультикультурности, а также на других источниках различий и специфики в психологии клиентов. Иными словами, в образовании психотерапевтов включается развитие компетенций, связанных с определением и учетом различий, касающихся гендерной идентичности, сексуальной ориентации, расовой и этнической принадлежности. Аналогичным образом в образование психотерапевтов могут быть включены и компетенции, связанные с духовной и религиозной сферой [Plante 2016]. Конечно, нельзя ожидать, что психотерапевт станет экспертом в области исследований духовной сферы, однако необходима осведомленность, понимание основ природы и функций духовности, их выражения в культуре, в которой они практикуются. Также необходима осведомленность, касающаяся результатов научных исследований духовности и здоровья [Masters, Hooker 2013], духовного и религиозного совладания [Pargament et al. 2013] и духовных страданий [Exline, Rose 2013].

Ричардс (приводится по: [Gonsiorek et al. 2009, p. 389]) предлагает четыре вопроса, которые стимулируют профессиональную рефлексию и способствуют развитию духовных и религиозных компетенций:

1. Есть ли у меня возможность обеспечить духовно безопасную и принимающую терапевтическую среду для моих клиентов?
2. Есть ли у меня возможность провести грамотное определение религиозной и духовной сферы моих клиентов?
3. Есть ли у меня возможность использовать или поддерживать духовные интервенции, если есть на то необходимость, чтобы помочь клиентам получить доступ к ресурсам их веры и духовности во время процесса терапии?
4. Есть ли у меня возможность результативно проконсультироваться, сотрудничать или, когда потребуется, обратиться к духовенству или другой профессиональной пастырской помощи?

Заключение

Настоящий обзор кроме ознакомления с конкретными теоретическими и практическими результатами западной психологии религии позволяет оценить общее методологическое положение этой области. В отличие от нашей страны, психология религии и духовно-ориентированная психотерапия на Западе полноправно входят в корпус академической психологии, укоренены в различных религиозных институтах. Благодаря чему?

Несмотря на то что христианская психология в России прошла большой путь (см.: [Василюк 2015]), все еще как жанр преобладают идеологические споры и метафизические дискуссии, отсутствует полноценный научный диалог. На Западе же полем научной коммуникации становятся конкретные эмпирические исследования феноменов духовной и религиозной жизни и их участие в процессах совладания с жизненными кризисами. Если у нас сам факт обращения психолога к проблематике духовной и религиозной жизни человека чаще всего определяется его личной религиозностью, с соответствующей опасностью субъективизма и идеологизма, у большинства западных авторов, работы которых рассмотрены в обзоре, определяющим фактором интереса к этой проблематике являются потребности и специфика их верующих клиентов, а также научное и клиническое знание того, насколько духовная сфера значима для жизни клиента и для психотерапевтической помощи им.

Рассмотренные исследования убедительно показывают эффективность обращения к духовной сфере в психотерапии, что диктует необходимость как обогащения духовным измерением психотерапевтических подходов, развитие соответствующих компетенций у психотерапевтов, так и теоретического осмысления, дальнейших исследований духовных процессов. С нашей стороны в этом русле перспективным представляется проведение исследований на базе фундаментальных разработок синергийной антропологии [Хоружий 2005; Василюк 2010], которая, сочетая в себе западную философию и глубокий анализ восточнохристианских духовных практик, способна также сохранить ту трезвую, объективную исследовательскую установку, которая присуща рассматриваемым в обзоре работам. В целом же рецепция этих установок может помочь преодолеть избыточную метафизичность, идеологизм, неоправданные богословские претензии и укрепиться на плодородной почве конкретных эмпирических исследований, которые могут способствовать развитию полноценного научного диалога, установлению связи между теоретическими разработками и практикой, а также внесут прямой вклад в качество психологической помощи человеку, находящемуся в кризисе.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии»).

ЛИТЕРАТУРА

Белорусов С.А. Психология духовности, веры и религии // Журнал практического психолога. 1998. № 6. С. 21—43.

- Василюк Ф.Е. Христианская психология: «история» и «география». Статья 1. Опыт периодизации // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 49—63.
- Василюк Ф.Е. На подступах к синергичной психотерапии: история упований // Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте / Отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 620—642.
- Пуговкина О.Д., Шильникова З.Н. Концепция mindfulness (осознанность): неспецифический фактор психологического благополучия // Современная зарубежная психология. 2014. № 2. С. 18—27.
- Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
- Шаньков Ф.М. Религиозное и духовное совладание. Обзор западных исследований // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 123—152.
- Эммонс Р. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности. М.: Смысл, 2004. 416 с.
- Ai A.L., Wink P., Tice T.N., Bolling S.F., Shearer M. Prayer and reverence in naturalistic, aesthetic, and socio-moral contexts predicted fewer complications following coronary artery bypass // Journal of Behavioral Medicine. 2009. Vol. 32. № 6. P. 570—581. doi:10.1007/s10865-009-9228-1
- American Association of Pastoral Counselors Samaritan Institute (2000). Report. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.samaritaninstitute.org/affiliates/documents/GALLUPSURVEYAAPCandSISummaryfindings.pdf> (дата обращения: 10.09.2016).
- Ano G.G., Vasconcelles E.B. Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis // Journal of Clinical Psychology. 2005. Vol. 61 (4). P. 461—480. doi:10.1002/jclp.20049
- Azhar M.Z., Varma S.L. Religious psychotherapy as management of bereavement // Acta Psychiatrica Scandinavica. 1995. Vol. 91. P. 233—235. doi:10.1111/j.1600-0447.1995.tb09774.x
- Cole B.S. Spiritually-focused psychotherapy for people diagnosed with cancer: A pilot outcome study // Mental Health, Religion and Culture. 2005. Vol. 8 (3). P. 217—226. doi:10.1080/13694670500138916
- Delaney H.D., Miller W.R., Bisonó A.M. Religiosity and spirituality among psychologists: A survey of clinician members of the American Psychological Association // Professional Psychology: Research and Practice. 2007. Vol. 38. P. 538—546. doi:10.1037/0735-7028.38.5.538
- Exline J.J., Rose E.D. Religious and spiritual struggles // Handbook of the psychology of religion and spirituality. 2nd ed. / Ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 379—397.
- Exline J.J., Yali A.M., Sanderson W.C. Guilt, discord, and alienation: The role of religious strain in depression and suicidality // Journal of Clinical Psychology. 2000. Vol. 56 (12). P. 1481—1496. doi:10.1002/1097-4679(200012)56:12%3C1481::AID-1%3E3.0.CO;2-A
- Frame M.W. Integrating religion and spirituality into counseling: A comprehensive approach. Pacific Grove, CA: Brooks; Cole, 2003.

- Gall T.L., Guirguis-Younger M. Religious and spiritual coping: Current theory and research // APA handbook of psychology, religion, and spirituality / Ed. by K.I. Pargament, J.J. Exline, J.W. Jones. Vol. 1: Context, theory, and research. Washington, DC: American Psychological Association, 2013. P. 349—364.
- Gear M.R., Faigin C.A., Gibbel M.R., Krumrei E., Oemig C., McCarthy S.K. et al. The winding road: A promising approach to addressing the spiritual struggles of college students // Spirituality in Higher Education Newsletter. 2008. Vol. 4 (4). P. 1—8.
- Gockel A. Client Perspectives on Spirituality in the Therapeutic Relationship // The Humanistic Psychologist. 2011. Vol. 39 (2). P. 154—168. doi:10.1080/08873267.2011.564959
- Hathaway W.L., Scott S.Y., Garver S.A. Assessing religious/spiritual functioning: A neglected domain in clinical practice? // Professional Psychology: Research and Practice. 2004. Vol. 35 (1). P. 97—104. doi:10.1037/0735-7028.35.1.97
- Hodge D.R. Assessing spirituality and religion in the context of counseling and psychotherapy // APA handbook of psychology, religion, and spirituality / Ed. by K. Pargament, A. Mahoney, E. Shafranske. Washington, DC: American Psychological Association, 2013. Vol. 2. P. 93—123. doi:10.1037/14046-005
- Kaplar M.E., Wachholtz A.B., O'Brien W.H. The effect of religious and spiritual interventions on the biological, psychological, and spiritual outcomes of oncology patients // Journal of Psychosocial Oncology. 2004. Vol. 22 (1). P. 39—49. doi:10.1300/J077v22n01_03
- Kirkpatrick L.A. Evolutionary Psychology as a Foundation for the Psychology of Religion // Handbook of the psychology of religion and spirituality. 2nd ed. / Ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 560—578.
- Koenig H.G. Spirituality and mental health // International Journal of Applied Psychoanalytic Studies. 2010. Vol. 7 (2). P. 116—122. doi:10.1002/aps.239
- Larson D.B., Larson S.S. Spirituality's potential relevance to physical and emotional health: A brief review of quantitative research // Journal of Psychology and Theology. 2003. Vol. 31 (1). P. 37—51.
- Levin J. Religion and mental health: Theory and research // International Journal of Applied Psychoanalytic Studies. 2010. Vol. 7 (2). P. 102—115. doi:10.1002/aps.240
- MacLean C.D., Susa B., Phifer N., Bynum D., Franco M., Klioze A. et al. Patient preference for physician discussion and practice of spirituality: Results from a multicenter patient survey // Journal of General Internal Medicine. 2003. Vol. 18 (1). P. 38—43. doi:10.1046/j.1525-1497.2003.20403.x
- Masters K.S., Hooker S.A. Religion, spirituality, and health // Handbook of the psychology of religion and spirituality. 2013. P. 519—539.
- McCullough M.E. Research on religion-accommodative counseling: Review and metaanalysis // Journal of Counseling Psychology. 1999. Vol. 46 (1). P. 92—98. doi:10.1037/0022-0167.46.1.92
- McIntosh D.N., Silver R.C., Wortman C.B. Religion's role in adjustment to a negative life event: Coping with the loss of a child // Journal of Personality and Social Psychology. 1993. Vol. 65 (4). P. 812—821. doi:10.1037/0022-3514.65.4.812
- McMinn M.R., Aikins D.C., Lish R.A. Basic and advanced competence in collaborating with clergy // Professional Psychology: Research and Practice. 2003. Vol. 34 (2). P. 197—202. doi:10.1037/0735-7028.34.2.197

- Meneses R.* A biopsychosocial-spiritual model in health // *Arquivos De Ciências Da Saúde*. 2016. Vol. 23 (3). P. 01—02. doi:10.17696/2318-3691.23.3.2016.574
- Morrison J. Q., Clutter S. M., Pritchett E. M., Demmitt A.* Perceptions of clients and counseling professionals regarding spirituality in counseling // *Counseling and Values*. 2009. Vol. 53 (3). P. 183—194. doi:10.1002/j.2161-007X.2009.tb00124.x
- Morrison M., Borgen W.A.* How Christian spiritual and religious beliefs help and hinder counselors' empathy toward clients // *Counseling and Values*. 2010. Vol. 55 (1). P. 25—45. doi:10.1002/j.2161-007X.2010.tb00020.x
- Murray-Swank N.A., Pargament K.I.* God, where are you?: Evaluating a spiritually integrated intervention for sexual abuse // *Mental Health, Religion and Culture*. 2005. Vol. 8 (3). P. 191—203. doi:10.1080/13694670500138866
- Nielson S.L., Johnson W.B., Ellis A.* Counseling and psychotherapy with religious persons: A rational emotive behavior therapy approach. E-book. Publ. Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 2001. 300 p.
- Oman D.* Defining religion and spirituality // *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. 2013. Vol. 2. P. 23—47.
- Oman D., Shapiro S.L., Thoresen C.E., Flinders T., Driskill J.D., Plante T.G.* Learning from spiritual models and meditation: A randomized evaluation of a college course // *Pastoral Psychology*. 2007. Vol. 55 (4). P. 473—493. doi:10.1007/s11089-006-0062-x
- Paloutzian R.F., Park C.L.* (Eds.). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Guilford Publ. 2014.
- Pargament K.I.* *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press. 1997.
- Pargament K.I.* The religious dimension of coping: Advances in theory. Research and practice // *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. 2013a. Vol. 2. P. 560—578.
- Pargament K.I.* Searching for the sacred: Toward a nonreductionistic theory of spirituality // *APA handbook of psychology, religion, and spirituality: in 2 vols.* / Ed. by K.I. Pargament. 2013b. Vol. 1: Context, theory, and research/ Washington: American Psychological Association. P. 257—273.
- Pargament K.I., Krumrei E.J.* Clinical assessment of clients' spirituality // J.D. Aten, M.M. Leach, J.D. Aten, M.M. Leach (Eds.) *Spirituality and the therapeutic process: A comprehensive resource from intake to termination*. Washington, DC: American Psychological Association. 2009. P. 93—120. doi:10.1037/11853-005
- Park C.L.* Religion and meaning // *Handbook of the psychology of religion and spirituality: 2nd ed.* / Ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer. 2013. P. 356—377.
- Phillips R.E., III, Lakin R., Pargament K.I.* Development and implementation of a spiritual issues psychoeducational group for those with serious mental illness // *Community Mental Health Journal*. 2002. Vol. 38 (6). P. 487—495. doi:10.1023/A:1020832218607
- Plante T.G.* Integrating spirituality and psychotherapy: Ethical issues and principles to consider // *Journal of clinical psychology*. 2007. Vol. 63(9). P. 891. doi:10.1002/jclp.20383
- Plante T.G.* Addressing problematic spirituality in therapy // J.D. Aten, M.R. McMinn, E.R. Worthington (Eds.) *Spiritually oriented interventions for counseling and psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association. 2011. P. 83—106. doi:10.1037/12313-004

- Plante T.G. Beyond Mindfulness // *Open Theology*. 2016. Vol. 2 (1). P. 135—144. doi:10.1515/opth-2016-0011
- Richards P., Bergin A.E. A spiritual strategy for counseling and psychotherapy. 2nd ed. Washington, DC: American Psychological Association. 2005. doi:10.1037/11214-000
- Rose E.M., Westfeld J.S., Ansley T.N. Spiritual issues in counseling clients, beliefs and preferences // *Journal of Counseling Psychology*. 2001. Vol. 30. P. 118—134. doi:10.1037/0022-0167.48.1.61
- Ruff J. Psychologist bias in implicit responding to religiously divergent nonpatient targets and explicit responding to religiously divergent patients // *Journal of Dissertations*. 2008. Vol. 2 (1). URL: <http://www.scientificjournals.org/journals2008/articles/1378.pdf> (дата обращения: 16.11.2016).
- Saunders S.M., Miller M.L., Bright M.M. Spiritually conscious psychological care // *Professional Psychology: Research and Practice*. 2010. Vol. 41 (5). P. 355—362. doi:10.1037/a0020953
- Shafraanske E.P. Religious involvement and professional practices of psychiatrists and other mental health professionals // *Psychiatric Annals*. 2000. Vol. 30 (8). P. 525—532. doi:10.3928/0048-5713-20000801-07
- Shafraanske E.P. Addressing Religiousness and Spirituality in Psychotherapy: Advancing Evidence-Based Practice // *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. 2013. Vol. 2. P. 560—578.
- Shreve-Neiger A.K., Edelstein B.A. Religion and anxiety: A critical review of the literature // *Clinical Psychology Review*. 2004. Vol. 24 (4). P. 379—397. doi:10.1016/j.cpr.2004.02.003
- Smith T.B., Bartz J., Richards P.S. Outcomes of religious and spiritual adaptations to psychotherapy: A meta-analytic review // *Psychotherapy Research*. 2007. Vol. 17 (6). P. 643—655. doi:10.1080/10503300701250347
- Sperry L. Spirituality in clinical practice: Theory and practice of spiritually oriented psychotherapy. 2nd ed. New York: Routledge; Taylor, Francis. 2012.
- Sulmasy D.P. A biopsychosocial-spiritual model for the care of patients at the end of life // *The Gerontologist*. 2002. Vol. 42 (suppl. 3). P. 24—33. doi:10.1093/geront/42.suppl_3.24
- Tan S.-Y. Addressing religion and spirituality from a cognitive behavioral perspective // K. Pargament, A. Mahoney, E. Shafraanske (Eds.) *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*. Washington, DC: American Psychological Association. 2013. Vol. 2 (pp. 169—187).
- Tonigan J.S., Toscova R.T., Connors G.J. Spirituality and the 12-step programs: A guide for clinicians // W.R. Miller (Ed.), *Integrating spirituality into treatment*. Washington, DC: American Psychological Association. 1999. P. 111—131. doi:10.1037/10327-006
- Vieten C., Scammell S., Pilato R., Ammondson I., Pargament K.I., Lukoff D. Spiritual and religious competencies for psychologists // *Psychology of Religion and Spirituality*. 2013. Vol. 5 (3). P. 129. doi:10.1037/a0032699
- Wachholtz A.B., Pargament K.I. Migraines and meditation: Does spirituality matter? // *Journal of Behavioral Medicine*. 2008. Vol. 31 (4). P. 351—366. doi:10.1007/s10865-008-9159-2
- White F.E. The lived experience of psychospiritual integration. A qualitative study with exemplary psychotherapists who actively integrate spirituality into their practice of

- psychotherapy // The Academy of Religion and Psychical Research Proceedings. 2003. P. 88—98.
- Worthington E.L., Jr. Moving forward: Six steps to forgiving yourself and breaking free from the past. Colorado Springs: WaterBrook. 2013.
- Yangerber-Hicks N. Religious coping styles and recovery from serious mental illnesses // Journal of Psychology and Theology. 2004. Vol. 32 (4). P. 305—317.
- Young J.S., Wiggins-Frame M., Cashwell C.S. Spirituality and counselor competence: A national survey of American Counseling Association members // Journal of Counseling and Development: JCD. 2007. Vol. 85 (1). P. 47—52.

ADDRESSING SPIRITUAL AND RELIGIOUS COPING IN PSYCHOTHERAPY. AN OVERVIEW OF THE WESTERN STUDIES

F.M. SHANKOV*,

Federal State Funded Research Institution “Institute of Psychology”
of Russian Academy of Education, Russian Association
for Co-experiencing Psychotherapy, Moscow, Russia,
fshankov@gmail.com

Spiritual and religious beliefs and practices contain an enormous therapeutic potential, which is shown by research held in the West. What prevents therapists from addressing this sphere with their clients? What are the barriers, strategies and conditions of integrating spiritual into psychotherapy? The scientific and empirical foundation of research analyzed in current paper gives an example of an alternative to unproductive discussions on an abstract level in ideological-confrontational style on the evidence based and scientific level. The positive and negative side of such instrumental and behavioristic approach to spirituality is outlined. A task of generating a whole and methodologically funded model of the process of spiritual coping is being raised.

Keywords: spiritual coping, counseling psychology, psychotherapy, psychology of religion, synergetic anthropology, spiritually-oriented psychotherapy.

For citation:

Shankov F.M. Addressing Spiritual and Religious Coping in Psychotherapy. An Overview of the Western Studies. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya* [Counseling Psychology and Psychotherapy], 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 151—177. doi:10.17759/cpp2016240509 (In Russ., abstr. in Engl.)

* *Shankov Fedor Mikhailovich*, research fellow at Federal State Funded Research Institution “Institute of Psychology” of Russian Academy of Education, member of Russian Association for Co-experiencing Psychotherapy, psychotherapist, Moscow, Russia, e-mail: fshankov@gmail.com

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 15-06-10889 “Synergic-Phenomenological Approache in the Consulting Psychology”).

REFERENCES

- Belorusov S.A.* Psihologija duhovnosti, very I religii / Zhurnal prakticheskogo psihologa. 1998. № 6. P. 21—43.
- Vasiljuk F.E.* Hristianskaja psihologija: “istorija” i “geografija”. Stat’ja 1. Opyt periodizacii / Konsul’tativnaja psihologija i psihoterapija. 2015. № 5. P. 49—63.
- Vasiljuk F.E.* Na podstupah k sinergijnoj psihoterapii: istorija upovanij / Fonar’ Diogena. Proekt sinergijnoj antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste / Otv. red. S.S. Horuzhij. Moscow: Publ. Progress-Tradicija, 2010. P. 620—642.
- Pugovkina O.D., Shil’nikova Z.N.* Koncepcija mindfulness (osoznannost’): nespecificeskij factor psihologicheskogo blagopoluchija / Sovremennaja zarubeznaja psihologija. 2014. № 2. P. 18—27.
- Horuzhij S.S.* Oчерki sinergijnoj antropologii. Moscow: Publ. Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy. 2005. 408 p.
- Shan’kov F.M.* Religioznoe i duhovnoe sovladanie. Obzor zapadnyh issledovanij / Konsul’tativnaja psihologija i psihoterapija. 2015. № 5. P. 123—152.
- Jemmons R.* Psihologija vysshih ustremlenij: motivacija i duhovnost’ lichnosti. Moscow: Publ. Smysl, 2004. 416 p.
- Ai A.L., Wink P., Tice T.N., Bolling S.F., Shearer M.* (2009). Prayer and reverence in naturalistic, aesthetic, and socio-moral contexts predicted fewer complications following coronary artery bypass. *Journal of Behavioral Medicine*. Vol. 32. № 6. P. 570—581. doi:10.1007/s10865-009-9228-1
- American Association of Pastoral Counselors Samaritan Institute (2000). Report. URL: <http://www.samaritaninstitute.org/affiliates/documents/GALLUPSURVEYAAP-CandSISummaryfindings.pdf> (data obrashhenija: 10.09.2016)
- Ano G.G., Vasconcelles E.B.* (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*. Vol. 61 (4), P. 461—480. doi:10.1002/jclp.20049
- Azhar M.Z., Varma S.L.* (1995). Religious psychotherapy as management of bereavement. *Acta Psychiatrica Scandinavica*. Vol. 91 (3). P. 233—235. doi:10.1111/j.1600-0447.1995.tb09774.x
- Cole B.S.* (2005). Spiritually-focused psychotherapy for people diagnosed with cancer: A pilot outcome study. *Mental Health, Religion & Culture*. Vol. 8 (3). P. 217—226. doi:10.1080/13694670500138916
- Delaney H.D., Miller W.R., Bisonó A.M.* (2007). Religiosity and spirituality among psychologists: A survey of clinician members of the American Psychological Association. *Professional Psychology: Research and Practice*. Vol. 38. P. 538—546. doi:10.1037/0735-7028.38.5.538
- Exline J.J., Rose E.D.* (2013). Religious and spiritual struggles. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. Ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer. P. 379—397.
- Exline J.J., Yali A.M., Sanderson W.C.* (2000). Guilt, discord, and alienation: The role of religious strain in depression and suicidality. *Journal of clinical psychology*.

- Vol. 56 (12). P. 1481—1496. doi:10.1002/1097-4679(200012)56:12%3C1481::AID-1%3E3.0.CO;2-A
- Frame M.W. (2003). Integrating religion and spirituality into counseling: A comprehensive approach. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole.
- Gall T.L., Guirguis-Younger M. (2013). Religious and spiritual coping: Current theory and research. In K.I. Pargament, J.J. Exline, J.W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1): Context, theory, and research (pp. 349—364). Washington, DC: American Psychological Association.
- Gear M.R., Faigin C.A., Gibbel M.R., Krumrei E., Oemig C., McCarthy S.K. et al. (2008). The winding road: A promising approach to the spiritual struggles of college students. *Spirituality in Higher Education Newsletter*. Vol. 4 (4). P. 1—8.
- Gockel A. (2011). Client Perspectives on Spirituality in the Therapeutic Relationship. *The Humanistic Psychologist*. Vol. 39:2. P. 154—168. doi:10.1080/08873267.2011.564959
- Hathaway W.L., Scott S.Y., Garver S.A. (2004). Assessing religious/spiritual functioning: A neglected domain in clinical practice?. *Professional Psychology: Research and Practice*. Vol. 35 (1). P. 97—104. doi:10.1037/0735-7028.35.1.97
- Hodge D.R. (2013). Assessing spirituality and religion in the context of counseling and psychotherapy. In K. Pargament, A. Mahoney, E. Shafranske (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality: Volume 2* (pp. 93—123). Washington, DC: American Psychological Association. doi:10.1037/14046-005
- Kaplar M.E., Wachholtz A.B., O'Brien W.H. (2004). The effect of religious and spiritual interventions on the biological, psychological, and spiritual outcomes of oncology patients. *Journal of Psychosocial Oncology*. Vol. 22. P. 39—49. doi:10.1300/J077v22n01_03
- Kirkpatrick L.A. (2013). Evolutionary Psychology as a Foundation for the Psychology of Religion. *Handbook of the psychology of religion and spirituality: 2nd ed.* Ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer. P. 560—578.
- Koenig H.G. (2010). Spirituality and mental health. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*. Vol. 7. P. 116—122. doi:10.1002/aps.239
- Larson D.B., Larson S.S. (2003). Spirituality's potential relevance to physical and emotional health: A brief review of quantitative research. *Journal of Psychology and Theology*. Vol. 31. P. 37—51.
- Levin J. (2010). Religion and mental health: Theory and research. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*. Vol. 7. P. 102—115. doi:10.1002/aps.240
- MacLean C.D., Susa B., Phifer N., Bynum D., Franco M., Klioze A., et al. (2003). Patient preference for physician discussion and practice of spirituality: Results from a multicenter patient survey. *Journal of General Internal Medicine*. Vol. 18. P. 38—43. doi:10.1046/j.1525-1497.2003.20403.x
- Masters K.S., Hooker S.A. (2013). Religion, spirituality, and health. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. P. 519—539.
- McCullough M.E. (1999). Research on religion-accommodative counseling: Review and metaanalysis. *Journal of Counseling Psychology*. Vol. 46. P. 92—98. doi:10.1037/0022-0167.46.1.92
- McIntosh D.N., Silver R.C., Wortman C.B. (1993). Religion's role in adjustment to a negative life event: Coping with the loss of a child. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 65. P. 812—821. doi:10.1037/0022-3514.65.4.812

- McMinn M.R., Aikins D.C., Lish R.A. (2003). Basic and advanced competence in collaborating with clergy. *Professional Psychology: Research and Practice*. Vol. 34. P. 197—202. doi:10.1037/0735-7028.34.2.197
- Meneses R. (2016). A biopsychosocial-spiritual model in health. *Arquivos De CiêNcias Da SaúDe*. Vol. 23(3). P. 01—02. doi:10.17696/2318-3691.23.3.2016.574
- Morrison J.Q., Clutter S.M., Pritchett E.M., Demmitt A. (2009). Perceptions of clients and counseling professionals regarding spirituality in counseling. *Counseling and Values*. Vol. 53. P. 183—194. doi:10.1002/j.2161-007X.2009.tb00124.x
- Morrison M., Borgen W.A. (2010). How Christian spiritual and religious beliefs help and hinder counselors' empathy toward clients. *Counseling and Values*. Vol. 55 (1). P. 25—45. doi:10.1002/j.2161-007X.2010.tb00020.x
- Murray-Swank N.A., Pargament K.I. (2005). God, where are you?: Evaluating a spiritually integrated intervention for sexual abuse. *Mental Health, Religion and Culture*. Vol. 8. P. 191—204. doi:10.1080/13694670500138866
- Nielson S.L., Johnson W.B., Ellis A. (2001). Counseling and psychotherapy with religious persons: A rational emotive behavior therapy approach.
- Oman D. (2013). Defining religion and spirituality. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Vol. 2. P. 23—47.
- Oman D., Shapiro S.L., Thoresen C.E., Flinders T., Driskill J.D., Plante T.G. (2007). Learning from spiritual models and meditation: A randomized evaluation of a college course. *Pastoral Psychology*. Vol. 55. P. 473—493. doi:10.1007/s11089-006-0062-x
- Paloutzian R.F., Park C.L. (Eds.). (2014). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Guilford Publications.
- Pargament K.I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament K.I. (2013a). The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory. Research and Practice. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Vol. 2. P. 560—578.
- Pargament K.I. (2013b). Searching for the sacred: Toward a nonreductionistic theory of spirituality. *APA handbook of psychology, religion, and spirituality: in 2 vols*. Vol. 1: Context, theory, and research. Ed. by K.I. Pargament. Washington: American Psychological Association. P. 257—273.
- Pargament K.I., Krumrei E.J. (2009). Clinical assessment of clients' spirituality. In J.D. Aten M.M. Leach J.D. Aten M.M. Leach (Eds.), *Spirituality and the therapeutic process: A comprehensive resource from intake to termination* (pp. 93—120). Washington, DC: American Psychological Association. doi:10.1037/11853-005
- Park C.L. (2013) Religion and Meaning. *Handbook of the psychology of religion and spirituality: 2nd ed*. Ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer. P. 356—377.
- Phillips R.E., Lakin R., Pargament K.I. (2002). Development and implementation of a spiritual issues psychoeducational group for those with serious mental illness. *Community Mental Health Journal*. Vol. 38. P. 487—495. doi:10.1023/A:1020832218607
- Plante T.G. (2007). Integrating spirituality and psychotherapy: Ethical issues and principles to consider. *Journal of clinical psychology*. Vol. 63(9). P. 891. doi:10.1002/jclp.20383
- Plante T.G. (2011). Addressing problematic spirituality in therapy. In J.D. Aten, M.R. McMinn, E.R. Worthington (Eds.), *Spiritually oriented interventions for*

- counseling and psychotherapy (pp. 83—106). Washington, DC: American Psychological Association. doi:10.1037/12313-004
- Plante T.G. (2016). Beyond Mindfulness. *Open Theology*. Vol. 2(1). P. 135—144. doi:10.1515/opth-2016-0011
- Richards P., Bergin A.E. (2005). *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy* (2nd ed.). Washington, DC: American Psychological Association. doi:10.1037/11214-000
- Rose E.M., Westfeld J.S., Ansley T.N. (2001) Spiritual issues in counseling clients, beliefs and preferences. *Journal of Counseling Psychology*. Vol. 30. P. 118—134. doi:10.1037/0022-0167.48.1.61
- Ruff J. (2008). Psychologist bias in implicit responding to religiously divergent non-patient targets and explicit responding to religiously divergent patients. *Journal of Dissertations*. Vol. 2. no 1. URL: <http://www.scientificjournals.org/journals2008/articles/1378.pdf> (Accessed 14.08.2016).
- Saunders S.M., Miller M.L., Bright M.M. (2010). Spiritually conscious psychological care. *Professional Psychology: Research and Practice*. Vol. 41. P. 355—362. doi:10.1037/a0020953
- Shafranske E.P. (2000). Religious involvement and professional practices of psychiatrists and other mental health professionals. *Psychiatric Annals*. Vol. 30. P. 525—532. doi:10.3928/0048-5713-20000801-07
- Shafranske E.P. (2013) Addressing Religiousness and Spirituality in Psychotherapy: Advancing Evidence-Based Practice. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Vol. 2. P. 560—578.
- Shreve-Neiger A.K., Edelstein B.A. (2004). Religion and anxiety: A critical review of the literature. *Clinical Psychology Review*. Vol 24 (4). P. 379—397. doi:10.1016/j.cpr.2004.02.003
- Smith T.B., Bartz J., Richards P.S. (2007). Outcomes of religious and spiritual adaptations to psychotherapy: A meta-analytic review. *Psychotherapy Research*. Vol. 17. P. 643—655. doi:10.1080/10503300701250347
- Sperry L. (2012). *Spirituality in clinical practice: Theory and practice of spiritually oriented psychotherapy* (2nd ed.). New York: Routledge/Taylor, Francis.
- Sulmasy D.P. (2002). A biopsychosocial-spiritual model for the care of patients at the end of life. *The Gerontologist*. Vol. 42 (suppl. 3). P. 24—33. doi:10.1093/geront/42.suppl_3.24
- Tan S.-Y. (2013). Addressing religion and spirituality from a cognitive behavioral perspective. In K. Pargament, A. Mahoney, E. Shafranske (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*: Vol. 2 (pp. 169—187). Washington, DC: American Psychological Association.
- Tonigan J.S., Toscova R.T., Connors G.J. (1999). Spirituality and the 12-step programs: A guide for clinicians. In W.R. Miller (Ed.), *Integrating spirituality into treatment* (pp. 111—131). Washington, DC: American Psychological Association. doi:10.1037/10327-006
- Vieten C., Scammell S., Pilato R., Ammondson I., Pargament K.I., Lukoff D. (2013). Spiritual and religious competencies for psychologists. *Psychology of Religion and Spirituality*. Vol. 5(3). P. 129. doi:10.1037/a0032699
- Wachholtz A.B., Pargament K.I. (2008). Migraines and meditation: Does spirituality matter? *Journal of Behavioral Medicine*. Vol. 31. P. 351—366. doi:10.1007/s10865-008-9159-2

- White F.E.* (2003). The lived experience of psychospiritual integration. A qualitative study with exemplary psychotherapists who actively integrate spirituality into their practice of psychotherapy. *The Academy of Religion and Psychical Research Proceedings*. P. 88—98.
- Worthington E.L., Jr.* (2013) *Moving forward: Six steps to forgiving yourself and breaking free from the past*. Colorado Springs: WaterBrook.
- Yangarber-Hicks N.* (2004). Religious coping styles and recovery from serious mental illnesses. *Journal of Psychology and Theology*. Vol. 32(4). P. 305—317.
- Young J.S., Wiggins-Frame M., Cashwell C.S.* (2007). Spirituality and counselor competence: A national survey of American Counseling Association members. *Journal of Counseling and Development: JCD*. Vol. 85. no 1. P. 47—52.

Я И ДРУГОЙ

ЭМПАТИЯ КАК МЕТОД: ТОЧКА ЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

Т.Д. КАРЯГИНА*,
ФГБНУ «ПИ РАО», Москва, Россия,
kartan18@rambler.ru

В статье рассматриваются вопросы понимания эмпатии в контексте проблемы предмета и метода психотерапии. Основное внимание уделено современному состоянию и развитию подходов в гуманистической (экзистенциально-гуманистической) психотерапии. Выдвигается предположение, что статус эмпатии как метода психотерапии связан с представлением о предмете работы в конкретном направлении/школе. Чаще всего качество метода эмпатия приобретает при признании переживания в качестве предмета психотерапевтической работы. Наиболее явно это осуществляется в современных экспириентальных подходах. Рассматривается специфика экспириентальных методов в фокусинг-ориентированной терапии Ю. Джендлина, эмоционально-фокусированной терапии (Л. Гринберг, Р. Эллиотт и др.), понимающей психотерапии (Ф.Е. Василюк).

Для цитаты:

Карягина Т.Д. Эмпатия как метод: точка зрения современной гуманистической психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 178—204. doi:10.17759/cpp2016240510

* *Карягина Татьяна Дмитриевна*, кандидат психологических наук, старший научный сотрудник лаборатории научных основ психологического консультирования и психотерапии Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Психологический институт» Российской академии образования (ФГБНУ «ПИ РАО»), Москва, Россия, e-mail: kartan18@rambler.ru

Ключевые слова: психотерапия, гуманистическая психотерапия, переживание, эмпатия, экспириентальный подход, личностно-центрированный подход, фокусинг-ориентированная терапия, эмоционально-фокусирующая терапия, понимающая психотерапия.

В предыдущей работе «Эмпатия как метод: философский взгляд» [Карягина 2015] мы постарались продемонстрировать, как философское осмысление проблем эмпатии в конце XIX — начале XX в. приводило к пониманию ее возможностей как метода — познания в целом, психологии в частности, а также психиатрической или зарождающейся психотерапевтической практики. В этой статье мы рассмотрим, как реализуется методологическое видение эмпатии в современной психотерапии и каким образом оно влияет на ее развитие.

Ввод эмпатии как метода в область антропологических практик осуществлялся несколькими путями. Хронологически первым можно считать включение Карлом Ясперсом эмпатического понимания в систему методов феноменологической психиатрии [Ясперс 1997]. Ясперс решал задачу обоснования системы методов психиатрии и психопатологии (так он называл науку, призванную, с его точки зрения, быть базовой для психиатрической практики), в которой было бы место и для понимания субъективных переживаний больного, и для изучения объективных показателей развития его способностей, соматических процессов. Эмпатия — «субъективный, непосредственный охват психических взаимосвязей изнутри (в той мере, в какой подобный охват вообще возможен)» — понималась как способ постижения субъективных феноменов: переживаний больного, воспринятых исходя из принципов феноменологического метода [Там же, с. 373]. «Мы должны оставить в стороне все унаследованные теории, психологические конструкции или материалистические мифологии о душевных процессах, мы должны чистыми обратиться к тому, что мы можем в его действительном бытии понимать, осмыслять, различать и описывать. Это, как учит опыт, очень трудная задача», — подчеркивает философ, без сомнения, следуя Гуссерлеву “назад к вещам”» [Власова 2010, с. 112]. Ясперс различает феноменологический метод и смысловое понимание в дильтеевском смысле, считает их взаимодополняющими [Власова 2010; Улановский 2016]. В его понятии эмпатии происходит сближение значений вчувствования, сформулированного в феноменологической традиции, и понимания как сопереживания у Дильтея [Карягина 2013].

Придание эмпатии статуса метода Ясперсом можно назвать условно путем «сверху» — от философской идеи метода. А.И. Сосланд обозначает такое расширение, развитие практических систем и методов результатом «положительного вызова»: когда в пространстве **вне** практики появ-

ляется некое явление, которое «может оказаться сподручным или просто привлекательным в смысле использования его в психотерапевтической теории или технике» [Сосланд 1999].

Второй путь также условно можно охарактеризовать как путь «снизу» — от складывающейся новой практики и ее запросов или, в терминологии Сосланда, как «негативный вызов»: в практике есть воспринимаемое как **негативное** явление некоторого недостатка или избытка, которому можно нечто противопоставить [Там же]. Именно таким образом, как показывает исторический анализ, эмпатия появилась в поле внимания психоаналитиков. «Отношенческие» феномены, с которыми ежедневно сталкивался в своей работе аналитик, требовали осмысления и выработки особых методов обращения с ними. По мере признания сопротивления, переноса, контрпереноса и т.д. в качестве сначала неизбежных, а затем существенных явлений психоаналитического процесса возникала необходимость во введении в арсенал методов такого, который был бы направлен на понимание **актуальных переживаний** пациента, а не на реконструкцию его детского опыта, интерпретацию бессознательного. Наиболее четко первыми выразили такую необходимость Ш. Ференци и О. Ранк. Они заговорили о «правиле эмпатии» [Карягина 2012, 2013; Ferenci 1990; Rachman 2007]. Эмпатия в определенном смысле была противопоставлена интерпретации.

Само понятие эмпатии к этому моменту (конец 1920-х гг.) уже пережило период популярности и максимальной широты трактовки. Утвердилось его значение как определенного рода «переживания чужого сознания» (Э. Штайн, 1913 г. [Stein 1989]). При этом в обозначаемое этим термином поле значений все чаще начинают включать и смыслы, близкие к трактовке симпатии как отношения, выражающего базовую социальность человека, связи между людьми, этический принцип человеческого общежития (под влиянием идей М. Шелера, социальной психологии М. Мак-Дауголла и т.д.) [Карягина 2013; Wispe 1987].

Второе поколение практиков, утверждающих эмпатию в качестве метода психотерапии, еще более явно сочетало пути «сверху» и «снизу»: эмпатия возникала на перекрестье их новаторски развивающейся практики и уже существовавших попыток обозначить ее отрефлексируемые тенденции. Так, К. Роджерс мог обратиться к понятию эмпатии благодаря знакомству с отмеченной выше тенденцией в психоанализе — через О. Ранка и его учеников, у которых проходил обучение [Карягина 2012; Мидор, Роджерс 2002]. При этом собственная практика Роджерса была, по сути, реализацией выхода тенденции важности терапевтических отношений на первый план. «Недирективность», отражение чувств, эмпатия — такими словами он обозначает главное в своем методе уже в 1940—1950-е гг. [Некрылова 2012; Роджерс 2012].

Психоаналитик Х. Кохут практически одновременно с К. Роджерсом придал эмпатии статус метода [Карягина 2012]. Его пересмотр принципов психоанализа был связан с критикой стремления Фрейда к созданию позитивистски обоснованного подхода. Кохут считал, что психоанализ относится к эмпирическим наукам, для которых характерны обобщения, максимально близкие к опыту. Он связывает сложности, с которыми сталкивается психоанализ, со стремлением создавать абстракции высокого уровня, далекие от опыта и переживания. Предмет эмпирической психологии — именно переживание человека. А переживание познается только интроспекцией (свое) или эмпатией (чужое). Что познается эмпатически, то и является предметом эмпирической психологии — утверждает он в одной из работ [Кохут 2000]. Так, на примере развития понятий «эрос» и «танатос» в психоанализе он показывает постепенное удаление мышления от первичных значений «напряжение», «сексуальное». Он считает, что первые лежат за пределами психологии, так как эмпатически и интроспективно их не воспринять — в отличие от вторых. Интерпретация — это объяснение, надстройка над базовым эмпатическим пониманием, при этом она также должна осуществляться в понятиях, близких к переживанию [Карягина 2012]. Можно сказать, что логика Кохута здесь соответствует дильтеевской [Карягина 2015]: в связи с задачей обоснования специфики определенной области науки и/или практики он идет от ее предмета к методу — от переживания к эмпатии.

К. Роджерс на ранних этапах своей работы не ставил специальные научно-методологические задачи. Его практика сознательно противостоит психоанализу, он ставит во главу угла принятие и доверие к субъективности клиента, отказывается от метода интерпретации как основного и от соответствующей этому методу позиции терапевта: нейтрально, но «сверху» и «извне». Такая практика сначала «осознала» метод, а затем «сформулировала» предмет. Это произошло в конце 1950-х гг., с появлением в исследовательской группе Роджерса в Чикаго философа Юджина Джендлина. Последний отмечает, что у Роджерса не было на тот момент задачи обозначить, на *что* клиента отвечает эмпатией терапевт. Именно Джендлин предложил для этого понятие переживания [Gendlin 1988].

Важно отметить, что в случаях и Роджерса, и Кохута существовала и другая логика обоснования важности эмпатии [Карягина 2012]. Необходимость эмпатического отклика на переживание формулируется как потребность развития, в результате неудовлетворения которой формируется патология (в кавычках в случае Роджерса и без кавычек в случае Кохута). Роджерс говорит об искажении Я-концепции при условном принятии, Кохут — о фрагментированной самости. И то и другое связываются ими с отсутствием эмпатического отклика со стороны значимых других. Таким образом, терапевт должен компенсировать «эмпатические

провалы» (Х. Кохут), создать, в том числе своей эмпатией, условия для личностного роста (К. Роджерс), в результате чего восстанавливается/формируется здоровое Я или структуры Я (самости). Характерно, что у обоих авторов это связано с Я, с самостью. Роджерс предпочитает процессуальные, а не структурные термины [Мидор, Роджерс 2002; Улановский 2016], но и Кохут говорит о структурах Я как о структурах переживания [Кохут 2002, 2003].

В целом, подытоживая этот краткий исторический экскурс, можно отметить, что во всех этих случаях мы видим более или менее явную связь переживания и эмпатии в системах обоснования предмета и метода практической работы. Наиболее явно это наблюдается при рефлексии и/или осознанном поиске методологических оснований практики с привлечением принципов феноменологии или «понимающей психологии».

Единство и многообразие гуманистической парадигмы в психотерапии¹

Демаркационные линии между подходами в психологической практике в новейшее время, с учетом эклектических и интегративных тенденций, становятся весьма условными. Но сориентироваться на местности — по сути, определить основания своей практики — остается важной задачей для профессионала. Психотерапия развивается, в отличие от научного знания, не за счет смены парадигм. Здесь сосуществуют подходы старые и новые, вышедшие из «мейнстрима» и модные, считающиеся «научно обоснованными» и такие, чья эффективность оценивается «конкурентами» на уровне «плацебо-эффекта». При этом на развитие и распространение отдельных школ психотерапии влияют отнюдь не только объективные факторы, а, например, харизматичность лидера школы, «аттрактивность» и т.п. [Сосланд 1999]. Традиционная система идентификации психотерапевтических школ в связи с «тремя силами» в психологии — психодинамической (ПДТ), когнитивно-бихевиоральной (КБТ), экзистенциально-гуманистической (ЭГТ) — сложилась исторически как ответ на вызовы своего, уже прошедшего, времени, и потому все чаще для анализа современного положения дел выдвигаются другие принципы дифференциации [Прохазка, Норкросс 2007]. Рассмотренные нами выше основные пути включения эмпатии в систему методов психотерапии фактически связаны с формированием пространства гу-

¹ В заглавии этого раздела мы перефразируем название знаковой для отечественной психотерапевтической компаративистики статьи В.Н. Цапкина [Цапкин 1992].

манистической психотерапии. Остановимся подробнее на ее ключевых составляющих.

В.Н. Цапкин выделяет три «структурных единства» в многообразии психотерапевтических подходов: «фрейдово поле», психотерапию и психокоррекцию. Он рассматривает как собственно психотерапию те подходы, в которых ставится цель «дать симптому заговорить», проявить себя, из врага превратиться в партнера. Те подходы, цель которых «заставить симптом замолчать» — убрать, поскольку он «не норма», он относит к области психокоррекции. С его точки зрения, сюда попадают не только НЛП, суггестивные терапии, когнитивно-бихевиоральная, системная семейная терапии, но и даже некоторые психоаналитические школы [Цапкин 2008].

Анализируя специфику психотерапии как культурно-исторического феномена, Л.И. Воробьева также подчеркивает, что психотерапия возникла как альтернатива практикам нормирования эпохи Нового времени — педагогике, медицине, юриспруденции. Специфика этих практик состоит в том, что некто — учитель, врач, тюремщик (по М. Фуко) — выступает носителем нормы и его задачей является приведение объектов — а здесь другой человек выступает именно в качестве объекта — к этой норме: «нормирование» и «дисциплинирование». Подходы, опирающиеся на норму, подразумевают того, кто эту норму устанавливает и воплощает в жизнь. Воробьева вводит такое деление: нормирующие практики против экзистенциально-гуманистических. Причем прообразом, «генеративной матрицей» экзистенциально-гуманистических практик является психоанализ, который, с ее точки зрения, и в пору своего зарождения, и сейчас, недостаточно осознает себя как ЭГП. Именно психоанализ впервые заговорил о поиске субъективного смысла симптома как об основе метода. Все ЭГП объединяет характерный для них феноменологически-герменевтический метод [Воробьева 2016].

Феноменологический метод предполагает освобождение от стереотипов, предубеждений по отношению к переживанию другого человека (феноменологическое «эпохе» — «взять в скобки» знание, не основанное на непосредственном переживании), «восприимчивое проникновение, концентрацию и интуитивное схватывание феномена с целью достижения максимальной ясности и отчетливости его видения» [Улановский 2016, с. 198]. В терапевтических отношениях, благодаря диалогу, Встрече с Другим, субъективные феномены проявляют себя, раскрывают, «начинают говорить». Вот как об этом говорят представители одного из новейших психодинамических направлений — интересубъективного психоанализа²:

² Интересубъективный психоанализ продолжает традицию психологии самости Х. Кохута, радикально ее остраивает. Предметом психоанализа его последователи, как и Кохут, считают переживание [Столору, Брандшафт, Атвуд 2011].

«Психоанализ может осветить лишь переживание личности... Позиция аналитика, в наибольшей степени способствующая созданию интерсубъективного контекста, в котором мир пациента мог бы достичь максимального разворачивания, прояснения и преобразования, это позиция непрерывного эмпатического исследования, т.е. позиция последовательного постижения смысла проявлений пациента с точки зрения скорее внутренней, нежели внешней по отношению к субъективной “системе координат” пациента» [Столору, Брандшафт, Атвуд 2011, с. 33].

Феноменологический метод при помещении его в интерсубъективный, диалогический контекст, в отличие от монологического, по своей сути изначального метода Э. Гуссерля, приводит к другим философским основаниям, на которые опираются современные ЭГТ — философия М. Шелера, М. Хайдеггера, К. Ясперса, М. Бубера и других философов-экзистенциалистов. Конкретные ЭГТ, фокусируясь на различных аспектах человеческой субъективности, предлагают свои способы «надстройки» феноменологического метода — дальнейшей после проявления, выявления феноменов работы с ними, но все они, в пределе, базируются на герменевтических принципах: смысловое толкование, рефлексия опыта, а не объяснение, исходя из некой теории, нормы. Работает принцип герменевтического круга: от предпонимания к более полному пониманию и т.д. Результатом такой феноменологической и герменевтической работы является производство/восстановление субъективности и субъектности, осмысленность и аутентичность бытия [Воробьева 2016].

Мы дополним рассмотренные выше соображения, связанные с базовым методом ЭГТ, рассмотрев специфику понимания **предмета** в конкретных направлениях психотерапии, в том числе в его связи с методом. Сразу оговоримся, что мы понимаем под предметом психотерапии. Для антропологической практики предмет — это такое «измерение» человека, с которым «имеет дело» практика, к чему прикладывает усилия и свой метод. Например, человеческий организм — предмет для медицины, способности — для педагогики. Предмету практики релевантны ее метод и представление о продуктивном процессе — таком процессе на полюсе объекта практики, результатом функционирования которого и будет достижение ее главных целей [Василиук 2007b]. Продуктивный процесс является в определенном роде сущностным для функционирования выделяемого предмета. Так, например, различные методы лечения организма запускают продуктивные процессы восстановления его функций, что — в идеале — приводит к состоянию здоровья. Собственно, теоретическое обоснование практики составляют представления о том, что есть предмет, как он устроен, по каким законам функционирует, каков, исходя из этого, должен быть метод, как работает и какими путями он может воздействовать на предмет, чтобы вызвать к жизни

продуктивный процесс, каковы цели, исходя из понимания предмета и метода, как их можно достигнуть и т.д. Все эти компоненты теории и методологического обоснования практики содержательно и логически взаимосвязаны.

Сформулируем для психотерапии в целом: использование определенных методов запускает продуктивный для предмета процесс, и в идеале именно это приведет к желаемому состоянию — предельной цели и ценности, как они понимаются в терапии. Специфика психотерапевтической школы и/или направления, подхода проявляется в том, каким образом понимается и конструируется ее основной предмет работы и соответствующий ему метод. Вокруг этого создается теория подхода. Если обозначить для психотерапии в целом, обобщенно, в качестве предмета сферу психического, то для конкретного направления психотерапии — это то «психическое», с которым данное направление «имеет дело». Например, для когнитивной терапии — разум, для бихевиоральной — поведение. Психодинамическая терапия имеет дело с бессознательной динамикой.

Что же является «предметом» для той группы подходов, которую обозначают как гуманистическую или экзистенциально-гуманистическую психотерапию?

В 1963 г. первый президент Ассоциации гуманистической психологии, Джеймс Бьюдженталь, выдвинул пять основополагающих положений данного направления:

- Человек как целостное существо превосходит сумму своих составляющих (иначе говоря, человек не может быть объяснен в результате научного изучения его частичных функций).
- Человеческое бытие разветвляется в контексте человеческих отношений (иначе говоря, человек не может быть объяснен своими частичными функциями, в которых не принимается в расчет межличностный опыт).
- Человек сознает себя (и не может быть понят психологией, не учитывающей его непрерывное, многоуровневое самосознание).
- Человек имеет выбор (человек не является пассивным наблюдателем процесса своего существования: он творит свой собственный опыт).
- Человек интенционален (человек обращен в будущее; в его жизни есть цель, ценности и смысл) (приводится по: [Ялом 1999]).

Есть ли в настоящее время какая-либо школа в психотерапии, которая отвергала бы такие принципы видения человека? Вероятно, нет. В психоаналитических и когнитивно-бихевиоральных подходах, не отрицая целостности человека и его многогранной детерминации, в качестве предмета выбирается одна из сфер психического или один «режим функционирования сознания» (Ф.Е. Василюк), через который осуществляется «доступ» к целостному человеческому бытию. «Основоположники когнитивной тера-

пии признавали сложную биопсихосоциальную детерминацию психических расстройств. Однако в системе психологических факторов когнитивная модель психических расстройств отводит центральную роль процессам переработки информации: то, как люди думают, определяет, что они чувствуют и как они действуют. С этой точки зрения, патологические эмоциональные состояния и дисфункциональное поведение являются результатом “неадаптивных” когнитивных процессов... для практики принципиально важным остается следующее положение: порочный круг негативных эмоций, неадаптивных мыслительных процессов и дисфункционального поведения может быть разомкнут в когнитивном звене. Таким образом, изменение восприятия и мышления влечет за собой модификацию болезненных переживаний и поведенческих реакций» [Холмогорова, Гаранян 2000, с. 226]. Классический психоанализ, аналогично КБТ, выделяет в качестве предмета фрагмент психического — бессознательное. Проблемы, с которыми сталкивается человек, формируются как проблемы, проявляющиеся в первую очередь в этой избранной области или сфере. Если данные психотерапевтические направления свой предмет конструируют, выделяя фрагмент психического, то гуманистическая психология, обозначив в своем манифесте в первую очередь целостность человека, отвечала на фрагментирование, осуществляемое подобным образом, как на «негативный вызов».

Каким образом можно осмыслять целостность человека в контексте понимания предмета психотерапии? Среди категорий психологии в наибольшей степени выражают ее и соответствуют остальным из указанных выше принципов Дж. Бьюдженталя, с нашей точки зрения, две: **личность** и **переживание**. Фактически, их содержание базируется на принципах целостности и несводимости целого к сумме частей, ценностно-смысловой обусловленности этой целостности и интенциональности [Асмолов 1990; Рубинштейн 1946]. В поле ЭГТ, действительно, можно выделить группы подходов, при определении своего предмета группирующихся содержательно вокруг каждой из этих двух категорий.

Многие исследователи указывают на аналогичное разделение гуманистических подходов, выражая его разными способами. Так, А.Б. Орлов выступает против объединения экзистенциальных и личностно-центрированных подходов в одно экзистенциально-гуманистическое направление. С его точки зрения, подход Роджерса является **эссенциальным в отличие от экзистенциального** [Орлов, Лэнгле, Шумский 2007]. Конечным адресатом его «является самое глубокое внутреннее ядро природы человека, его сущность (essence). Если экзистенциальная психотерапия представляет собой “пробуждение” пациента к его экзистенции, то клиентоцентрированная психотерапия — “пробуждение” клиента к его сущности» [Орлов 2012, с. 31]. По этому принципу автор объединяет К. Роджерса скорее с К. Юнгом, Р. Ассаджоли и т.п., чем с представителями экзистенциальной терапии.

Э. Спинелли выделяет подходы феноменологические, опирающиеся на переживание, базирующиеся на традициях европейской философии, и в первую очередь экзистенциализма, и гуманистические, акцентирующие присущее человеку позитивное начало в человеке. Их корни он видит в североамериканских идеях индивидуальной свободы и возможностей самоактуализации [Spinelli 2005].

Но и в самой экзистенциальной терапии выделяются две аналогичные группы, их обозначают как, например, экзистенциально-гуманистические и трансперсональные подходы. Первые, по мнению авторов, в целом исследуют, как человек создает «систему конструкторов о себе и мире» на основе переживания себя в мире. При столкновении с экзистенциальными данностями бытия эта система дает сбой, если она не адекватна, не аутентична и т.п. Поэтому задачей экзистенциально-гуманистической терапии является ревизия такой системы конструкторов в диалоге с терапевтом. Трансперсональные подходы подчеркивают духовность человека и направлены на повышение осознания человеком не просто своей субъективности, а духовной сущности, на доступ к высшим уровням сознания [Bugental, McBeath 1995].

Логика такого разделения у российского исследователя экзистенциальной психотерапии В.Б. Шумского прямо связывается с двумя вариантами решения вопроса о первичности сущности или существования в экзистенциальной философии: экзистенция первична по отношению к эссенции, существование предшествует сущности, сущность есть предикат существования (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр); или эссенция первична по отношению к экзистенции, сущность предшествует существованию, экзистенция есть результат актуализации человеческой сущности — личности как духовной индивидуальности (М. Шелер, Г. Марсель, М. Бубер). В соответствии с этим в экзистенциальной психотерапии он выделяет:

- **онтологическое направление** — Dasein-анализ (Л. Бинсвангер, М. Босс и их последователи), современная английская школа экзистенциального анализа (Э. Спинелли, Э. ван Дорцен), а также североамериканская ветвь экзистенциальной психологии и психотерапии (Р. Мэй, И. Ялом, С. Мадди, Дж. Бьюдженталь). «Специфическая онтологическая тематика связана с описанием бытия человека как возвышающегося над природной и социальной детерминацией» [Шумский 2008, с. 8];

- **персоналистическое направление** — ранний период творчества Р. Мэя, Р. Лэйнг, итальянский экзистенциальный анализ (А. Меркурио), а также третья венская школа психотерапии (В. Франкл, А. Лэнгле). «Специфическая персоналистическая тематика связана с рассмотрением того, каким образом происходит актуализация человеческой личности, так что человек оказывается способным быть автономным самодефинируемым субъектом собственной жизни» [Там же].

В плане метода подходы онтологического направления предпочитают термины, идущие от феноменологической герменевтики Хайдеггера, — конструкция, деконструкция, реконструкция, — специально не концептуализируя, но и не отрицая эмпатию. Э. Спинелли, например, говорит о ее важности на первом этапе конструкции. Здесь терапевт, занимая позицию, образно названную Спинелли позицией «идиота» (реализуя взятие в скобки своих представлений и убеждений, терапевт, действительно, начинает с того, что «не понимает», как устроен жизненный мир клиента), помогает клиенту наиболее полно, точно высказать себя. Другие позиции терапевта, также метафорически обозначенные, — «шут», который может сказать клиенту то, что не скажет никто больше, и «палач», который представляет голос реальности, а не безопасного мира терапевтических отношений (по материалам семинара Э. Спинелли «Терапевтические отношения в экзистенциально-феноменологической психотерапии», Минск, октябрь, 2014).

Для персоналистического направления в большей степени, чем для онтологического, характерно использование специфических методов — техники парадоксальной интенции, дерефлексии, персональный экзистенциальный анализ и т.д. [Орлов, Лэнгле, Шумский 2007]

В гештальттерапии также выделяются школы, выбирающие в качестве приоритетов либо осознание переживания в поле, в контакте, либо становление эго-функций как продуктивные процессы, «осуществляющие» личностное изменение. Роль эмпатии признается для реализации принципа поддержки и диалогической идеологии подхода. Однако существенную роль играют надстраиваемый над чисто дескриптивной фазой принцип фрустрации — вызова субъективной правде клиента, а также принцип «гештальт-эксперимента», реализуемый, например, в широко известных техниках «двух стульев», «пустого стула» и т.д. В последние годы во «внутришкольных» дискуссиях поднимается вопрос о большей значимости принципа поддержки, чем фрустрации, и о ключевой роли эмпатии [Staemmler 2009, 2012].

И наконец, среди современных последователей роджерсианской традиции выделяются школы личностно-центрированного подхода (ЛЦП)³

³ Большинство отечественных последователей роджерсианской традиции переводят «person-centered approach» как «человеко-центрированный подход», а не «личностно-центрированный», их аргументация вполне конкретна и обоснованна. Однако мы придерживаемся все же варианта «личностно-центрированный» в связи с упоминаемыми выше аргументами: человек является предметом и целью любой антропологической практики, целостность человека подчеркивается в настоящий момент всеми и т.д. Теория Роджерса, хотя и говорит часто об «организмических» процессах, все же имеет, с нашей точки зрения, в виду то, что в психологии обозначается как процессы личностные или личностно-опосредованные.

и экспириентального (ЭПТ, от *experience* — переживание). К наиболее разработанным с точки зрения теории и практики «ядерным» ЭПТ относятся в первую очередь фокусинг-ориентированная психотерапия Ю. Джендлина и эмоционально-фокусирующая процессуально-экспириентальная терапия (Л. Гринберг, Р. Эллиотт и др.). Отечественный подход «Понимающая психотерапия» (ППТ), опирающийся на теорию переживания Ф.Е. Василюка, по всем признакам также относится к экспириентальным [Карягина 2015]. Многие авторы включают в название своего метода слово «экспириентальный», однако далеко не все они обозначают им нечто особенное, отличающееся от уже существующего в более старых подходах [Mahrer, Fairweather 1993].

Упование на разворачивающиеся личностные процессы, характерное для персоналистического экзистенциального направления, некоторых школ гештальттерапии и ЛЦП К. Роджерса, приводит к необходимости появления в их теориях связи «предмет — метод — продуктивный процесс — цель терапии» некоторых «промежуточных инстанций»: невозможно приложить терапевтические усилия к личности как таковой — к сущности — напрямую, в отличие от других предметов, с которыми терапевт и клиент вступают в практически непосредственный контакт. Личность — не объективируема, не «вещественна». В экспириентальных подходах именно конкретность переживания бытия выступает на первый план как предмет терапии. Так, Юджин Джендлин говорит о том, что «экспириентальная психотерапия начинается там, где остановились экзистенциальные философы», «работает с непосредственной конкретностью переживания. Чувство непосредственного переживания — это... прямое целостное ощущение всей сложности и трудности жизненной ситуации» [Gendlin 1973, p. 1].

Если попытаться выделить продуктивный процесс, осуществляющий личностные изменения, в теории К. Роджерса, то, вероятнее всего, так можно было бы определить роль, которую играет в ней так называемая самоактуализирующаяся тенденция. Важность представления о самоактуализирующейся тенденции в системе ЛЦП подчеркивает тот факт, что приверженность представлению о ней как об «исполнителе» продуктивного процесса для многих последователей Роджерса является критерием «чистоты» подхода [Некрылова 2012]. Именно она составляет ту самую сущность, эссенцию, о которой пишет А.Б. Орлов. Не может быть прямого доступа к этой сущности, мы можем лишь создать условия для ее проявления. Поэтому основные усилия Роджерса и были направлены на обоснование и эмпирическую проверку гипотезы о необходимых и достаточных условиях личностных изменений. Тем не менее определенные представления о предмете, с которым непосредственно имеет дело терапевт, неизбежно должны были появиться и связаться с остальными

элементами теоретико-методологической системы подхода. Далее мы рассмотрим, какую роль сыграло в этом понятие переживания и к чему это привело.

Мы отдаем себе отчет в том, что анализ широкого, разнообразного направления экзистенциально-гуманистических подходов по достаточно абстрактно сформулированным основаниям не может претендовать на полноту, на охват многочисленных нюансов. Однако для понимания роли и места эмпатии такой анализ представляет определенный смысл. При идентификации подходов, традиционно причисляемых к гуманистической психотерапии, важным объединяющим их фактором является приверженность феноменологическому методу (широко понимаемому) и «понимающей» традиции в противовес «объясняющей», которая является не случайной, а сущностной для них. В рамках наших размышлений о статусе эмпатии как метода можно говорить о том, что признание важности эмпатии практически во всех ЭГТ может быть объяснено сутью феноменологического метода, с которым эмпатия как понятие связана самим фактом своего рождения [Карягина 2013, 2015]. Специфика же различных школ экзистенциально-гуманистического направления прослеживается при анализе понимания предмета психотерапии как того измерения психики, субъективности человека, к которому в первую очередь психотерапевт обращается, прикладывает усилия, в чем успешном функционировании он видит источник продуктивных изменений. Так понимаемый предмет может быть осмыслен в рамках категорий «личность» и «переживание»: именно они, с нашей точки зрения, обобщают и переводят на язык психологии множество конкретных понятий, используемых отдельными школами. Как эмпатия обретает статус метода в тех подходах, которые в своих теоретико-методологических системах опираются именно на понятие переживания при конструировании своего предмета, мы и рассмотрим далее.

Эмпатия в личностно-центрированном и экспириентальном подходах — процесс, условие и метод

Эволюцию взглядов К. Роджерса на эмпатию можно проиллюстрировать следующими фактами.

1. В 1957 г. К. Роджерс публикует свои знаменитые условия личностных изменений в психотерапии. Одно из них: «Терапевт проявляет эмпатическое понимание внутреннего мира клиента и стремится сообщить ему это понимание». Эмпатия терапевта должна при этом быть хотя бы в минимальной степени воспринята клиентом [Роджерс 2015, с. 10].

2. На ранних этапах Роджерс активно использует выражение «техника отражения чувств». Затем, наблюдая негативные последствия увле-

чения «техническим» пониманием эмпатии, перестает его употреблять. Отражение чувств — это не эмпатия, а только один из способов ее выражения [Боуэн 1992].

3. Поначалу Роджерс говорит об эмпатии как о состоянии, но затем предпочитает называть ее процессом [Роджерс 2009].

4. Если на момент формулирования гипотезы о необходимых и достаточных условиях личностного изменения эмпатия понималась Роджерсом как «первое среди равных» условий, то постепенно он начинает подчеркивать ведущее значение и важность конгруэнтности [Мидор, Роджерс 2002]. Известный бельгийский психотерапевт Гермейн Литаер, например, с благодарностью пишет об авторах, благодаря которым «эмпатия вернулась в ЛЦП после многолетнего “прославления конгруэнтности”» [Lietaer 1991].

Как можно проинтерпретировать эти изменения в рамках рассматриваемой нами связи статуса эмпатии с пониманием предмета терапии?

В середине 1950-х гг., т.е. на начальном этапе научной рефлексии своей уже к тому моменту почти тридцатилетней практики (именно в эти годы были сформулированы гипотезы о необходимых и достаточных условиях личностных изменений в ходе терапии и начаты широкомасштабные исследования ее процесса и эффективности), К. Роджерс использовал понятие эмпатии, уделял много внимания обоснованию ее важности, в том числе через эмпирические исследования терапевтического процесса. Анализируя работу Роджерса в эти годы, Литаер называет ее «классической клиенто-центрированной». Роджерс использует в основном отражение чувств — таковы до 85% всех реплик терапевта (здесь и далее данные многолетнего и продолжающегося исследования приводятся по материалам доклада «His master’s voice», сделанного Г. Литаером на XII Международной конференции WAPCEPC⁴ в июле 2016 г.; публикации, посвященные исследованию: [Lietaer 1991, 2004; Lietaer, Brodly 2006]).

Но, как мы уже отмечали в начале статьи, на этот момент у К. Роджерса не было задачи концептуализации того, на *что* клиента отвечает эмпатией терапевт. С понятием переживания — во всем богатстве его философской разработки — в его исследовательскую группу пришел Юджин Джендлин и предложил для исследования факторов эффективности терапии глубину переживания в качестве независимой переменной на стороне клиента [Gendlin 1988].

По свидетельству Джендлина, в группе Роджерса до него говорили о сообщении клиента, послании, чувстве (без конкретизации и концептуализации) и т.д. Для Джендлина именно понятие переживания позволяло

⁴ WAPCEPC — Международная Ассоциация Личностно-центрированной и Экспириентальной психотерапии и консультирования.

наиболее точно передать, что выражает клиент во время психотерапии, что пытается символизировать, и в фасилитации этих процессов состоит, с его точки зрения, работа терапевта [Ibid.]. Далее Джендлин сотрудничает с Роджерсом, но и развивает собственный подход: обосновывает экспериментальную философию, разрабатывает метод фокусирования и фокусирующе-ориентированную психотерапию (подробнее см.: [Джендлин 2000; Карягина 2015; Улановский 2016]).

Исследователи связывают с началом сотрудничества с Джендлином новый этап развития теории и практики Роджерса, называя его экспериментальным (приводится по: [Некрылов 2012]). Повлияло ли это на выход на первый план именно конгруэнтности? Нам представляется вполне вероятным. Если использовать термины Джендлина, то можно описать состояние конгруэнтности как соответствие переживания и его символизации, выражения. Для Роджерса конгруэнтность — это не только условие личностного роста, которое обеспечивает терапевт, но и, пожалуй, предельная цель и ценность развития: «Хорошая жизнь с точки зрения моего опыта — это процесс движения по пути, выбранному человеческим организмом, когда он внутренне свободен развиваться в любом направлении, причем качества этого направления имеют определенную всеобщность... Одним из аспектов процесса, который я называю “хорошая жизнь”, является движение от полюса защитных реакций к полюсу открытости своему опыту. Человек все в большей мере становится способным слышать себя, переживать то, что с ним происходит. Он более открыт своим чувствам страха, упадка духа, боли. Он также более открыт своим чувствам смелости, нежности и благоговения. Он свободно может жить своими субъективными чувствами так, как они в нем существуют, и он также свободен осознавать эти чувства. Он свободен в большей мере жить опытом своего организма, а не закрывать его от осознания» [Роджерс 1994, с. 237—238].

Джендлин чаще говорит о подлинности и аутентичности, чем о конгруэнтности: «...Человек чувствует себя существующим, чувствует свое существование, и это — основа таких понятий, как “подлинность”, “подлинная жизнь” и “аутентичность”», — но вопрос в том, «как человек понимает, что аутентично, а что нет» [Gendlin 1973]. Поэтому для него методически важен именно путь, процесс достижения такого состояния. Для этого им был разработан, в частности, метод фокусирования.

Там, где Роджерс говорит об открытости переживанию, об осознании чувств, Джендлин употребляет слово «*experiencing*». Это слово призвано выразить специфику его видения способа работы с переживаниями, и оно приобретает в экспериментальных подходах характер термина. Именно разработка теории и практики *experiencing*'а, не сводимого к другим методам работы с переживанием — осознанию, катарсическому

выражению, когнитивному переформулированию и т.п., — задает, по мнению некоторых авторов, границы экспериментальных подходов как отдельного направления [Mahrer, Fairweather 1993].

За всеми «подходообразующими» представлениями о переживании, при всех различиях конкретики, стоит дильтеевская триада «переживание — выражение — понимание»: в процессе выражения переживания, его символизации в слове, образе, действии в том случае, если символизация точна, «резонирует» с переживанием, происходит его смысловое понимание, проявляются ранее не бывшие в фокусе аспекты. По сути, это продуктивное развитие переживания.

Джендлин использует для описания этих процессов слова «сдвиг переживания» (*experiential shift*), «продвижение» (*carrying forward*). Метод фокусинга, по замыслу Джендлина, позволяет напрямую обратиться к чувствуемому смыслу переживания (*felt sense*) и выразить его. Инструкция фокусинга направлена на 1) удержание клиентом своего переживания в центре участного внимания, 2) выражение чувствуемого смысла, 3) проверку конгруэнтности такого выражения и 4) инициацию своего рода диалога с чувствуемым смыслом. «Направьте внимание на центр своего тела. Ждите возникновение ощущений в связи с проблемой... Направьте внимание на неопределенные, смутные ощущения, “на грани” отчетливости. Старайтесь возвращаться к ним, если они пропадают, удерживать их хотя бы одну минуту.. Попытайтесь найти слово, фразу или образ, в полной мере передающие качество этого ощущения, его чувствуемого смысла... Задайте вопрос: действительно ли это слово или образ соответствует ощущению. Тело даст ответ, услышьте его... Спросите само тело, сам чувствуемый смысл, что оно такое, чем является. Попытайтесь действовать так, чтобы само ощущение отвечало на ваш вопрос. Постарайтесь принять все то, что тело сообщает вам» (цит. по: [Джендлин 2000, с. 104—113]. Инструкции фокусинга на разных языках также даны на сайте Института фокусинга в Чикаго (URL: www.focusing.org).

Фактически такая инструкция представляет собой инструкцию самоэмпатии, при этом фокусинг-ориентированный терапевт эмпатически сопровождает клиента в этом процессе. Следование инструкции, как подчеркивает Джендлин, является не самоцелью, а средством развития способности к такому способу обращения с собственным переживанием — к фокусированию можно прибегать самостоятельно, в ходе самых разных терапий и т.д. [Там же].

Такой способ культивируется в экспериментальных подходах, он отличается акцентом не на осознание, инсайт илиотреагирование чувств, а на их аутентичное выражение. Кажущиеся на первый взгляд незначительными отличия в терминологии отражают тем не менее существенную — «идеологическую» — разницу. Определенного рода контакт с уровнем непосредственного переживания предполагают и психоана-

литический метод свободных ассоциаций, и метод осознания в гештальттерапии⁵. Но экспериентальный метод релевантен не представлениям о природе бессознательного, цензуры или о феноменальном поле, диалектике фигуры и фона, а именно представлениям о переживании. Переживание «стремится» к выражению и пониманию. Оно неясно не потому, что бедно содержанием, плохо осознано или вытеснено, а потому что слишком богато и обширно [Mahrer, Fairweather 1993]. Именно выражение переживания как его символизация, а не разрядка, отреагирование, целительны и продуктивны.

Наш анализ показывает, что все экспериентальные подходы ищут путь, учитывающий и единство, и многообразие в переживании [Карягина 2015]. Джендлин формулирует чувствуемый смысл как «срез» целостного переживания, в котором «пульсируют» его самые разные аспекты. В понимающей психотерапии выделяются и конкретные уровни переживания, и интегральные регистры сознания, и жизненные миры. ППТ, как подход, базирующийся на отечественной культурно-деятельностной теории и методологии, понимает в качестве предмета не интрапсихический «срез» переживания, как у Джендлина, а переживание — деятельность в жизненном мире личности как пространстве, объединяющем субъекта и мир [Василюк 2007b].

Характерный пример представляет собой набирающий популярность подход эмоционально-фокусированной терапии. Объявив в качестве предмета эмоции (во многом, как нам представляется, в качестве ответа на негативный вызов — избыток когнитивно-ориентированных подходов [Greenberg, Safran 1989]), но используя экспериентальные методы, они не могут продолжать опираться просто на эмоции, которые являются элементом или одним из видов переживания в их же теории, а развивают представление об эмоциональных схемах, организующих переживание, как интегральных образованиях. Эмоциональная схема — это процессуальная связь различных аспектов переживания, связанных с эмоцией, такая связь обеспечивает имплицитную организацию переживания [Карягина 2015; Elliott et al. 2004]⁶.

⁵ Автор благодарит Ф.Е. Василюка как автора идеи и студентов курса «Экспериентальные подходы в современной психотерапии» как участников эксперимента по сравнению на собственном опыте специфики этих процедур и экспериентальных методов.

⁶ Интересно, что в КБТ Р. Лихи также развивает «терапию эмоциональных схем»: здесь, соответственно «когнитивному» предмету, под ней понимается «совокупность имплицитных интерпретаций, ожиданий, формирующихся у человека в отношении собственных эмоций и эмоций других людей, то, что человек думает о собственных эмоциях и об эмоциях других, то, какие поведенческие и межличностные стратегии он применяет в ответ на собственные эмоции и эмоции других» [Сирота и др. 2016, с. 67].

Процессуальное понимание *experiencing*'а, его «этапность» неизбежно приводит к разработке поэтапных методов терапевтического сопровождения, техник. Карл Роджерс предостерегал против их фиксации, стремясь сохранить «дух, а не букву». Дискуссии на эту тему являются одними из самых горячих в сообществе личностно-центрированных и экспериментальных терапевтов [Бондаренко 2012; Некрылова 2012; Kirschenbaum 2012; Schmid 2003]. Является ли экспериментальная терапия директивной? Был ли Карл Роджерс экспериментальным терапевтом? Последний вопрос поставил, например, при анализе терапевтической речи Роджерса Г. Литаер. Да, был, — таков его ответ, — поскольку основной способ реализации необходимых и достаточных условий в его консультациях — последовательное эмпатическое исследование. В целом, отражение чувств — явно выраженных и «смутных» — составляет от 54 до 85—90% в общем количестве вербальных реплик отдельной консультации Роджерса.

Показательно, что все экспериментальные подходы предпочитают различные варианты отражающих реплик, а не открытые вопросы по типу «Что вы сейчас чувствуете?» Так, например, в четырех сессиях Роджерса периода 1965—1977 гг. (общее количество проанализированных реплик терапевта — 524) отражение выраженных чувств (*expressed feelings*) составляет 52%, отражение чувств, лежащих за выраженными чувствами (*underlying feelings*), — 12%, открытые вопросы — 2%. Отражение чувств способствует не осознанию как таковому, а фокусированию и удерживанию внимания, контакта с чувством для его смыслового отражения. Помимо этого подчеркивается также, что эта форма выражает принципиальную позицию терапевта как сопереживающего, а не стороннего наблюдателя или эксперта: экспертом по своему переживанию может быть только сам клиент. В ППТ в эмпатическую реплику включен особый элемент — оператор понимания: «Правильно ли я вас понимаю?», «Можно ли сказать, что...?» [Василюк 2007а]. Литаер выделяет в речи Роджерса так называемые проверочные вопросы (*checking questions*) и мини-самораскрытия (*mini self-disclosure*), задающие и поддерживающие такую позицию: «Удалось ли мне передать смысл ваших слов? Так ли это?», «Вы знаете, здесь я, пожалуй, могу только гадать, поэтому поправьте меня...» (примеры из доклада Г. Литаера).

Наше исследование выражения эмпатии в психотерапевтических сессиях как опытных терапевтов, так и начинающих студентов мастерских ППТ, а также в сессии К. Роджерса с Дженнифер [Роджерс 2001] показало, что эмпатические реплики фактически образуют циклы из четырех основных микропроцессов: эмпатическое понимание последовательно реализуется в диалоге с клиентом сначала как направление его внимания на собственное переживание (в отличие от внимания к

«внешним» событиям и другим людям), затем идут поиск точной символизации, обозначения переживания, потом отражение его смысла и, в итоге, более глубокое, тонкое, часто образное, метафорическое или усиленное, заостренное выражение с учетом новых аспектов [Карягина, Матвеева 2012].

В ЭФТ также существуют средства для осуществления подобной поэтапной работы — эмпатического исследования, начиная с привлечения внимания к чувству через символизацию и осмысление к интегрированию нового понимания, обосновываются различные типы эмпатических реплик в зависимости от решаемых процессуальных задач [Elliott et al. 2004].

Таким образом, на наш взгляд, в экспириентальных подходах происходит значительное продвижение в разработке эмпатии как метода, базирующегося на теории переживания, имеющей надежные философские корни и многообразную психологическую разработку. При этом появление этих подходов в ходе расширения и распространения клиенто-центрированной терапии К. Роджерса было вполне закономерным и даже, можно сказать, учитывая общие тенденции развития гуманистической парадигмы в психотерапии, неизбежным. Классический личностно-центрированный подход, признавая важнейшую роль эмпатического понимания как условия личностного изменения, не фиксировал его «методичность». Впервые, Роджерсу было важно подчеркнуть и сохранить свободу, открытость, аутентичность человеческого, а не ролевого присутствия терапевта как важнейшую цель и ценность, которую может «интериоризировать» клиент в ходе терапии. Это касается не только эмпатии, а общих установок Роджерса по отношению к теоретизированию, рефлексии и передаче своего опыта. Во-вторых, здесь эмпатия — больше чем метод. Пробудить человеческую сущность методом — бессмысленное выражение для эссенциальных подходов. Методом можно только создать условия для возможности ее проявления. Экспириентальные подходы в своей предельной форме относятся не к эссенциальным, а, с нашей точки зрения, к конструктивистским: в конкретных шагах сущность создается.

Однако категории личности и переживания сами по себе слишком связаны для того, чтобы настаивать на принципиальном различии экспириентальных и личностно-центрированных подходов в гуманистической психотерапии. Поэтому большинство психотерапевтов, с которыми нам удалось обсудить эту проблему на мероприятиях международной конференции WAPCEPC, говорили о себе так: «Я личностно-центрированный терапевт, работающий экспириентально»; «я и то и другое»; «я личностно-центрированный экспириентальный терапевт». Ю. Джендлин, обращаясь к участникам конференции, подчеркивал, что в личностно-центрированной работе К. Роджерса всегда присутствовало все

то, что является важным для экспириентальной терапии. Но и переживание — всегда лично. Переживает личность. В понимающей психотерапии, рассматривающей переживание как деятельность, важность ее субъекта подчеркивается как в теории, так и на уровне методических средств (элемент «персона», отражающий автора переживания в терапевтических репликах, иерархия регистров сознания относительно степени субъектности, «личности» и т.д.).

Осмыслению и развитию терапевтической теории и практики способствует понимание как общего, так и различного между подходами. Возможно, очередные «едва заметные» сходства и различия, в том числе в отношении эмпатии, мы сможем увидеть, если поставим вопрос о предмете этой области психотерапии так: переживание личности или переживающая личность?

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии».

ЛИТЕРАТУРА

- Асмолов А.Г.* Психология личности: учебник. М.: Изд-во МГУ, 1990. 367 с.
- Бондаренко О.Р.* Этиология психических нарушений в клиент-центрированной психотерапии // Журнал практического психолога. 2012. № 1. С. 102—120.
- Боуэн М.В.-Б.* Духовность и лично-центрированный подход // Вопросы психологии. 1992. № 3—4. С. 24—33.
- Василюк Ф. Е.* Семиотика и техника эмпатии // Вопросы психологии. 2007а. № 2. С. 3—14.
- Василюк Ф.Е.* Понимающая психотерапия как психотехническая система: дис. ... докт. психол. наук. М., 2007б. 407 с.
- Власова О.А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: дисс ... докт. филос. наук. Курск, 2010. 368 с.
- Воробьева Л.И.* Психотерапия в истории психологии: культурно-исторический анализ: дис. ... канд. психол. наук. М., 2016. 224 с.
- Джендлин Ю.* Фокусирование: Новый психотерапевтический метод работы с переживаниями. М.: Независимая фирма «Класс», 2000. 488 с.
- Карягина Т.Д.* Откуда в психотерапии эмпатия: К. Роджерс и его психоаналитические предшественники и последователи // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 1. С. 8—31.
- Карягина Т.Д.* Эволюция понятия «эмпатия» в психологии: дис. ... канд. психол. наук. М., 2013. 175 с.
- Карягина Т.Д.* Экспириентальные подходы в современной психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2015. Т. 23. № 1. С. 126—152.
- Карягина Т.Д.* Эмпатия как метод: философский взгляд // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 205—234.

- Карягина Т.Д., Матвеева К.М. Проблема измерения и оценки эмпатии в психотерапии // Психологическая наука и образование. 2012. № 5.
- Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа: в 2 т. / Под ред. А.В. Россохина. М.: Ин-т психологии РАН, 2000. Т. 1. С. 282—299.
- Кохут Х. Восстановление самости. М.: Когито-центр, 2002. 316 с.
- Кохут Х. Анализ самости. М.: Когито-центр, 2003. 369 с.
- Мидор Б., Роджерс К. Личностно-центрированная терапия // Журнал практической психологии и психоанализа. 2002. № 4. С. 28—46.
- Некрылова Н.В. Основные направления современной клиент-центрированной психотерапии // Журнал практического психолога. 2012. № 1. С. 81—101.
- Орлов А.Б. Роджерсианство: проблема имени // Журнал практического психолога. 2012. № 1. С. 29—32.
- Орлов А.Б., Лэнгле А., Шумский В.Б. Экзистенциальный анализ и клиентоцентрированная психотерапия: сходство и различия // Вопросы психологии. 2007. № 6. С. 21—31.
- Прохазка Дж., Норкросс Дж. Системы психотерапии. М.: Прайм-Еврознак; Харвест, 2007. 384 с.
- Роджерс К. Взгляд на терапию. Становление человека. М.: Прогресс, 1994. 480 с.
- Роджерс К. Клиентоцентрированный/человекоцентрированный подход в психотерапии // Вопросы психологии. 2001. № 2. С. 48—58.
- Роджерс К. Эмпатия // Психология мотивации и эмоций / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер и М.В. Фаликман. М.: АСТ, Астрель, 2009. С. 413—415
- Роджерс К. Необходимые и достаточные условия терапевтических личностных изменений // Журнал практического психолога. 2012. № 1. С. 8—25.
- Рубинштейн С.Л. Предмет психологии // Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. М.: Учпедгиз, 1946. С. 5—27.
- Сирота Н.А., Московченко Д.В., Ялтонский В.М., Кочетков, Я.А., Ялтонская А.В. Психодиагностика эмоциональных схем: результаты апробации русскоязычной краткой версии шкалы эмоциональных схем Р. Лихи // Обзорение психиатрии и медицинской психологии. 2016. № 1. С. 66—71.
- Сосланд А.И. Фундаментальная структура психотерапевтического метода, или Как создать свою школу в психотерапии. М.: Логос, 1999. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/sosla01/index.htm> (дата обращения: 10.11.2016).
- Столорю Р., Брандшафт Б., Атвуд Д. Клинический психоанализ: интерсубъективный подход. М.: Когито-центр, 2011. 256 с.
- Улановский А.М. Феноменологическая психология: качественные исследования и работа с переживанием. М.: Смысл, 2016. 225 с.
- Холмогорова А.Б., Гаранян Н.Г. Когнитивно-бихевиоральная психотерапия // Основные направления современной психотерапии / Под ред. А.М. Боковой. М.: Когито-Центр, 2000. С. 224—267.
- Цапкин В.Н. Единство и многообразие психотерапевтического опыта // Консультативная психология и психотерапия. 1992. № 2.
- Цапкин В.Н. К новой картографии психотерапевтического поля // Консультативная психология и психотерапия. 2008. № 1. С. 36—59.

- Шумский В.Б. Онтологическое и персоналистическое направления в экзистенциальной психологии: сравнительный анализ: автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2008. 23 с.
- Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М.: Класс, 1999. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/yalom01/index.htm> (дата обращения: 10.11.2016).
- Ясперс К. Общая патопсихология. М.: Практика, 1997. 1056 с.
- Bugental J.F.T., McBeath B. Depth existential therapy: Evolution since World War II // In), Comprehensive textbook of psychotherapy: Theory and practice // Ed. by B.M. Bongar and L.E. Beutler. New York: Oxford University Press, 1995. Oxford textbooks in clinical psychology. Vol. 1. P. 111—122.
- Elliott R., Watson J.C., Goldman R.N., Greenberg L.S. Learning emotion-focused therapy: the process-experiential approach to change. American Psychological Association, 2004. 366 p.
- Gendlin E.T. Experiential psychotherapy // In (Ed.), Current psychotherapies / Ed. by R. Corsini,). Itasca, IL: Peacock, 1973. P. 317—352 [Электронный ресурс]. URL: http://www.focusing.org/gendlin/docs/gol_2029.html (дата обращения: 10.11.2016).
- Gendlin E.T. Carl Rogers (1902—1987) // American Psychologist. 1988. Vol. 43 (2). P. 127—128. [Электронный ресурс]. URL: http://www.focusing.org/gendlin/docs/gol_2059.html (дата обращения: 10.11.2016).
- Greenberg L.S., Safran D. Emotion in psychotherapy // American Psychologist. 1989. 1989. Vol. 44 (1). P. 19—29.
- Ferenci Sh. The Elasticity of Psycho-Analytic Technique.// The Evolution of Psycho-analytic Technique / Ed. by M. Bergmann, F. Hartman. New York: Columbia University Press, 1990. P. 216—229.
- Kirschenbaum H. “What is “person-centered”? A posthumous conversation with Carl Rogers on the development of the person-centered approach // Person-Centered & Experiential Psychotherapies. 2012. Vol. 11 (1). P. 14—30.
- Lietaer G. A client-centered approach after Wisconsin project: a personal view on its evolution // Client-centered and Experiential Psychotherapy in the Nineties / Ed. by G. Lietaer, J. Rombauts, R. Balen. Leuven University Press, 1991. P. 19—46.
- Lietaer G. Carl Rogers’ verbal responses in “On anger and hurt”: content analysis and clinical reflections // Carl Rogers counsels a black client: Race and culture in person-centred counseling / Ed. by R. Moodley, C. Lago, A. Talahite. Ross-on-Wye, U.K.: PCCS Books, 2004. P. 52—70.
- Lietaer G., Brodly T. Carl Rogers in the Therapy Room: A listing of session transcripts and a survey of publications referring to Rogers’ sessions // Person-Centered and Experiential Psychotherapies. 2006. Vol. 2 (4). P. 274—291.
- Mahrer A.R., Fairweather D.R. What is “experiencing”? A critical review of meanings and applications in psychotherapy // The Humanistic Psychologist. 1993. Vol. 21 (1). P. 2—25.
- Rachman A. Sandor Ferenci’s contributions to the evolution of psychoanalysis // Psychoanalytic Psychology. 2007. Vol. 24 (1). P. 74—96.
- Schmid P.F. The characteristics of a person-centered approach to therapy and counseling: criteria for identity and coherence // Person-Centered & Experiential Psychotherapies. 2003. Vol. 2 (2). P. 104—120.

- Spinelli E. The interpreted world: an introduction to phenomenological psychology. London; Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications Ltd, 2005. 253 p.
- Stein E. On the problem of empathy. Washington, DC: ICS Publications, 1989. 135 p.
- Staemmler F.-M. Aggression, time and understanding: contribution to the evolution of gestalt therapy. New York: Routledge; Taylor&Fransis Group, 2009. 384 p.
- Staemmler F.-M. Empathy in psychotherapy: How therapists and clients understand each other. New York: Springer Publishing Company, 2012.
- Wispe L. History of the concept of empathy // Empathy and its development / Ed. by N. Eisenberg, J. Strayer. Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1987. P. 20—35.

EMPATHY AS A METHOD: THE MODERN HUMANISTIC PSYCHOTHERAPIES' POINT OF VIEW

T.D. KARYAGINA*,
Psychological Institute of Russian Academy of Education,
Moscow, Russia,
kartan18@rambler.ru

The article deals with an understanding of empathy in the context of the the problems of subject matter and the method of psychotherapy. The focus is on the current state and development approaches in the branch traditionally called as humanistic or existential-humanistic psychotherapy. Status of empathy as a method of therapy is associated with the concept of the subject matter of work in a particular approach or school. Most often, the empathy is recognized as the method when the recognition of experience as the subject matter of psychotherapeutic work takes place. Most obviously, this is done in modern experiential approaches. We consider the specifics of experiential methods in focusing-oriented therapy (E. Gendlin), emotiona — focused therapy (L. Greenberg, R. Elliott et al.), coexperiencing psychotherapy (F.E. Vasilyuk).

Keywords: psychotherapy, humanistic psychotherapy, experience, empathy, experiential approach, person-centered approach, focusing-oriented psychotherapy, emotion-focused psychotherapy, coexperiencing psychotherapy.

For citation:

Karyagina T.D. Empathy as a Method: the Modern Humanistic Psychotherapies' Point of View. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 178—204. doi:10.17759/cpp2016240510 (In Russ., abstr. in Engl.).

* *Karyagina Tatiana Dmitrievna*, PhD (Psychology), Senior Researcher, Laboratory of Counseling Psychology and Psychotherapy, Psychological Institute of Russian Academy of Education, Moscow, Russia, e-mail: kartan18@gmail.com

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 15-06-10889 “Synergic-Phenomenological Approach in the Consulting Psychology”).

REFERENCES

- Asmolv A.G.* Psikhologiya lichnosti: uchebnik [Personality Psychology]. Moscow: Publ. MGU, 1990. 367 p.
- Bondarenko O.R.* Jetiologija psihicheskikh narushenij v klient-centrirovannoj psihoterapii [Etiology of disorders in the client-centered therapy], *Zhurnal prakticheskogo psihologa* [The journal for applied psychologist], 2012, no. 1, pp. 102—120. (In Russ., abstr. in Engl.).
- Boujen M.V.-B.* Duhovnost' i lichnostno-centrirovannyj podhod [Spirituality and person-centered approach], *Voprosy psihologii* [The questions of psychology], 1992, no. 3—4, pp. 24—33. (In Russ.).
- Vasilyuk F.E.* Semiotika i tehnika empatii [Semiotics and technique of empathy]. *Voprosy psihologii* [The questions of psychology], 2007, no. 2, pp. 3—14. (In Russ.).
- Vasiljuk F.E.* Ponimajushhaja psihoterapija kak psihotekhnicheskaja sistema: diss. ... dokt. psihol. nauk [Coexperiencing psychotherapy as psychotechnical system. Dr. Sci. (Psychology) diss.]. Moscow, 2007, 407 p.
- Vlasova O.A.* Fenomenologicheskaja psichiatrija i jekzistencial'nyj analiz: diss...dokt. filosof. nauk. [Phenomenological psychiatry and existential analysis. Dr. Sci. (Philosophy) diss.]. Kursk, 2010, 368 p.
- Vorob'eva L.I.* Psihoterapija v istorii psihologii: kul'turno-istoricheskij analiz: diss. ... kand. psihol. nauk. [Psychotherapy in the history of psychology. Ph. D. (Psychology) Thesis]. Moscow, 2016, 224 p.
- Dzhendlin Ju.* Fokusirovanie: Novyj psihoterapevticheskij metod raboty s perezhivanijami. [Focusing — oriented psychotherapy: A manual of the experiential method] Moscow: Publ. Nezavisimaja firma “Klass”, 2000, 488 p.
- Karjagina T.D.* Otkuda v psihoterapii jempatija: K. Rodzhers i ego psihoanaliticheskie predshestvenniki i nasledovateli [Where the empathy came from to psychotherapy: carl rogers' psychoanalytic predecessors and successors]. *Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija* [Counseling Psychology and Psychotherapy], 2012, no. 1, pp. 8—31. (In Russ., abstr. in Engl.)
- Karjagina T.D.* Jevoljucija ponjatija “jempatija” v psihologii: dis. ... kand. psihol. nauk. [Evolution of the concept of empathy in psychology. Ph. D. (Psychology) Thesis]. Moscow, 2013, 175 p.
- Karjagina T.D.* Jekspirital'nye podhody v sovremennoj psihoterapii [Experiential approaches in modern psychotherapy]. *Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija* [Counseling Psychology and Psychotherapy], 2015, vol. 23, no. 1, pp. 126—152. (In Russ., abstr. in Engl.).
- Karjagina T.D.* Jempatija kak metod: filosofskij vzgljad [Empathy as a method: the philosophical point of view], *Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija* [Counseling Psychology and Psychotherapy], 2015, no. 5, pp. 205—234.

- Karjagina T.D., Matveeva K.M.* Problema izmerenija i ocenki jempatii v psihoterapii [The problem of measurement and evaluation of empathy in psychotherapy]. Psihologičeskaja nauka i obrazovanie [Psychological Science and Education PSYEDU. ru], 2012, no. 5, pp. 67—77. (In Russ., abstr. in Engl.).
- Kohut H.* Introspekcija, jempatija i psihoanaliz: issledovanie vzaimootnošenij mezhdu sposobom nabljudenija i teorijej. Antologija sovremennogo psihoanaliza: v 2 t. T. 1. Pod red. A.V. Rossohina [Introspection, empathy and psychoanalysis: a study of the relationship between the mode of observation and theory. In A.V. Rossohin (ed.) Anthology of contemporary psychoanalysis: in 2 vol. Vol. 1]. Moscow: Publ. In-t psihologii RAN, 2000. Pp. 282—299.
- Kohut H.* Vosstanovlenie samosti. [The restoration of the Self]. Moscow: Publ. Kogito-centr, 2002. 316 p.
- Kohut H.* Analiz samosti. [The analysis of the Self]. Moscow: Publ. Kogito-centr, 2003. 369 p.
- Midor B., Rodzhers K.* Lichnostno-centrirovannaja terapija. [Person-centered psychotherapy]. Zhurnal praktičeskoj psikhologii i psikoanaliza [The journal for practice psychology]. 2002. no. 4, pp. 28—46.
- Nekrylova N.V.* Osnovnye napravlenija sovremennoj klient-centrirovannoj psihoterapii [The main directions of the modern client-centered psychotherapy]. Zhurnal praktičeskogo psihologa [The journal for applied psychologist], 2012, no. 1 pp. 81—101.
- Orlov A.B.* Rodzherianstvo: problema imeni [Rogerian approach: the problem of naming]. Zhurnal praktičeskogo psihologa [The journal for applied psychologist], 2012, no. 1, pp. 29—32.
- Orlov A.B., Lengle A., Shumskii V.B.* Jekzistencial'nyj analiz i klientocentrirovannaja psihoterapija: shodstvo i razlichija [Existential analysis and client-centered psychotherapy]. Voprosy psihologii [The questions of psychology], 2007, no. 6, pp. 21—31. (In Russ.).
- Prohazka Dzh., Norkross Dzh.* Sistemy psihoterapii [Systems of psychotherapy]. Moscow: Publ. Prajm-Evroznak, Harvest, 2007. 384 p.
- Rodzhers K.* Vzglyad na terapiju. Stanovlenie cheloveka [On becoming a person]. Moscow: Publ. Progress, 1994. 480 p.
- Rodzhers K.* Klientocentrirovannyj/chelovekocentrirovannyj podhod v psihoterapii [Client-centered/ person-centered psychotherapy]. Voprosy psihologii [The questions of psychology], 2001, no. 2, pp. 48—58.
- Rodzhers K.* Jempatija. Psihologija motivacii i jemocij / Pod red. Ju.B. Gippenrejtjer i M.V. Falikman [Empathy. In Yu.B. Gippenreiter, M.V. Falikman (ed.) Textbook of psychology of motivation and emotions] Moscow: Publ. AST, Astrel, 2009, pp. 413—415.
- Rodzhers K.* Neobhodimye i dostatočnyje uslovija terapevtičeskikh lichnostnyh izmenenij [Necessary and sufficient conditions of personality change in psychotherapy]. Zhurnal praktičeskogo psihologa [The journal for applied psychologist], 2012, no. 1, pp. 8—25.
- Rubinshtej S.L.* Predmet psihologii. Rubinshtejn S.L. Osnovy obshhej psihologii. Glava 1. [The subject of psychology. In The basics of general psychology]. Moscow: Publ. Uchpedgiz, 1946, pp. 5—27.
- Sirota N.A., Moskovchenko D.V., Jaltonskij V.M., Kochetkov Ja.A., Jaltonskaja A.V.* Psihodiagnostika jemocional'nyh shem: rezul'taty aprobacii russkojazyčnoj kratkoj

- versii shkaly jemocional'nyh shem R. Lihi [Psychodiagnostics of emotional schemas: the results of transcultural adaptation and assessment of psychometric properties of Russian Version of Leahy Emotional Schema Scale II (LESS II_RUS)] *Obozrenie psikiatrii i meditsinskoj psihologii imeni V.M. Bekhtereva* [V.M. Bekhterev review of psychiatry and medical psychology], 2016. no. 1, pp. 66—71.
- Sosland A.I.* Fundamental'naja struktura psihoterapevticheskogo metoda, ili Kak sozdat' svoju shkolu v psihoterapii [Fundamental structure of psychotherapeutic method]. Moscow: Logos, 1999. [Elektronnyj resurs]. URL: <http://psylib.org.ua/books/sosla01/index.htm> (Accessed: 10.11.2016).
- Stolorou R., Brandshaft B., Atvud D.* Klinicheskij psichoanaliz: intersubektivnyj podhod [Psychoanalytic treatment: an intersubjective approach]. Moscow: Publ. Kogito-centr, 2011. 256 p.
- Ulanovskij A.M.* Fenomenologicheskaja psihologija: kachestvennyje issledovanija i rabota s perezhivaniem [Phenomenological psychology: qualitative research and experiential work]. Moscow: Smysl, 2016. 225 p.
- Holmogorova A.B., Garanjan N.G.* Kognitivno-bihevioral'naja psihoterapija. Osnovnye napravlenija sovremennoj psihoterapii. Pod.red. A.M. Bokovicova [Cognitive-behavioral psychotherapy. In A. M. Bokovikov (ed.) Main directions of modern psychotherapy]. Moscow: Publ. Kogito-Centr, 2000, pp. 224—267.
- Capkin V.N.* Edinstvo i mnogoobrazie psihoterapevticheskogo opyta [Unity and diversity of psychotherapeutic experience]. *Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija* [Counseling Psychology and Psychotherapy], 1992, no. 2.
- Capkin V.N.* K novej kartografii psihoterapevticheskogo polja [To the new mapping of the field of psychotherapy]. *Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija* [Counseling Psychology and Psychotherapy], 2008. no. 1, p. 36—59
- Shumskij V.B.* Ontologicheskoe i personalisticheskoe napravlenija v jekzistencial'noj psihologii: sravnitel'nyj analiz: avtoref. dis. ... kand. psihol. nauk [Ontological and personalistic directions in existential psychology: A Comparative Analysis. Ph.D. (Psychology) Thesis]. Moscow, 2008. 23 p.
- Jalom I.* Jekzistencial'naja psihoterapija [Existential psychotherapy]. Moscow: Publ. Klass, 1999. [Elektronnyj resurs]. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/yalom01/index.htm> (Accessed: 10.11.2016).
- Jaspers K.* Obshhaja patopsihologija [General psychopathology]. Moscow: Publ. Praktika, 1997. 1056 p.
- Bugental J.F.T., McBeath B.* Depth existential therapy: Evolution since World War II. In: *Comprehensive textbook of psychotherapy: Theory and practice*. Ed. by B.M. Bongar and L.E. Beutler. Oxford textbooks in clinical psychology. Vol. 1. New York: Oxford University Press, 1995. P. 111—122.
- Elliott R., Watson J.C., Goldman R.N., Greenberg L.S.* Learning emotion-focused therapy: the process-experiential approach to change. *American Psychological Association*, 2004. 366 p.
- Gendlin E.T.* Experiential psychotherapy. In: *Current psychotherapies*. Ed. by R. Corsini. Itasca, IL: Peacock, 1973. P. 317—352 [Elektronnyj resurs]. URL: http://www.focusing.org/gendlin/docs/gol_2029.html (дата обращения: 10.11.2016).
- Gendlin E.T.* Carl Rogers (1902—1987). *American Psychologist*. 1988. Vol. 43(2). P. 127—128 [Elektronnyj resurs]. URL: http://www.focusing.org/gendlin/docs/gol_2059.html (дата обращения: 10.11.2016).

- Greenberg L.S., Safran D. Emotion in psychotherapy. *American Psychologist*. 1989. Vol. 44 (1). P. 19—29.
- Ferenci Sh. The Elasticity of Psycho-Analytic Technique. The Evolution of Psychoanalytic Technique. Ed. by M. Bergmann, F. Hartman. New York: Columbia University Press, 1990. P. 216—229.
- Kirschenbaum H. What is “person-centered”? A posthumous conversation with Carl Rogers on the development of the person-centered approach. *Person—Centered and Experiential Psychotherapies*. 2012. Vol. 11 (1). P. 14—30.
- Lietaer G. A client-centered approach after Wisconsin project: a personal view on its evolution. In: *Client-centered and Experiential Psychotherapy in the Nineties*. Ed. By G. Lietaer, J. Rombauts, R. Balen. Leuven University Press, 1991. P. 19—46.
- Lietaer G. Carl Rogers’ verbal responses in “On anger and hurt”: content analysis and clinical reflections. In: *Carl Rogers counsels a black client: Race and culture in person-centred counseling*. Ed. By R. Moodley, C. Lago, A. Talahite. Ross-on-Wye, U.K.: PCCS Books, 2004. P. 52—70.
- Lietaer G., Brodly T. Carl Rogers in the Therapy Room: A listing of session transcripts and a survey of publications referring to Rogers’ sessions. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*. 2006. Vol. 2 (4). P. 274—291.
- Mahrer A.R., Fairweather D.R. What is “experiencing”? A critical review of meanings and applications in psychotherapy. *The Humanistic Psychologist*, 1993. Vol. 21 (1). P. 2—25.
- Rachman A. Sandor Ferenci’s contributions to the evolution of psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*. 2007. Vol. 24 (1). P. 74—96.
- Schmid P.F. The characteristics of a person-centered approach to therapy and counseling: criteria for identity and coherence. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*. 2003. Vol. 2 (2). P. 104—120.
- Spinelli E. *The interpreted world: an introduction to phenomenological psychology*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications Ltd, 2005. 253 p.
- Stein E. *On the problem of empathy*. Washington, DC: ICS Publications, 1989. 135 p.
- Staemmler F.-M. *Aggression, time and understanding: contribution to the evolution of geshtalt therapy*. New York: Routledge, Taylor&Fransis Group, 2009. 384 p.
- Staemmler F.-M. *Empathy in psychotherapy: How therapists and clients understand each other*. New York: Springer Publishing Company. 2012. Kindle edition.
- Wispe L. History of the concept of empathy. In: *Empathy and its development*. Ed. by N. Eisenberg, J. Strayer. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 1987. P. 20—35.

СОПЕРЕЖИВАНИЕ КАК ЦЕНТРАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ ПОНИМАЮЩЕЙ ПСИХОТЕРАПИИ

Ф.Е. ВАСИЛЮК*,

Психологический институт РАО, МГППУ, Москва, Россия,
fevasil@list.ru

Есть три типа этических реакций на беду другого человека — сочувствие, совет, практическая помощь (М.М. Бахтин). Основа всех этих форм житейской психологической поддержки — человеческое сопереживание. Профессиональная психотерапия должна учитывать свою культурно-историческую почву, что делает категорию сопереживания значимой для всех терапевтических школ. В статье рассматриваются место и смысл категории сопереживания в понимающей психотерапии. Сопереживание является конституирующей категорией подхода и мыслится как внутренняя творческая работа психотерапевта, направленная на содействие продуктивному ходу и развитию переживания пациента. Характеризуются цели, предмет и метод деятельности сопереживания, дается анализ отношений категорий «сопереживания» и «понимания», описывается феномен «сопереживающего понимания».

Ключевые слова: сопереживание, эмпатия, утешение, понимание, культура психической деятельности, понимающая психотерапия, феномен «сопереживающего понимания».

Для цитаты:

Василюк Ф.Е. Сопереживание как центральная категория понимающей психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 205—227. doi:10.17759/cpp2016240511

* *Василюк Федор Ефимович*, доктор психологических наук, главный научный сотрудник лаборатории консультативной психологии и психотерапии «ПИ РАО»; зав. кафедрой индивидуальной и групповой психотерапии факультета консультативной и клинической психологии МГППУ; профессор кафедры психологии личности МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, e-mail: fevasil@list.ru

Во многих областях современной цивилизации дистанция между экспертом и потребителем становится чрезмерной. Еще четверть века назад счастливый обладатель автомобиля «Жигули», заглохшего на проселочной дороге, умел починить реле стартера, вывернуть клапан карбюратора и извлечь из него жиклер. Пересев на современный автомобиль, он должен уметь лишь одно — дозвониться до авторизованного дилера. Это отчуждение владельца от своей вещи, быть может, вполне справедливая плата за ее техническое совершенство.

Однако всюду ли такая плата оправдана? В области профессиональной психотерапии, которая получает все большую распространенность в развитых странах, действует та же тенденция отчуждения, но угроза здесь куда серьезней — превращение терапевта в эксперта по моей душе и моей жизни. Угроза обоюдоострая. Для пациента отчуждение от своего «Форда» все же не так опасно, как отчуждение от собственной души. Для терапевта — опасность избыточной ответственности, которую он не может не чувствовать, но и не может принять. Воистину «невозможная профессия» (З. Фрейд).

Противовес этой тенденции обнаруживается в двух простых принципах — «культурной традиции» и «экологии культуры». В соответствии с первым, психотерапия должна напоминать себе, что она не занесена к нам с Марса, что истоком ее остается первичная ситуация человеческой беды, в которой один человек пытается помочь, поддержать и утешить другого. Хорошо, когда профессиональный терапевт разбирается в нюансах «конкордантного контрпереноса» и понимает механизмы действия «шестишагового рефрейминга», но еще лучше, если он при этом сохраняет детскую наивность и хоть иногда удивляется вместе с Карлом Меннингером и Ролло Мэйем: «Люди беседуют друг с другом уже тысячи лет. Вопрос в том, каким образом эти разговоры стали стоить 60 долларов в час?» [Мэй 1998, с. 72].

Для опоры на второй, экологический, принцип важно осознать факт, что, несмотря на широкое распространение психотерапии, люди по-прежнему получают психологическую помощь преимущественно не от профессионалов, а от близких, друзей и родственников, и в основном ее оказывается достаточно для преодоления острых стрессов и кризисов (ср.: [Шерягина 2016]).

В отличие от техники и инженерии, которые могут основываться исключительно на объективном научном знании и игнорировать обывательские мнения, психотерапия живет и действует в море субъективных мнений, необоснованных эмоций, дилетантских способов совладания с кризисами, для нее вся эта стихия субъективности — объективная реальность, с которой она не может порвать связи и гордо воспарить к чистым, научно обоснованным теориям. Житейская мифология души и житейская практика утешения и поддержки — вовсе не донаучная фаза

профессиональной психологии и психотерапии, а самобытная, самовоспроизводящаяся реальность, «культура психической деятельности» [Абаев 1983], которая причудливо впитывает в себя фрагменты религиозных духовных практик, семейного и бытового опыта, масс-медийных штампов, популярной и научной психологии и пр., и пр. Массовая культура психической деятельности — это естественная среда обитания профессиональной психотерапии, и между ними происходят постоянные, хотя и асимметричные, взаимобмены.

В этой культуре есть особая область, которая должна быть предметом специального интереса профессиональных терапевтов — область житейской психологической помощи. М.М. Бахтин [Бахтин 1975] писал о трех типах реакции на беду другого человека: сочувствие, совет и практическое содействие. Основа всех этих форм психологической поддержки — человеческое сопереживание. Поэтому и профессиональная психотерапия, если она хочет оставаться в ладу с культурной традицией и с культурой психической деятельности своих пациентов и адептов, должна включать сопереживание в свою «икономию».

Еще недавно это утверждение звучало бы как благодушная гуманистическая декларация, но резкий рывок в развитии нейронаук, открытие зеркальных принципов работы человеческого мозга показали, что эмпатия и сопереживание входят в саму природу человека и потому должны быть не только исследованы на всех уровнях человеческого бытия — от нейрофизиологического до духовного [Карягина 2015]¹, но и учтены в любом виде психологической практики, независимо от ее идеологии.

Итак, категория сопереживания обретает особую значимость в современной психологии и психотерапии, причем не только как метод познания чужого сознания (за счет дильтевской «постановки-сознания-на-место-другого») (см.: [Гулина 2001; Карягина 2015]), но и как самостоятельная предметная реальность (индикатор особого интереса к теме — стремительный рост публикаций по проблематике эмпатии и сопереживания (показательный факт: с 2000 по 2013 г. количество публикаций с ключевым словом «эмпатия» выросло, по данным Американской психологической ассоциации, почти в 40 раз! [Thesaurus... 2013]).

¹ О многоуровневости исследования эмпатии и сопереживания приходится говорить особо, поскольку сейчас возродился методологический недуг, которым психология уже не раз за свою историю болела, — соблазн редукции психологических закономерностей к закономерностям нейрофизиологическим (см.: [Холмогорова 2012]). Человеческое сопереживание не сводимо к функционированию зеркальных нейронных сетей, хотя без этого материального субстрата оно не может осуществляться, ровно так же, как содержание сообщений по мобильному телефону никак не выводимо из физических законов функционирования этого устройства и из закономерностей распространения радиоволн.

*

Актуальность этой проблемы тем более очевидна для понимающей психотерапии [Василиук 2007], которая прямо объявляет соперевживание центральной категорией, что нашло свое отражение в английской версии ее названия — со-experiencing psychotherapy (терапия соперевживанием) [Vasilyuk 2015]². В связи с этим задача статьи — сформулировать теоретическую платформу для комплексной программы исследований проблемы соперевживания в понимающей психотерапии.

Каково место понятия соперевживания в системе категорий понимающей психотерапии — вот первый вопрос.

Теоретическая конституция всякой школы психотерапии определяет не столько в горизонтальном контексте ее со- и противопоставлений с другими психотерапевтическими подходами, сколько при сопоставлении с укоренившимися в культуре антропологическими практиками — медициной, педагогикой, религией и т.д. Каждая психотерапевтическая школа должна от первого лица ответить на те же ключевые вопросы, которые стоят перед представителями смежных и «старших» практик — врачом, учителем, воспитателем, философом³, священником, — о высшей цели и ценности, об образе человека, об угрозах и вызовах человеческому существованию, о способах борьбы с ними самого человека и о методах помощи ему в этой борьбе.

В отличие от **ценностей и целей** этих антропологических практик (здоровья, знания, воспитанности, мудрости, святости) понимающая психотерапия, в соответствии с базовой теорией переживания, имеет специфическую ценность и цель — **осмысленность**.

В отличие от **образа человека**, который культивируется в этих практиках, точнее от тех **плоскостей человеческого существования**, к которым

² Если бы имя «сопереживающая психотерапия» было бы удовлетворительно стилистически, так можно было бы назвать всю систему и по-русски. Впрочем, принятое название «понимающая психотерапия» не просто стилистический компромисс, оно, во-первых, переключается со значимым историческим проектом «понимающей психологии», а во-вторых, следует традиции называть психотехнические системы по имени метода, а не предмета. З. Фрейд назвал свою систему не теорией бессознательного, а — психоанализом, П.Я. Гальперин — не психологической теорией мышления, а теорией поэтапного формирования умственных действий. В обоих случаях метод профессиональной деятельности (анализ, формирование) дает имя системе. В случае же понимающей психотерапии русское наименование делает акцент на методе (понимание), а английское — на самой деятельности терапевта (сопереживание). Выходит, оба названия методологически конгруэнтны друг другу.

³ В данном случае имеется в виду не академическая фигура, а фигура философа-мудреца, присутствующая в разных культурных матрицах под разными обликами.

они апеллируют и на которые направляют свои воздействия (организм, способности, социальное поведение, мировоззрение, духовность), понимающая психотерапия обращена к **жизненному миру** человека.

В отличие от тех **процессов и действий** самого человека, которые ожидаются от него в рамках этих практик и которые осуществляют, собственно, требуемые изменения (процессы компенсации и восстановления функций организма, социализации и самовоспитания, познания и любомудрия, аскезы и исповедания), понимающая психотерапия ждет от человека активного **продуктивного переживания**, которое рассматривается как процесс смыслопорождения.

В отличие от **проблемных состояний** человеческого существования, на преодоление которых направлены эти антропологические практики (болезнь, невежество, невоспитанность, ложное сознание, грех), понимающая психотерапия нацелена на помощь человеку в совладании с **критическими жизненными ситуациями**.

Наконец, в отличие от **специфической деятельности агентов** антропологических практик (лечение, обучение, воспитание, ценностное наставничество, духовное руководство) специфическая активность психотерапевта в рамках понимающей психотерапии может быть названа **«сопереживанием»**. Общим методом работы сопереживания является *понимание* (см.: [Василюк 2008]).

В табл. представлена система конституирующих категорий понимающей психотерапии (для наглядности в таблице дано описание одной из антропологических практик — медицины).

Т а б л и ц а

Система конституирующих категорий понимающей психотерапии

Параметры описания практики	Понимающая психотерпия	Медицина
Цель и ценность	Смысл	Здоровье
Предмет	Жизненный мир	Организм
Проблемное состояние	Критическая ситуация	Болезнь
Продуктивный процесс	Переживание	Восстановление функций и компенсация
Деятельность психотерапевта	Сопереживание	Лечение
Метод	Понимание	Фармакотерапия, хирургия, физиотерапия и пр.

Такова общая система базовых категорий понимающей психотерапии. Термин «сопереживание» описывает в этой системе деятельность терапевта

та. Обычно в описаниях психотерапевтических теорий принято говорить не о деятельности терапевта, а о методе терапии. Именно методу принадлежит почетное место в характеристике того или иного подхода или школы. Однако метод всегда есть способ осуществления некой деятельности. За каждым терапевтическим методом стоит общая *идея деятельности психотерапевта*, даже если в явном виде она не артикулируется.

Попытка поставить вопрос именно так: не каким методом действует терапевт, а какую деятельность он осуществляет, довольно быстро приводит к важной гипотезе: деятельность терапевтов разных школ определяется архетипом той или иной традиционной культурной практики — медицины, науки, педагогики, философии и т.д.

Например, З. Фрейд, выдвигая на роль общей категории для психотерапевтической акции понятие «анализ», явно тяготел к стилистике научно-исследовательской практики. Основной конкретный метод психоаналитика — интерпретация — по духу соответствует классической научной парадигме: не доверять явлениям, искать за ними скрытые сущностные динамические силы, действием которых и объясняются эти явления. Бихевиоральная терапия ориентируется на другую культурную практику — педагогическую. Терапевт осуществляет переучивание, с помощью метода подкрепления разрушая связи, ведущие к дезадаптивному поведению, и устанавливая связи, ведущие к поведению адаптивному. Психодрама Дж. Морено ориентируется на театральную практику или, шире, на архетип игры, для которого специфичны ценности спонтанности, свободы и творчества (см.: [Хэйзинга 1997])⁴. Исходя из этой гипотезы, психотерапевтические подходы — не разные виды единого рода, а генетически независимые изводы разнородных культурных практик, не «гомологи», а «аналоги» (см.: [Васильюк 2007; Копьев 2007]), сходство между которыми в том, что они экстрагируют психотерапевтический потенциал из этих практик (а он есть и в философии, и в искусстве, и в религии и т.д.), чтобы вырастить из него самостоятельный терапевтический организм.

Итак, категория сопереживания в понимающей психотерапии описывает именно деятельность терапевта. Каковы ее общие характеристики? Всякая деятельность существенно определяется тремя основными моментами — предметом, целью и способом (методом) осуществления.

⁴ Эти принципиально разные культурные ориентиры школ психотерапии — коренная причина труднопреодолимых методологических сложностей психотерапевтической компаративистики [Цапкин 2004], в частности сравнения их эффективности, поскольку сам выбор единой плоскости и единых критериев сопоставления не может быть равным для различных самобытных, не сводимых друг к другу культурных практик.

Предмет

Предмет терапевтического сопереживания — переживание пациента. Само переживание здесь понимается не как некое чувство или состояние, а как внутренняя деятельность, душевная работа, направленная на преодоление критической жизненной ситуации [Василюк 1984]. Соответственно своему предмету сопереживание мыслится в понимающей психотерапии не только и не столько как эмоциональный отклик на чувства клиента, но как целостная внутренняя творческая работа психотерапевта, протекающая в разных формах и направленная на содействие продуктивному ходу и развитию переживания клиента.

Цель

Из этого определения следует, что **общие цели** деятельности сопереживания терапевта прямо связаны с задачами, которые решает работа переживания пациента.

Мы различаем три динамических плана осуществления работы переживания — план непосредственного переживания, план выражения и план осмысления [Василюк 2005]. Процессы, относящиеся ко всем трем планам, соприсутствуют и взаимодействуют друг с другом, у каждого из них есть свое предназначение, своя незаменимая роль в целостной работе переживания. В плане *непосредственного переживания* человек должен чувственно испытать, прожить всю полноту выпавшей на его долю реальности. *В плане выражения* — открыть и выразить (в действии и общении, словесно и телесно) правду своего внутреннего опыта. Миссия процессов *плана осмысления* состоит в решении «задачи на смысл» (А.Н. Леонтьев) — в раскрытии значимого личного смысла переживаемой жизненной ситуации, равно как и в поиске, создании и утверждении смысловых опор личного бытия. Психотерапевтическое сопереживание должно содействовать и поддерживать работу всех этих планов процесса переживания.

А) План непосредственного переживания

Общая задача сопереживания в этом плане — помочь пациенту встретиться с реальностью своих чувств, не уклониться от испытывания боли, тоски, одиночества, отчаяния (но и радости, благодарности, любви)⁵.

⁵ Как показал К. Роджерс, само качество непосредственного переживания — надежный показатель прогресса психотерапии. На высших стадиях процесса снимаются преграды, размягчаются жесткие структуры, переживание становится потоком, оно течет само собою («непосредственно»), и именно в этом «агрегатном» состоянии чувство раскрывается в своей полноте и богатстве, клиент больше не борется с переживанием и даже не просто позволяет ему быть, а лично присутствует в нем, проживает его как реальный процесс жизни (см.: [Роджерс 2002, с. 878—879]).

Для этого сопереживание терапевта должно соединить в себе два чуть ли не противоположных качества — «нежности» и «мужества». «Нежность» означает сочувственное, жалеющее, участливое соприсутствие с пациентом, в котором терапевт позволяет своей душе непосредственно прикоснуться к страданию пациента, сострадав ему, т.е. отчасти переживая, что и как тот чувствует, какова степень боли и отчаяния.

«Мужество» означает признание реальности чувств и состояний, принятие их «онтологического» статуса, когда холод должен быть воспринят и испытан как таковой со всеми колючими особенностями своей фактуры, а не как отсутствие тепла. И у клиента, а вслед за ним у терапевта (вследствие так называемого эмпатического дистресса) есть тенденция уклониться от болезненного опыта⁶, воспринимая, например, одиночество не как самостоятельную реальность, но лишь как симптом, как знак отсутствия близких отношений. Если терапевту не хватает мужества принять, что страдание пациента — неустранимая реальность, его сопереживание заражается нетерпеливым и фальшивым оптимизмом, торопящимся пройти мимо страдания, перепрыгнуть через него к будущему, желанному, беспроблемному состоянию пациента.

Мужество же сопереживания признает одиночество — одиночеством и вдохновляет пациента войти своими чувствами и умом в опыт одиночества как самобытную реальность, имеющую право быть, достойную того, чтобы быть прочувствованной, понятой и включенной в целостность личного опыта. Горечь — не отсутствие сладости, а — незаменимая краска в чувственной палитре жизни.

Нежность и мужество⁷ сопереживания терапевта не порознь, а именно вместе, в антиномическом сочетании, создают атмосферу, в которой пациент может решиться на открытость своему опыту, позволить себе личностно испытать, прожить то, что уже стало фактической реальностью его жизни.

Б) План выражения

Каким должно быть сопереживание терапевта, чтобы оно помогало клиенту посметь и суметь сказать вслух то, что страшно, стыдно, не-

⁶ «Боль, физическую боль можно переносить и встречать с гораздо большим мужеством, более осмысленно, чем мы это часто делаем, — убеждает митрополит Антоний Сурожский. — Когда мы противимся физической боли, когда пытаемся избежать ее, когда пытаемся подавить ее, как только она появляется, как призрак из тумана жизни, мы только перемещаем свою проблему с тела на душу, потому что люди, которые не смотрят в лицо физической боли, в результате постоянно сталкиваются со страхом этой боли, а встречать страх лицом к лицу гораздо труднее, чем саму боль» [Антоний, митрополит Сурожский 2016, с. 4—5].

⁷ Это сочетание открыл К. Роджерс, говоря об эмпатии как о «сильном, но в то же время чутком и нежном способе бытия» [Rogers 1975, p. 4].

понятно? Оно, во-первых, должно создавать атмосферу **доверия** [Роджерс 2004]. Легко поставить такую задачу, трудно ее выполнить, ибо для того, чтобы доверие к опыту и словам пациента было подлинным, искренним (конгруэнтным), терапевту нужно внутри себя что-то сделать с привычной и важной функцией «критичности». Доверчивость нельзя установить в своей душе простым самоприказом, она плод внутренней душевной и диалогической работы терапевта, в которой критичность не подавляется, а превращается в открытую готовность понимания⁸.

Второе качество сопереживания, способствующего выражению переживания пациента, — **сопричастность**. Сопереживание должно войти в непосредственный внутренний опыт пациента, не дожидаясь полноты и точности его выражения, как мать вовсе не ждет от маленького ребенка артикуляции своих потребностей, а из всей совокупности обстоятельств и поведения догадывается о них. Сопереживание должно быть **догадливым**. Этой догадливости ждет от другого не только младенец, но и, например, смущенный влюбленный или старик, которому стыдно просить о помощи.

Третье качество сопереживания — **поэтическая установка**. Она опирается на сопричастность. Если я уже чувствую переживание клиента, вошел в его опыт, хоть он и выражен еще очень смутно, у меня появляется возможность включиться вместе с ним в поиск емкого слова, образа, символа, которые позволят полноценно выразить его переживание. Терапевт становится соавтором в поэтическом [Якобсон 1975] выражении переживания.

Итак, внутренняя работа терапевта, направленная на помощь переживанию клиента в решении задач плана выражения, стремится к культивированию трех качеств сопереживания — **доверия, сопричастности и поэтичности**.

В) План осмысления

Какие задачи ставит перед собой сопереживание в плане осмысления? О.А. Седакова пишет, что структура русского романа состоит из притчи (глубинного смыслового ядра романа) и «художественной плоти», между которыми существует динамическое напряжение, напряже-

⁸ Например, терапевт, слышащий явное противоречие в ценностях клиента, может само это противоречие превратить в вопрос, а не делать вид, что не заметил его: «Так ли я понимаю, вы считаете, что “А”, но в то же время вы убеждены, что “Б”. Похоже, “А” для вас драгоценно, но и “Б” очень важно. Порознь я могу понять и то и другое, но мне не удастся совместить их между собой. А вам как-то удастся, как они связываются в вашей жизни?» Такого типа терапевтические реплики реализуют установку на доверие, не жертвуя при этом цельностью собственного сознания терапевта.

ние плоти к смыслу [Седакова 2010]. Внутреннюю смысловую динамику переживания можно уподобить динамике русского романа. Ткань переживания содержит внутри себя не выявленное, не данное в явной форме, но лишь взыскуемое смысловое ядро. Это смысловое ядро, тот общий смысл, к которому прорастает переживание, не дан и не существует в готовом виде, он должен быть соткан и рожден из ткани переживания. Поэтому никакие готовые ответы и советы, даже «правильные» по существу, не могут утолить переживание, аутентичный смысл должен быть порожден в муках собственного напряжения к смыслу. Такой, рожденный, смысл обладает качеством первозданности, свежести, новизны и безусловной убедительности.



Рис. Схематизация отношений между тканью переживания/сопереживания и смыслом

Сопереживание должно войти в сотворческое отношение к этой порождающей работе переживания, удерживаться от всех готовых смыслов, ссылок на нормы, законы и исторические прецеденты, от «самоочевидной» смысловой морали ситуации. Все внутренние процессы терапевта (эмоциональные, умственные, телесные, процессы интуиции) должны стремиться вступить в творческое соприкосновение, созвучие с процессами переживания пациента. При этом сопереживание терапевта вовсе не становится зеркалом, тенью, эхом переживания клиента. Удерживая антиномичное сочетание позиций *сопричастности* и *внезаходимости*, терапевт создает диалогический «дуэт» переживания и сопереживания, использующий в своем «исполнении» отнюдь не только смысловые и

эмоциональные консонансы, но нередко и диссонансы, выражающие драматизм жизненной ситуации клиента, равно как и терапевтических отношений.

В этом сотворческом процессе сопереживание стремится слышать в переживании не только «текст» сиюминутного процесса, но и широкий контекст разворачивающегося полотна переживания. Вслушиваясь в локальные чувства и смыслы, психотерапевт помещает их в целостный личностный горизонт (включающий в себя биографические, семейные, социальные, духовные грани), ситуативное мыслится в контексте над-ситуативного, дифференцированное — в интегральном контексте⁹.

Сопереживание терапевта удерживает в поле своего смыслового внимания а) сам процесс переживания клиента, б) широкий жизненный контекст этого переживания и в) его личностное отношение к переживанию. Жизнь-человека-в-мире «больше» актуального переживания, это его первичная субстанция, лишь в ней может быть понят и обретен желанный ядерный смысл, к которому пробивается переживание. Да, именно переживание есть предмет деятельности сопереживания, но сам этот предмет рассматривается сопереживанием терапевта в неразрывной связи с порождающим его контекстом жизни-человека-в-мире. И при этом рассматривается не объективистски-монологически, а с учетом слова личности о себе и своей жизни, ибо личность не сводима ни к самой себе, ни к своей жизни¹⁰.

И последнее — сопереживание должно настраивать себя на смысловое «долготерпение», ожидая, что смысл не вычисляется активными рациональными усилиями, но именно рождается, открывает и выявляет себя, когда он вызревает в атмосфере взыскующего напряжения и тоски по «истине, жизни и пути» (о такой тройной формуле смысла см.: [Василюк 2005]).

Итак, перечислим черты сопереживания, которые оно должно культивировать, чтобы способствовать решению пациентом задачи на смысл. Это — установка на *сотворческое* отношение к переживанию, антиномичная позиция *причастности/внеаходимости, интегральное* прочтение актуального переживания пациента, *широкое поле смыслового внимания*, выслушивание переживания в целостном личностном и био-

⁹ На уровне простой терапевтической техники это выражается в том, что ответ терапевта № (i) — это не реакция на предыдущую фразу клиента № (i-1), но — на все его реплики от 1-й до (i-1)-й, точнее — на весь интегральный смысл, прорававший и выразившийся во всем предшествующем диалоге.

¹⁰ Лучшей иллюстрацией этой несводимости служит евангельский эпизод многократного вопрошания: «Симон Ионин, любишь ли ты Меня?» (И. 21:17). У ап. Петра не было и не могло быть никаких ссылок на прошлое, на «жизнь».

графическом контексте, *отказ от рационалистического активизма*, уважительное «экологическое» отношение к рождающемуся смыслу.

Метод

Общим методом целостной работы сопереживания является *понимание*. Понимание в терапии сопереживанием осуществляется не как предварительная диагностическая процедура, обслуживающая последующие терапевтические акции. Понимание и есть сама психотерапевтическая акция. Она реализует особую интенцию, особую диалогическую установку, в соответствии с которой понимание является главной и самоценной задачей терапевта. Воплощая эту установку, терапевт все делает для того, чтобы понять пациента и дать ему это понимание, а не старается понять ради того, чтобы что-то сделать — повлиять, вылечить, исправить, научить.

Такой принципиальный отказ терапевта от активизма, от идеологии воздействия (ср.: [Гулина 2001; Пузырей, 2005]) в сочетании с его полной обращенностью к пациенту, настроенностью на него создает напряженное диалогическое поле, в котором постоянно удерживается нудящая, взывающая «пустота», молчание, напряженно ждущее его, пациента, слова [Копьев 1992, 1999]. В обыденном общении эта пустота тут же заполняется советом, рекомендацией, утешением, предложением помощи и т.д. В понимающей психотерапии терапевт, напротив, совершает усилия, чтобы расчищать диалогическое пространство, создавая для пациента плодотворную возможность самому заполнить пустоту. По существу, заполнена она может быть только свободой пациента — свободой его слова, свободой переживания, свободой самосознания, свободой воли. Понимание — это приглашение к свободе. И призыв к творчеству: свободный акт всегда несет в себе повышенный градус креативности, а уж совершённый в ситуации кризиса, из глубины страдания, беспомощности и бессмысленности он есть само творчество, рождающее из ничего.

Отказ психотерапевта от активизма вовсе не означает его пассивности. В зависимости от конкретной ситуации, от состояния пациента, от своего темперамента, наконец, психотерапевт может быть очень активным и при этом не проводить никакой своей линии, не искать своего, но упорно создавать условия, пробуждающие внутренний личностный акт самого пациента, который мы и называем продуктивным переживанием. Ю. Джендлин [Джендлин 1993] описывает, как он часами стоял с застывшим в каталепсии пациентом, время от времени сообщая ему, *что* он, психотерапевт, думает и чувствует по поводу возможных мыслей и чувств неподвижного и молчащего пациента. Вся активность и вся ини-

циатива общения исходила в данном случае от терапевта, и тем не менее она осуществляла понимающую, индирективную установку. Терапевт авансом позиционировал пациента как автора «первого голоса», первого слова, а сам занимал «ответную», вторую позицию, был свитой, которая играет короля.

Понимание не наступательно; оно, скорее, отступает, уступает, освобождает место, где только что была моя, психотерапевта, идея, мое видение ситуации, моя оценка, мой план, теперь может разместиться идея пациента, его видение, оценка или план. Принципиально важно, что, *отступая*, терапевт остается в *присутствии* (этим отступлением, собственно, присутствие порождая), культивируя и наращивая степень своей открытости и готовности к принятию и встрече с инаковостью пациента. Понимание дает терапевту знание о пациенте, но это знание особое и по способу получения, и по своему виду. Терапевт не должен быть *проницательным*, проникающим в жизненный мир клиента, чтобы силою своего ума или исследовательской техники добыть знание о нем. Нужное для дела психотерапии знание он не добывает, а, скорее, обретает, получает в дар. Знание это особого рода — его можно назвать «откровенным»: жизненный мир пациента открывается навстречу терапевту и тем самым открывает себя и для самого пациента.

Таким образом, понимание в психотерапии должно мыслиться не как интеллектуальная операция, но как личностно-экзистенциальный акт, зовущий, приглашающий, встречающий, «подстрекающий» к свободе и подтверждающий бытие другого человека, пациента. Понимание не есть внешнее отображение бытия личности другого, бытия, способного существовать безо всякого понимания, понимание не «роскошь человеческого общения», оно — «хлеб насущный», конститутивный элемент самой экзистенции. Непонимание — не просто досадное недоразумение, это покушение на самоценное личностное бытие, отрицание его¹¹.

Возможно и необходимо развивать технику психотерапевтического понимания, как поэт совершенствует технику своего искусства, но нужно помнить, что понимание, так же как поэзия, принципиально

¹¹ Н.Ф. Калина, характеризуя понимание как коэкзистенцию, пишет: «Процесс объективации субъективной психической реальности в качестве способа утверждения индивидуальной субъективности требует ответного понимания... Если же процессы объективации и понимания рассогласованы или последнее отсутствует в качестве экзистенциального отклика на самопредъявление и самораскрытие субъекта, то это переживается им как тотальная жизненная фрустрация, экзистенциальное одиночество и аномия. В менее острых формах такая ситуация становится источником разнообразных личностных и психологических проблем. Она всегда присутствует у людей, которые обращаются за помощью к психотерапевту» [Калина 1999, с. 152].

негарантированно. Событие понимания может не состояться даже при самой изощренной искусности терапевта. Но вот непонимание может произойти и «по техническим причинам».

Мы видим, что такая версия категории психотерапевтического понимания по существу описывает не интеллектуальное, отстраненное, прагматически ориентированное постижение, а как раз участное, «сопереживающее понимание».

Сопереживающее понимание

Этот вывод заставляет еще раз вернуться к фундаментальному для понимающей психотерапии вопросу о соотношении двух базовых категорий «понимания» и «сопереживания», каждая из которых дала подходу свое имя («понимающая психотерапия» и «co-experiencing therapy»). Общий ответ на него уже дан: сопереживание есть основная деятельность терапевта, а понимание — метод этой деятельности. Однако этот ответ недостаточно конкретен.

Уточнить соотношения между пониманием и сопереживанием позволит следующий случай. Во время учебной консультации клиент жалуется, что в публичных ситуациях, например на университетских конференциях, стоит лишь появиться авторитетной для него фигуре, он старается «показать себя», «умничает», ведет себя демонстративно, это ему не нравится, он с собой борется, но справиться с этой тенденцией ему не удается. Студентка-терапевт делает запланированный стоп-кадр, поворачивается к супервизору и сообщает о своем затруднении: я понимаю смысл сказанного и могу ответить подходящей терапевтической репликой, но мой ответ будет формальным, потому что внутренне я не чувствую этой проблемы, по личному опыту мне такая тенденция к самопредъявлению не знакома. Супервизор спрашивает: но, может быть, с вами бывает, что вы делаете то, чего не хотите, а что хотите, того не делаете? Он не успевает договорить невольную цитату из апостола Павла, как терапевт горячо откликается «о да!», тут же поворачивается к клиенту и с видимым воодушевлением продолжает консультацию.

Этот маленький учебный эпизод дает показательный срез внутреннего процесса терапевта. На первом такте терапевт понимала клиента на уровне слов, значений и предметной ситуации, но в этом понимании не хватало личностного смысла (см.: [Василюк 1993]). Она не могла нащупать в своем опыте подобного переживания и потому чувствовала, что не может лично, искренне, конгруэнтно откликнуться на жалобу клиента. Это было понимание без сопереживания. Вопрос супервизора помог внутреннему поиску терапевта. Терапевт тщетно пыталась нащу-

пать в себе опыт, который бы откликнулся на одну часть жалобы клиента, на *неудовлетворенность* (неприятные ему самому демонстративные проявления), реплика же супервизора высветила вторую структурную часть жалобы — *несостоятельность* (неудачные попытки справиться с этим поведением). Этого оказалось достаточным, чтобы терапевт и осознал, и почувствовал внутри себя такой личный опыт, который созвучен с опытом клиента. Его личное переживание стало в этот момент *органом отклика и органом понимания* переживания клиента.

Такое вовлечение своего переживания в качестве инструмента понимания переживания клиента делает мое, терапевта, переживание сопереживанием, я сейчас переживаю не только этот опыт, а *этим опытом*, не его, а — им; мое переживание начинает исполнять функцию понимания другого и тем самым становится *понимающим сопереживанием*.

С другой стороны, бывшее у меня на первом такте сухое безличностное понимание на уровне слов, предметов и значений теперь становится моим личным пониманием на уровне смыслов, превращаясь, следовательно, в *сопереживающее понимание*.

Внутренний процесс терапевта, таким образом, разворачивается из двух, сначала независимых, точек — внешнего понимания клиента и внутреннего личного переживания. Терапевт чувствует недостаточность такого понимания и ищет восполнения своего понимания не во внешнем мире, не в поле консультативной ситуации, а в своем внутреннем мире. И когда он нащупывает резонирующее с ситуацией клиента собственное личное переживание, с последним начинают происходить значимые метаморфозы. Мое одинокое в-себе-и-для-себя переживание становится органом понимания другого, оставаясь *моим* переживанием, неким бытием-в-себе, оно выступает при этом как бытие-для-другого, служит пониманию другого. Не для того студентка-терапевт вспомнила собственную невозможность справиться с собою, чтобы углубиться в печаль о своей беспомощности, а для того, чтобы опираясь на прикосновение к этому опыту, лично и «сердечно» откликнуться на жалобу другого. Мое, терапевта, переживание я превращаю в бытие, направленное к тебе и существующее для тебя. В этой направленности к тебе и посвященности тебе мое переживание оборачивается сопереживанием. *Сопереживание есть бытие переживания к тебе, понимающее со-бытие*. В результате такого двойного процесса рождается единый феномен психотерапевтического сопереживания.

Этот пример из учебной супервизии наглядно выявляет сердцевину понимающей психотерапии как терапии, основанной на сопереживании, ко-экспериментальной терапии. Необходимым органом работы сопереживания психотерапевта является его жизненный опыт, опыт его переживаний и личностная переработка этого опыта.

Из этого положения следуют важные выводы. Образовательный вывод состоит в том, что в систему подготовки профессиональных психотерапевтов по понимающей психотерапии должны быть включены не только традиционные формы дидактической психотерапии, но и различные варианты внетерапевтической «практики себя» (М. Фуко), направленные на освоение и развитие культурных способов личностной переработки опыта значимых переживаний. Общеметодологический вывод заключается в возможности перенести спор, иногда вспыхивающий в отечественном психотерапевтическом сообществе, является ли понимающая психотерапия личностно-центрированной, на конкретную теоретическую почву. Переживание (равно и сопереживание) могут носить внеличностный характер. Поэтому сама по себе «экспериентальность» психотерапии вовсе не гарантирует ее «личностной центрированности». В понимающей же психотерапии, как мы пытались показать в статье, переживание пациента рассматривается не как самодействующий стихийный процесс, но как деятельность личности. То же относится и к сопереживанию: это деятельность личности терапевта. Стихия непосредственных эмпатических реакций вовсе не изгоняется из сопереживания, но она «приручается» и обретает новую свободу в деятельности сопереживания, носящей личностный характер. Чем более в терапии удастся культивировать личностный модус переживания клиента и сопереживания терапевта, тем больше она заслуживает имени личностно-центрированной терапии.

* * *

В статье были сформулированы общие принципиальные положения о месте и сути категории сопереживания в понимающей психотерапии.

А) Сопереживание наряду с переживанием является ключевой конституирующей категорией подхода.

Б) Сопереживание мыслится как специфическая профессиональная деятельность психотерапевта, его целостная творческая работа, протекающая на разных уровнях (эмоциональном, рефлексивном, личностном, коммуникативно-выразительном), направленная на содействие продуктивному ходу и развитию переживания пациента.

В) Центральным предметом деятельности сопереживания является переживание пациента, однако в ее предметное поле входят и вся целостная экзистенциальная ситуация пациента, и внутренние состояния и душевные процессы самого терапевта, и динамика терапевтических отношений.

Г) Цели сопереживания подчинены задачам работы переживания, которая осуществляется в трех планах. В плане непосредственного переживания цель работы сопереживания — способствовать принятию пациентом и чувственному проживанию всей полноты жизненной реальности; в плане выражения — помочь пациенту открыть и полноценно выразить правду своего внутреннего опыта, в плане осмысления — содействовать решению «задачи на смысл».

Д) Общим методом психотерапевтического сопереживания является понимание. Чтобы выполнить эту функцию, понимание должно стремиться вовлечь в свой оборот не только точное восприятие предметной жизненной ситуации пациента, не только полноценные культурные значения и выразительные символические средства описания этой ситуации, но и опыт своих собственных переживаний и личностных смыслов, которые превращаются в живые органы понимания. При достижении такой полноты формируется феномен «сопереживающего понимания».

Это базовые теоретические положения, которые являются не итогом, а лишь отправной точкой для разворачивания программы исследований феномена сопереживания в контексте понимающей психотерапии. Такая программа призвана не инициировать, а скорее интегрировать уже давно ведущиеся в понимающей психотерапии работы по проблематике сопереживания.

Мы имеем в виду, во-первых, цикл теоретических, историко-психологических и экспериментальных исследований по проблеме эмпатии, которые проведены Т.Д. Карягиной и под ее руководством [Карягина 2010, 2013, 2015, 2016], во-вторых, исследования утешения, ведущиеся Е.В. Шерягиной [Шерягина 2006, 2013, 2016; Донец, Федунина, Шерягина 2007; Холмогорова, Московская, Шерягина 2014] и под ее руководством, и, наконец, исследования сопереживания и мотивации помогающего поведения Л.Г. Шермазян [Шермазян 2009, 2015].

Это плодотворные и перспективные исследования, причем не только для профессиональной психотерапии, но и для так называемых социально-экономических профессий в целом [Карягина 2015а]. Однако в контексте теории понимающей психотерапии они порождают непростой понятийно-терминологический вопрос: эмпатия, сопереживание, утешение — это смежные феномены? Разные имена для одного феномена? Разные аспекты единого сложного феномена? Вопрос не так прост, как может показаться на первый взгляд, он требует вовлечения в обсуждение и исторических, и феноменологических, и лингвистических аргументов.

При всей значимости терминологии, еще важнее вопросы методологические, теоретические и практические.

- К какой родовой категории следует отнести понятие сопереживания? Следует ли мыслить сопереживание как особую деятельность?

Установку? Высшую психическую функцию? Способность [Карягина 2015a]? Разновидность общения?

- Какова структура акта сопереживания?
- Каковы стадии и этапы процесса сопереживания?
- Если сопереживание рассматривать как особую деятельность, то как описать роль и позицию личности терапевта в этой деятельности?

С помощью каких действий, операций, функциональных органов и механизмов осуществляется эта деятельность? Как в этой деятельности участвуют эмоциональные, интеллектуальные, речевые акты терапевта, его внешние телесные проявления (в том числе паралингвистические — вздох, интонация и пр.)?

- Каково культурное и индивидуальное многообразие форм и стилей сопереживания?

- Насколько сопереживание поддается волевому регулированию?

Каковы культурные средства саморегулирующих влияний на собственное сопереживание?

- Как развиваются сопереживание и эмпатия в онтогенезе и каковы возможности и инструменты развития их как профессионально важных качеств и компетенций? (См.: [Карягина 2015a].)

- При рассмотрении сопереживания как общения и взаимодействия, каковы возможности, средства и стратегии влияния страдающего на сопереживание тех, кто хочет его поддержать?

- Каковы патологические формы переживания и эмпатии? Как они могут быть компенсированы?

- Какова психотехника профессионального сопереживания в контексте понимающей психотерапии?

Вот ряд важных вопросов, задающих вехи, по которым, на наш взгляд, должны пройти исследования проблемы сопереживания в понимающей психотерапии, чтобы продвинуться к теоретически развернутой и эмпирически обоснованной теории сопереживания.

Благодарности

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-26-01007 «Развитие эмпатии в социономических профессиях»).

ЛИТЕРАТУРА

Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1983. 128 с.

Антоний, митрополит Сурожский. У постели больного. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского»; Благотворительный фонд помощи хосписам «Вера», 2016. 40 с.

- Василюк Ф.Е.* Психология переживания. Анализ преодоления критических ситуаций. М.: Издательство Московского университета, 1984. 200 с.
- Василюк Ф.Е.* Структура образа // Вопросы психологии. 1993. № 5. С. 5—19.
- Василюк Ф.Е.* Семiotика психотерапевтической ситуации и психотехника понимания // Московский психотерапевтический журнал. 1996. № 4. С. 48—68.
- Василюк Ф.Е.* Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. 2007. № 1. С. 80—92.
- Василюк Ф.Е.* Структура и специфика теории понимающей психотерапии // Московский психотерапевтический журнал. 2008. № 1. С. 5—35.
- Гиппенрейтер Ю.Б., Карягина Т.Д., Козлова Е.Н.* Феномен конгруэнтной эмпатии // Психологическое консультирование и психотерапия: Сб. статей. М.: Вопросы психологии, 2004. С. 37—45.
- Гулина М.А.* Терапевтическая и консультативная психология. СПб.: Изд-во «Речь», 2001. 352 с.
- Джэндлин Ю.* Субвербальная коммуникация и экспрессивность терапевта: тенденции развития клиенто-центрированной психотерапии // Московский психотерапевтический журнал. 1993. № 3. С. 75—93.
- Донец В.В., Федунина Н.Ю., Шерягина Е.В.* Мотив утешения у передвижников // Консультативная психология и психотерапия. 2007. № 3. С. 104—109.
- Калина Н.Ф.* Лингвистическая психотерапия. Киев: Ваклер; Альтерпрес, 1999. 283 с.
- Карягина Т.Д.* Проблема формирования эмпатии // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 1. С. 38—54.
- Карягина Т.Д.* Эволюция понятия «эмпатия» в психологии: дис. ... канд. психол. наук. М., 2013. 175 с.
- Карягина Т.Д.* Профессионализация эмпатии: постановка проблемы // Консультативная психология и психотерапия. 2015а. № 5 (89). С. 235—256.
- Карягина Т.Д.* Экспериментальные подходы в современной психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2015. Т. 23. № 1. С. 126—152.
- Карягина Т.Д.* Эмпатия как метод: философский взгляд // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5 (89). С. 205—234.
- Карягина Т.Д., Иванова А.В.* Эмпатия как способность: структура и развитие в ходе обучения психологическому консультированию // Консультативная психология и психотерапия. 2013. № 4. С. 182—207.
- Карягина Т.Д., Матвеева К.М.* Проблема измерения и оценки эмпатии в психотерапии // Психологическая наука и образование. 2012. № 5. С. 67—78.
- Копьев А.Ф.* Диалогический подход в консультировании и вопросы психологической клиники // Московский психотерапевтический журнал. 1992. № 1. С. 33—49.
- Копьев А.Ф.* Взаимоотношение «Я» — «Другой» и его значение для практической психологии // Московский психотерапевтический журнал. 1999. № 2. С. 48—61.
- Копьев А.Ф.* О прототипах психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. 2007. № 1. С. 93—100.

- Мэй Р. Терапия сегодня // Эволюция психотерапии. Т. 3: «Let it be...»: Экзистенциально-гуманистическая психотерапия. М.: Класс, 1998. С. 72—84.
- Пузырей А.А. Психология. Психотехника. Психагогика. М.: Смысл, 2005. 488 с.
- Роджерс К. Искусство консультирования и терапии. М.: Апрель пресс, Эксмо, 2002. 976 с.
- Роджерс К. Клиенто-центрированный/человеко-центрированный подход в психотерапии // Психологическое консультирование и психотерапия: Сб. статей. М.: Вопросы психологии, 2004. С. 154—165.
- Седакова О.А. Притча и русский роман // Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3. Poetica. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 363—375.
- Хэйзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. М.: Прогресс—Традиция, 1997. 416 с.
- Холмогорова А.Б. Мозг и душа: старая проблема в новых условиях // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 4. С. 208—219.
- Холмогорова А.Б., Московская М.С., Шерягина Е.В. Алекситимия и способность к оказанию разных видов социальной поддержки // Консультативная психология и психотерапия. 2014. Т. 22. № 4. С. 115—129.
- Цапкин В.Н. Единство и многообразие психотерапевтического опыта. М.: МГППУ, 2004. 199 с.
- Шерягина Е.В. Переживание и утешение в психологической практике // Молодые ученые — московскому образованию: Материалы V городской научно-практ. конф. молодых ученых и студ. учреждений высшего и среднего образования гор. подчинения. М.: МГППУ, 2006. С. 289—290.
- Шерягина Е.В. Проективная методика исследования стратегий утешения // Консультативная психология и психотерапия. 2013. № 2. С. 212—224.
- Шерягина Е.В. Житейская и профессиональная психологическая помощь: понятийное поле и проблематика // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 1. С. 8—23. doi:10.17759/cpr.2016240102
- Шермазян Л.Г. Сопереживание как внутренняя деятельность консультанта // Понимающая психотерапия: теория, методология, исследования. М.: МГППУ; ПИ РАО, 2009. С. 135—151.
- Шермазян Л.Г. Мотивация помогающего поведения в контексте житейской и профессиональной помощи // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5 (89). С. 257—289.
- Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 193—230.
- Rogers K. Empathy: an Unappreciated Way of Being // The Counseling Psychologist. 1975. Vol. 5 (2). P. 2—10.
- Thesaurus of psychological index terms [Электронный ресурс] // APA PsycNet. Washington : American Psychological Association, 2013. URL: <http://psycnet.apa.org/index.cfm?fa=termfinder.jumpTo> (дата обращения: 01.02.2013).
- Vasilyuk F.E. Coexperiencing Psychotherapy as a Psychotechnical System // Journal of Russian and East European Psychology. 2015. Vol. 52. № 1 (Special Issue: Experiencing and Psychotherapy). P. 1—58.

CO-EXPERIENCING AS A KEY CATEGORY OF CO-EXPERIENCING PSYCHOTHERAPY

F.E. VASILYUK*,
Psychological Institute of Russian Academy of Education,
Moscow State University of Psychology & Education, Moscow, Russia,
vasilukfe@mgppu.ru

There are three ethical reactions on the misfortune of other person: compassion, advice, practical help (M.M. Bakhtin). The foundation of all these forms of common-sense psychological support is in humane co-experiencing. Professional psychotherapy should take into account its cultural-historical soil that makes the category of co-experiencing significant for all therapeutic schools. In this article the place and the meaning of the category of co-experiencing in co-experiencing psychotherapy is considered. Co-experiencing is a constitutive category for the approach and is regarded as an internal creative work of the therapist, which is aimed at facilitating the productive way of patient's development of experiencing. Goals, subject and method of co-experiencing are being characterized. An analysis of links between categories of "co-experiencing" and "understanding" are given. A phenomena of "co-experiencing understanding" is being described.

Keywords: co-experiencing, empathy, consolation, understanding, culture of mental activity, co-experiencing psychotherapy, "co-experiencing understanding" phenomena.

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 15-26-01007 "Empathy development in socioeconomic ("helping") professions").

REFERENCES

Abaev N.V. Chan'-buddizm i kul'tura psikhicheskoi deiatel'nosti v srednevekovom Kitae. Novosibirsk: Publ. Nauka, 1983. 128 p.

For citation:

Vasilyuk F.E. Co-Experiencing as a Key Category of Co-Experiencing Psychotherapy. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 205—227. doi:10.17759/cpp2016240511 (In Russ., abstr. in Engl.).

* *Vasilyuk Fyodor Efimovich*, Doctor of Psychology, principal research scientist at Laboratory of Counseling Psychology and Psychotherapy, Psychological Institute of Russian Academy of Education; Head of Individual and Group Psychotherapy Chair on the Department of Counseling and Clinical Psychology, Moscow State University of Psychology and Education; Professor of Personality Psychology Chair, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, e-mail: fevasil@list.ru

- Antonii, mitropolit Surozhskii.* U posteli bol'nogo. Moscow: Publ. Fond "Dukhovnoe nasledie mitropolita Antoniiia Surozhskogo"; Blagotvoritel'nyi fond pomoshchi khospisam "Vera", 2016. 40 p.
- Vasiliuk F.E.* Psikhologiiia perezhivaniia. Analiz preodoleniia kriticheskikh situatsii. Moscow: Publ. Moskovskii universitet, 1984. 240 p.
- Vasiliuk F.E.* Struktura obraza. Voprosy psikhologii. 1993. № 5. P. 5—19.
- Vasiliuk F.E.* Semiotika psikhoterapevticheskoi situatsii i psikhotehnika ponimaniia. Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 1996. № 4. P. 48—68.
- Vasiliuk F.E.* Kul'turno-antropologicheskie usloviia vozmozhnosti psikhoterapevticheskogo opyta. Kul'turno-istoricheskaia psikhologiiia. 2007. № 1. P. 80—92.
- Vasiliuk F.E.* Struktura i spetsifika teorii ponimaiushchei psikhoterapii. Moskovskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 2008. № 1. P. 5—35.
- Gippenreiter Iu.B., Kariagina T.D., Kozlova E.N.* Fenomen kongruentnoi empatii. Psikhologicheskoe konsul'tirovanie i psikhoterapiia: sb. statei. Moscow: Publ. Voprosy psikhologii, 2004. P. 37—45.
- Gulina M.A.* Terapevticheskaia i konsul'tativnaia psikhologiiia. St. Petersburg: Publ. "Rech'", 2001. 352 p.
- Dzhendlin Iu.* Subverbal'naia kommunikatsiia i ekspressivnost' terapevta: tendentsii razvitiia kliento-tsentrirovannoi psikhoterapii. Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 1993. № 3. P. 75—93.
- Donets V.V., Fedunina N.Iu., Sheriagina E.V.* Motiv utsheniia u peredvizhnikov. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2007. № 3. P. 104—109.
- Kalina N.F.* Lingvisticheskaia psikhoterapiia. Kiev: Publ. Vakler; Al'terpres, 1999. 283 p.
- Kariagina T.D.* Problema formirovaniia empatii. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2010. № 1. P. 38—54.
- Kariagina T.D.* Empatiia kak metod: filosofskii vzgliad. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2015. № 5(89). P. 205—234.
- Kariagina T.D.* Professionalizatsiia empatii: postanovka problemy. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2015a. № 5(89). P. 235—256.
- Kariagina T.D.* Evoliutsiia poniatiiia "empatiia" v psikhologii: dis. ... kand. psikhol. nauk. M., 2013. 175 p.
- Kariagina T.D.* Ekspiriental'nye podkhody v sovremennoi psikhoterapii. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2015. T. 23. № 1. P. 126—152.
- Kariagina T.D., Ivanova A.V.* Empatiia kak sposobnost': struktura i razvitie v khode obucheniiia psikhologicheskomu konsul'tirovaniuu. Konsul'tativnaia psikhologiiia i psikhoterapiia. 2013. № 4. P. 182—207.
- Kariagina T.D., Matveeva K.M.* Problema izmereniia i otsenki empatii v psikhoterapii. Psikhologicheskaiia nauka i obrazovanie. 2012. № 5. P. 67—78.
- Kop'ev A.F.* Dialogicheskii podkhod v konsul'tirovanii i voprosy psikhologicheskoi kliniki. Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 1992. № 1. P. 33—49.
- Kop'ev A.F.* Vzaimootnoshenie "Ia" — "Drugoi" i ego znachenie dlia prakticheskoi psikhologii. Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 1999. № 2. P. 48—61.
- Kop'ev A.F.* O prototipakh psikhoterapevticheskogo opyta. Kul'turno-istoricheskaia psikhologiiia. 2007. № 1. P. 93—100.
- Mei R.* Terapiia segodnia // Evoliutsiia psikhoterapii. Tom 3. "Let it be...": Ekzistentsial'no-gumanisticheskaia psikhoterapiia. Moscow: Publ. Klass, 1998. P. 72—84.

- Puzyrej A.A.* Psikhologija. Psichotekhnika. Psikhagogika. Moscow: Publ. Smysl, 2005. 488 p.
- Rodzhers K.* Iskusstvo konsul'tirovaniia i terapii. Moscow: Publ. Aprel' press, Eksmo, 2002. 976 p.
- Rodzhers K.* Kliento-tsentrirovannyi/ cheloveko-tsentrirovannyi podkhod v psikhoterapii. Psikhologicheskoe konsul'tirovanie i psikhoterapiia: Sb. statei. Moscow: Publ. Voprosy psikhologii, 2004. P. 154—165.
- Sedakova O.A.* Pritcha i russkii roman. Sedakova O.A. Sobr. soch. v 4-kh tt. T. III. Poetika. Moscow: Publ. Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniiu i Nauke, 2010. P. 363—375.
- Kheizinga I.* Homo Ludens. Stat'i po istorii kul'tury. Moscow: Publ. Progress—Traditsiia, 1997. 416 p.
- Kholmogorova A.B.* Mozg i dusha: staraia problema v novykh usloviiah. Konsul'tativnaia psikhologija i psikhoterapiia. 2012. № 4. P. 208—219.
- Kholmogorova A.B., Moskovskaia M.S., Sheriagina E.V.* Aleksitimiia i sposobnost' k okazaniu raznykh vidov sotsial'noi podderzhki. Konsul'tativnaia psikhologija i psikhoterapiia. 2014. Tom 22. № 4. P. 115—129.
- Tsapkin V.N.* Edinstvo i mnogoobrazie psikhoterapevticheskogo opyta. Moscow: Publ. MGPPU. 2004. 199 p.
- Shermazanian L.G.* Soperezhivanie kak vnutrennaia deiatel'nost' konsul'tanta. Poni-maiushchaia psikhoterapiia: teoriia, metodologija, issledovaniia. Moscow: Publ. MGPPU, PI RAO, 2009. P. 135—151.
- Shermazanian L.G.* Motivatsiia pomogaiushchego povedeniia v kontekste zhiteiskoi i professional'noi pomoshchi. Konsul'tativnaia psikhologija i psikhoterapiia. 2015. № 5(89). P. 257—289.
- Sheriagina E.V.* Perezhivanie i uteshenie v psikhologicheskoi praktike. Molodye uchenye — moskovskomu obrazovaniiu: Materialy V gorodskoi nauchno-prakt. konf. molodykh uchenykh i stud. uchrezhdenii vysshego i srednego obrazovaniia gor. podchineniia. Moscow: Publ. MGPPU, 2006. P. 289—290.
- Sheriagina E.V.* Proektivnaia metodika issledovaniia strategii utesheniia. Konsul'tativnaia psikhologija i psikhoterapiia. 2013. № 2. P. 212—224.
- Sheriagina E.V.* Zhiteiskaia i professional'naia psikhologicheskaja pomoshch': poni-atinoe pole i problematika. Konsul'tativnaia psikhologija i psikhoterapiia. 2016. Tom 24. № 1. P. 8—23. doi:10.17759/cpp.2016240102
- Iakobson R.* Lingvistika i poetika. Strukturalizm: "za" i "protiv". Moscow: Publ. Progress, 1975. P. 193—230.
- Rogers K.* Empathy: an Unappreciated Way of Being. The Counseling Psychologist. 1975. Vol. 5(2). P. 2—10.
- Thesaurus of psychological index terms [Elektronnyi resurs]. APA PsycNet. Washington: American Psychological Association, 2013. URL: <http://psycnet.apa.org/index.cfm?fa=termfinder.jumpTo> (data obrashcheniia: 01.02.13).
- Vasilyuk F.E.* Coexperiencing Psychotherapy as a Psychotechnical System. Journal of Russian and East European Psychology. 2015. Vol. 52. № 1 (Special Issue: Experiencing and Psychotherapy). P. 1—58.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИНТЕРСУБЪЕКТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ЖИЗНЕННОМ МИРЕ ЧЕЛОВЕКА

А.М. ФЕДОСЕЕВА*,
АППТ, ГБОУ ВПО МПГУ, Москва, Россия,
am.fedoseeva@gmail.com

Г.П. ПИРЛИК**,
ГБОУ ВПО МПГУ, Москва, Россия,
galina@pirlik.ru

В статье представлены результаты качественного исследования феноменологии интересубъектных отношений в инфантильном, реалистическом, ценностном жизненном мире человека. Приводятся характеристики антропологического образа Другого, метафорика его описания, базовые установки, определяющие отношения субъекта жизненного мира и Другого.

Ключевые слова: жизненный мир, интересубъектные отношения, антропологический образ Другого, хронотоп.

Для цитаты:

Федосеева А.М., Пирлик Г.П. Феноменология интересубъектных отношений в жизненном мире человека // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 228—239. doi:10.17759/cpp2016240512

* *Федосеева Анна Михайловна*, кандидат психологических наук, член совета профессиональной ассоциации психологов «Понимающая психотерапия», психотерапевт, доцент кафедры психологической антропологии, Московский педагогический государственный университет (ГБОУ ВПО МПГУ), Москва, Россия, e-mail: am.fedoseeva@gmail.com

** *Пирлик Галина Петровна*, кандидат медицинских наук, доцент кафедры психологической антропологии, Московский педагогический государственный университет (ГБОУ ВПО МПГУ), Москва, Россия, e-mail: galina@pirlik.ru

В концепции переживания Ф.Е. Василюка субъект рассматривается в контексте жизненного мира человека. Индивидуальный жизненный мир может быть описан с помощью определенного набора параметров: специфическое *пространство* и *время* жизненного мира, *субъект* жизненного мира и *другой* (*другие*), *предметное наполнение* и *особая атмосфера*, *язык* и *миф* [Василюк 2009]. Жизненный мир человека характеризуется особой субъектностью. Об этом пишет В.А. Петровский: «Жизненный мир человека, заключающего чью-либо отраженную субъектность, может быть представлен в виде эллипса, имеющего два фокуса: Я и Другой во мне» [Петровский 2009, с. 63]. Ф.Е. Василюк выделяет четыре типа жизненных миров: инфантильный, реалистический, ценностный и творческий.

Существуют ли какие-то особенные характеристики Другого в разных жизненных мирах, есть ли какая-то специфика разворачивающихся отношений субъекта жизненного мира и Другого? Эти вопросы определили *цель исследования*: изучить феноменологию intersубъектных отношений с Другим в жизненном мире человека.

Методология исследования. В качестве методологии исследования были выбраны: культурно-деятельностный подход, а именно теория сознания и переживания Ф.Е. Василюка; концепция диалога М.М. Бахтина. В качестве рабочей *гипотезы* исследования было принято утверждение, что существует специфика intersубъектных отношений «Я—Другой» в жизненных мирах разного типа — инфантильном, реалистическом, ценностном, творческом.

Переживание значимых, актуальных, отношений с интериоризованным Другим определяет (воссоздает) жизненный мир человека. Через внутренний текст, вынесенный вовне, можно выявить качество отношения человека к себе, а значит, и качество его отношений к другим людям. Мы взяли значимые отношения человека, которые разворачиваются в его внутреннем мире, чтобы понять, какими характеристиками обладает Другой и отношения с ним субъекта жизненного мира того или иного типа.

Результаты исследования феномена Другого в жизненном мире человека и характер intersубъектных отношений (Я—Другой)

В 2013—2016 гг. нами было проведено исследование феноменологии переживания intersубъектных отношений со значимым Другим. Испытуемыми выступили 93 человека юношеского возраста (девушки и юноши от 17 до 24 лет) и 24 женщины (21—65 лет). Мето-

диками сбора данных были интервью и эссе. Критерием достаточности количества собранных текстов служила наблюдаемая повторяемость вариантов изучаемых феноменов. Методы анализа данных: феноменологический и симптоматический анализ, контент-анализ смысловых единиц и интерпретативный анализ; метод экспертных оценок.

Феноменология отношений со значимым Другим в инфантильном жизненном мире

Особенностью сознания в инфантильном жизненном мире (ИЖМ) является первичная витальность; ее единица — это акт непосредственного удовлетворения любой потребности. Существо с таким жизненным миром, «не будучи способным “ответить” на возникшую критическую ситуацию ни внешней практической деятельностью, ни идеальными преобразованиями психологического мира, отвечает на нее единственно доступными ему средствами — внутрителесными изменениями» [Василук 1984, с. 58]. *Базовая установка ИЖМ* — требование восстановления утраченного блаженного мироощущения простого и легкого мира (аналогичного внутриутробному состоянию ребенка), где все будущие дифференциации (индивидуальная деятельность, инфантильная установка, противопоставленность внешнего и внутреннего и т.д.) существуют в нерасчлененном единстве и лишь потенциально.

Хронотоп этого жизненного мира представляет собой, с одной стороны, стремление к «здесь-и-теперь» удовлетворению потребности, т.е. к удовлетворению, не требующему усилий и ожидания, а с другой стороны — «стремление к такой полноте обладания предметом потребности (и даже растворенности в нем и отождествленности с ним), что реализуемое при этом жизненное отношение застилало бы собой весь горизонт психологического мира...» [Там же, с. 59].

Таким образом, *хронотоп ИЖМ* — «здесь-и-теперь»: нет того, что было, нет того, что будет, есть только настоящее. Время равно вечности, оно не имеет внутренней динамики, существует только «навсегда». Пространство не имеет протяженности, только «тут» (тут-и-теперь). С субъектом ИЖМ все случается, он жертва, он страдает от других. Основной принцип существования — *принцип удовольствия* (не ценности): «комфортно — дискомфортно». Других фигур ценности здесь не появляется. *Принцип реальности* в ИЖМ реализуется в защитном фантазировании.

Другой в инфантильном жизненном мире

Значимый другой в ИЖМ обладает всеми признаками родительской фигуры, субъект ожидает от него удовлетворения своих потребностей — в заботе, витальных потребностей, потребности в привязанности и в обеспечении чувства безопасности, потребности в недифференцированной общности («быть единым целым»).

«...А я ощущала себя маленькой дочкой в руках... в сильных руках доброго и заботливого отца». Мать об отношениях со взрослой дочерью: «Мне хотелось бы от нее больше тепла, заботы, внимания, а получается, что она продолжает на той же волне, то, что я о ней заботилась, внимание, те-те-те-те, забота, и теперь получается, что игра в одни ворота продолжается»; использование множественного числа (например, «мы», «ко всем» и др.).

Сам Другой при этом остается «в тени»: используются обобщенные слова, безличная форма выражаемого действия (например, «кого-то иметь близкого», «чтобы это что-то было», «у людей», «в семье», «любые люди», «человек», «любой муж», «все мужчины и женщины», «кто-то другой» и т.д.).

Особенность значимого Другого у субъекта ИЖМ состоит в том, что его нет или их недифференцированное множество: «В этом волшебном месте людей нет... только животные...»¹ В тексте переживания у субъекта ИЖМ часто возникает множество фигур — «хор голосов»: например, при описании переживания развода: «Половина этажа [соседи, живущие рядом. — А.Ф., Г.П.] от меня отказались...», или: «Все мои подруги говорят, что...» При этом невозможно четко определить, к кому обращен текст говорящего: субъект описывает ситуации, в которых его самого как отдельного персонажа как бы нет. Получается, что текст есть, а кто произносит и кому адресован этот текст — не понятно.

При описании взаимодействия с Другим часто возникает метафора заполнения внешнего пространства при внутренней пустоте, дополнения себя Другим, идея половинок целого. Нужен любой Другой, относительно которого можно обозначить свое существование: «я смотрю в зеркало и понимаю, что без него меня нет...», «если тебя нет, то и меня нет...»; «чувствовать с полуслова», «вместе в одном клубке».

Контакт с Другим запрашивается преимущественно телесный, тактильный: субъекту хочется чувствовать объятия, прикосновения, но

¹ Приводится по материалам аудиозаписи доклада Ф.Е. Василюка «Творческое сопереживание как деятельность терапевта» на научно-практической конференции «Понимающая психотерапия: техника — тактика — теория», 19—21 июня 2015 г.

не разговора или совместного действия. Другой в ИЖМ проявляется через ощущения субъекта, через переживания удовлетворенности или неудовлетворенности (примеры высказываний: «купаться в руках», «чувствовать родное плечо», «пусть он там за хвост халата как-то дернет, когда ты проходишь мимо, чтобы он видел, что я есть в этом доме», «обнять, а не говорить», «просто быть рядом», «мое сердце усиленно бьется рядом с ним»).

Отношения с Другим в ИЖМ строятся по принципу «легко и просто». Но при этом значимый Другой у субъекта ИЖМ должен быть единственным и навсегда, при этом он оказывается недифференцированным, неотделимым от самого субъекта ИЖМ, «без своего лица». Не важно, кто он (этот Другой), важно, чтобы он подтверждал существование субъекта. Ребенок не смущается, разглядывая лицо как внешний объект. Субъект ИЖМ ценит в Другом только готовность удовлетворять его потребности. В силу недифференцированности Другого от субъекта ИЖМ, в глазах последнего тот наделен особой способностью понимания без слов: «она меня подбадривала... обнимала, когда мне было плохо, видела, когда ко мне вообще подходить не надо было, чтоб я была одна»; «мне это важно. И не только чтобы он замечал, чтобы он понимал, когда мне трудно, когда мне... когда мне нужна помощь. Потому что мне тяжело постоянно намекать. Вот мне кажется, что мужчина должен это чувствовать...»; «ловит каждое движение», «все предугадывает».

Ожидается также, что Другой будет способствовать активности, поддерживать, помогать в непосредственном удовлетворении потребностей. Примеры: «я — легкая, и мужчины у меня — легкие»; «не говорил о себе, не ограничивал меня в общении»; «давал то, что я хочу»; «позволяет шалить, удовлетворяет потребности, эмпатичен».

Занудность, ревность, жадность — характеристики Другого из описания самых неприятных «пороков» значимого Другого субъектом ИЖМ. Занудность — это желание (Другого) говорить о себе, о том, что *не интересно субъекту ИЖМ*. Ревность и жадность — переживаются как попытки со стороны Другого ограничить «естественный» процесс удовлетворения потребности в общении, в получении удовольствия от каких-либо ресурсов Другого.

Самая частая коммуникативная трудность — *чувство обиды*. Другой обязан удовлетворять потребности, иначе ставится под вопрос само ощущение нераздельности, совместности существования. Предательство (измена) — может быть лексическим определением обиды «навсегда» в инфантильном жизненном мире.

Пример. Девушка, 18 лет: «Подруга перестала дружить, предала: человек всегда был независим от меня, чего я не могу сказать про себя. Просто я не замечала этого и старалась не придавать этому значение и убеждала

себя в обратном... что это пустяки, что это нормально, что это должно быть, что одни люди *отказываются от других*».

Таким образом, Другой в ИЖМ обладает рядом следующих характеристик: недифференцированность от субъекта ИЖМ, отсутствие «лица», акцентирование телесных ощущений и требование непосредственного удовлетворения потребности субъекта (подобно требованию ребенка к родителю).

Феноменология отношений со значимым Другим в реалистическом жизненном мире

В реалистическом жизненном мире меняются хронотоп и пространство: «Трудность внешнего мира означает наличие “протяженности”, то есть пространственной удаленности (жизненных благ) и временной длительности (необходимой для устранения удаленности)...» [Василюк 1984, с. 61]. *Базовая установка реалистического жизненного мира (РЖМ)* — это механизм терпения — надежды. Под влиянием стремления организма к самосохранению принцип удовольствия сменяется «принципом реальности».

Принцип реальности: нужно устроить свою внутреннюю реальность, чтобы она полностью соответствовала внешней. Показатель адекватности внутренней реальности — достижение целей. У субъекта РЖМ развивается способность *удовольствоваться любой заменой предмета потребности*, лишь бы потребность была удовлетворена. «Узкая и интенсивная направленность субъекта в мир создает иллюзию чрезвычайной фиксированности его на данном предмете, буквально “сращенности” с ним... субъект с простым внутренним миром в принципе согласен на любой суррогат, хоть в какой-то мере удовлетворяющий его потребность, потому что все качества предмета, не имеющие непосредственного отношения к удовлетворяемой им потребности, никак его психологически не затрагивают и в расчет не принимаются» [Там же, с. 66].

Другой в реалистическом жизненном мире

В РЖМ значимый Другой — это некоторая фигура, в которой важна ее объектность: статус, функциональные возможности. Это может быть фигура власти или подчинения, источник пользы, выгоды.

Антропологические образы Другого в реалистическом жизненном мире лучше рассматривать в ролевой паре, где роль Другого дополняется собственной и если меняется, то также симметрично. Можно встретить такие пары: «король(ева) — паж», «наставник (гуру) — по-

слушник», «агрессор — жертва», «хозяин — слуга», «начальник — подчиненный», «учитель — ученик», «кумир — поклонник», «святой — последователь».

Другой человек воспринимается с позиции его функциональной пригодности для решения собственных задач. И сам себя субъект РЖМ рассматривает с точки зрения полезности, соответствия требованиям, способности — неспособности. Я (или со мной) могу заключить союз, но пока это выгодно. Другой оказывается средством. В этом мире нет любви как признания ценности другого. Есть использование Другого во всех его проявлениях — телесных, духовных, интеллектуальных. Есть цели, задачи, а совести, любви, дружбы как ценностного переживания нет.

В РЖМ можно выделить несколько типов значимых Других. Первый тип выступает в *отношениях власти*, второй — в *отношениях выгоды*.

Рольевая позиция «власть — подчинение»

Значимый Другой — властный, контролирующий, требующий беспрекословного подчинения или слабый, неспособный, беспомощный. Переживание субъектом себя как слабого, беспомощного вызывает ощущение собственной неполноценности, недостойности любви, которое компенсируется попыткой контролировать Другого. Т.е. негативное восприятие себя приводит к стремлению стать контролирующим или подчиниться, получив тем самым недостающее внимание и любовь Других.

В РЖМ нет принимающей фигуры Другого, которая позволяет быть слабым, беспомощным, но «хорошим, любимым». За хорошие отношения нужно бороться (добиваться), их нужно «заслужить». Каждое достижение предмета потребности таково, будто дело идет о жизни и смерти. Вследствие простоты внутреннего мира предельно упрощено и смысловое строение образа внешнего мира. Он выполнен в двух красках: *каждый предмет осмысляется только с точки зрения его полезности или вредности* для удовлетворения всегда напряженной единственной потребности субъекта [Василюк 1984, с. 65]. Для описания романтических отношений в РЖМ часто используется лексика боевых действий, агрессии: отбить, добиться, завоевать, выиграть, увести. Субъект не позволяет себе быть слабым: тотальный контроль, тотальная ответственность, убеждение, что больше не на кого положиться, — характерные переживания отношений в РЖМ.

Взаимодействие с Другим, когда один сильный, контролирующий, другой слабый, подчиняющийся, опосредуется психологическими защитами: идентификации с агрессором — если я буду такой же сильной, я смогу не бояться; или, наоборот, демонстрация в поведении детскости,

почитания, беспомощности. Субъект, стремясь развивать поведенческую гибкость, попадает на «другой полюс» ролевой позиции «власть — подчинение» и из жертвы, становится агрессором.

Еще одна особенность значимого Другого в РЖМ — обесценивающее отношение к чувствам и желаниям. Желания, которые невозможно непосредственно удовлетворить и которые рискуют быть неудовлетворенными в перспективе, — обесцениваются, отрицаются. Страх потерять отношения со значимым Другим приводит к отказу не только от осознания чувств, но и от осознания собственных желаний.

Ответственность у субъекта РЖМ выступает как попытка контролировать себя или (чаще) чужую жизнь. Переживание ответственности как контроля в сочетании с убеждением, что Другого контролировать невозможно, приводит к избеганию близких отношений. В этом случае необходимо «соблюдать дистанцию», быть рядом с Другим и чувствовать себя безопасно.

Иной вариант переживания ответственности как контроля рождает потребность оказаться в отношениях, где «ответственность» возьмет партнер. Когда появляется человек, который дает ощущение, что он теперь будет контролировать жизнь субъекта, это воспринимается как любовь. В качестве примера можно привести женские мечтания про «сильное плечо» мужчины.

Коммуникативно трудные ситуации в значимых отношениях с Другим в РЖМ связаны с чувством стыда (как несоответствия общественным нормам) и вины (как страха потерять значимые отношения), скуки (нужно что-то делать вместе).

Пример: Н., 33 года: «Я как женщина — волевая, целеустремленная, решительная, в меру агрессивная, жесткая, где-то до жестокости, твердая, значит, знаю, что он должен делать в этой ситуации или в той». — «А мужчина?» — «Упал — отжался. С тем мужчиной, с которым я встречалась: упал — отжался. Либо будет так, как хочу я, либо ты мне не нужен. И всегда было так, как хочу я. Я не спрашивала, не было компромисса. Подчинялись, а что им оставалось делать?»

Высказывания людей юношеского возраста: «Пришел один и уйдет один»; с которым нужно добиваться контакта, интимности, своей значимости для него; такой же, как я; «не ценит мою откровенность»; «если ты хочешь хорошего отношения от близких, друзей, любимых, от кого бы то ни было, будь любезен под них прогнуться»; «я понял, что приходится подстраиваться под людей, потому что чуть ли ни каждый ставит себя выше другого».

Таким образом, отношения со значимым Другим строятся по типу «власть — подчинение»; субъект может быть либо на одном ролевом полюсе, либо на другом; ответственность переживается как контроль жиз-

ни своей и/или Другого; «Я» в этих отношениях также оценивается с позиции способен (полезен Другому) — неспособен.

Ролевая позиция «берущий — дающий»

В этом варианте отношений субъекта в реалистическом жизненном мире Другой воспринимается как объект, функция, как средство удовлетворения собственных потребностей. В ходе исследования были выявлены такие аспекты таких отношений с Другим.

В ходе интервью можно выделить наиболее частые *потребности*, которые удовлетворяются в отношениях с «полезным» Другим:

— *потребность в безопасности*, удовлетворяемая материальными благами и/или обеспечиваемая социальным статусом человека; Другой воспринимается в роли того, кто добывает и приносит; собственная роль — платить услугами, удовлетворяющими психологические потребности партнера. Схема отношений: давать — получать. Пример: Р., 44 года: «Ты зарабатывай, остальное все я сама сделаю. Касаемо, кто помое посуду, это смешно все»;

— *витальные потребности* — Другой (в женско-мужских отношениях) представлен как польза для здоровья, сексуальных отношений (например, «мужчина — витамин». Пример: Л., 49 лет: «Как это я не признаю мужчин? А витамины? Как мужчины относятся к женщине как к куску мяса, так и мы должны относиться к мужчинам»);

— *потребность в подтверждении себя*, своей значимости, привлекательности для Другого: он — щедрый, помогает, решает проблемы, боготворит, восхищается. Но, в отличие от предыдущего варианта «власти — подчинения», здесь нужно не «заслуживать внимания Другого делами», а «выглядеть», быть внешне привлекательным объектом или иметь высокий социальный статус. Задача субъекта: нравиться, дорого стоить, соответствовать требованиям, быть лучшим. Пример: Р., 44 года: «Это мое. Прежде всего, это мое. Каждая женщина заслуживает своего мужчину. Если этот мужчина рядом со мной, это мое зеркало, это показатель того, какая я. Либо он компенсирует то, что не хватает мне, либо он показывает мне, от чего мне надо...» М., 18 лет: «Вот, ну общаюсь я, конечно, не со всеми, только с лучшими»; «я не могу воспринимать людей, которые ниже меня».

Как вариант удовлетворения потребности в подтверждении, ролевые отношения Учитель — Ученица: великий учитель, до которого можно расти, замечательный мужчина, который будет со мной в отношениях и от которого я многому могу научиться. Пример: Н., 37 лет: «Чтобы он давал мне возможность расти до его уровня». Собственная потребность в статусном подтверждении удовлетворяется переживанием, что «я избранная рядом с избранным».

Трудные коммуникативные ситуации в жизненном мире с таким Другим — обида, разочарование, зависть, стыд.

Таким образом, функциональные отношения со значимым Другим в реалистическом жизненном мире имеют следующие характеристики: Другой оказывается важен для выполнения некоторой нужной субъекту функции, удовлетворения какой-то его потребности.

Другой в ценностном жизненном мире

Особенность этого жизненного мира — внутренняя сложность. Эта сложность задается ценностями и смыслами, мотивационными процессами. «Достижение высшей фазы психологического развития ценности сопряжено не с постепенным ростом ясности и отчетливости осознания ее содержания и значения, а со своего рода скачком, в результате которого ценность из “видимого”, из объекта превращается в то, благодаря чему видится все остальное, — во внутренний смысловой свет» [Васильюк 1984, с. 78].

Фигура Другого также претерпевает изменения: из внешнего «держателя» правил, персонажа, осуществляющего контроль, он становится тем, во взаимодействии с ценностным сознанием которого — формируется собственное ценностно-смысловое содержание жизненного опыта. «Это первые в онтогенезе правила, идущие не извне, а изнутри, и психологически закрепляемые не в форме обращенных к Другому обещаний, а в форме обращенных к себе *обетов*» [Там же, с. 73]. Именно мудрость дает возможность ценностному переживанию решить главную его задачу, состоящую в том, чтобы человек сохранил верность ценности вопреки «очевидной» абсурдности и безнадежности сопротивления реальности.

Другой в ценностном жизненном мире теряет четкую ролевую соотнесенность. Он выступает в многообразии социальных ролей. Важно, что другие начинают делиться на своих и чужих, значимых и не значимых. Друг (другой я) как человек, разделяющий одинаковые ценности, «правильный, соответствующий»; и чужой (иной) как человек, который эти ценности не разделяет.

Значимые люди не просто «случаются», они — выбираются как соответствующие своим ценностям, с ними довольно осознанно строятся отношения: «*Почему я остановила свой выбор на нем, потому что он спокойный и он какой-то правильный, что ли, да*».

Особенности отношения к себе и другим в ЦЖМ исходят из некоторого отвлечения от чувств и желаний, которые не соответствуют ведущим ценностным стандартам субъекта: субъект «не замечает» некоторых свойств «своего» человека, и акцентирует проявления «чужого», не соответствующие его представлениям о должном. В результате возникают

двойные стандарты для чужих и своих. «Своего» человека нельзя критиковать, говорить ему о своем дискомфорте в отношениях; еще лучше даже не осознавать то, что не устраивает. Отношение к значимому Другому — целостное положительное, но «пораженное»: «курит — но вежливый, порядочный — но изменяет» и т.п.

Трудные коммуникативные ситуации: предательство как обнаружение сильных ценностных различий, ситуации принятия Другого как несущего «твоя» и «чуждые» ценности, как мешающего реализации ценностного поступка. Необходимость допускать, *прощать* Другому поступки, ценностно неприемлемые, «не судить» оказывается одной из самых сложных задач в отношениях к Другому.

Таким образом, Другой в ценностном жизненном мире — тот, в присутствии которого осознаются собственные ценности и даются собственные обеты.

С ростом сложности внутреннего мира значимо сокращается количество случаев в эмпирической выборке. Если описание Другого в ценностном жизненном мире еще можно выявить, то описаний в творческом жизненном мире в нашем эксперименте практически не встречалось. В качестве гипотезы можно предположить, что в этом жизненном мире преобладает субъектно-полиролевая позиция: субъект сознательно выбирает ролевую позицию, наиболее адекватную для ситуации общения; взаимодействие возможно из разных ролей, гибко изменяемых в диалоге.

В заключение можно сделать вывод о том, что каждый жизненный мир характеризуется особым образом Другого, языком описания отношений, трудными коммуникативными ситуациями. Для дальнейшего описания требуется расширение эмпирической выборки и привлечения дополнительных теоретических конструктов, характеризующих отношения «Я—Другой» в жизненном мире человека.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии»).

ЛИТЕРАТУРА

Василюк Ф.Е. Психология переживания. М.: МГУ, 1984. 200 с.

Василюк Ф.Е. Модель стратиграфического анализа сознания // Труды по консультативной психологии и психотерапии. Вып. 2: Психотерапия. Сознание. Культура. М.: ПИ РАО; МГППУ, 2009. С. 38—61.

Петровский В.А. Логика «Я»: персонологическая перспектива. М.: СамГУ, 2009. 304 с.

THE PHENOMENOLOGY OF INTERSUBJECTIVE RELATIONSHIPS IN THE PERSON'S LIFE-WORLD

A.M. FEDOSEEVA*,
Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia,
am.fedoseeva@gmail.com

G.P. PIRLIK**,
Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia,
galina@pirlík.ru

Current article presents results of a qualitative research dedicated to the phenomenology of intersubjective relationships in person's infantile, realistic, value life-worlds. The characteristics of the anthropological image of the Other as well as the basic attitudes that define relationship between the subjects life-world and the Other are described.

Keywords: life-world, intersubjective relationships, anthropological image of the Other, chronotope.

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 15-06-10889 "Synergic-Phenomenological Approach in the Consulting Psychology").

REFERENCES

- Vasiljuk F.E. Psihologija perezhivaniya [Psychology of Experience]. Moscow: Publ. MGU, 1984. 200 p.
- Vasiljuk F.E. Model' stratigraficheskogo analiza soznaniya [Model of Stratigraphic Analysis of Consciousness]. Trudy po konsul'tativnoj psihologii i psihoterapii. V. 2: Psihoterapiya. Soznanie. Kul'tura. Moscow: Publ. Psychological Institute RAO; MGPPU, 2009. P. 38—61.
- Petrovskij V.A. Logika "Ja": personologicheskaja perspektiva. Monografija [The logic of "I": personology prospect]. V.A. Petrovskij. Moscow: Publ. Samara State University, 2009. 304 p.

For citation:

Fedoseeva A.M., Pirlík G.P. The Phenomenology of Intersubjective Relationships in the Person's Life-World. *Konsul'tativnaya psihologiya i psihoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 228—239. doi:10.17759/cpp2016240512 (In Russ., abstr. in Engl.).

* Fedoseeva Anna Mihailovna, PhD (Psychology), member of council at Russian Association for Co-experiencing Psychotherapy, Assistant Professor, Department of Psychological Anthropology, Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia, e-mail: am.fedoseeva@gmail.com

** Pirlík Galina Petrovna, PhD (Medicine), Assistant Professor, Department of Psychological Anthropology, Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia, e-mail: galina@pirlík.ru

ПЕРЕЖИВАНИЕ РАЗРЫВА В ОТНОШЕНИЯХ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КРИТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ И СРЕДСТВА ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ПОМОЩИ

М.К. ГРОСИЦКАЯ*,
ГБУ МСППН, АППТ, Москва, Россия,
maria.grs@yandex.ru

Статья посвящена исследованию феноменологии переживания разрыва. Разрыв предлагается понимать как разновидность утраты и как кризис в диалогической реальности жизни личности. В качестве аналитической модели используется модель адресованности переживания Ф.Е. Василюка. Выдвигается гипотеза о том, что ключевой динамикой для переживания разрыва служит динамика отношений между различными структурными элементами модели: «рассказчик» и «герой», «адресат» и «предмет» переживания. В статье приводится исследование нарратива разрыва в научной и обыденной речи, предлагается периодизация переживания разрыва, дается структурированное описание феноменологии критической ситуации на каждой стадии, формулируются элементы психотерапевтической стратегии с учетом выявленной специфики. Делается вывод, что продуктивность переживания разрыва связана с восста-

Для цитаты:

Гросицкая М.К. Переживание разрыва в отношениях: феноменология критической ситуации и средства психологической помощи // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5. С. 240—265. doi:10.17759/cpp2016240513

* *Гросицкая Мария Константиновна*, специалист ГБУ Московская служба психологической помощи населению (ГБУ МСПП), преподаватель, супервизор, член совета Ассоциации понимающей психотерапии (АППТ), Москва, Россия, e-mail: maria.grs@yandex.ru

новлением авторской позиции по отношению к своему переживанию и с восстановлением диалогической открытости личности.

Ключевые слова: разрыв, переживание горя, критическая ситуация, кризис, адресованность, отношения, диалог.

Введение

Как трудно бывает прощаться, знает по опыту каждый человек, и со своей стороны хорошо знают психотерапевты. Любая терапия однажды подходит к концу, и умение сказать клиенту «до свидания» является одной из важных компетенций консультанта. Последнее обстоятельство вызвано как раз тем, что сами клиенты нередко приходят с этой трудностью. В жизни человека завершение отношений может осуществляться по-разному, но, пожалуй, самый болезненный и проблематичный вариант: разрыв. Невозможность жить дальше, глубокая обида и гнев на партнера, чувство отвержения и униженности — жалобы, которые звучат на консультациях. Разрыв становится испытанием, требующим реализации всех возможностей личности к со-владанию. Для создания психотехнической модели работы с переживанием разрыва нужен феноменологический анализ критической ситуации.

Понимающая психотерапия отвечает на вопрос о критической ситуации, рассматривая человека в индивидуальной перспективе: критическая ситуация — это ситуация невозможности реализовывать внутренние необходимости жизни [Василюк 1984]. Однако событие разрыва относится к пространству не индивидуального бытия, а межличностных отношений. Из этого следует необходимость развить теорию таким образом, чтобы она отражала практический опыт работы с трудностями отношений и диалогическое измерение проблемы. Феноменологический анализ переживания разрыва служит первым шагом в направлении решения такой исследовательской задачи.

В настоящей статье изложены результаты исследования феноменологии переживания разрыва, которое проводилось на материале учебных феноменологических эссе, психологических консультаций и художественных произведений. Типологически переживание разрыва следует рассматривать как разновидность переживания горя. «Предметами» утраты здесь выступают: партнер по отношениям, сама концепция отношений¹ и некоторые важные аспекты идентичности. Последнее харак-

¹ По мере распространения в современном городском обществе психологического просвещения, с одной стороны, и практики духовного окормления — с другой, все чаще можно услышать формулировку «работать над отношениями». Это одна из тех концепций, которые сегодня заставляют человека думать о приложенных усилиях, выношенном образе будущего, стремлении к идеалу и, соответственно, накладывают отпечаток на переживание разрыва.

терно для разрыва таких отношений, которые можно назвать конституирующими для «Я». В той мере, в какой переживание разрыва требует от человека личностной перемены и пересмотра «системы координат», мы должны назвать такое переживание кризисом. Анализ переживания разрыва как кризисного события в жизни личности должен осуществляться посредством обращения к реальности диалога, т.е. на материале отношений, как в «горизонтальном» (межличностном), так и «вертикальном» (Бог — человек) измерениях [Гросицкая 2015; Снегирева 2012].

Сегодня мы знаем различные варианты периодизаций переживания горя [Василюк 1991; Линдемманн 1984; Руслина 2012; Prend 1997]: от Е. Линдемманна и Э. Кюблер-Росс до Э. Пренд и Ф.Е. Василюка. Они во многом сходятся в плане феноменологии горя и предлагают свои варианты концептуализации. Большинство исследователей указывают на то, что переживший утрату человек вынужден встречаться с необратимыми изменениями в реальности и принимать вызов своих, порой невыносимых, чувств. В переживании горя человек продвигается от шокового состояния (бесчувствие, отрицание) через торжество деструктивных переживаний (гнев, отчаяние, дезорганизация) к нормальной печали, признанию реальности утраты, реорганизации и обновлению смыслового контекста жизни (согласно Ф.Е. Василюку: творение памяти, включение фигуры умершего в ценностное измерение существования [Василюк 1991]). Исследование феноменологии переживания разрыва позволило выделить ряд стадий, характерных для данного типа переживания: предчувствие, шок, горе, восстановление, примирение. В статье речь о них пойдет подробнее.

Проблематика разрыва исследовалась З. Фрейдом, М. Балинтом, Д. Винникоттом, М. Малер, Дж. Боулби, А. Гринум, О. Кернбергом [Балинт 2002; Боулби 2004; Винникотт 2002; Грин 2005; Кернберг 2000; Малер и др. 2011; Фрейд 1984]. В психоаналитическом русле разрыв ранних отношений привязанности понимается как событие, определяющее в дальнейшем способ индивидуального существования субъекта и присутствующие ему стратегии в отношениях с людьми. Антропология, стоящая за теорией объектных отношений, предлагает рассматривать человека преимущественно как продукт первичной системы отношений, которая становится конституирующей для психики индивида [Кернберг 2000]. Эта система воспроизводится в отношениях человека с самим собой и с другими и, безусловно, актуализируется в ситуации разрыва, случившегося во взрослом возрасте. Подобная редукция человека к сумме первичных взаимосвязей кажется чрезмерной, тем не менее диалогический потенциал теории объектных отношений представляется ценным для гуманитарных исследований в русле понимающего подхода.

Точкой соприкосновения психоаналитической теории отношений с экспериентальной психологией становится концепция адресованности

переживания, разработанная Ф.Е. Василюком [Василюк 2005]. Ссылаясь на исследования аффективной жизни младенцев, с одной стороны, и на философско-духовные концепции диалога М.М. Бахтина и М. Бубера [Бахтин 1979; Бубер 1999] — с другой, Ф.Е. Василюк делает вывод о том, что переживание всегда адресовано. Адресованность имеет различные проявления: например, она может быть явной или латентной, положительной или отрицательной, сознательной или бессознательной. Ф.Е. Василюк предлагает отличать адресованность переживания от его направленности и вводит категории: «адресат» и «предмет» переживания. «Предмет» переживания — тот, с кем оно непосредственно связано, «адресат» — фигура, к которой обращен рассказ. В обоих случаях важно учитывать зазор между субъективными образами «адресата» или «предмета» переживания и теми реальными людьми, с которыми устанавливаются отношения.

Вводя структурное разграничение «предмета» и «адресата» переживания, Ф.Е. Василюк предлагает различать внутри переживающей личности субъектов соответствующих установок: «Я-переживающее» и «Я-рассказывающее». Между этими «Я» могут устанавливаться различные отношения: «“Я-рассказчик” со-переживает или нарочито отстраняется от “Я-переживающего”, принимает или отвергает его, ставит перед ним вопросы на смысл, дает то или другое истолкование и изображение переживанию (в частности, включая его в разные эстетические рамки и этические оправы — трагедии или водевиля, долга или преступления), словом, совершает работу над переживанием, которая не отделена от работы самого переживания, а составляет с ним единый процесс, два потока которого взаимно влияют друг на друга. <...> Адресованное выражение переживания нельзя считать факультативной добавкой к самому процессу переживания; это необходимый, внутренне присущий переживанию компонент, органично включенный в общую систему работы переживания» [Там же, с. 70].

Ситуация значимых отношений характеризуется тем, что «предмет» и «адресат» переживания совпадают в одном человеке, к которому обращено отношение любви. При этом само отношение структурно остается внутреннее сложным, так как установки, чувства, ожидания от партнера в аспекте каждого из этих двух измерений («направленность» и «адресованность») будут различными. «От “предмета” неразделенной любви влюбленный может ждать перемены чувств, но от того же человека как “адресата” этого переживания, перед которым он раскрывает горечь своего сердца, он будет ждать уважения, сочувствия и понимания», — пишет Ф.Е. Василюк [Там же]. Эмпирические наблюдения показывают, что подобная дифференциация в ситуации разрыва не всегда доступна субъекту переживания. Это касается и способности различать

в себе «Я-рассказчика» и «Я-героя». Сложная драма отношений на перечисленных четырех полюсах и между ними составляет специфику переживания разрыва.

Наша гипотеза состоит в том, что вовлеченность человека в значимые отношения приводит к условной слитности «Я-рассказчика» и «Я-героя» в сознании субъекта. Аналогичным образом субъект не различает в другом «предмет» и «адресат». Разрыв отношений, начиная с предчувствия охлаждения и заканчивая перестройкой жизненного уклада, сопровождается трудным разделением этих фигур. Поскольку изначально «предмет» и «адресат» не отделяются, утрата любимого лица означает экзистенциальную катастрофу: остановку диалога как формы жизни личности и потерю субъектом авторской позиции. По мере проживания необходимых стадий субъект имеет возможность сделать случившееся предметом рассказа по отношению к новому адресату: с этого шага начинается восстановление способности к диалогу и восстановление личностного статуса — уже в новом виде, с учетом полученного опыта и переоценки ценностей. Разотождествление «рассказчика» и «героя», «адресата» и «предмета» постепенно приводит к тому, что человек начинает мыслить свое существование как возможное без утраченного человека, восстанавливается его способность вступать в отношения.

Успешность переживания жизненного кризиса, спровоцированного разрывом, во многом зависит от того, насколько безопасные и принимающие отношения устанавливает человек с самим собой. Наблюдения показывают, что первоначально субъект, переживающий разрыв, отстраняется от себя, затем стремится прибегнуть к контролю и далеко не сразу начинает проявлять к себе эмпатию и принятие. На способность исцелить в первую очередь отношения с собой как «героем» переживания влияют опыт значимых отношений, участвовавших в формировании личности, и актуальная связь, которую удастся установить с новым «адресатом» — например психотерапевтом. Имеет значение и творческая способность, позволяющая задействовать ресурсы запоминания и пережить горе, сохранив Другого как собеседника и партнера по общению в символической реальности переживания.

Негативный сценарий переживания разрыва связан с невозможностью вернуть себе авторство и с тотальной потерей Другого как того, кто способен «подтвердить» существование человека. Из драматичных литературных примеров упомянем Медею — героиню древнегреческих мифов и трагедии Еврипида. Ее безутешность, готовность отдать главную роль ярости и скорби (подмена автора героем) приводит к деструктивному пути переживания: убийству соперницы и детей, а затем и самоубийству. В духе психоаналитических теорий можно связать этот сценарий со статусом чужестранки, присущим Медее: связь с домом и семьей для нее

пресекалась предательством. В клинической практике подобные примеры относятся к случаям депрессии, если понимать ее как форму отказа от жизни, в основе чего всегда лежит утрата любимого Другого.

Нарратив разрыва

«Языка для боли не существует, нет для нее никаких слов. Кроме непечатных. Кроме брани. Нет для нее слов. Ой, оу, уф, ах. Господи. Боль — она сама себе язык» [Эмис 2007]. С этими словами писателя Мартина Эмиса, пожалуй, согласились бы психотерапевты, которые в силу профессии соприкасаются с «оголенным нервом» переживания. На консультации человек, по выражению Юлии Кристевой, «проваливает риторический праздник» в попытке высказать невыразимое — и благодаря этому приближается к правде своего опыта и раскрывает возможности совладания [Кристева 2010]. Расположившись на границе вербальных возможностей, боль разрыва все же становится событием рассказа. Для психотерапии это имеет особое значение, так как исследование нарратива критической ситуации становится, во-первых, встречей с феноменологией переживания, во-вторых, помогает осуществить терапевтическое сотрудничество с клиентом как с автором и рассказчиком. Психотехнически ориентированное исследование разрыва требует обратиться не только к научной традиции говорить об этом явлении, но и к практике рассказа о разрыве — житейской и поэтической, содержащей уникальные стратегии совладания, данные в возможностях языка.

Когда произносят «разрыв», обычно имеют в виду резкое прекращение отношений как некоторого единства. Слово сохраняет в себе остроту и фатальность в отличие от «длющегося» и произвольного «расставания». Чтобы выявить специфику «разрыва», рассмотрим некоторые семантически близкие категории. «Ссора», «конфликт» помещают слушателя в контекст отношений, в которых имеет место проблема. В свою очередь, «разрыв» имеет более экзистенциальное и вместе с тем — телесное звучание: слово отсылает к широкому контексту жизни, указывает на «живую плоть» единства, рану на «теле бытия». Следующие близкие категории «измена», «предательство», «бросание» рассматривают проблему локально. За этими словами просматриваются субъект действия и претерпевающий субъект («тот, кто» и «тот, кого» — предали, бросили и т.д.). В то же время «разрыв» остается безмянным событием без автора, фатальным происшествием, в контексте отношений сопоставимым со смертью. Именно поэтому переживание разрыва сопряжено с возвращением себе субъектной, авторской позиции, с воскресанием из небытия, с новой способностью сказать главные слова «Я» и «Ты» [Бубер 1999].

Поскольку авторская позиция достигается в рассказе, обратимся к исследованию историй, посвященных событию разрыва. Такое исследование удобно проводить с опорой на ключевые характеристики нарратива: жанр, фигуры рассказчика и героя, их взаимоотношения, отношение к «предмету» и «адресату» переживания. Перечисленные характеристики становятся важными точками вхождения в опыт разрыва, как он переживается клиентом, и первичными диагностическими критериями.

В рамках анализа жанра обратимся к двум способам сказать о разрыве: SMS подруге «Мы с Максом всё» и монолог Кормилицы в трагедии Еврипида:

Дома славного нет: здесь разрушено все,
К царской дочери муж, к своей милой ушел,
А супруга одна дни проводит в тоске.
Ах, от этой беды никакие друзья,
Никакие слова не утешат!²

В приведенных примерах отсутствует слово «разрыв», однако нам ярко предстает феноменология критической ситуации. В первом случае она передана выражением «мы всё», т.е. идеей конца: мы как пара прекратили свое существование, «нас» больше нет. Второй пример сообщает, что разрушен «славный дом», т.е. семья. Подчеркивается, что супруга осталась одна и не знает утешения. Мотивы разрушения и одиночества, относящиеся к проблематике горя, выходят на первый план. Минималистический стиль SMS подчеркивает тотальность переживания не меньше, чем патетический язык трагедии. Важное различие состоит в том, что текстовое сообщение отправлено подруге, что указывает на потенциалного «адресата», а значит — возможную разделенность переживания и перспективу утешения. У Еврипида, напротив, подчеркивается невозможность утешения, что и делает переживание Медеи деструктивным и суицидальным.

Важным свойством переживания утраты значимых отношений можно назвать тотальность, что означает полное или почти полное растворение субъекта в переживании. Это ставит проблему сохранения авторства или его утраты и возможностей восстановления. В рассказе человек не всегда отделяет «себя-автора» от «себя-героя». Например, стонания Медеи — ее первая реплика в трагедии: «Увы! О, злы мои страдания. О! О, смерть! Увы! О, злая смерть!»³ [Еврипид 2006, с. 7] — произносятся из глубины страдания. Функция рассказчика у Еврипида полностью

² Эсхил. Софокл. Еврипид. Трагедии, пер. Д.С. Мережковского [Эсхил... 2016, с. 282].

³ Здесь и далее пер. И.Ф. Анненского.

передана Кормилице, которая превращает вопли в связный событийный рассказ. В другой ситуации человек может занять позицию по отношению к событию разрыва. Например, он рассказывает: «Мы расстались такого-то числа такого-то года» — такой вход сразу помещает читателя или слушателя в контекст исторической хроники, в которой акцент будет делаться не на чувствах или смыслах, а на фактах.

Хронологическое связывание событий — один из важных первых шагов переживания разрыва, он посвящен восстановлению жизненной канвы. Хронотоп, присущий конкретному рассказу, может многое рассказать о специфике переживания. Вот начало реального рассказа: «Эта история о расставании. Она давняя, с того времени еще были расставания, но эта оставила самый сильный след» (Эссе 1). В отличие от приведенного выше примера из «Медеи», здесь прослеживается больше авторского присутствия, которое реализуется в выделении ключевой темы и оценке субъективной значимости событий. В данном случае переживание разрыва прошло этап связывания и находится на этапе осмысления.

Кроме того, в последнем примере можно увидеть, что рассказчик помещает события расставания в прошлом, от которого его отделяют другие, не такие сильные расставания. В обоих примерах авторство находит выражение в произвольном выборе временной перспективы (датированная хронология жизненных событий и обращение к давнему прошлому). Отсутствие власти над временем, психологическая погруженность в переживание разрыва — наоборот, говорят о слиянии автора и героя, об остроте переживания разрыва, которая пока минимально позволила раскрыться авторскому присутствию.

Помимо таких критериев, как выбор хронотопа или выраженность фигуры рассказчика, можно выделить такой критерий, как отношение автора к героям (т.е. «Я-переживающему» и «предмету» переживания). Первая форма отношения — к самому себе как герою событий разрыва. Характер отношения легко высвечивается в тех эпитетах, которые склонен употреблять рассказчик. Например: «Я долго сопротивлялась этим отношениям, но все-таки они произошли. Так глупо и безалаберно я вступила в них, играючи примеряла на себя неподъемный вес страсти и была ею раздавлена» (Эссе 1). По способу описания можно предположить, что рассказчица испытывает сожаление об обстоятельствах тех событий, досаду и сострадание к себе, не устоявшей перед искушением вступить в заведомо разрушительные отношения. В том же эссе автор пишет: «Я все время искренне хотела разрыва, но как же это было мучительно» (Эссе 1). Здесь снова можно проследить и живость прошлых чувств, и эмпатию к самой себе, проходящей через испытание.

Отношение может быть как принимающим, так и остраненно-аналитическим, как в такой формулировке: «Цикл “разрыв — автономия —

шанс на возобновление отношений — слияние — разрыв” повторялся несколько раз» (Эссе 2). Или осуждающим, как в таком примере: «Я усугубляла свою слабость и малодушие тем, что не рассталась с ним в тот же момент» (Эссе 2). Способность понять свои чувства и отнестись к себе с долей милости — важный фактор успешности переживания разрыва. Холодный анализ, критика или самоустранение автора — способы коммуникации с собой, которые существенно затрудняют переживание разрыва и возвращение к себе после смерти отношений.

К другому субъекту разрыва — предавшему, бросившему или, наоборот, разлюбленному — также может наблюдаться различное отношение. Иногда трезвое, нейтральное, как в эссе молодой модели Карины Истоминой, которая делится результатами психоаналитической работы с утратой отношений: «Когда проходит работа горя, то все домыслы о человеке пропадают, и вы видите его слабость, подлость, трусость, сильные стороны, определенную доброту, талант и способность любить» [Истомина 2016]. В других случаях все еще эмоционально заряженное, как на консультации, когда, говоря о бывшем муже, клиентка плачет от страха и обиды. Актуальность чувств к партнеру по отношениям — показатель того, насколько переживание разрыва остается жизненной задачей человека и на каком этапе этого пути он сейчас находится.

Феноменология утраты значимых отношений: попытка периодизации

В трагедии Еврипида «Медeia» содержится диалог:

Дядька:

Плачет,
Поди, еще?..

Кормилица:

Наивен ты, старик,
Ведь горе то лишь началось, далеко
И полпути не пройдено [Еврипид 2006, с. 5].

Интуиция античного автора о переживании горя как пути со своими стадиями — смысловой нюанс, подчеркнутый переводом И.Ф. Анненского, — выражает реальность клинических наблюдений, которые легли в основу исследований процесса горевания в XX в. Наблюдение за феноменологией переживания разрыва позволило нам выделить пять этапов переживания и описать их в соответствии с основными категориями жизненного мира человека: субъект, Другой, отношения с собой и Дру-

гим, хронотоп, ведущий уровень переживания и средства совладания. Выделенные параметры описания позволяют построить психотехническую модель работы с переживанием разрыва в каждой фазе. Помимо «горизонтального» измерения переживание разрыва содержит и «вертикальное» — в той мере, в какой оно предстает кризисным, поворотным для личности. Разрыв содержит в себе экзистенциальное измерение, так как требует от личности авторства и способности сохранять диалогическую открытость, решимость на отношения Я—Ты. Таким образом, задача описания феноменологии переживания была бы решена неполно без учета духовного измерения события разрыва. Способом обратиться к этому измерению стали анализ отношений и введение следующего параметра описания: библейской аллюзии на каждый этап переживания разрыва, которую мы назвали первообраз.

Первая фаза переживания разрыва — *Предчувствие*. Этот этап обычно не является необходимой фазой горевания как индивидуального переживания. Скорее, в нем находит отражение тот факт, что переживание разрыва принадлежит реальности межличностных отношений со всей их сложностью и взаимными пересечениями жизненных миров двух субъектов. Ключевым уровнем переживания на этой фазе оказывается уровень бессознательного. У человека возникает ощущение, что в отношениях что-то изменилось, партнер как будто отдалился или закрылся для переживаний субъекта. В эссе о кризисе дружеских отношений это описано так: «Л. отнеслась как-то прохладно ко всем моим переживаниям... сказала, что не готова что-либо ответить на это. И в этот момент я почувствовала, что что-то в наших отношениях дало трещину, внезапно чувство безвозвратной потери охватило меня» (Эссе 4). Другой пример — из повести Ивана Бунина «Митина любовь»: «Но Мите упорно казалось, что внезапно началось что-то страшное, что что-то изменилось, стало меняться в Кате. <...> Но утешения не помогали — то, что говорило мнительное сердце вопреки им, было сильнее и подтверждалось все очевиднее; внутренняя невнимательность Кати к нему все росла, а вместе с тем росла и его мнительность, его ревность» [Бунин 2012, с. 241]. На этом этапе подвергается угрозе чувство открытости и доверия к партнеру, чувство единства, которое до этого не нуждалось в проверке или рефлексии. Судя по всему, именно первичное охлаждение, которое одним из партнеров переживается как предчувствие разрыва, становится предвосхищающей утратой — термин, который Э. Линдеманн использовал для описания переживания разлуки в целом [Линдеманн 1984].

В переживании данной фазы проявляются признаки последующих этапов: и некая раздвоенность сознания, которое пытается сопоставить интуицию с наблюдаемыми фактами жизни (свойственно для фазы отрицания/шока), и агрессивные чувства — например ревность, и пере-

живание печали. В некоторых случаях можно проследить и стратегии совладания, которые выбирает человек, охваченный предчувствием разрыва: от тревожного цепляния (частые звонки, попытки выяснить отношения) до избегания («В общем, в тот вечер пятницы я затаила обиду. Не знала, как реагировать, встревожилась, но размышляла, как на все это посмотреть. Я ничего не сказала тогда, вечером» [Эссе 3]). Можно предположить, что эти стратегии станут ведущими и в дальнейшем, когда событие разрыва будет полностью актуализировано в отношениях. Первообразом переживания на данном этапе служит искушение змеем Евы в Раю, первое сомнение: «Подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (Бт. 3:1).

Второй этап, как правило наступающий вслед за свершившимся объяснением между партнерами, идентичен первой фазе горя и может быть назван *Шок*. Приведем цитату из эссе: «Я ощутила острую боль в сердце, слабость во всем теле — удар внезапный и сражающий напал. Как? Почему? Зачем? Разве можно? — в одно мгновение пронеслось в голове» (Эссе 4). Для этого этапа характерна стрессовая реакция на событие. Человек реагирует телесно: мышцами, кожей, слухом, зрением, дыханием. На этом этапе ключевым может стать переживание слабости, холода, субъективной глухоты (звуки кажутся приглушенными), определенные зрительные эффекты — необычная яркость или, напротив, блеклость красок, «туман в глазах», ощущения в груди — «воздух как наждак».

Процессы переживания в эти минуты теряют синхронность, происходит диссоциация между различными регистрами сознания. Так, одна женщина по телефону узнала от любимого человека, что тот ее бросает. Она запомнила, что в момент разговора стояла перед зеркалом и примеряла сережки. Когда она повесила трубку, то продолжала наряжаться, одновременно наблюдая за собой со стороны и удивляясь странности своей реакции: она вела себя так, как будто ничего не произошло. Это характерно для фазы шока. В эссе встречаются такие описания: «Словно со стороны думала — что я делаю? разве это сейчас нужно? Было чувство какой-то дикости этой рутинной заботы о еде» (Эссе 2).

Переживания этапа шока в памяти человека остаются в радикальном приближении, наполненные мельчайшими деталями, в то же время диссоциация влечет за собой искажения восприятия, небольшие «провалы» во времени или путаницу в последовательности событий. Время на этом этапе кажется замедленным, как съемка в рапиде. Первые минуты, часы и дни после разрыва переживаются особенно интенсивно. Это переживание описал Иван Бунин в рассказе «Чистый понедельник»: «Шел пешком по молодому липкому снегу, — метели уже не было, все было спокойно и уже далеко видно вдоль улиц, пахло и снегом и из пекарен. Дошел до Иверской, внутренность которой горячо пылала и сияла целы-

ми кострами свечей, стал в толпе старух и нищих на растоптанный снег на колени, снял шапку... Кто-то потрогал меня за плечо — я посмотрел: какая-то несчастнейшая старушонка глядела на меня, морщась от жалостных слез. — Ох, не убивайся, не убивайся так! Грех, грех!» [Бунин 2015, с. 507]. Бунин точно передает трансовость состояния героя — его потеряность (описание действий вначале не содержит подлежащего, «Я» появляется только в ответ на чужое прикосновение в конце эпизода), замороженность чувственными ощущениями и в то же время отделение от чувств: собственное несчастье видится в лице «несчастнейшей старушонки», из ее жалостливого взгляда и слов герой узнает, как сильно «убивается».

Как правило, в памяти об этом этапе остаются односложные действия, которые могут выполняться «бессмысленно». По-видимому, такого рода действия служат основными средствами переживания. В этот период субъект не только утрачивает другого (масштаб этой потери пока непредставим), но и оставляет сам себя в состоянии регресса (об актуализации регрессивных феноменов свидетельствует доминирующий телесный аспект переживания, характерный для инфантильного жизненного мира). Отношений с другим на данном этапе нет. Другой лишь частично присутствует в сознании еще как участник совместности, но в то же время человек частично уже понимает, что реальность поменялась. Говоря символически: Другой ему неведом, как Бог невидим Адаму, спрятавшемуся в кустах Эдемского сада. Это и есть первообраз описанной ситуации: растерянность, интуиция какого-то необратимого изменения без понимания масштабов и последствий связана с ситуацией грехопадения как предельным событием разъединения.

Следующий этап знаменуется переживанием интенсивной печали и гнева, это *Горе*. Феноменология данной фазы представляется более «разреженной». Вот характерный пример из эссе: «Я отчетливо помню, как мне пришла мысль, если придет тот день, когда я не вспомню о нем, то это будет моя новая жизнь. Спустя годы я могу сказать, что не скоро пришел тот день, и даже сейчас, в ночь перед тем как написать эссе, он мне приснился» (Эссе 1). На переживание горя может уйти от нескольких месяцев до нескольких лет. На этом этапе человек начинает переживать утрату в разных жизненных контекстах: в семье, на работе, на знакомых улицах города или в гостях у общих когда-то друзей. Пространственно затронут весь мир, обжитый человеком. Трагизм переживания состоит в том, что мир изменился и опустел: у каждого измерения жизни словно появился двойник, который выглядит похоже, но одновременно переживается как что-то чужое и непригодное для жизни. Опыт постепенно-го восприятия реальности разрыва на разных регистрах сознания описан Марселем Прустом: «Я не усидел — я встал; так ежеминутно возникало

какое-нибудь из бесчисленных маленьких “я”, из которых мы состоим, — “я”, еще не знавших об отъезде Альбертины и ждавших уведомления о нем; мне предстояло ... объявить о только что случившемся несчастье всем этим существам, всем этим “я”, еще не знавшим о нем; надо было, чтобы каждое существо услышало впервые эти слова: “Альбертина попросила вынести ее чемоданы”. <...> Были среди моих “я” такие, которых я не видел очень давно. Например (я не подумал, что нынче день стрижки), то “я”, каким я был, когда ходил подстригать волосы. Я забыл об этом “я”, при его появлении я разрыдался, как рыдают на похоронах при появлении старого уволенного слуги, который знал умершую» [Пруст 2016, с. 15]. В приведенном отрывке видно, что изменение, затронувшее все уголки души, заново открывает герою его самого. Здесь берет начало та внутренняя перемена, которая является необходимой для продуктивного переживания разрыва. Способность разрыдаться при встрече с собой — особенность художественно-психологического переживания героя Пруста, не вполне характерная для данного этапа переживания разрыва. Как правило, проходит некоторое время, прежде человек получает возможность восстановить внутреннюю целостность и отнестись с эмпатией к себе. Этому предшествует период внутреннего конфликта, вызванного утратой.

Ключевыми уровнями переживания в этот период могут выступать непосредственное переживание и сознание. Люди возвращаются к привычной жизни или инициируют перемены, при этом основная энергия лежит в области чувств. Главные процессы связаны с произвольными переживаниями, попытками контроля и превращения их в произвольные: личность борется за господство над собой, иногда достаточно жестко. Если говорить о чувствах, люди отмечают в себе реакции утраты: потерю радости от жизни, острую печаль, нежелание общаться. Сильный гнев или обида на партнера могут подтачивать представление о себе как о хорошем, любящем, надежном, что лишает внутренней опоры и усугубляет кризис. Вот как это описывается: «В сердце как будто образовалась зияющая дыра, которую нечем заполнить и утолить... И вот чувствую, как эта дыра начинает заполняться злобой и ненавистью. О, только не это! Господи, помилуй мя... Я написала ей в ответ резкое письмо о том, что расцениваю ее поступок как предательство и подлость. Она не ответила. Дыра моя продолжает всасывать в себя всю эту черноту, состоящую из обиды, ненависти и жажды мести» (Эссе 4).

Как мы видим, человек переживает утрату Другого и утрату своей способности любить. В том числе это распространяется на отношения с самим собой. Если на этапе шока человек был наблюдателем, фиксирующим как будто со стороны собственные действия, то теперь на первый план выходят наблюдение за своими чувствами и попытка кон-

троля. Так, используя известную модель фаз горевания, переживающая расставание женщина произвольно вызывает в себе гнев: «Я пришла к сестре тогда в комнату и сказала, что мне очень нужно разозлиться. И стала говорить о том, из-за чего мы расстались. Не просто же так это произошло. Вспоминать старые обиды, вспоминать все то плохое, что было. И распалать себя: что со мной так нельзя. Как этот человек мог со мной так поступать? Да как он смел! И как я могла это терпеть! И мне становилось все злее и злее» (Эссе 3). В другом случае человек может санкционировать свое переживание печали и эстетизировать его: «Да, страдай, это нормально. Это даже интересно, “разнообразивает” жизнь, делает ее более яркой, интересной. <...> Сколько песен внемлют тебе, сколько художественных произведений ты теперь будешь воспринимать более глубоко, более проникновенно. Как теперь благодатно и исцеляюще будет играть на гитаре и петь грустные, тоскливые песни. Как будто выть в этих песнях. Это будет красиво» (Эссе 3). Эстетизация, контроль над чувствами — лишь некоторые из тех средств совладания, которые выбираются на данном этапе. Сюда можно отнести и перенесение главного фокуса внимания на себя — стратегию саморазвития, которая прослеживается в приведенном примере. Кроме того, сюда относятся такие поступки, как переезд, смена работы, возвращение партнеру его вещей или желание забрать свои. Такие средства переживания в основном направлены на то, чтобы символизировать перемену в себе и в отношениях.

Стремление взять под контроль и управлять своим страданием характеризует внутренние отношения конкуренции, которые возникают между субъектом первого регистра (автором, «рассказчиком») и страдающим субъектом («героем»). Конфликт и конкуренция в той же мере свойственны и для отношения с другим. Часто в этот период возникает навязчивое желание переосмыслить отношения, обсудить их с бывшим партнером. В этом импульсе легко заметить влияние чувства вины или ожидания признания своей вины партнером, а также стремление к возобновлению прерванного диалога и восстановлению чувства безмятежной близости — обычно недостижимого. Таким образом, отношения несут отпечаток конфликтных чувств, стремления к близости и отделению. Особую значимость приобретает конкуренция в попытке получить признание и право на полноценную жизнь в глазах партнера и других людей.

Ключевое переживание в ситуации разрыва отношений: «обрушившееся» одиночество. Можно предположить, что в близких отношениях человек воспринимает себя не как полностью автономного, а в связи со значимым Другим. Таким же образом и Другой воспринимается не только как отдельная единица, но в большой степени — как участник пары.

Когда отношения разрываются, по отношению к Другому часто возникает ревность, так как место рядом с другим не может быть пусто: если я не с ним, кто-то меня заменит. Иногда это и в реальности так, но также тут может иметь место особый феномен сознания, которое рисует картину не «человека-самого-по-себе», а «человека-в-отношениях» — ведь именно с такой фигурой произошел разрыв.

Человеку бывает трудно смириться с тем, что у другого продолжается жизнь. Например, у него новые отношения, работа, путешествия. Все это как будто душил, загоняет под землю того, кто страдает от потери. Велико желание взять реванш: «Пусть это у меня будут новые отношения и работа, пусть это у меня поскорее начнется будущее. А он, глядя на меня, испытает ущербность, вдруг почувствует, как много он потерял, поймет, что его жизнь без меня не полна» (Эссе 2). Эти переживания — следствия того, что из «жизни на двоих» вырастают две жизни, с двумя субъектами, двумя векторами, которые и не планируют пересекаться.

В качестве первообраза эта ситуация отсылает к библейской истории Каина и Авеля: истории про ревность и смерть любимого. Из этой параллели можно заключить, что конкуренция всегда разворачивается по отношению к кому-то третьему («И призрел Господь на Авеля и на дар его, а на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его» [Бт. 4:4—5]). Таким образом, в переживании разрыва на этом этапе участвует уже не диада расставшихся личностей, а триада. Структурно эта ситуация находит отражение в психотерапии, когда терапевт становится «адресатом», которому клиент, переживающий разрыв, жалуется на Другого («предмет» его переживания) — утраченного участника отношений. Психолог нередко обнаруживает на себе ожидания, что он вынесет справедливый (как чувствуется клиенту) вердикт, скажет решающее слово, в общем, восстановит мировой порядок — разорванную «связь времен» (между тем, когда я был любимы и ценен, и тем, когда я один и ценность моего существования не подтверждена). Появление «третьего» в ситуации разрыва полагает начало процессу разотождествления «предмета» и «адресата» переживания.

Четвертый этап переживания разрыва — *Восстановление* авторской позиции и способности к диалогу. Среди различных аспектов переживания на этом этапе ведущую роль начинает играть измерение отношений. Зачин для того, чтобы мог начаться диалог по поводу расставания, был заложен уже на предыдущем этапе, когда от слушателя ожидался вердикт: я или он (любимы, ценны, достойны жизни). На новом этапе появляется потребность уже не в суде, а в разговоре. Среди примеров, которые встречаются на страницах феноменологических эссе, в качестве доминирующих жанров коммуникации по поводу разрыва можно

выделить молитву и психологическую жалобу. Так, переживавшая предательство женщина приводит слова стихотворения-молитвы (Эссе 4):

Мой Бог, к Тебе хочу я
Из глубины взываю:
Мой Бог, люблю Тебя!
Но я Тебя теряю
Я слушаю другие голоса,
А Твой я забываю.

Бог для молящейся становится участным свидетелем и судьей ее внутренней жизни. Он — тот, по отношению к кому возможно честное признание в себе противоречивых чувств и принятие ответственности за них. Кроме того, адресат молитвы обеспечивает нерушимость ценности любви. Вот как заканчивается стихотворение:

Мой Бог, моя Любовь,
Вот я, я — дочь Твоя.

Таким образом, в обращении к Богу как любимому и любящему собеседнику человек может и признать тяжесть гнева и отчаяния, и восстановить в себе ценность любви и доверия.

В других примерах человек обращался к психологу, и с этого начиналось постепенное присвоение пережитой боли. В одном эссе это сформулировано так: «Я много и долго думала об этой истории отношений, что меня так зацепило, почему я так переживала, и однажды, работая с психологом, я сказала, что я боюсь, что в моей жизни больше не будет таких ярких взаимоотношений, и заплакала» (Эссе 1). Далее автор перечисляет те ценности, которые стояли за отношениями и которые было жаль утратить. Очевидно, возможность осознания утраты в диалоге с принимающим Другим открывает путь для плодотворного осмысления, не избегающего встречи с болью расставания и прочими чувствами. Если в молитве человек возвращает себе ценность через признание отношений с Богом и причастности к божественной любви, то психолог скорее оказывается адвокатом человечности: тем, кто разрешает (реально или в проекциях клиента) быть собой, быть носителем своих уникальных смыслов и переживаний, субъектом собственной истории. Переживание на этом этапе может быть описано так: «Очень страшно обнуляться, когда тебе за тридцать и столько всего было действительно крутого в твоей жизни, но у меня не было другого выбора, я так думаю. Каждое принятое ранее мной решение привело меня туда, где я была. И я пошла, как ребенок, где-то неровно и хаотично, но как будто под

надзором доброго и спокойного воспитателя» (Эссе 1). Кто же этот воспитатель? С одной стороны, тот Другой, обращение к которому помогло пережить боль и противоречивые чувства в острый период расставания. С другой стороны, внутренняя фигура, обеспечивающая целостность личности, свободу и безопасность чувствования и осмысления. Диалог становится шагом к тому, чтобы заново почувствовать себя живым и способным на любовь, продвигаться к великодушью в отношении утраченного партнера и возможности примирения с прошлым.

Ведущие уровни переживания на этом этапе — сознание и рефлексия. В первую очередь человек решает задачу на смысл и вписывает новую страницу в свою биографию с помощью вопросов к себе: что это были за отношения? Почему они были для меня так значимы? Какую роль сыграл в моей жизни этот человек? Во-вторых, пересматриваются некоторые ценности и установки, которые предопределили попадание именно в такой сценарий отношений. «Что же меня так привязало, что отрываться пришлось с кровью и рана кровоточила годы?! Если бы мои мысли об этих отношениях переписать в книги, это было бы собрание, сродни Британике» (Эссе 1). Средствами переживания на этом этапе становятся рассказы: он помогает выстроить хронологию событий и душевных переживаний и произвести переоценку ценностей.

Для хронотопа этого этапа характерна драматургия поворотных моментов. Как правило, человек запоминает минуту, в которую он что-то сказал, понял или встретился с новым чувством. Эти моменты вписаны в канву повседневной жизни, которая приобретает размеренность и многомерность. Работа осмысления пережитого разрыва может осуществляться в течение нескольких лет, но, как и горе на соответствующей фазе (фаза остаточных толчков и реорганизации [Василюк 1999]), — уже не является ведущей деятельностью. В результате переживания разрыва на этапе восстановления человек достигает нового образа себя — возвращаются полнота переживания и полнота собственного голоса. Первообразом этого типа переживания можно назвать царя Давида в отношениях с Богом, которые открываются нам в псалмах. Это песнь любви к Богу и ненависти к врагам, преданности и жажды мести, беспредельного доверия и тихой надежды.

Пятый и заключительный этап переживания разрыва — *Примирение*. На предыдущем этапе с помощью Другого человек восстанавливает связь с самим собой и способность вступать в отношения. На новом этапе открывается перспектива к примирению: как с фактом разрыва, так и с личностью, с которой произошел разрыв. Собственная жизнь воспринимается достаточно ценной и устойчивой для того, чтобы отпустить бывшего партнера и согласиться с тем, что он имеет право на собственное — осмысленное и ценное — существование.

Завершенные отношения воспринимаются в контексте целостности жизненного пути. Пример описания этого феномена: «Позже у нас было еще несколько коротких разговоров, может быть, попыток сближения, как с ее, так и с моей стороны, но прежней близости уже не было и, видимо, не будет, как это ни грустно. Наверное, так бывает в жизни: когда-то расходятся пути и дороги друзей или близких людей» (Эссе 4). В плане отношений с собой можно говорить о целостности и полифонии внутренних голосов, без необходимости постоянной рефлексивной метапозиции, но и без угрозы «проваливания» в травматический регистр. Каждая позиция вызывается к жизни по мере необходимости, реакция на мир гибкая и живая, есть место спонтанности и свободе самовыражения. Задействованы все уровни переживания, а в качестве средств переживания могут использоваться символические акты прощания и прощения: человек пишет письмо, возвращается в памятные места, чтобы встретиться с воспоминаниями и сказать прощальные слова. Отношения с бывшим партнером в этот период лишены драматизма, приобретают спокойный, даже буднично-характер. Впрочем, речь не идет о равнодушии. Чтобы вникнуть в суть переживания прощания, обратимся к эпизоду из «Чистого понедельника», в котором описывается последняя встреча героя с бывшей возлюбленной. Герой останавливается у ворот Марфо-Мариинской обители, он слышит пение девичьего хора (они пели «горестно и умиленно») и непременно хочет войти. Вопреки запрету дворника герой проникает внутрь ограды, и его встречает процессия инокинь и сестер, следующая за великой княгиней. «И вот одна из идущих посередине вдруг подняла голову, крытую белым платом, загорюродив свечку рукой, устремила взгляд темных глаз в темноту, будто как раз на меня... Что она могла видеть в темноте, как могла она почувствовать мое присутствие? Я повернулся и тихо вышел из ворот» [Бунин 2012, с. 218]. Не станем подробно останавливаться на деталях этого эпизода, хотя все они значимы для переживания разрыва на этапе примирения: это и возвращение в памятное место, и преодоление запрета (способность встретиться с невыносимыми раньше чувствами), и встреча с идеалом своей любви, и — самое важное — признание непреходящей связи с любимой. В описании Бунина чувствуется бережное, лишенное надрыва отношение к той страсти, которая когда-то связала героев, и дается право этой связи не умереть, а перемениться. Она сохраняется в некоей интуитивной направленности, обращенности к Другому, который скрыт во тьме неизвестного.

Таким образом, новое отношение, которое сменяет гнев и печаль, прожитые на предыдущих этапах разрыва, характеризуется уважением к прошлому и настоящему каждого из партнеров, свободой обращения

с собой и своими чувствами, сохранением диалогической обращенности к Другому.

Первообраз для данной фазы назвать непросто, так как человек выходит из переживания разрыва в переживание жизни вообще, со всем многообразием стилей этого переживания, с уникальностью каждого конкретного пути. В некоторых аспектах предстает духовное измерение этого этапа помогает образ Авраама — с его готовностью двигаться в путь по призыву Бога, с его предельным доверием вплоть до готовности пожертвовать любимым сыном, а также с его привилегией переживать утрату. В свете мысли Мераба Мамардашвили: человек начинается с плача по умершему, — мы можем увидеть дополнительный смысл в том, что странствующий по Земле Обетованной Авраам совершает первую в истории народа Божьего земельную сделку: покупает пещеру Махпелу, чтобы похоронить свою жену Сарру. Похоже, что способность прощаться с умершими и чтить их память — одно из первейших достоинств человека на земле. Эту способность можно перенести и на переживание разрыва в аспекте утраты.

Другой прообраз, рифмующийся с библейским сюжетом про Каина и Авеля, — сюжет об Иакове и Исаве. Между этими братьями произошел разрыв, когда Иаков, обманом взяв благословение у отца, бежал от гнева своего брата в Месопотамию. Спустя годы он возвращается домой, ожидая застать брата в ярости. По мере приближения к его шатрам Иаков посылает ему богатые дары, одновременно готовясь к возможному нападению. В Библии трогательно описана их встреча: тревога и смирение Иакова, великодушное прощение Исавы. Оба участника отношений не чувствуют себя обделенными, а, напротив, осознают себя носителями Божьего благословения. У них нет счетов друг ко другу, и они мирно расходятся, чтобы жить на разных территориях без вражды. Однако их автономность не носит характер замкнутости — они остаются братьями.

Психотерапия переживания разрыва

Выделение примерных этапов переживания разрыва и описание феноменологии каждого этапа помогают осуществить анализ трудностей и тупиков переживания и поставить вопрос о терапевтической стратегии в каждом случае.

Первый этап, предчувствие, в первую очередь знаменуется тем, что у субъекта переживания появляется специфическая, часто окрашенная подозрительностью, рефлексия отношений, в которые он вовлечен. Вероятно, этот этап сродни первым догадкам об измене

партнера — известно, что подобное состояния «полу-знания» или догадки может длиться годами. Трудности данного этапа могут быть связаны с недостатком мужества и честности в оценке ситуации и собственных переживаний. В случае если человек на данном этапе оказывается у психолога, основным фокусом работы может быть помочь в осознании чувств и укреплении доверия к собственным впечатлениям. Благодаря пробудившейся рефлексии, клиент на данном этапе представляет собой не только субъекта отношений, но и наблюдающего субъекта, т.е. становится не только героем, и автором истории своих отношений. В этом случае диалог с терапевтом, помогающий клиенту более полно и лично общаться с партнером, может способствовать перемене в отношениях, которые в этом случае удастся сохранить.

Второй этап, шок, отличается доминантой телесного измерения, нарушением в непрерывности восприятия, феноменами диссоциации. Несмотря на то что данная фаза, как правило, не бывает длительной (от нескольких часов до нескольких дней), у некоторых людей могут возникать трудности именно с выходом из стрессового состояния, вызванного разлукой. Один клиент, узнав, что жена намерена его оставить, переживал мощный дистресс. В первые недели после разговора о разводе у него активизировались потребность в матери и обида на недостаток ее заботы. Например, его сильно расстраивало, что, когда он приезжал навестить мать, она не предлагала ему тапочки. В этом он остро чувствовал недостаток ее поддержки и не мог с этим примириться. Когда мужчина пришел на консультацию к психологу, то жаловался не на свои переживания в связи с разрывом отношений, а на специфические симптомы: расстройств питания и сна, неизбывную обиду на мать. Психотерапевтическая стратегия в этом и подобных случаях может быть направлена на помощь в совладании с критической ситуацией стресса и включать построение теплого, поддерживающего контакта, релаксационные методики, обсуждение повседневных трудностей и предоставление простых рекомендаций по их преодолению. Перспективой такой работы становятся, с одной стороны, укрепление личностной позиции клиента благодаря опыту уважительных, принимающих и надежных отношений и, с другой стороны, проработка опыта детско-родительских отношений, который оказался актуализирован в ситуации разрыва. Кроме того, сквозной темой такой работы очевидно станет сопровождение клиента в переживании разрыва: сначала к постановке проблемы, затем к ее переживанию и осмыслению.

На третьем этапе, этапе горя, клиенты обращаются за помощью чаще всего. Основная жалоба — неумная боль расставания, обида

на бывшего партнера, невозможность поддерживать с ним конструктивное общение (что особенно актуально для пар, у которых есть общие дети), необходимость постоянно заочно доказывать бывшему возлюбленному свою состоятельность в тех или иных областях жизни. В зависимости от центральной жалобы мы имеем возможность строить гипотезы о том, какой стратегии совладания придерживается субъект, какие средства переживания он выбирает. Например, для одного человека это окажется самодеструктивное поведение, для другого — беспорядочная сексуальная жизнь, для третьего — навязчивая забота о детях или гипертрофированное стремление к саморазвитию. В каждом случае задачей терапевта будет помощь клиенту в том, чтобы осознать выбранный способ справляться, расширить спектр средств совладания, использовать более творческие и конструктивные пути. Предметом совместных усилий клиента и консультанта может стать открытие клиентом его болезненных чувств, т.е. обращение к непосредственному уровню переживания, который блокируется попытками контроля на уровне сознания.

На данном этапе клиент страдает от чувства потери собственной ценности и часто ждет от терапевта признания того факта, что он действительно хорош, заслуживает уважения и потому может рассчитывать когда-нибудь в будущем на счастливую любовную жизнь. На полюсе клиента этой цели (вернуть ценность собственной жизни и личности) служат такие стратегии, как обесценивание партнера и попытки добиться от психотерапевта тотальной солидарности против другого участника отношений. Учитывая фундаментальную потребность клиента в подтверждении его бытия, психотерапевт должен проявлять чуткость, глубокий интерес и доверие к уникальному опыту клиента, его чувствам и смыслом, его способу описания — интуитивной поэтике переживания. Все это будет способствовать продвижению клиента к следующему этапу — восстановления — через творческую практику рассказа.

На четвертом этапе предмет особой терапевтической заботы — отношения клиента с собой, помощь в обретении способности стать себе «добрым воспитателем», с интересом и доверием отнестись к самому себе — т.е. завершить переживание утраты внутренней фигуры поддержки и осуществить ее восстановление. Именно в этом состоит ключевая трудность переживания разрыва и сопутствующая трудность психотерапии. Критическое, функциональное или холодно-аналитичное отношение к себе на этапе расставания может блокировать как продуктивное переживание разрыва, так и саму способность получать помощь. Это ставит вопрос о сроках психотерапии — в этом случае, вероятно, длительных, — и о «практике себя», которую использует пси-

хотерапевт. Например, практика личной терапии и супервизии, а также духовная практика, некоторые типы социальной активности могут давать надежду на то, что терапевт не только сохранит себя при встрече с затяжной отвергающей стратегией клиента, но и даст пример совладания, который клиент сможет воспринять и интегрировать в собственную жизненную практику.

Последний этап переживания разрыва, примирение, обеспечивается успешным прохождением предыдущего и редко проблематизируется сам по себе. В контексте терапевтической работы с темой отдельно взятых отношений, удачной возможностью перехода к примирению становятся различные символические акты, направленные на завершение. Может вестись творческое сотрудничество психолога и клиента в направлении выработки уникальных означающих для переживания разрыва. Помимо традиционных писем (как правило, не предназначенных для отправки) и различных форм памятования средствами искусства, продуктивные способы предлагает нарративный подход. В арсенале его средств: поиск ритуалов прощания (перехода) и привлечение «внешних свидетелей» — значимых людей в жизни клиента, которые могут приглашаться, чтобы разделить с клиентом событие завершения и выступить поддержкой при переходе на новый жизненный этап.

Символически этап примирения означает внутреннее согласие на автономное существование и признание такого же права за партнером. Он включает в себя достижения предыдущих этапов. Развитие целостной способности переживать разрыв обеспечивается в длительной психотерапии, уделяющей внимание отношениям клиент—терапевт. Одним из ее важных достижений становится готовность клиента завершить психотерапию. Эта готовность, в частности, включает: открытость к переживанию траура, сохранение поддерживающей фигуры терапевта во внутреннем плане и надежные отношения с окружением за пределами терапевтических стен.

Заключение

В настоящей статье мы решали следующие задачи: исследование нарратива разрыва в научной и обыденной речи; предложение периодизации и структурированное описание феноменологии критической ситуации на каждой стадии; формулирование психотерапевтической стратегии с учетом выявленной специфики. Мы выдвинули гипотезу о том, что ключевой динамикой для переживания разрыва является динамика отношений в рамках модели адресованности переживания.

Исследование переживания разрыва осуществлялось сквозь призму анализа отношений в психологической и духовной перспективах, в аспектах утраты и кризиса. Мы пришли к выводу, что продуктивность переживания разрыва связана со способностью к восстановлению авторской позиции по отношению к своему переживанию и восстановлению диалога как фундаментальной формы жизни личности. Нам удалось рассмотреть ряд трудностей, на которые наталкивается человек в процессе переживания разрыва, как локальных, так и системных, связанных с нарушениями самой способности переживать горе. Были предложены некоторые терапевтические стратегии, направленные на развитие переживания и преодоление тупиков на каждом этапе.

Перспективы исследования переживания разрыва лежат в двух направлениях. Первое из них: классификация и типологизация переживания разрыва. Исследование типов отношений как форм «соединенности» позволит сделать вывод о формах переживания разрыва. Выявление специфики совладания с критической ситуацией мужчиной и женщиной, в различных возрастах и контекстах поможет обогатить модель переживания разрыва и расширить ее психотерапевтический потенциал.

Второе направление исследования связано с возможностью, которую предлагает модель адресованности переживания в сочетании с психоаналитической концепцией переходных феноменов [Винникотт 2002], проанализировать еще один аспект переживания, оставшийся за рамками данной статьи. Это динамика отношения субъекта к «предмету» и «адресату» переживания с точки зрения обращенности к реальному существованию Другого сквозь фильтры собственных проекций и ожиданий. Переживание разрыва сопряжено с утратой образа Другого, который стал частью жизненного мира переживающего. Пространство отношений может быть понято как пространство игры, по Д. Винникотту, — т.е. такой области, где субъект отчасти имеет дело с реальностью и отчасти — со своей фантазией о ней. С этой точки зрения, разрыв отношений представляет собой насильственное вторжение реальности в игру. От субъекта же требуется не только признать реальность, но и сохранить творческую способность к порождению реальности. Таким образом, исследование переживания разрыва обращает нас к амбивалентной динамике переживания. С одной стороны, отказ от иллюзий о Другом и выработка трезвого взгляда на себя и партнера. С другой стороны, готовность, несмотря на разочарование, идти на риск и продолжать доверять Другому роль на подмостках театра отношений. Эта двойная работа смыслопорождения в ситуации разрыва — тема отдельной статьи.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии» № 15-06-10889.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 445 с.
- Балинт М.* Базисный дефект. М: Когито-Центр, 2002. 256 с.
- Боулби Д.* Создание и разрушение эмоциональных связей. М.: Академический проект, 2004. 232 с.
- Бубер М.* Я и Ты // Два образа веры. М.: АСТ, 1999. С. 122—163.
- Бунин И.А.* Темные аллеи. Митина любовь. М.: Фолио, 2012. 312 с.
- Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М.: МГУ, 1984. 200 с.
- Василюк Ф.Е.* Пережить горе // Человеческое в человеке. М., 1991. С. 230—247.
- Василюк Ф.Е.* Переживание и молитва. М.: Смысл, 2005. 191 с.
- Винникотт Д.В.* Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. 288 с.
- Грин А.* Мертвая мать // Французская психоаналитическая школа / Под ред. А. Жибо, А.В. Россохина. СПб: Питер, 2005. С. 333—361.
- Гросицкая М.К.* Некоторые аксиологические предпосылки человекоцентрированного подхода // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 153—181.
- Еврипид.* Медея // Медея. Ипполит. Вакханки. М.: Азбука-классика, 2006. 256 с.
- Истомина К.* Как пережить тяжелый разрыв и вернуться к нормальной жизни. 14.07.2016. [Электронный ресурс]. URL: <https://the-challenger.ru/challenge/karina-istomina/> (дата обращения: 15.12.2016)
- Кернберг О.* Отношения любви: Норма и патология. М.: Класс, 2000. 256 с.
- Кристева Ю.* Черное солнце: депрессия и меланхолия. М.: Когито-Центр, 2010. 292 с.
- Линдемманн Э.* Клиника острого горя // Психология эмоций. М.: Изд-во Московского университета, 1984. С. 212—219.
- Малер М.С., Пайн Ф., Бергман А.* Психологическое рождение человеческого младенца: Симбиоз и индивидуация. М.: Когито-Центр, 2011. 413 с.
- Пруст М.* Беглянка. М.: ПАЛЬМИРА, 2016. 384 с.
- Руслина А.О.* Периодизация процесса переживания горя в психологии в сопоставлении с некоторыми положениями православного богословия // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 3. С. 185—212.
- Снегирева Т.В.* «Другой» как опыт духовности // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 4. С. 16—59.
- Фрейд З.* Печаль и меланхолия // Психология эмоций. М.: Изд-во Московского университета, 1984. С. 203—211.
- Эмс М.* Лондонские поля. М.: Эксмо, Домино, 2007. 816 с.
- Эсхил. Софокл. Еврипид.* Трагедии. М.: «Ломоносовъ», 2016. 480 с.
- Prend A.D.* Transcending loss. N.Y.: Berkley Books, 1997.

EXPERIENCING A BREAK-UP: PHENOMENOLOGY OF A CRITICAL SITUATION AND THE MEANS OF PSYCHOLOGICAL HELP

M.K. GROSITSKAYA*,
Moscow Service of Psychological Assistance to Population,
Russian Association for Co-experiencing Psychotherapy, Moscow, Russia,
maria.grs@yandex.ru

The article is dedicated to the study of the phenomenology of experiencing a break-up. It is suggested to view the break-up as a type of loss and a crisis in the dialogical reality of the person's life. As a model for the analysis, Fyodor Vasilyuk's model of "addressed experiencing" is used. The author brings forward the hypothesis that the dynamics of the relations between the different structural elements of the model, namely the "narrator" and the "character", the "addressee" and the "subject" of the experience, serves as the key dynamics in experiencing a break-up. The article contains a study of the break-up narrative in scientific and common speech, suggests a periodization of the break-up experience, gives a structured description of the phenomenology of a critical situation at its every stage, and formulates elements of a psychotherapeutic strategy with account of the revealed specifics. It is concluded that the productivity of experiencing a break-up is connected with restoring an author's position towards one's own experiencing and restoring person's dialogical openness.

Keywords: break-up, grief experiencing, critical situation, crisis, addressedness, relationships, dialog.

Acknowledgements

The research has been supported by a grant from the Russian Foundation for Humanities (grant № 15-06-10889 "Synergic-Phenomenological Approache in the Consulting Psychology").

REFERENCES

Bahtin M.M. Jestetika slovesnogo tvorchestva. Moscow: Iskusstvo, 1979. 445 p.

For citation:

Grositskaya M.K. Experiencing a Break-up: Phenomenology of a Critical Situation and the Means of Psychological Help. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya [Counseling Psychology and Psychotherapy]*, 2016. Vol. 24, no. 5, pp. 240—265. doi:10.17759/cpp2016240513 (In Russ., abstr. in Engl.).

* *Grositskaya Maria Konstantinovna*, specialist at the Moscow Service of Psychological Assistance to Population, trainer, supervisor, member of council at Russian Association for Co-experiencing Psychotherapy, Moscow, Russia, e-mail: maria.grs@yandex.ru

- Balint M.* Bazisnyj defekt. Moscow: Kogito-Centr, 2002. 256 p. (In Russ.).
- Boulbi D.* Sozdanie i razrushenie jemocional'nyh svjazej. Moscow: Akademicheskij projekt, 2004. 232 p. (In Russ.).
- Buber M.* Ja i Ty. Dva obraza very. Moscow: AST, 1999. P. 122—163. (In Russ.).
- Bunin I.A.* Temnye allei. Mitina ljubov'. Moscow: Folio, 2012. 312 p.
- Vasiljuk F.E.* Perezhivanie i molitva. Moscow: Smysl, 2005. 191 p.
- Vasiljuk F.E.* Perezhit' gore. Chelovecheskoe v cheloveke. Moscow, 1991. P. 230—247.
- Vasiljuk F.E.* Psihologija perezhivaniya. Moscow: Publ. MGU, 1984. 200 p.
- Vinnikott D.V.* Igra i real'nost'. Moscow: Institut obshhegumanitarnyh issledovanij, 2002. 288 p. (In Russ.).
- Grin A.* Mertvaia mat'. Frantsuzskaia psikoanaliticheskaia shkola. Pod red. A. Zhibo, A.V. Rossokhina. St. Peterburg: Publ. Piter, 2005. P. 333—361.
- Grosickaja M.K.* Nekotorye aksiologicheskie predposylki chelovekocentrirovannogo podhoda. Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija. 2015. № 5. P. 153—181
- Evrepid.* Medeja. Medeja. Ippolit. Vakhanki. Moscow: Publ. Azbuka-klassika, 2006. 256 p. (In Russ.).
- Istomina K.* Kak perezhit' tiazhelyi razryv i vernut'sia k normal'noi zhizni. Data publikatsii: 14.07.2016. [Elektronnyi resurs]. URL: <https://the-challenger.ru/challenge/karina-istomina/> (Accessed: 15.12.16).
- Kernberg O.* Otnosheniya ljubvi: Norma i patologija. Moscow: Publ. Klass, 2000. 256 p. (In Russ.).
- Kristeva Ju.* Chernoe solnce: depressija i melanholija. Moscow: Publ. Kogito-Centr, 2010. 292 p. (In Russ.).
- Lindemann Je.* Klinika ostrogo gorja. Psihologija jemocij. Moscow: Publ. Moskovskogo universiteta, 1984. P. 212—219. (In Russ.).
- Maler M.S., Pajin F., Bergman A.* Psihologicheskoe rozhdenie chelovecheskogo mladenca: Simbioz i individuacija. Moscow: Publ. Kogito-Centr, 2011. 413 p. (In Russ.).
- Prust M.* Begljanka. Moscow: Publ. PALMIRA, 2016. 384 p. (In Russ.).
- Ruslina A.O.* Periodizacija processa perezhivaniya gorja v psihologii v sopostavlenii s nekotorymi polozhenijami pravoslavnogo bogoslovija. Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija. 2012. № 3. P. 185—212.
- Snegireva T.V.* “Drugoj” kak opyt duhovnosti. Konsul'tativnaja psihologija i psihoterapija. 2012. №4. S.16—59.
- Frejdz Z.* Pechal' i melanholija. Psihologija jemocij. Moscow: Publ. Moskovskogo universiteta. 1984. P. 203—211. (In Russ.).
- Jemis M.* Londonskie polja. Moscow: Publ. Jeksmo, Domino, 2007. 816 p. (In Russ.).
- Jeshil. Sofokl.* Evrepid. Tragedii. Moscow: Publ. “Lomonosov”, 2016. 480 p.
- Prend A.D.* Transcending loss. N.Y.: Berkley Books, 1997.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Василюк Федор Ефимович — доктор психологических наук, профессор
Гаранян Наталья Георгиевна — зам. главного редактора, доктор психологических наук, профессор

Зарецкий Виктор Кириллович — кандидат психологических наук, профессор
Майденберг Эмануэль (США) — PhD, Clinical Professor of Psychiatry
Филиппова Елена Валентиновна — кандидат психологических наук, профессор
Шайб Питер (Германия) — PhD

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Бек Джудит (США) — PhD, professor

Бондаренко Александр Федорович (Украина) — доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент национальной АПН Украины

Гиппенрейтер Юлия Борисовна — доктор психологических наук, профессор
Грининг Томас (США) — PhD

Гулина Марина Анатольевна (Великобритания) — доктор психологических наук, профессор

Кадыров Игорь Максutowич — кандидат психологических наук, доцент
Копьев Андрей Феликсович — кандидат психологических наук, профессор

Кочюнас Римантас (Литва) — доктор психологии, профессор
Кроль Леонид Маркович — кандидат медицинских наук, профессор
Кэхеле Хорст (Германия) — доктор медицины, профессор

Лэнгле Альфريد (Австрия) — PhD, MD

Михайлова Екатерина Львовна — кандидат психологических наук, профессор
Орлов Александр Борисович — доктор психологических наук, профессор

Осорина Мария Владимировна — кандидат психологических наук, доцент
Перре Майнрад (Швейцария) — PhD, professor

Петренко Виктор Федорович — доктор психологических наук, профессор, член корреспондент РАН

Петровский Вадим Артурович — доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент РАО

Сарджвеладзе Нодар Ильич (Грузия) — доктор психологических наук, профессор
Соколова Елена Теодоровна — доктор психологических наук, профессор

Сосланд Александр Иосифович — кандидат психологических наук, доцент
Тагэ Сэфик (Германия) — MD

Тарабрина Надежда Владимировна — доктор психологических наук, профессор
Цапкин Вячеслав Николаевич — доцент

Эйдемиллер Эдмонд Георгиевич — доктор медицинских наук, профессор

Требования к материалам, предоставляемым в редакцию¹

1. Материалы предоставляются в редакцию в электронном виде (по электронной почте или на электронных носителях). Адрес электронной почты журнала: moscowjournal.cpt@gmail.com

2. Объем материала не должен превышать 50 тыс. знаков.

3. Оформление материала: шрифт Times New Roman, 14, интервал 1,5. Ссылки на литературные источники внутри текста оформляются в виде номера источника из списка литературы в квадратных скобках.

4. Кроме текста статьи должна быть представлена также следующая информация:

Аннотация статьи (1000—1200 знаков) на русском и английском языках.

Ключевые слова на русском и английском языках.

Пристатейные библиографические списки. Подробные рекомендации и требования к оформлению списка литературы и транслитерации представлены на сайте: http://psyjournals.ru/files/69274/references_transliteration_rules.pdf

5. Информация об авторах:

ФИО, страна, город, ученое звание, ученая степень, место работы, должность, членство в профессиональных сообществах и ассоциациях, научные интересы, дата рождения, контактная информация (тел., факс, e-mail, сайт), фото в электронном виде (100 × 100, 300 dpi).

В случае если материал предоставляется несколькими авторами, необходимо предоставить информацию обо всех авторах.

6. Рисунки, таблицы и графики необходимо дополнительно предоставлять в отдельных файлах. Рисунки и графики должны быть в формате *.eps или *.tiff (с разрешением не менее 300 dpi на дюйм). Таблицы сделаны в WORD или EXCEL.

Редакционные правила работы с материалами

1. Публикация в журнале является бесплатной.

2. Материалы, поступившие в редакцию, проходят обязательное рецензирование.

3. Решение о публикации принимается редколлегией на основании отзывов рецензентов.

4. Рецензентов назначает редколлегия журнала.

5. В случае отрицательных отзывов рецензентов автору направляется письменный обоснованный отказ.

6. Несоответствие материалов формальным требованиям (http://psyjournals.ru/info/homestyle_guide/article_requirements.shtml) является основанием для отправки материала на доработку автору.

¹ С требованиями к оформлению статей можно ознакомиться на сайте: http://psyjournals.ru/info/homestyle_guide/index.shtml



Факультет психологии

Московского православного института святого Иоанна Богослова
Российского православного университета

Научный руководитель проф. Б.С. Братусь

Российский Православный Университет св. Иоанна Богослова учрежден по благословию Святейшего Патриарха Алексия II в 1992 году. В число инициаторов создания университета вошел митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, нынешний Предстоятель Русской Православной Церкви.

*«... В Москве много факультетов, готовящих психологов, но только
а нашем факультете главной задачей ставится вернуть научной
психологии душу, а душе — научную психологию»
профессор Б.С. Братусь*

Уникальной особенностью факультета является сочетание подготовки в области психологии, основ теологии и религиозной философии. При этом профессиональное психологическое обучение исходит из фундаментальных традиций классической подготовки психологов в МГУ имени М.В. Ломоносова. Преподаватели факультета — профессора и доценты крупнейших ВУЗов страны, ведущие специалисты в области христианской психологии и психотерапии: Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк, В.И. Слободчиков, А.Ф. Копьев, Е.Н. Проценко, И.А. Петухова, С.А. Капустин, Л.Ф. Обухова, Л.С. Печникова, А.М. Черноризов, Г.Я. Меньшикова и др.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПРОГРАММЫ ФАКУЛЬТЕТА ПСИХОЛОГИИ

Высшее образование (диплом государственного образца)

- Бакалавриат по направлению «Психология»
- Магистратура по профилю «Христианская психология»
- Подготовительный курс к магистратуре «Основы психологии»

Дополнительное образование

- Программы повышения квалификации
 - «Основы христианской психологии»
 - «Введение в практическую христианскую психологию»
- Краткосрочные образовательные программы и мастер-классы
- Интерактивное обучение, открытые лекции и семинары

Подробная информация:

Тел.: +7(495) 626-22-25; доб. 7

E-mail: psy@rpu-rf.ru

Сайт: www.rpu.rf

**ФОНАРЬ ДИОГЕНА:
ЧЕЛОВЕК В МНОГООБРАЗИИ ПРАКТИК**
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Учредители журнала:

Институт синергичной антропологии (Москва)
Институт экономики, управления и права (Казань)
Институт образования НИУ ВШЭ (Москва)

Главный редактор С.С. ХОРУЖИЙ (Москва)
Ответственный редактор О.Д. АГАПОВ (Казань)

Международный редакционный совет

Азаренко С.А., доктор филос. наук, профессор (Екатеринбург)
Ахутин А.В., профессор (Киев, Украина)
Василюк Ф.Е., доктор психологических наук (Москва)
Генисаретский О.И., доктор искусствоведения (Москва)
Дени Мариз, доктор философии, профессор (Бордо, Франция)
Мухелишвили Н.Л., доктор психологических наук (Москва)
Павлов В.И., кандидат юридических наук, доцент (Минск, Беларусь)
Сафра Г., доктор психологии, профессор (Сан-Пауло, Бразилия)
Сергеев В.М., доктор исторических наук, профессор (Москва)
Ту Вэймин, профессор политической философии (Пекин, КНР)
Фрумин И.Д., доктор педагогических наук, профессор (Москва)
Чжан Байчунь, доктор философии, профессор (Пекин, КНР)
Штёкль Кристина, доктор философии (Инсбрук, Австрия)
Яковлева Е.Л., доктор философских наук, профессор (Казань)

ISBN 978-5-8399-0568-9
ISSN 2410—0374

Журнал «Фонарь Диогена» — международное научно-аналитическое издание, освещающее антропологические проблемы современности. Журнал ориентирован на диалог различных творческих направлений современной мысли о человеке и обществе. Задача организаторов издания — создать предпосылки для этого диалога. Для этой цели привлекаются ресурсы синергичной антропологии, современного направления, которое продвигается к новому пониманию человека, осмысливая опыт духовных практик и, в частности, восточнохристианского исихазма.

Вышел второй номер международного антропологического журнала «Фонарь Диогена». Специальный раздел номера посвящен творчеству и памяти Рене Жирара (1923–1915), в течение многих лет являвшего собою яркую фигуру современной антропологии.

Основные рубрики номера

1. *Додумать Р. Жирара* (представлены пер. с нем. и англ.: В. Палафер, К. О’Реган и др., а также статьи: С. Хоружий, С. Азаренко, М. Богатов и др.).
2. *Синергичная антропология и социальные практики* (пер. с англ. Т. Грифферо, М. Мардер и др. — философия атмосферы, фитофилософия, также статьи А.Е. Смирнова, О. Агапова и др.)
3. *Культурные практики* (А. Ахутин о европейском человеке сегодня, В. Розин о Витгенштейне и В. Бибахине и др.,)
4. *С заседаний семинара Института Синергичной Антропологии* (доклад А.И. Олексенко о художественной анималистике как антропологической практике)

КОНТАКТНАЯ ИНФОРМАЦИЯ

По вопросам приобретения журнала:

Олег Дмитриевич Агапов, agapov@nzh.ieml.ru

Иванова Елена Леонидовна, vano_helena@bk.ru

По вопросам публикации в журнале Сергей Сергеевич Хоружий, horuzhy@orc.ru

Статьи принимаются на русском и английском языках.

Факультет консультативной и клинической психологии МГППУ

ПРОГРАММЫ ВТОРОГО ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ: 37.03.01 Психология и 37.05.01 Клиническая психология.

Обучение для тех, кто уже имеет высшее образование любого уровня (бакалавр, специалист, дипломированный специалист) по любой специальности (направлению), и хочет получить базовое психологическое образование с углубленной подготовкой в сфере психологического консультирования и/или клинической психологии.

Направление: 37.03.01 ПСИХОЛОГИЯ

Направленность программы: Психологическое консультирование

Квалификация: Бакалавр

Выпускающая кафедра: кафедра Индивидуальной и групповой психотерапии. Заведующий кафедрой — д.п.н., профессор Ф.Е. Василюк.

Преподавание и руководство научными работами студентов осуществляется также кафедрой Детской и семейной психотерапии.

Заведующая кафедрой — к.п.н., профессор Е.В. Филиппова.

Срок обучения: 3 года 2 месяца (по ускоренной программе)

График обучения: 3—4 раза в неделю, вечерние часы (18:20 — 21:30) и дневные часы (на базах практики по графику)

Специальность: 37.05.01 КЛИНИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Специализация: Патопсихологическая диагностика и психотерапия (в клинической и психолого-педагогической практике)

Квалификация: Клинический психолог

Выпускающая кафедра: кафедра Клинической психологии и психотерапии. Заведующая кафедрой — д.п.н., профессор А.Б. Холмогорова.

Срок обучения: 4 года 4 месяца (по ускоренной программе)

График обучения: 3—4 раза в неделю, вечерние часы (18:20 — 21:30) и дневные часы (на базах практики по графику)

Телефоны: 8-499-975-51-18, 8-499-975-51-32

E-mail: fpc-2@list.ru

**ПРОГРАММЫ ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ
И ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПЕРЕПОДГОТОВКИ**

Для психологов и специалистов смежных профессий
от 72 до 250 ак. часов, по окончании программы выдается
удостоверение о повышении квалификации

- **Искусство групповой работы: тренинг тренеров** — Е.В. Лавринович
- **Психодрама в групповой и индивидуальной работе** — В.В. Семенов
- **Основы групповой психотерапии** — А.Н. Молостова, Л.Г. Шермазанян
- **Арт-терапия и интермодальная терапия искусствами для психологов и специалистов помогающих профессий** — В.В. Сидорова
- **Когнитивная психотерапия эмоциональных и личностных расстройств** — А.Б. Холмогорова, Н.Г. Гаранян
- **Шахматы для общего развития: рефлексивно-деятельностный подход** — В.К.Зарецкий, А.Черныш

Профессиональная переподготовка

длительные обучающие программы, по окончании выдается диплом
(требуется базовое образование по психологии
или смежным специальностям)

- **Клиническая психология** (программа профессиональной переподготовки в соответствии с образовательным стандартом по специальности 37.05.01 «Клиническая психология») — А.Б. Холмогорова, О.В. Рычкова
- **Интермодальная терапия экспрессивными искусствами** — В.В. Сидорова
- **Клиент-центрированная психотерапия** (совместная образовательная программа МГППУ, Сообщества клиент-центрированных психологов-консультантов и психотерапевтов и ÖGWG, Австрия) — Н.В. Некрылова
- **Экзистенциальный анализ и логотерапия** (совместная образовательная программа с GLE-international, Австрия) — Н.С. Игнатьева, Альфрид Лэнгле

Дополнительное образование

Для лиц, не имеющих базового психологического образования.
по окончании обучения выдается удостоверение
о повышении квалификации

- **Основы психологических знаний** — коллектив преподавателей
- **Психология для родителей** — Е.В. Филиппова

Телефоны: 8-499-975-51-18, 8-499-975-51-32

Email: priem.pk.mgppu@gmail.com

МАГИСТЕРСКИЕ ПРОГРАММЫ

Под общим руководством проф. Василюка Федора Ефимовича

Кафедра детской и семейной психотерапии	Кафедра индивидуальной и групповой психотерапии
ДЕТСКАЯ И СЕМЕЙНАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ	КОНСУЛЬТАТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ
Научный руководитель	Научный руководитель
проф. Филиппова Елена Валентиновна	доц. Молостова Анна Николаевна
kafedra-dsp@ya.ru	bobkovaMN@mgppu.ru
Профильные дисциплины	
<ul style="list-style-type: none">• детская и подростковая психотерапия• психиатрия детского и юношеского возраста• семейная психотерапия• супружеская психотерапия• введение в детский психоанализ• гештальттерапия с детьми и семьёй• психотерапия стрессовых состояний у детей и подростков• эмоционально-аффективная сфера человека• психосоматические расстройства у детей и подростков• сопровождение семей, воспитывающих ребенка с аутизмом• песочная терапия с детьми• юнгианский подход в детской психотерапии• понимающая психотерапия• клиническая психология• когнитивно-бихевиоральная психотерапия• психотерапевтическая супервизия• интегративная модель семейной психотерапии	<ul style="list-style-type: none">• понимающая психотерапия• консультативная психология• тренинг профессионального саморазвития• групповая психотерапия• психология сознания и переживания• детская и подростковая психотерапия• диалогический подход в консультировании• психотерапевтическая супервизия• эмоционально-аффективная сфера человека• психотехника творческого мышления• психиатрия• психоанализ• экзистенциальная и гуманистическая психотерапия• когнитивно-бихевиоральная психотерапия• клиническая психология• фундаментальная структура психотерапевтического метода• телефонное консультирование
Кураторы Бобкова Мария Николаевна, Пышинска Инна Викторовна E-mail: bobkovaMN@mgppu.ru Тел. 8(495) 608-11-07, 8(495) 632-92-12 г. Москва, ул. Сретенка, д. 29, к. 307.	

Диплом государственного образца по направлению подготовки «Психология» (37.04.01), квалификация «Магистр психологии»

АССОЦИАЦИЯ ПОНИМАЮЩЕЙ ПСИХОТЕРАПИИ

ПОСТДИПЛОМНАЯ СЕРТИФИКАЦИОННАЯ ПРОГРАММА ПОД РУКОВОДСТВОМ Ф.Е. ВАСИЛЮКА

«ПОНИМАЮЩАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ»

ОСНОВНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

Базовый уровень (1 и 2 ступень)

- Базовые понятия и технологический алфавит понимающей психотерапии
- Психотерапевтический этиод. Супервизорский практикум
- Структурирование терапевтической ситуации
- Психология сознания и переживания
- Техника первичной консультации. Супервизорский практикум

Первый профессиональный уровень (3 и 4 ступень)

- Психотехника жизненных миров
- Психотерапевтическая методика
- Работа с локальной проблемой. Супервизорский практикум
- Стратиграфия сознания и психотерапевтическая композиция
- Работа с измененными состояниями сознания. Супервизорский практикум

Второй профессиональный уровень (5 ступень)

- Тактика и стратегия психотерапевтического случая
- Краткосрочная терапия. Супервизорский практикум

СПЕЦИАЛЬНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

- Психотехническая лаборатория (Ф.Е. Василюк)
- Введение в супервизию (Ю.В. Шукина)
- Экспириентальная психотерапия (Т.Д. Карягина и Ф.Е. Василюк)
- Дистантное консультирование (Д.С. Дроздов)
- Коучинг с позиций понимающей психотерапии (Е.Л. Виноградова)
- Дидактическая психотерапия
- Супервизия трудных случаев

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

- Понимание и интерпретация в психотерапии (Н.П. Бусыгина)
- Искусство групповой работы: тренинг тренеров (Е.В. Лавринович)
- Основы групповой психотерапии (А.Н. Молостова, Л.Г. Шермазян)

Контакты: Екатерина Софронова

Сайт: www.co-experiencing.org

Тел.: +7-985-297-34-96

E-mail: info@co-experiencing.org

Facebook: <https://www.facebook.com/coexperiencing.psychotherapy>

**Кафедра индивидуальной и групповой психотерапии
факультета консультативной и клинической психологии
рекомендует**

**Анна Молостова, Лилит Шермазанян
АВТОРСКИЕ ПРОГРАММЫ ГРУППОВОЙ
ПСИХОТЕРАПИИ**

для тех, кто заинтересован в улучшении качества межличностных отношений

«Я и ТЫ» —

цикл краткосрочных тематических групп

Пять групповых встреч (по 20 часов), посвященных исследованию ключевых аспектов развития человеческих отношений.

1 группа. «Я в отношениях: мои ожидания, желания и возможности»

2 группа. «К тебе и от тебя: близость и отчужденность»

3 группа. «Столкновение с другим: трудные отношения»

4 группа. «Помоги мне: помощь и забота в отношениях»

5 группа. «Когда мы расстаемся: способы завершения отношений»

«В ЗЕРКАЛЕ ОТНОШЕНИЙ» —

длительная терапевтическая группа

Регулярная закрытая группа, предполагающая интенсивную терапевтическую работу участников в течение восьми месяцев (1 раз в неделю по 3 часа).

Терапевтическая группа дает возможность взглянуть на отношения со стороны и понять их изнутри. Группа является отражением реального мира, в ее пространстве участники воссоздают реальные отношения, исследуют их, обнаруживают новые способы взаимодействия с другими. Участники группы подобны множеству зеркал, отражаясь в которых, можно лучше узнать себя, получить и закрепить опыт подлинного живого присутствия с другими.

Авторы и ведущие

Молостова Анна Николаевна — доцент кафедры индивидуальной и групповой психотерапии факультета консультативной и клинической психологии МГППУ, дипломированный групповой психотерапевт (Институт гуманистической и экзистенциальной психологии, Литва)

Шермазанян Лилит Гамлетовна — старший преподаватель кафедры индивидуальной и групповой психотерапии факультета консультативной и клинической психологии МГППУ, дипломированный групповой психотерапевт (Институт гуманистической и экзистенциальной психологии, Литва)

Подробная информация: e-mail psy-gruppa15@yandex.ru,
тел.: +7-903-2209060 (Анна), +7-917-5188834 (Лилит)