

Addictions as passions. Ancient wisdom for modern issues¹

Sebastian Moldovan

*PhD, Associated Professor at the 'Andrei Saguna' Orthodox Faculty of Theology,
'Lucian Blaga' University of Sibiu, Romania,
smoldova@yahoo.com*

In order to theologially explain the concept of addictive (dependent) behavior as distorting processes of self-determination and will (sinful passion), the author analyzed the classic work of the Eastern Christian Orthodox traditional school represented by Maximus Confessor (VII th century CE). It is shown that the ancient model of submission of the human will in the passions fits into modern concepts of nonlinear conjugate cognitive and affective complexes within the self-determination process and the formation of addictiveness, and moreover this model is required now. The results show the failure of one-sided considerations of the voluntary/involuntary character of addiction, when neglecting the dialectic of consciousness and unconsciousness in human volition. Healing or purification of the soul takes place by refocusing one's love upon her unique original purpose— especially the real love for God. It seems that a careful pro-active attitude to the passions also performs important environmental function, while reconstructing the ontological meaning of love. The author summarizes his study as evidence that the cause of addictive behavior today as well as the recovery from it are the same phenomena as in ancient times.

Keywords: Eastern Christian spiritual tradition; addictive behavior; passion; love; self-determination; the will; the dialectic.

Addictive behaviors are one of the most spread and researched issues within ill mental health nowadays. In spite of all efforts made in the past decades, a unanimously accepted definition is still pending. The professionals vary even in labeling the phenomenon as 'addiction' (before 1980), 'dependence' (DSM-III), or 'addictive disorders' (DSM-V). The classification of the proposed theoretical models is in itself a difficult task. The most recent taxonomy identi-

fies 17 models classified in 7 groups [19]. However, five of them seem to be the dominant ones, namely the medical model (addiction as a chronic brain disease), the moral model (a choice, strong preferences, excessive appetites), the psychodynamic model (a maladaptive coping strategy), the social model (learned behavior, maladaptive relationship strategy), and the bio-psycho-social model, integrating aspects of the other models. Taking into account all the previous

¹ Partial results were shared in public at some conferences since 2011, the last one at the Third International Scientific Conference "Addictive behavior: prevention and rehabilitation", Moscow, November, 6–7, 2013. I am most grateful to the Organizing Committee for the outstanding opportunity to present there my research, and to Mrs. Nina Florova, who translated for me in Russian, for insightful observations and especially for patiently encouraging me to publish these ideas in a printed version, too.

models, and what is known about the development of addiction and the recovery from it, Robert West defined addiction as 'a chronic condition involving a repeated powerful motivation to engage in a rewarding behavior, acquired as a result of engaging in that behavior, that has significant potential for unintended harm [18].

Perhaps the most divisive issue in understanding addiction/dependence concerns its voluntary or non-voluntary character, or the capacity of the affected persons to control their behavior. Eitherwise, at stake is a sort of pathology of the volition. This is hardly a novel perspective. Aristotle, St. Paul, Augustine, Thomas Aquinas, the whole ancient and mediaeval Christian tradition before Alcoholics Anonymous and Dr. Jellinek have seen drunkenness, for instance, as a weakening of the will, a result of the conflict between two disproportionate "laws" or powers of the inner self (see Rom. 7:19) [5; 6].

The research dedicated to the intellectual history of addiction dealt almost exclusively with Western tradition, while the Eastern Christian spiritual tradition (*hereafter abbreviated as ECT*), so rich in 'soul-therapeutic' approaches, has been investigated only recently and rather superficially. Noted authors, like Jean-Claude Larchet and Cristopher Cook) do addressed the processes of volition and the meaning of addiction but in a non-detailed manner [5; 10]. In the same time, the growing research of the connection between addictive behaviors and various forms of attachment [7; 14] stimulate more attention to the central role played by the power of love in ancient psy-

chology. For the ECT authors, it is this power of love that is self-enslaving in the passions, a notion the very etymology of addiction and dependence alludes to.

In this paper, I propose a model of human action, and its addiction pathology and therapeutics, based on the ECT anthropology and spirituality, especially on the concepts of volition, passion and dispassion of one of its most representative authors, namely St Maximus Confessor (VIIth century CE)

My argument runs as follows:

First, I provide a sketch of Eastern Christian anthropology in several points as a minimum ideational and terminological background.

Second, I present in slighter detail the central psychological issue within ECT, that is, the human power of love and its manifold dynamics.

In order to examine the alienation of love in the slavery of the vices, I thirdly pursue the task of clarifying the mechanisms and pathology of human volition according to the ECT in the writings of St. Maximus Confessor². During this inquire we find out his definition of passions.

Then, I compare the drawn ECT model of volition with some modern psychological theories.

Fifth, I argue for the identification of addictive behaviors as passions and I consider some merits of this, before I address its therapeutic consequences.

Finally, I join the ECT model and attachment theory as both love-centered and increasingly important health gain promoters.

² All references to St. Maximus's works are to the following English translations: On the Cosmic Mystery of Jesus Christ: Selected Writtings from St. Maximus the Confessor, St. Vladimirs Seminary Press, 2003 (for *Ambigia*) and GEH Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, eds. *The Philokalia, Volume 2: The Complete Text; Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain & St. Makarios of Corinth, Vol. 2.* Macmillan, 1982 (for the *Four Hundreds Texts on Love*).

Principles of Patristic anthropology [6]

Eastern Christian anthropology is rich, but for the purpose of the present discussion, we can abstract these principles:

1. The 'image-likeness' of the Theanthropological Principle (*theos + anthropos*): "God and man are paradigms one of another, that as much as God is humanized to man through love for mankind, so much is man able to be deified to God through love." (Maximus Confessor, *Ambiguum*, 7)

2. The human being is a cosmic center, a complex adaptive/self-determining system interfacing between the Creator and the created, self and others, intelligible and sensible, freedom and determinism ("microcosm and mediator").

3. A three-dimensional constitution, consisting in person, nature, and powers or faculties.

4. A dual nature, intelligible (soul, *psyche*) and sensible (body, *soma*).

5. The faculties belong to the nature in a hierarchical continuum and have differentiated, intelligible or sensible, forms according to the various dimensions of the human interface.

6. A 'state space': Each faculty has a divinely predetermined set of actualizing possibilities and a divinely predetermined teleology (*raison d'être*, *logos tes physeos*), defined by the Theanthropological Principle.

7. Self-determination: The person activates her faculties, selecting (opting-in/-out) by her modes of being (*tropos tes hyparxeos*) a subset in the 'state space' of her possibilities. The successively selected subsets generate a "phase space", path-dependent trajectory, which is the inner evolution of the person, from birth to death.

The major human faculties recognized by the Eastern tradition are the intellect or

mind (*logos*, *nous*, to *logistikon*), whose functions are cognitive (perception, rational analysis, reflection, contemplation, prayer, etc.); the appetitive faculty (*epithymia*, to *epithymetikon*), which orientates the person through aspirations; the incensive faculty (*thymos*, to *thymetikon*), which provide the energy to mobilize the person in attaining what she aspires for or keeping what has been already attained. While all of them are original, after 'the original sin' they function defectively, in a condition deeply affected by mortality, called the passible character (to *patheton*). In this highly weakened situation, Intellect is mostly occupied by ignorance, doubtful knowledge, disordered thoughts; the appetitive and incensive faculties, which I further designate together as the affective disposition, are agitated by numerous emotions (pleasure, desire, pain, fear, anger, sadness, etc.).

The dynamics of the power of love

According to the ECT, all the powers of the human being are teleologically construed such that they should function united in pursuing the communion with the Creator and the Source of Life, and for that ontological aim the humans are endowed with a most deep, irrepressible aspiration towards fulfillment, meaning, and life everlasting, which is called love (see the Theanthropological Principle above). The proper or improper function of the power of this aspiration generates and embraces the whole Theoanthropological drama of falling, salvation, and restoration. In St Maximus words:

"The rational and intellectual soul given to man is made in the image of its Maker so that through desire and intense love (*eros*) to

hold fast to God and [...] become godlike through divinization; then, by caring for what is lower and because of the command to love one's neighbor, to make prudently use of the body and gain for it familiarity with God like a fellow servant. [...] Our forefather Adam, however, used his freedom to direct his desire away from what had been permitted to what was forbidden [...] Out of wisdom and love for mankind, God who works out our salvation, fixed as a suitable punishment to the irrational movement of our intellectual faculty the death of what our capacity of love turned onto. As a result, when we have been taught by suffering that we love non-being, we return the capacity to love towards what is." (*Ambiguum*, 7).

Here, as in other several places, St Maximus recognizes an ontological passibility (*pathos*) of humankind (*ho pathos* means the one who suffer), which means the non-voluntarily movement or destination (like a throwing) from 'being' to 'eternal well-being'. We can also say humankind is ontologically dependent upon its Source of Life and Fulfillment. However, each person is free to respond to and really fulfill its aspiration by actual love towards God, in communion with Him and the others, or not to do that (see first row in Fig. 1).

Failing to respond to the loving initiative of God and attempting to live one's own life autonomously, without communication with God, so to say 'on my own' engages humans in a life-depriving, necrotic life, characterized by a new kind of 'natural' (because also universal, unavoidable, yet post-lapsarian) dependence, and therefore a new passibility expressed by the non-voluntary attraction and voluntary attachment towards everything seems to bring fulfillment to the needs of survival, defense, and validation (see Maslow's hierarchy), through consumption

of various goods, and relationships with the self and the others (see second row in Fig. 1).

However, it is a matter of experience that fulfilling these acquired, secondary needs provides in the best cases provisory substitutions to the ontological fulfillment, but generally proves to be highly unsatisfactory. All too often what follows are attempts to compensate and 'self-medicate' the deep and painful dissatisfaction through satiation and/or escape by possessing a large variety of surrogates (substances, behaviors, activities, events, situations, people). The power of love narcissistically concentrates on oneself (*philautia*) and on the would be possessed entities, which are quasi-idolatrized in compulsive-obsessive attachments **which are the passions** (see third row in Fig. 1).

Summarily, the power of love has a manifold dynamics expressing three possibilities of dependence and their corresponding voluntary attachments (ontological, natural, and pathological). Although there are three different stages from a logical and historical point of view, these are rather coexisting paradoxically as both concurrent and mutual supportive, in various degrees of actualization during our life. St. Maximus refers to these three forms of love in the following passage:

"Men love one another, commendably or reprehensibly, for the following five reasons: either for the sake of God, as the virtuous man loves everyone [...]; or by nature, as parents love their children and children their parents; or because of self-esteem, as he who is praised loves the man who praises him; or because of avarice [...]; or because of self-indulgence [...]. The first of these is commendable, the second is of an intermediate kind, the rest are dominated by passion" (*Capita de charitate*, hereafter CC, II, 9).

We have thus also identified three kinds of passibilities: the ontological one (*to*

Dependence	Needs	Fulfillment	Dynamics of the Power of Love	
Ontological	Love Meaning Life everlasting	God Others Self Communion	Ontological dependence	Love [failure]
Natural (post-lapsarian)	Validation Defense Survival (Maslow)	Self Others Goods Consumption	Natural dependence	Attachment [substitution]
Pathological (Passions /Addictions)	Compensation Satiation Escape	Self Like-gods Surrogates Possession	Pathological dependence	Passion [effect]

Fig. 1. Forms of dependence and love and their transformations

pathon), the passible character (*to patheton*) and the passions (*ta pathe, ta pathemata*) or vices (*ta kakia*) as such. It is by focusing on the last ones that we can find out more about love and its manifestation as passion, which seems to imply pathological dependence, that is addiction. We turn now to them to complete our understanding of the emergence and function of the third stage in the dynamics of love, and of the human volition, into the bargain.

The ECT model for human volition and its pathology

To start with, let us consider the following description of another stage-based process, namely getting evil thoughts, deciding to do bad deeds and then realizing them.

"Provocation (*probole*) is simply a suggestion coming from the enemy, like 'do this' or 'do that' [... and] it is not within our power to

prevent provocations. Coupling (*syndiasmos*) is the acceptance of the thought suggested by the enemy. It means dwelling on the thought and choosing deliberately to dally with it in pleasurable manner. Passion (*pathos*) is the state resulting from coupling with the thought [...]; it means letting the imagination brood on the thought continually. Wrestling/struggle (*pale*) is the resistance offered to the impassioned thought. It may result either in our destroying the passion in the thought [...] or in our assenting to it. [...] Captivity (*aichmalosia*) is the forcible and compulsive abduction of the heart already dominated by prepossession (*prolepsis*) and long habit (*hexis*). Assent (*synkatathesis*) is giving approval to the passion inherent in the thought. Actualization (*energeia*) is putting the impassioned thought into effect once it has received our assent..." (*On the virtues and vices, ascribed to St. John Damascene*).

We can find a very similar text, but with some notable differences, is St. Maximus:

"First the memory brings some passion-free thought into the intellect. By its lingering there, passion is aroused. When passion is not eradicated, it persuades the intellect to assent to it. Once assent is given, the actual sin is then committed. Therefore, when writing to converts from paganism, St Paul in his wisdom orders them to first eliminate the actual sin and then systematically to work back to the cause. The cause, as we have already said, is greed, which generates and promotes passion."

At a first glance the difference concerns the number of the stages, eight versus six. In another context, dealing with the human volitional process, St. Maximus enumerates no less than ten stages, starting with the natural 'volitional capacity' (*thelesis*, *thelema*), through 'determined will' or 'wish' (*boulesis*), 'inquiry' (*zetesis*), 'consideration' (*skepsis*), 'deliberation' (*boule* or *bouleusis*), 'judgment' (*krisis*), 'disposition' (*diathesis*), 'choice/decision' (*prohairesis*), 'impulses' (*orme*), to the completed action or 'use' (*chresis*). These stages are usually not very carefully addressed in the literature, and most of the authors seem to suppose linear causal relationships between them, although St Maximus and other sources offer variations not only in the number of the stages but also in their ordering. A closer reading and comparison of the impassioned volitional processes, the strategies aiming at dispassioning volition and the general descriptions of volitional stages suggest also some parallel and circular connections. Using a few passages from St Maximus, we illustrate here the following psychological connections: 1) the thought — action/action — thought connection; 2) the thoughts-affectivity connection; 3) the passion — thoughts connection. On this occasion, we shall find the definition of the passion in St. Maximus' view:

1) The outward action comes from the inner process thinking and is also reflected back in it.

"Things are outside the intellect, but the conceptual images (*noemata*) of them are formed within it. It is consequently in the intellect's power to make good or bad use of these conceptual images. Their wrong use is followed by the misuse of the things themselves." (*CC, II, 73*)

"As the world of the body consists of things, so the world of the intellect consists of conceptual images. [...] For what the body acts out in the world of things, the intellect also acts out in the world of conceptual images." (*CC, III, 53*)

We can interpret the bivalent link between conceptual images and the things or realities they represent, as a cognitive circuitry connecting the inner and the outer volitional stages of the action process (circuit C_1 in Figures 2, 3, 4).

2) The thoughts are either simple or impassioned representations of realities

"A thing, a conceptual image and a passion are all quite different from the other. [...]; a conceptual image is a passion-free thought of one of these things; a passion is a mindless affection or indiscriminate hatred for one of these same things." (*CC, III, 42*)

"Some thoughts are simple, others are composite. Thoughts which are not impassioned are simple. Passion-charged thoughts are composite, consisting as they do of a conceptual image combined with passion..." (*CC, II, 84*)

Here, St. Maximus distinguishes between outward reality, its cognitive projection, and an affective attitude towards that reality he calls passion, and whose definition I will address below. What can we infer now is that thoughts are always affectively charged, either with passionate or unpass-

sionate feelings. Thus, the thinking process in C_1 is influenced by processes at the level of affective faculties of the soul. But there is a reverse influence, too: "First the memory bring some passion-free thought into the intellect. By its lingering there, passion is aroused" (*CC, I, 84*).

Further on, composite or impassioned thoughts emerge as follows:

3) The impassioning of thoughts derives from passions.

"If you wish to master your thoughts, concentrate on the passions and you will easily drive the thoughts arising from them out of the intellect." (*CC, III, 13*)

"Just as the intellect of a hungry man images bread and that of a thirsty man water, so the intellect of a glutton images a profusion of foods, [...] that of an avaricious man financial gain, that of a rancorous man revenge on whether has offended him [...], and so on with all the other passions. For an intellect agitated by passions is beset by impassioned conceptual images whether the body is awake or asleep." (*CC, II, 68*)

4) What are passions?

In order to fully understand this basic connections, we have to elucidate how St. Maxim define passions and find their proper place within the volitional stage, and the next passages are crucial for this task:

"Passion is an impulse of the soul contrary to nature, as in the case of mindless love or mindless hatred for someone or because of some sensible thing." (*CC, II, 16*)

"Again, vice is the wrong use of our conceptual images of things, which leads us to misuse the things themselves." (*CC, II, 17*)

At this point we are able to provisory conclude that, according to St. Maximus, the passions are primarily pathological functioning of the affective disposition (appetitive and incensive) faculties of the soul, the first as a

mindless (or excessive, uncontrolled) attachment or love for something and the later as a hate for things that prevent the acquisition of the things loved. The reason for acquiring such an affective dependence is seen by ECT in the failure to fulfill the ontological aspiration and the subsequent attempt to replace it by surrogates, as explained above. Then, the impassioned faculties generate at the level of the intellect impassioned thoughts through various pathways (like perception and memory), and, accordingly, wrong decisions, and misuse of things. Also, we should note the distinction between two states of the passions, namely hidden, or latent, and aroused ones. Since the arousing of passions are the effect of impassioned thoughts generated by (latent) passions, we have to consider a new circular and amplifying connection, a memory based circuitry between the affective disposition and the conceptual images (see C_3 in Figures 2, 3, and 4).

Moreover, C_1 and C_3 circuits are obviously connected because of the continuous mutual interaction between thinking and affectivity, expressed by the very idea of composite thoughts.

However, for a complete picture we still miss an important aspect. Thus far, we only have the 'running' of passions, not their 'installation' in the first instance. How do passions originate in the affective disposition? The first cited text hints at "the forcible and compulsive abduction of the heart already dominated by *prepossession* and long *habit*". If 'prepossessions' refers to the first, common stage of the C_1 and C_3 circuits, 'habit' refers to usage and skill through repetition. For example, St. Maximus observes that:

"It is not always for the same reason that sinners commit the same sin. [...] For example, it is one thing to sin through force of habit and another to sin through being car-

ried away by a sudden impulse. In the later case the man did not deliberately choose the sin either before committing it, or afterwards; on the contrary, he is deeply distressed that the sin has occurred. It is quite different with the man who sins through the force of habit. Prior to the act itself he was already sinning in thought, and after it he is still in the same state of mind." (CC, III, 74)

Actually, it is not the same state, and this is again crucial. Few lines before this paragraph, St Maximus stated that "the intellect tends to develop its powers among those things to which it devotes its attention; and where it develops its powers, there it will direct its desire and love." (CC, III, 71)

Habit is the result of an amplifying process, too, by long repetition or long exercise, like in this paragraph:

"When the desiring aspect of the soul is frequently excited, it implants in the soul a habit of self-indulgence which is difficult to break. When the soul's incensive power is constantly stimulated, it becomes in the end cowardly and unmanly. The first of these failings is cured by long exercise in fasting, vigils and prayer; the second, by kindness, compassion, love, and mercy." (CC, II, 70)

Or, "[a]msgiving heals the soul's incensive power; fasting withers sensual desire; prayer purifies the intellect [...]. For Lord has given the commandments which correspond to the powers of the soul." (CC, I, 79)

If hardly present in the treatment of the passions, a third circuitry, linking back action, affective disposition and intellect is a leit-motive in the ECT literature dedicated to virtues, especially in the case of the so called 'guarding /observing of the commandments', a practice intended precisely to modify the function of the soul's faculties. This is the circuit of experience (see C₂ in Figures 2, 3, and 4).

Now, if we put together the linear volitional stages (actually selecting only those mentioned in the context of the impassioned processes) and the three circuits we have just discerned, what we obtain is both a picture of a complex, non-linear volitional process, coupling cognitive and affective circuitries, and its functioning in the context of the passions. First, we can disentangle seven stages of the volitional process: the natural capacity of volition (*thelema*), which is activated both by cognitive stimuli, the representations (*noemata*), and affective stimuli, to generate determinate, purposeful volitions or intentions (*boulesis*) that suggest an action (*deed*). The intentions promptly enter a mutual influencing process of cognitive evaluation and deliberation (*krisis*), based on convictions, and affective reaction as a mood (*diathesis*) disposing either for realizing the intention or against it. If both deliberation and disposition prompt the same course of the action, they generate the decision (*prohairesis*) to do what the intention suggested. Then it comes, according to circumstances, the effort (*orme*) to accomplish the deed (*chresis*). Second, the stages are related not only by sequential connectivity; they are actually incorporated in three circuitues as elucidated above (Fig. 2).

ECT volition and modern psychology

A comparison of this ECT derived model of volition and the models in modern psychology discovers important similarities. The cognitive circuit C1 resembles the classical mental representational theory amended by cultural and neurological determinations. C3 points to the emotional regulation of memory, while the distinction simple thought — composed thought resembles the

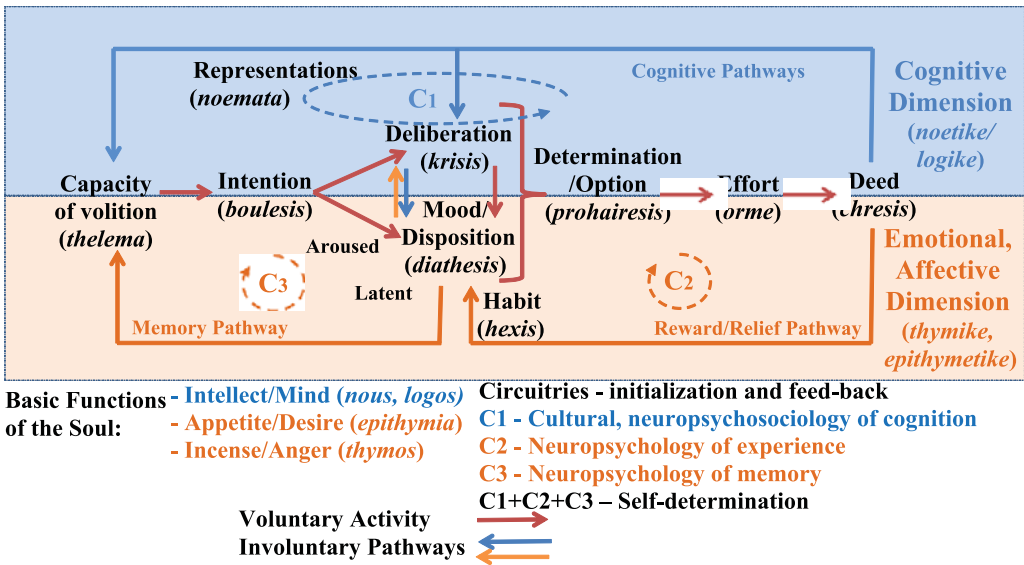


Fig. 2. Steps of the self-determination process.
Neuropsychological circles of cognition, experience, memory

distinction between neutral and emotional memory. We can also discern the two systems (the conscious rationality/justification — the unconscious intuition/motivation) of the dual process theory in the interaction between circuits C1 and C3, a fact hardly surprising since the rider/elephant metaphor of Jonathan Haidt [8] was already known to Platon (and St. Maximus) in the variant of the charioteer and the two (!) horses, which are the intellect, the appetitive and the incensive faculties. As for C2, although not very obvious, it is roughly the habit loop, starting with the craving of the appetitive faculty (most important the ontological one (gros), and feeding-back through the reward/relief learning pathway.

I will continue immediately this comparison in the context of passion and addiction. For the moment, the most relevant aspect of the ECT volitional model for nowadays is its aptitude to account for both "voluntariness"

and "in-voluntariness" within the volition dynamics in the same time. The run of the stages from the capacity of volition to the completed act is normally conscious and under our control (to stay, to postpone, to stop, to restart each stage), while their reverse connections are not, as the Patristic authors usually remarked, for example, with respect to the impossibility to avoid the stirring of impassioned thoughts (probole or prolepsis) once the soul already habituated a passion.

By acting along the volitional process we really determine ourselves. That means that the states of functioning of our cognitive and affective faculties are reset each time we run the volitional process. This continuous self-determination generates our inner-life course and at every moment of our life we are the outcome of our previous self-determinations, the synthesis of our past, so to say. A most suitable analogy is the path-dependent trajectory of a dynamical system

within a phase space composed by the spaces containing visualization of this is the Waddington epigenetic landscape, similar to the ones in Robert West's PRIME theory of the human motivational system.

Addictions as passions

Obviously, the same stages are run through in the case of impassioned actions, though the ECT authors, like St. Maximus, labeled them suggestively different as provocations and coupling (sinful thoughts), disturbance, struggle, assent (sin in the mind), captivity, and finally sin in deed. Figure 3 depicts the volitional process in this case. Remind that the core of the passion is the strong affective disposition (attachment or love), towards something (real or imaginary) that deceptively satisfy the profound human needs. The passion is set as a rewarding repeated action which reinforces the disposition to do it again, until it becomes a habitual disposition. This is the conditional

learning that explains the "inevitability" of relapse. Thus, the major acknowledged traits of addiction can be identified in the passion's scheme (see Fig.3). The preoccupation or obsessive thinking happens in the cognition coupled with craving and its compulsive (appetitive) or impulsive (incensive) arousal, as well as the temporary satiation, when the impassionate act is consumed, or the withdrawal symptoms, when it is not.

Another aspect, not limited to the issue of addiction, that also warrants the identification of addiction with impassionate volition and its circuitry model, is the distinction between desire (*pothos*) and pleasure (*hedone*), both occurring within the appetitive faculty, which is similar to the "wanting"- "liking" dissociation of the incentive salience theory of addiction [2]. According to this theory, it is the salience of a stimuli associated with the contact with it that becomes pathologically amplified. This is why the addict wants to consume more and more, while liking less and less because of the tolerance or diminution of the pleasurable effects. The phenom-

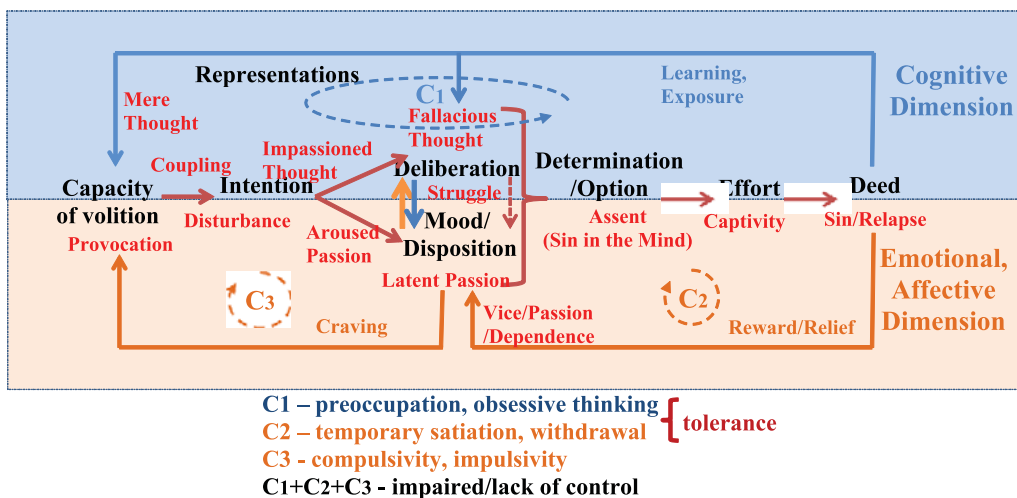


Fig. 3. Self-determination system over passion impact. Formation of addictive traits

enon of tolerance is not particularly prominent in the ECT, though it may be inferred in one paragraph cited above (*CC, II, 74*), as well as in several other topics, like the "undue pleasures" — "due pains" connection in St. Maximus, the insatiability of the passions (especially, lust, gluttony and greed), or the passions of gloom (*lype*) or sloth (*akedia*). The salience, instead, is clear in St. Maximus saying "...we carry about us impassioned images of the things we have experienced" (*CC, I, 63*). In fact, the precise definition of the passion as love and its localization in the affective disposition (placed before the decision and not in the affective experience as such, generated by the deed), do account for the wanting drive of addiction.

Yet another, if more distant, similarity concerns the recent studied ego-depletion and its role in addiction [1]. The process of self-control seems to have limited resources which are depleted with repeated efforts of self-regulation. The addicts know very well they can resist the craving and postpone consumption for a short but not a long time (the so-called delay discounting), a vexing situation the Alcoholics Anonymous take care of by their principle "one day at a time". However, ego-depletion seen to be corrigible by enhancing positive mood, which means that self-control is fed back by affectivity, an aspect clearly included in St. Maximus emphasis on the decisive importance of the passionate affectivity or love, in its three-fold manifestations, to orient and firmly attach the soul on its object (*see also CC, III, 67–71*).

Perhaps the major merit of identifying addiction with passion is its account of the voluntary involuntary dialectic, which explains why the lasting controversy around this issue in the addiction debate is a myopic failure to see the whole picture. Once we acknowledge identification, an interpretation

argued throughout the present article, we get the both sides of the coin. The plasticity of the human behavior and its actualization as habit is an idea going back to Antiquity and recently construed as neuronal plasticity [4]. The medicalization or "diseasing" of addiction as a chronic condition risks overbidding the "involuntary" side and undervaluing the personal responsibility of the addicts. It is not very clear if this is the best strategy in recovery or in reducing stigmatization [11]. To restore addiction its older habitual place, now supplied with neuroimaging tools, is to secure a more balanced, virtuous understanding of it. It can also account for the roles the education and socialization play in self-determination, through the impact the culture and the relationships with others have upon our representations (beliefs, cognition) and "affective dispositions" (aspirations, desires, emotions). And there is more. It also suggests some therapeutic approaches.

Purification of psyche, reorientation of love

Without entering into the details, the best of the Eastern Christian spiritual tradition devotes itself to the healing or purification of the soul [10]. This consists in the mutual reinforcing reorientation of the person's power of love towards her unique and true fulfillment, which is God, and the acquiring of corresponding qualities or virtues specific to the cognitive and affective powers.

"Thus, if we gradually wean the intellect away from this relationship by long practice of controlling our indulgence in pleasure and by persistent mediation on divine realities, the intellect will gradually devote itself to these realities, will recognize its own dignity, and finally transfer all its desire to the divine" (*CC, III, 72*).

More specifically, the texts quoted above, and for that matter the whole sources where they belong to, recommend some spiritual techniques like the "watchfulness of the thoughts", the "watchfulness of the senses", the observance or "guarding of the Lord's commandments". Each of them operates in limiting the exciting and/or decreasing of the passions in various circuits, through voluntary, ascetical methods. Many of these techniques have been rediscovered and recoined by contemporary psychotherapeutic approaches [16]. For instance, the intimate link between thoughts, feelings and behavior and the therapeutic effects of modifying underlying fallacious (erroneous or irrational) thoughts is the core of cognitive therapy and the heart of the "watchfulness" (*nepsis*) of the Christian ascetics who constantly struggle to rebut the impassioned thoughts by spiritual readings and continuous prayer. The conditioning learning of behavioral therapy in the form of positive/negative reinforcement or contingency management has long been preceded by the practice of obedience in monastic communities, taking into

account that the obedience relates to God and His commandments and the rewards/reliefs are expected from Him. However, in both cases, the close relationship with a spiritual father is a key factor. A careful attention paid to the senses and their potential passion-evoking stimuli is a kind of environmental therapy. Taken together, these techniques represent an ancient comprehensive habit reversal therapy (see Fig. 4). The ultimate content and intent of this movement is the recovery of love towards its ontological accomplishment.

Instead of conclusion

For the sake of comprehensiveness, we should not overlook a paradoxical but decisive aspect of spiritual ascetical methods, one that brings out in the foreground the non-voluntary dimension of the human volition. According to the ECT accepting "powerlessness" and "surrendering" to the will of God (compunctive payers, confession of thoughts, forgiveness, patience in adversities), and to the spiritual

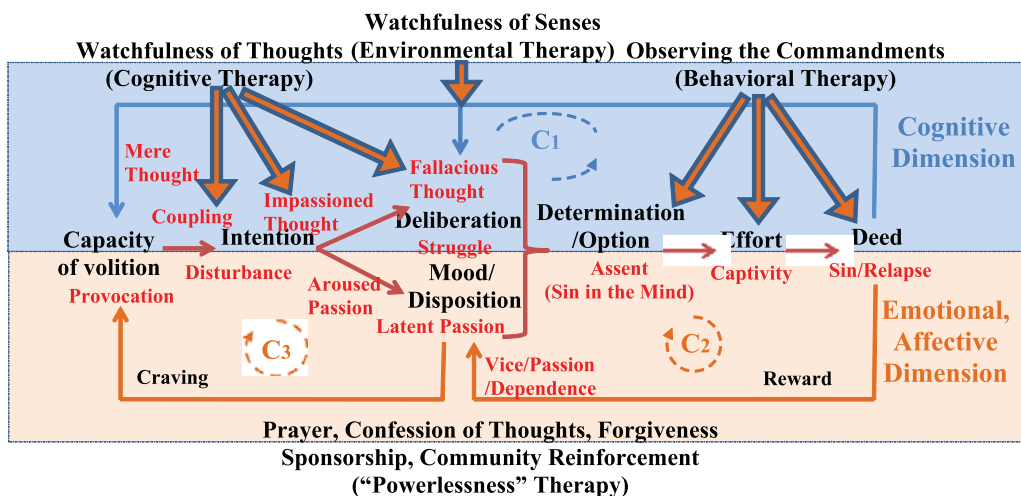


Fig. 4. Recovery of love towards its ontological accomplishment

direction of skilful supervisor are *sine-qua-non*. Of course, aspects of this approach have been rediscovered and heavily used in the 12 Step method. While Alcoholics Anonymous stress the therapeutic role of the group, ECT privileges the sponsor's, yet the focus of both on "powerlessness" is striking and in dissonance with almost all contemporary psychotherapeutic schools. This relates with another peculiarity, that is, their oblivion of childhood. Developmental perspectives play a tremendous role in modern scientific approaches to human existence, psy-sciences included. In contrast, ECT spirituality has little to say about the first stages of life, and etiopathology is usually, if not absent, then readily addressed to the idea of inherited ancestral sin or possibility. However, reading in Jesus saying "unless you change and become like little children, you will never enter the kingdom of heaven" (Mt., 18/3) not only a moral goal, but also a method, we can appreciate ECT "soul-therapy" as a spiritual reversion to and regeneration of childhood.

Monasticism, the main place of ECT spirituality is an affair of biologically adult persons. If we go out of its walls or into the crowded world, the fate of childhood and its developmental role in mental health are unavoidable. From the plethora of present-day approaches, one's features are similar enough to the ECT passion/addiction model to suggest scrutiny and potential mutual gains. This is the attachment theory developed by John Bowlby, Mary Ainsworth and others [13]. Starting with the study of maternal deprivation, it relates self-regulation, belonging, identity, maturity to the quality and depth of social relationships. Secure or non-secure attachments are basic in developing mental health or pathology. The central role of attachment or love in the ECT understanding of passions and purification is worth reminding when citing for the last time from St. Maximus:

"... If the Creator of everything that is beautiful is superior to all His creation, on what grounds does the intellect abandon what is superior to all and engross itself in what is worst of all — I mean the passions of the flesh? Clearly this happens because the intellect has lived with these passions and grown accustomed to them since birth, whereas it has not yet had perfect experience of Him..." (CC, III, 72)

Certainly, St. Maximus speaks here about "divinity" deprivation and the process of the alienation of love sketched above (see Fig. 1). The research on the health individual outcomes of secure/insecure relationships with God has already begun, following the huge success of AA and mutual help movement, inter alia, [9]. However, the research on societal outcomes is still unborn. On the other side, that faith-based communities would take advantage from attachment theory for their own needs is also highly presumable. The evidence is, to be fair, not quite strong [12]. What has been simply immemorial wisdom and now comes to be more and more scientifically proved, is that love is foundational for the human happiness and well-being [17].

In this context, it is worth mentioning the growing reinterpretation in neurological fashion of the psy-sciences and therapies — attachment theory included. This is a shift which opens another major contest between science and faith [11].

This rise the question of the place and function of the body and its brain in the Eastern traditional spirituality. Although surely addressed within ECT, but in different conceptual guise, it is a huge issue waiting much more and hard work.

For the time being, it is enough to conclude that reading love's old passions in nowadays addictive behaviors has a lot to offer to the present inquiries.

REFERENCES

1. *Baumeister R.F., Vohs K.D.* Self-regulation, ego depletion, and motivation. *Social and Personality Psychology Compass*. 2007. Vol. 1, no. 1. pp. 115—128.
2. *Berridge K.C., Robinson T.E.* Drug addiction as incentive sensitization. *Addiction and responsibility* Cambridge: MIT Press, 2011. pp. 21—53.
3. *Carlisle C.* The Question of Habit in Theology and Philosophy: From Hexis to Plasticity. *Body & Society*. 2013. Vol. 19, no. 2— 3. pp. 30—57.
4. *Cook C.C.H.* The Philokalia and the inner life: On passions and prayer. Cambridge: James Clarke & Co, 2011. 381 p.
5. Drug addiction, love, and the higher power / Steve Sussman, Michel Reynaud, Henri-Jean Aubin, Adam M. Leventhal. *Evaluation & the Health Professions*. 2011. Vol. 34, no. 4. pp. 362—370.
6. *Dunnington K.* Addiction and Virtue: Beyond the Models of Disease and Choice. Downers Grove: InterVarsity, 2011. 199 p.
7. *Flores P.J.* Addiction as an attachment disorder. NY: Jason Aronson, 2004. 343 p.
8. *Haidt J.* The happiness hypothesis: Finding modern truth in ancient wisdom. NY: Basic Books, 2006. 320 p.
9. *Koenig H., King D, Carson V.B.* Handbook of religion and health. Oxford: Oxford University Press, 2012. 700 p.
10. *Larchet J.-C.* Therapy of Spiritual Illnesses. Montreal: Alexander Press, 2012. 833 p.
11. *Levy N.* Addiction is not a brain disease (and it matters) [Electronic resource] *Frontiers in Psychiatry*. 2013. Vol. 4. URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3622902/> (Accessed: 15.01.2014).
12. Moldovan S. Stewardship, Philanthropy, Social Services? The Orthodox Church and the Challenge of Addictions. *Revista Teologica*. 2013. Vol. 95, no. 1. pp. 157—177.
13. *Molecular Neurobiology of Addiction Recovery: The 12 Steps Program and Fellowship* / Blum K., Femino J., Teitelbaum S., Giordano J., Oscar-Berman M., Gold M. Springer, 2013. 89 p.
14. *Padykula N.L.F., Conklin P.* The Self Regulation Model of Attachment Trauma and Addiction. *Clinical Social Work Journal* 2010. Vol. 38, no. 4. pp. 351—360.
15. *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund: Gleerup, 1965. 500 p.
16. *Trader A.* Ancient Christian Wisdom and Aaron Beck's Cognitive Therapy. Bern: Peter Lang, 2011. 351 p.
17. *Vaillant G.E.* The neuroendocrine system and stress, emotions, thoughts and feelings. *Mens sana monographs*. 2011. Vol. 9. no. 1 pp. 113—128.
18. *West R.* Models of addictions. European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction, 2013. 161 p.
19. *West R., Brown J.* Theory of Addiction. 2nd ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. 263 p.

Аддикции как страсти. Древняя мудрость и современные проблемы¹

Себастиан Молдован

*доцент факультета православного богословия им. Митрополита Андрея Сагуны
университета Лучиан Блага, Сибиу, Румыния,
smoldova@yahoo.com*

Перевод на русский язык

Н.Б. Флорова

*старший научный сотрудник лаборатории «Медико-психологическая реабилитация»,
ГБОУ ВПО МГППУ, Москва, Россия*

Для того, чтобы обосновать концепцию зависимого поведения с позиций традиционного богословия, — как искажение процессов самоопределения и влияния греховной страсти, — автор проанализировал классическую работу представителя византийского богословия, Преподобного. Максима Исповедника (VII век н.э.). Показано, что старинная теологическая модель процессов волеизъявления и воздействия греховных страстей вписывается в современные концепции нелинейных сопряженных когнитивных и аффективных комплексов в рамках процесса самоопределения и формирования зависимости, и более того, эта историческая модель сегодня востребована. Полученные данные продемонстрировали несостоятельность одностороннего рассмотрения осознанного/непроизвольного факторов зависимости, без учета диалектики сознательного и бессознательного в волеизъявлении. Исцеление или очищение души происходит путем переориентации любви на ее уникальную изначальную цель — реальную любовь к Всевышнему. Представляется, что взвешенный диалектический подход к роли страстей в структуре зависимости выполняет также важную природоохранную функцию, учитывая позитивную направленность реконструкции онтологического смысла любви. Обобщая результаты проведенной работы, автор формулирует ее вывод — в основе аддиктивного поведения, а также стратегии выздоровления, сегодня лежат те же явления, что и в древности.

Ключевые слова: Восточно-Христианская духовная традиция, аддиктивное поведение, страсть, любовь, самоопределение, волевой акт, диалектика.

¹ Начиная с 2011 г., та или иная часть результатов исследовательской работы автора демонстрируется им на различных конференциях, одна из которых — III Международная научно-практическая конференция «Аддиктивное поведение: профилактика и реабилитация», — прошла 6–7 ноября 2013 г. в Москве (конференция была организована и проведена лабораторией медико-психологической реабилитации Московского Городского Психолого-Педагогического Университета — ред.). Автор выражает признательность Оргкомитету конференции за предоставленную возможность выступить с сообщением, а также Н. Флоровой, осуществившей перевод текстовых и демонстрационных материалов, за проявленное внимание и содействие опубликованию настоящей статьи.

Различные формы аддиктивного поведения сегодня наиболее широко распространены и исследуемы в общем массиве проблем ментального (психического) здоровья. Несмотря на огромные усилия, предпринятые за последние десятилетия, все еще не удается выработать единое общепринятое определение этому типу поведения человека. В среде специалистов приняты такие определения, как «аддикция» (до 1980 года), «зависимость» (в соответствии с DSM-III), или «аддиктивные расстройства»/ «расстройства, связанные с привыканием» (в соответствии с DSM-V). Классификация предлагаемых теоретических моделей аддиктивного поведения сама по себе представляется сложной задачей — самая последняя их таксономии охватывает 17 моделей, подразделяемых на 7 групп [19].

Однако пять из них представляются наиболее значимыми и преобладающими — это медицинская модель (описывающая аддикцию как хроническое заболевание мозга), нравственно-этическая или духовная модель (построенная на категориях выбора, ярко выраженных предпочтений, чрезмерных стремлений), психодинамическая модель (рассматривающая неадекватную стратегию преодоления), социальная модель (с категориями усвоенного поведения, стратегии неадаптивных взаимоотношений), и, наконец, био-психо-социальная модель, вобравшая в себя отдельные компоненты других моделей.

Опираясь на совокупность разработанных моделей аддиктивности и на объем научного знания о формировании аддикций и о выздоровлении, R. West определил аддикцию как «постоянно существующее/хроническое состояние, в

структуру которого включены повторяющиеся мощные мотивации к вовлечению в вознаграждаемое поведение, крайне опасное возможным причинением непреднамеренного вреда» [18].

Представляется, что наиболее спорным моментом в понимании явления аддиктивности/зависимости следует признать ее осознанный/или неосознанный характер, способность индивида в возбужденном состоянии контролировать свое поведение и, как следствие этого, отвечать за свое аддиктивное поведение. Так или иначе, на первый план выходит проблема патологии волеизъявления. Эта проблема все еще хранит множество тайн. Аристотель, Святой Павел, Августин, Фома Аквинский, — вся древняя и средневековая христианская традиция — еще до того как начало функционировать сообщество Анонимных Алкоголиков и появились работы д-ра Jellinek и других авторов, — рассматривали, например, пьянство, как ослабление воли и результат конфликта двух несоразмерных «законов» или полномочий внутренней сущности: — «...Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю». Рим 7:19» [ред.] [4; 6].

Почти все известные исследования, затрагивающие исторические аспекты проблемы аддикции, проведены согласно мировоззренческим традициям Западной школы, тогда как византийская (Восточно-Христианская) православная духовная традиция (в дальнейшем обозначаемая здесь аббревиатурой ЕСТ), столь богатая «духовно-терапевтическими» подходами, исследуется лишь с недавнего времени и весьма поверхностно. Авторы таких исследований, например Jean-Claude Larchet, Cr. Cook) не рассматривали сколько-либо детально процес-

сы волеизъявления и значение аддиктивности [4; 10]. В то же время, возрастающий объем исследований по связи между аддиктивным поведением и различными формами привязанности [7; 5] способствовал повышению внимания к вопросу о центральной роли любви в психологической науке древних времен.

В данной статье я предлагаю к рассмотрению модель человеческой деятельности с аспектами аддиктивной патологии и терапии этого состояния. Модель основана на Восточно-Христианском святоотеческом антропологическом подходе, а ее духовный аспект рассматривается согласно трудам известного классика святоотеческой Восточно-Христианской традиционной школы — Святого Преподобного Максима Исповедника (Греция, VII век н.э.).²

Я аргументирую свою позицию следующим образом.

Во-первых, я даю описание традиций Восточно-Христианской антропологии в нескольких аспектах: как минимум, в смысле и терминологическом.

Во-вторых, я доступно и детально разбираю центральный психологический догмат ЕСТ о силе человеческой любви и многообразии динамики этого чувства.

В-третьих, я исследовал процесс порабощения любви пороками при формировании аддиктивности, с тем, чтобы показать позиции преподобного Максима Исповедника через его представления о механизмах волеизъявления в норме и патологии. При этом нам удалось

найти определение страсти, которое дает этот автор.

Это дало возможность сравнить модель ЕСТ о волеизъявлении с некоторыми современными психологическими теориями.

В-пятых, я привожу аргументы в пользу того, что аддиктивное поведение действительно может быть идентифицировано как страсть; и предлагаю к обсуждению некоторые позитивные моменты этого суждения, прежде чем перейти к терапевтическим последствиям.

Наконец, я солидарен со структурой модели ЕСТ, равно как и с теорией привязанности, — считая, что в обоих случаях в центре этих построений находится любовь, и что значимость их для оздоровления нации со временем только возрастает.

Принципы святоотеческой антропологии [6]

Восточная (византийская) святоотеческая антропология чрезвычайно объемна, но для обсуждения нашей проблемы мы выберем лишь несколько ее принципов.

1. Теоантропологический (*Богочеловеческий — ред.*) принцип «Образ-Подобие» (*Theos + Antropos*): «Бог и человек есть парадигмы один другого, поэтому насколько Бог выражает свое гуманное отношение к каждому человеку через любовь ко всему человечеству, — на-

² Для ознакомления с исходными текстами преподобного Максима Исповедника читатель отсылается к широкодоступному собранию святоотеческих текстов «Добротолюбие» (Philokalia) в изначальном переводе прп. Паисия Величковского и позднее — прп. Феофана Затворника (1877г). В данной статье осуществлен технически-вторичный дословный перевод цитат с англоязычного текста изданного Palmer, Sherrard в 1982 г. Исходные тексты прп. Максима Исповедника («Четыре сотницы любви», том 3 «Добротолюбия») не адаптированы для чтения (*прим. Перев.*).

столько и в природе человека заложена способность обожествления Бога через любовь (Максим Исповедник, *Ambiguum* («Двойственность»)) [6,7].

2. Бытие каждого человеческого индивида сфокусировано в индивидуальном микрокосме, в своей совокупности они составляют сложную систему адаптации/самоопределения в процессах взаимодействия: Творца с созданными им индивидами; себя самого с другими индивидами; разума с чувствами; свободы с ограничениями («*microcosm and mediator*»).

3. Трехмерность конструкта, состоящего из личности, природы и свойств (способностей).

4. Двойственность природы — сочетание способности к пониманию (состояние души, *psyshe*) со здравомыслием (состояние тела, *soma*).

5. Свойства (способности) соотносятся с природой в иерархическом континууме и подразделяются на формы понимания или благоразумия (здравомыслия) в соответствии с вариативностью человеческой сущности.

6. «Пространство состояний», согласно Теоантропологическому принципу, означает, что каждое свойство (способность) характеризуется божественно-предопределенным набором актуализации возможностей и божественно-заданной телеологией (смыслом существования), обозначаемой как *raison d'etre*, *logos tes physeos*.

7. Самоопределение: человек активизирует свои способности, исходя из имеющихся ресурсов и собственного способа бытия (*τροπος tes hyparxeos*), то есть используя некое подмножество в «пространстве состояний» своих потенциальных возможностей. Последовательно со-

зданные таким образом подмножества в свою очередь могут быть подразделены на «фазовое пространство» и траектории принятия решений, которые на самом деле отражают внутреннее развитие личности на жизненном пути от рождения до смерти.

Традиционное восточное мировоззренческое направление (ЕСТ) считает основополагающими свойствами человека:

— интеллект или разум (*logos, nous, to logistikon*), отвечающий за когнитивные функции восприятия, рационального анализа, размышления, созерцания, молитвы и т. д.;

— подчинение/неподчинение своим желаниям (*epithymia, to epithymetikon*), которое ориентирует человека в его помыслах, исканиях и претензиях;

— формирование напряжения, как некоего энергетического ресурса (*thymos, to thymetikon*), обеспечивающего возможность либо мобилизации для достижения цели, либо сбережения уже достигнутого.

Все эти свойства, будучи исходно-природными (естественными), после первородного греха функционируют неполноценно, и в критическом жизненном состоянии крайне чувствительны и уязвимы (*to patheton*). В этой весьма уязвимой ситуации интеллект (разум) может быть существенно поврежден невежеством, информацией сомнительного качества, неупорядоченными мыслями; вся совокупность свойств возбуждения, которое я в дальнейшем обобщенно определяю как склонность к аффектации, поддерживается также многочисленными эмоциями (удовольствие, желание, боль, страх, гнев, печаль и т. д.).

Динамика влияния любви

Согласно ЕСТ, целостная совокупность жизненных ресурсов, свойств и качеств человеческой личности составляет основу формирования нашей общности с Творцом и Источником Жизни; для достижения этой основополагающей (фундаментальной) цели люди объединяются в глубочайшем и неукротимом стремлении к осуществлению того, что составляет смысл жизни вечной, — тому, что называется любовью (см. вышеприведенные теoантропологические принципы).

Надлежащее или ненадлежащее приращение силы этого стремления или злоупотребление им отражено в общечеловеческом драматическом сценарии падения, спасения и Воскресения. По словам Максима Исповедника,

«...Разумная и мыслящая душа, данная человеку, создана по образу и подобию его Творца, с тем чтобы посредством желания и сильной любви (*eros*) приблизиться к Богу и [...] стать богоподобным посредством обожения; затем, посредством заботы о слабых и следуя завету любить ближнего своего как самого себя, и бережного отношения к своей плоти, и получая за это ощущение близости Бога как своего близкого друга [...] Наш праотец Адам, однако, использовал свою свободу, направив свое желание от разрешенного в пользу запрещенного [...] Руководствуясь мудростью и любовью к человечеству, Бог, добивающийся спасения людей, наказывает их за то, что в результате неразумного и нелогичного изменения интеллектуальных способностей, свойств и качеств умирает способность любить. В результате пережитые страдания учат понима-

нию того, что мы на самом деле любим несуществующее, — и к нам возвращается способность любить то, что существует [*Ambigium*, 7].

Здесь, как и в других цитатах, преподобный Максим Исповедник говорит об онтологическом пути (*pathos*) человечества, как о принудительном перемещении из сиюминутного состояния «быть» в состояние «вечного благополучия» (греческое *ho pathos* означает спасшегося). В дополнение к этому можно также сказать, что все человечество в целом онтологически зависимо как от Источника Жизни, так и от исполнения предначертанного Свыше. Тем не менее, каждый человек свободен в том, в какой форме ему откликнуться на это требование и в выборе формы реализации стремлений с тем чтобы выразить свою действительную любовь к Богу и проявить свою общность с Ним и всеми окружающими, — или же уклониться от отклика (см. строка 1 на рис.1).

Будучи не в состоянии ответить на всеобъемлющую любовь Бога и пытаясь прожить собственную жизнь автономно, без взаимодействия со Всевышним, по принципу «это моё», человек обделяет себя, уничтожает в себе живое начало, вступая в состояние так называемой «естественной» (универсальной, неизбежной) зависимости и вступает тем самым на новый путь, характеризующийся неосознанным вовлечением и осознанным вложением во всё, что, как представляется человеку, способно удовлетворить его потребности в выживании, защите и системе ценностей через потребление товаров и выстраивание взаимоотношений с собой и окружающими (см. строку 2 в рис.1).

По мере приобретения опыта выясняется, что удовлетворение этих вторич-

ных запросов в лучшем случае становится эпизодом в исполнении действительной онтологической цели, и обычно оно далеко не успешным. В результате слишком часто предпринимаются попытки самолечения с тем чтобы преодолеть и компенсировать свое состояние глубокого и болезненного неудовлетворения с помощью огромного разнообразия суррогатных мер. В качестве суррогатов могут выступать психоактивные вещества (наркотики), поведение, деятельность, события, ситуации и даже люди. Так, любовь может быть нарциссизмом, то есть сконцентрированным на самом себе (*philautia*), а может принимать форму компульсивно-обсессивного расстройства при чрезмерной идеализации объекта привязанности; именно такова природа страстей (см. строка 3 в Рис. 1).

В целом, энергетика любви представляет собой полиформную динамичную категорию, в рамках которой мы можем наблюдать три возможных пути форми-

рования зависимости соответствующей осознанной природы (онтологической, естественной и патологической). В течение жизни эти три формы любви сосуществуют, актуализируются и дополняют друг друга. Преподобный Максим Исповедник так отразил эту динамику:

«Существует пять причин того, почему люди любят друг друга, — похвально это или предосудительно;

— следуя заповедям Бога, подобно тому как добродетельный человек с любовью относится ко всем окружающим;

— следуя самой природе этого чувства, подобно тому как родители любят своих детей и дети — своих родителей;

— следуя тщеславной любви к самому себе и своей самооценке, как тот, кого хвалят, любит хвалящего;

— из-за корыстолюбия;

— потворствуя своим желаниям.

Первая причина похвальна, вторая — промежуточного рода (может быть и похвальна, и предосудительна), а во всех

Зависимость	Потребности	Осуществление через...	Динамика проявления власти любви
Онтологическая	Любовь, означающая жизнь вечную	Бог Другие Я сам(а) Общество	Онтологическая зависимость → Любовь --- → [неудача]
Естественная	Утверждение Оборона Выживание	Я сам(а) Другие Необходимые качества	Естественная зависимость ↔ Привязанность ↓ [замена]
Патологическая (Страсть/Аддиктивность)	Компенсация Пресыщение Бегство (избавление)	Я сам(а) Как боги Суррогаты Обладание	Патологическая зависимость ↔ Страсть ← [эффект]

Рис. 1. Формы зависимости и любви и их трансформация

остальных преобладает страсть (*Четыре сотницы любви*, II, 9).

Таким образом, мы выявили три варианта развития событий: онтологический (*to pathon*); чувственный (*to patheton*); и страсти Господни (*ta pathe, ta pathemata*) или пороки (*ta kakia*). Обратившись к рассмотрению последних, мы можем расширить свое представление о любви и о ее манифестации в форме страсти как патологической зависимости — аддиктивности. Мы видим также, что привязанность представляет собой продукт естественной, а страсть — патологической зависимости.

Рассуждая далее, мы можем дополнить свое представление о формировании и проявлениях третьей стадии патологической страсти в динамике любви и о том, какую роль играет сила воли в развитии событий.

Волеизъявление человека в норме и патологии

Прежде всего подумаем, в результате каких процессов возникают греховные мысли, принимаются решения делать дурные дела и реализуются эти намерения.

У Святого Иоанна Дамаскина в его труде «О достоинствах и добродетелях» можно прочесть: «...Провокация (вызов, раздражитель, побуждение), или *probole*, представляет собой всего лишь указание со стороны «неприятеля» на совершение того или иного действия ... и не в нашей власти предотвратить провокации. Соединение (*syndiasmos*) представляет собой принятие этого мысленного посыла, поступившего от негативно настроенной стороны. Это означает осознанный выбор постоянного присутствия этих мыс-

лей в своей жизни, то есть некое заикливание на них, сопровождающееся получением удовольствия. Страсть (*pathos*) представляет собой состояние, возникающее в результате принятия мыслей; это означает, что воображению позволено постоянно быть во власти данных мыслей. Упорное противостояние, сопровождающееся напряжением, представляет собой сопротивление (противостояние) навязанным мыслям и страсти. Оно может привести либо к тому, что мы уступаем этой страсти, либо она нас разрушает. Рабство (пленение) или *aichmalosia* представляет собой насильственное и непреодолимое похищение сердца, в котором уже поселились предубеждения (*prolepsis*) и давняя привычка (*hexis*). Согласие (*synkatathesis*) представляет собой одобрение страсти, присущей данным мыслям. Актуализация (*energeia*) представляет собой санкционированное нами преобразование мысли (несущей страстный импульс) в действие с определенным эффектом».

В трудах Преподобного Максима Исповедника мы можем найти весьма похожий текст, но с важными для нас отличиями: «...Вначале память привносит в разум некую мысль, свободную от страсти. По мере пребывания в сфере разума, страсть начинает пробуждаться и овладевать им. Если страсть не вырвана в этот момент с корнем, она склоняет разум к тому, чтобы принять ее. Даже однократное принятие означает совершение фактического греха. ... Святой Павел писал о необходимости вначале устранить такой грех, и затем уже системно работать над вызвавшей его причиной. А причина эта, как уже было сказано, — алчность, генерирующая страсть и порождающая ей».

На первый взгляд, различия приведенных отрывков — в количестве стадий (этапов) процесса порабощения страстью — восемь против шести. В других своих трудах Максим Исповедник, описывая процесс волеизъявления человеком, перечисляет не менее десяти стадий, начиная с природного, присущего данному индивиду «волевого ресурса/потенциала» (*thelesis, thelema*) и далее через «целенаправленное волевое усилие». «желание» (*boulesis*), «запрос» (*zetesisis*), «рассмотрение» (*skepsis*), «обсуждение» (*boule/ bouleusis*), «суждение» (*krisis*), склонность (*diathesis*), «выбор/решение» (*prohairesis*), «побуждения» (*orme*) — к совершению действия или «использованию» (*chresis*). Эти этапы обычно не очень внимательно рассматриваются в литературе, и большинство авторов склонны, по-видимому, предполагать наличие линейных связей между ними, хотя и Максим Исповедник, и другие святоотеческие источники предлагают обращать внимание не столько на количество этапов, сколько на их последовательность (упорядоченность). При внимательном изучении общего описания волеизъявления и сопоставлении процессов волеизъявления, сопряженных с вмешательством страсти, постепенно проявляются некоторые параллельные и круговые сочленения этапов. С помощью ссылок на труды Максима Исповедника мы можем продемонстрировать: 1) связку «мысль-действие/действие-мысль»; 2) мысли/аффективность; 3) связку «страсть-мысль». Здесь уместно дать определение страсти, как его дает Максим Исповедник:

1. Действие, направленное вовне, порождается внутренними процессами мышления и, отражаясь, возвращается в них.

«...Вещи/факты/обстоятельства существуют вне разума, но помышления о них (*noemata*) формируются внутри разума. Поэтому разум способен использовать эти помышления в позитивном или негативном ключе. Греховное использование чревато злоупотреблением в отношении этих вещей/фактов/обстоятельств» (*Четыре сотницы любви, II, 73*)

«... Подобно тому как тело состоит из материальных составляющих, так и разум состоит из помышлений. ... То, для чего функционирует наше тело в мире вещественном, — делает наш разум в мире умозрительном» (*Четыре сотницы любви, III, 53*)

Можно интерпретировать бивалентную связь между умозрительными и реалистичными составляющими как когнитивную круговую связку между внешними и внутренними этапами волеизъявления (см. круговой цикл *С1* схем 2, 3, 4).

2. Помыслы представляют собой либо упрощенное, либо сложное (окрашенное страстью) представление о реальностях.

«... Вещь, концептуальный образ (помышление о ней) и страсть — совершенно отличны одно от другого; ... помышление представляет собой свободную от страсти мысль о предмете/факте/обстоятельстве; страсть — это бессловесное любовное стремление или отвращение к той же вещи/факту,/обстоятельству» (*Четыре сотницы любви, III, 42*)

«...Некоторые помыслы просты, другие — сложны. Не отягощенные страстью, — просты. Отягощенные страстью, — сложны, сочетая в себе помышление и страсть. Из многих простых складываются сложные и это путь ко греху» (*Четыре сотницы любви, II, 84*)

Здесь преподобный Максим разграничивает окружающую действительность, ее когнитивную проекцию, и аффективное (эмоциональное) отношение к этой реальности он называет страстью. Ее определение я приведу несколько позднее. Мы можем на этом этапе сделать вывод, что мысли всегда эмоционально заряжены, либо со страстным компонентом, либо без него. Таким образом, процесс мышления в С1 находится под влиянием процессов на уровне аффективных свойств души. Но, конечно, здесь есть и обратная связь: «Сначала память привносит в разум некую простую мысль, не окрашенную страстью, и страсть возбуждается, если эта мысль задерживается в разуме и склоняет разум к соизволению» (*Четыре сотницы любви, I, 84*)

Далее, возникают сложноструктурированные, или страстные мысли»

3. Отягощенные страстью мысли (помыслы) возникают вследствие влияния страстей.

«...Если желаете быть хозяином своих помыслов, — уврачуйте страсти, и вы легко будете управлять помыслами, порожденными страстью, изгнав их из ума» (*Четыре сотницы любви, III, 13*)

«... Подобно тому, как разум голодного человека рисует перед ним образ хлеба насущного и разум страдающего от жажды — образ водного источника, а разум ненасытного (жадного) человека рисует себе изобилие пищи, — так и сребролюбивый ищет прибыли, мстительный жаждет отомстить обидчику, а завистливый мечтает об ухудшении того, кому завидует, — и так происходит со всеми другими страстями. Подобная атака ума страстными помыслами может происходить как в моменты бодрствования, так и во сне» (*Четыре сотницы любви, II, 68*)

4. Что такое страсти?

Чтобы достичь возможно более полного понимания этой базовой концепции, нам следует проследить, какое определение страсти дает Максим Исповедник и какое место он отводит страсти в процессе волеизъявления:

«... Страсть представляет собой неестественное движение души, противоречащее природе, как это происходит в случае безрассудной любви или неразумной ненависти к кому-то или из-за чего-то противоречащего здравому смыслу» (*Четыре сотницы любви, II, 16*)

«... Порок представляет собой следствие некорректного суждения о познанных нами вещах/фактах/обстоятельствах, что вынуждает нас неправильно использовать эти вещи/факты/обстоятельства» (*Четыре сотницы любви, II, 17*)

На данном этапе мы можем сделать вывод о том, что, согласно учению Максима Исповедника, страсти представляют собой прежде всего патологию функционирования эмоциональных факторов души. Среди этих факторов наиболее значимой является неразумная (неконтролируемая, чрезмерная) любовь к чему-либо и позднее — ненависть /отвращение к вещам, что предохраняет от избыточного приобретения («вещизма»). Причину возникновения такой эмоциональной зависимости ЕСТ видит в неудаче выполнения онтологической задачи и в последующих попытках замены ее на суррогаты, о чем говорилось выше. Кроме того, формированию окрашенных страстями качеств/свойств на интеллектуальном уровне содействуют отягощенные страстями мысли; этот захват идет различными путями, и, соответственно, посредством неадекватных решений и злоупотребления веща-

ми/фактами/обстоятельствами. Следует также отметить различие между двумя проявлениями страстей, а именно скрытыми (латентными) и явными. Поскольку пробуждение страстей представляет собой эффект проявления скрытых мыслей при окрашивании их страстями, можно предположить, что существует еще один круговой цикл с функцией гиперболизирования, а именно цикл памяти, локализованный между аффективной диспозицией и концептуальными образами (СЗ на схемах 2, 3, 4).

Более того, циклы С1 и С3 явно сопряжены между собой, поскольку мышление и аффективность (эмоциональность) непрерывно взаимодействуют (что отражается сложностью процессов мышления).

Для полноты картины следует раскрыть еще один важный аспект. Говоря о «работе» страстей, мы не упоминали до сих пор об их «инсталляции», то есть о внедрении в систему. Каким образом страсти «находят свое место» в системе возбуждения (аффектации)? Выше мы говорили о насильственном и компульсивном похищении сердца, при котором доминируют предрасположение и давняя привычка. Если предрасположение относится к первому, общему этапу в циклах С1 и С3, то привычка относится к процессам выработки навыка посредством повторения. Например, Максим Исповедник отмечает: «...Грешники совершают свой грех не всегда по одной и той же причине. Одно дело грешить по привычке, другое — поддавшись внезапному порыву. В последнем случае человек ненамеренно выбрал грех до того, как совершить его или после; наоборот, он глубоко огорчен фактом совершения греха. Эта ситуация в корне отлична от

ситуации, когда человек грешит в силу привычки. Еще до реального совершения действия греха он совершает его мысленно, и после совершения человек остается в том же состоянии разума» (*Четыре сотницы любви, III, 74*).

На самом же деле, состояние не остается тем же, и это крайне важный момент. Приведенное нами изложение цитаты из труда Максима Исповедника предваряется таким рассуждением: «...Предосудительная страсть любви занимает ум вещами, а похвальная — ведет ум к Богу, потому что ум на что обращает внимание, к тому и располагается, а значит, обращает к тому свою любовь» (*Четыре сотницы любви, III, 71*).

Привычка также возникает в результате процессов усиления, посредством постоянного повторения или длительных упражнений:

«...Когда часто возбуждается некий душевный импульс, отражающий непреодолимое стремление человека, то он внедряется в душе в форме привычки, некой самоиндугенции (потворства, терпимости, снисхождения, поблажки самому себе), которую трудно разрушить. При постоянном возбуждении такой душевной раздражительности в конце концов наступает истощение разума, выражаемое его слабостью и робостью. Первое состояние лечится длительным подвигом поста, бдений и молитвы. Второе — добротой, состраданием, любовью и милосердием» (*Четыре сотницы любви, II, 70*).

Или: «... “[..] Благodeяние лечит возбужденную часть души; пост иссушает чувственное желание; молитва очищает разум [...]. Ибо по силам души Господь дал нам Заповеди»» (*Четыре сотницы любви, I, 79*).

Внутренний механизм третьего кругового цикла С3 (рис. 2, 3, 4), с ярко выраженной обратной связью эмоциональной сферы и разума, представляет собой лейтмотив литературы ЕСТ, поскольку по сути он представляет собой инструмент «охранного наблюдения» за соблюдением заповедей.

Обобщая эти этапы волеизъявления (в действительности упрощая их, поскольку разбираются лишь аспекты окрашивания страстями в модельной линейной раскладке) с тремя приведенными ниже схемами, мы можем констатировать, что перед нами картина связанных воедино сложных нелинейных процессов волеизъявления, сопряжения когнитивных и аффективных комплексов, и мы можем говорить об их функционировании в контексте проблемы страстей.

Во-первых, мы можем выделить семь этапов процесса волеизъявления: природная способность (*thelema*), активируемая как когнитивными, так и аффектив-

ными стимулами, в том числе представлениями (*noemata*), в результате чего генерируются детерминированные, целеустремленные волевые акты или намерения (*boulesis*), заканчивающиеся действием (*deed*). Сформированные намерения оперативно встраиваются во взаимосвязанные процессы когнитивной оценки и обсуждения (*krisis*), регулируемые убеждениями, и в эмоциональную реакцию, определяющую настроение (*diathesis*), — этот этап заканчивается или решением в пользу реализации намерения или же против него. Иначе говоря, если предшествующие этапы дают ход действию, они приводят к решению (*prohairesis*) осуществления намерений. Таким образом, в зависимости от обстоятельств, усилия (*orme*) необходимы для реализации стремлений (*chresis*). Во-вторых, этапы связаны между собой не только последовательным подключением; они фактически являются фигурантами трех циклических схем, упомянутых выше (рис. 2).

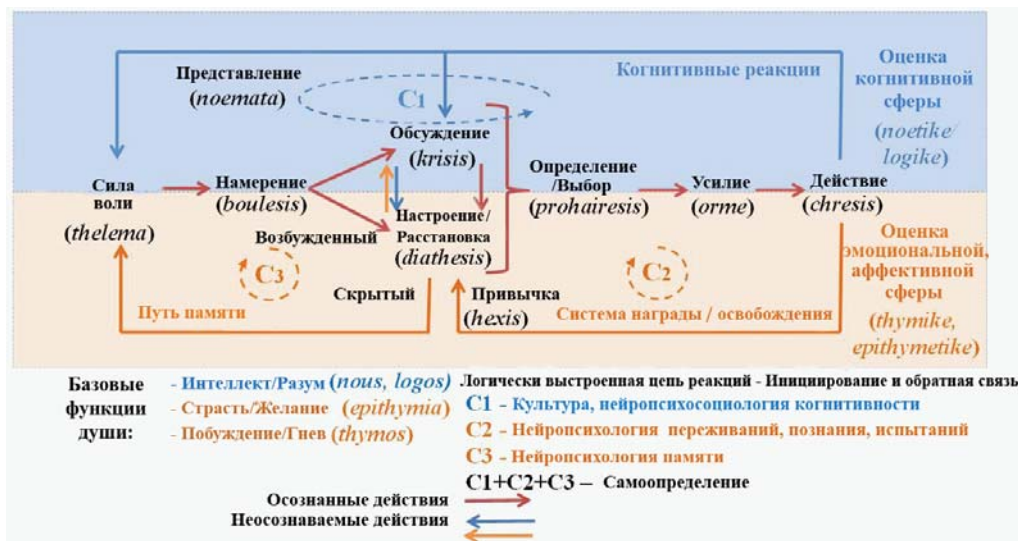


Рис. 2. Этапы процесса самоопределения. Нейропсихологические циклы когнитивности, опыта, памяти.

**Представления ЕСТ о процессе
волеизъявления и современная
психология**

Сравнение традиционной исторической «ЕСТ-модели» с моделями, которыми оперирует современная психология, обнаруживает значительное сходство между ними. Когнитивный цикл С1 напоминает нам классическую репрезентативную теорию о роли культурных и неврологических факторов в оптимизации системного восприятия. Цикл С3 указывает на эмоциональную регуляцию памяти, — различие между структурно-простыми и структурно-сложными мыслительными процессами сходно с различием между беспристрастной и эмоционально-окрашенной памятью Мы можем также во взаимодействии циклов С1 и С3 (осознанная рациональность/подтверждение ÷ неосознанная интуиция/мотивация) увидеть сходство с современной теории двойных процессов [например, согласно теории Даниэля Канемана, существуют две системы обработки информации — интуитивная и логическая; первая представлена быстрыми процессами ассоциативного мышления с эмоциональной окраской, вторая — медленными процессами сознательных рассуждений — прим. Перев.]. Это сходство тем более удивительно, что есть и еще примеры таких исторических параллелей. Так, современная метафора психолога Виргинского университета Джонатана Хайдта (США) о слоне и всаднике [8], — где сопоставляются эмоциональная сфера (масса тела слона) с рациональной (масса тела всадника), — аналогична по смыслу известной метафоре Платона о вознице и двух лошадях (о ней упоминает и Преподобный Максим Исповедник). Если слон символизирует стремление к мгновенному удовлетворению страстных желаний, то всадник разумен и спосо-

бен видеть перспективу своих решений. Аналогично Платон дает образ души как колесницы, возница которой (разум) управляет одновременно двумя конями (волевым порывом и страстью). При этом второго коня необходимо обуздывать.

Что касается С2, его можно принять, хотя и неявно, как «цикл привычки», начиная с возбуждения тяги (наиболее важная онтологически стадия (*gros*), и заканчивая обратной связью через «систему награды» мозга.

Продолжая сравнение в контексте страсти и пристрастия, хочу заметить, что, по мнению современных исследователей, в ЕСТ-модели волеизъявления наиболее актуально одновременное проявление осознанности и неосознанности. Последовательность стадий от способности к волевому усилию до конкретного волевого акта, как правило, осуществляется осознанно и контролируется нами (то есть в нашей власти их задержать, отложить, прервать, перезапустить любой этап), тогда как обратные (реверсивные) реакции неконтролируемы, на что неоднократно указывают классики святоотеческой литературы; например, они указывают на невозможность избежать возбуждения мыслей, окрашенных страстью (*probole* или *prolepsis*), если страсть уже привычна душе.

Совершая волеизъявление, мы познаем себя. Это означает, что наши когнитивные и эмоциональные ресурсы и функции «перезагружаются» каждый раз, когда запускается процесс волеизъявления. Постоянное самоопределение помогает разработать индивидуальный внутренний жизненный путь, и в каждый момент жизни мы представляем собой результат предыдущих самоопределений, — можно сказать, что постоянно идет синтез нашего прошлого. Наиболее подходящая аналогия этому —

«предопределенная» траектория динамической системы в фазовом пространстве, состоящем из из подмножеств всех возможных состояний трехмерного психического конструкта (см. выше Принцип 7). Визуализация этого положения — эпигенетический ландшафт Конрада Уоддингтона (этот автор создал модель процесса пространственного развития живой клетки «Шарик на вершине») (1966).

Аддикции как страсти

Очевидно, те же этапы можно наблюдать и в ситуациях, когда действия совершаются под влиянием страсти, хотя святоотеческие авторы ЕСТ, в том числе Преподобный Максим, выделяют их в самостоятельную категорию провокационных раздражителей и сопряжений (связей) — сюда входят греховные помыслы, нарушения, борения, соглашательства (допущения греха в уме), пленение и, наконец, реальный грех.

На рисунке 3 показана последовательность этапов волеизъявления в такой ситуации. Напомним себе, что ядро страсти — это сильное эмоциональное расположение (привязанность или любовь) к чему-то (реальному или воображаемому), что обманчиво сулит удовлетворение глубоких человеческих потребностей. Страсть укрепляет свои позиции посредством механизма системы награды. Вынужденное многократное повторение работы этого механизма длится вплоть до того момента, когда будет сформировано пристрастие и оно не войдет в привычку. Это своего рода «обучение», объясняющее «неизбежность» срыва (рецидива). Таким образом, перед нами наглядно предстает одновременно аддиктивность (зависимость) и страсть (рис. 3). Озабоченность или навязчивое мышление формируется в ситуациях навязчивых мыслей, характеризующихся компульсивным или импульсивным возбуждением, а также в ситуациях временного насыщения, либо в альтернативных ситуациях абстинентного синдрома.



Рис. 3. Столкновение системы самоопределения и страсти. Процесс формирования зависимости.

Еще один аспект, выходящий за рамки проблемы зависимости, но который столь же гарантированно позволяет идентифицировать аддиктивность (с компонентом волеизъявления под влиянием страсти) и ее цикличную структуру, — это различие между желанием (*pothos*) и удовольствием (*hedone*); оба эти явления относятся к категории «разжигающих» раздражителей и могут быть сравнимы с различиями стимулов аддикции в паре «желаемое» — «нравящееся» в некоторых теориях зависимости [в медицинском понимании аддикция — это навязчивая потребность в поддерживающих стимулах, своего рода «химических костылях» — прим. Пер.] [2]. Согласно «теории стимулов», у аддикта потребность в контакте со стимулом патологически возрастает, именно поэтому наркозависимый желает потреблять все больше и больше, в то время как нравится ему это все меньше и меньше, в связи со снижением удовольствия или формированием устойчивости (толерантности). Феномен толерантности не обсуждается детально в литературе ЕСТ, однако у Преподобного Максима Исповедника неявное упоминание о нем встречается в одном из параграфов, упомянутом выше (*Четыре сотницы любви, II, 74*) — равно как и в других отрывках, — там, где обсуждается сродство понятий в паре «чрезмерное удовольствие — «из-за боли» (*undue pleasure — due pains*), а также тема ненасытности страстей (особенно сладострастия, чревоугодия, алчности), или «мрачной» страсти уныния (*lype*) или лени (*akedia*). Следует отметить другой важный момент — Максим Исповедник говорит: «...Мы обременены страстными образами пережитого» (*Четыре сотницы любви, I, 63*). На

самом деле, предельно точное определение страсти как любви и ее локализации в эмоциональной сфере (до принятия решений и вне сферы эмоционального опыта как такового, формируемого с приобретением жизненного опыта) помогает понять природу стремления к драйву у аддиктивного человека.

Еще одно, едва ли не более отдаленное, сходство современной и традиционной трактовки природы аддикции можно проследить в недавнем исследовании истощения (синдрома опустошения) и его роли в формировании аддикции [1]. Представляется, что ресурсы процесса самоконтроля все же ограничены, тогда как именно эти ресурсы призваны обеспечивать энергией повторяющиеся усилия, направленные на саморегуляцию. Аддикты очень хорошо знают, что способны сопротивляться тяге и отложить употребление на короткое (недолгое) время, — то есть на так называемое отсроченное снижение потребления, — у анонимных Алкоголиков этот принцип носит название «В один прекрасный день в установленное время». Тем не менее, синдром опустошения возможно корректировать созданием позитивного настроения, а это означает, что самоконтроль возможно регулировать обратной связью посредством эмоциональной сферы. Этот аспект четко прослеживается в тезисах Преподобного Максима Исповедника, посвященных решающему значению страстной эмоциональности или любви, направленной на укрепление души и прикрепление к своему носителю (*Четыре сотницы любви, III, 67–71*). Как наиболее значимый фрагмент этой части текстов, можно выделить следующий: «...Если мы не всегда будем проводить время в духовной работе,, то легко

опять впадем в грех страсти, потому что не получим другого результата, кроме абсолютного знания вкупе с самомнением» (*Четыре сотницы любви, III, 70*).

Пожалуй, главным достижением проведенного исследования идентичности аддикций со страстью оказалось то, что нам удалось установить диалектический характер осознанных и неосознанных волевых актов. Именно эта двойственность и своего рода «близорукость» — неспособность увидеть целостную картину аддиктивности — провоцирует постоянно возникающие дебаты среди специалистов.

Как только мы признаем наличие упомянутой идентификации (ее содержание составляет предмет настоящей статьи), перед нами предстают обе стороны медали. Пластичность человеческого поведения и актуализация поведения в формате привычки интересовала ученых с античных времен, но лишь недавно это явление стало толковаться как нейронная пластичность [4].

Медикизация явления зависимости, то есть присвоение ей статуса хронического заболевания, повышает риск приоритетности неосознанного компонента и нивелирует персональную ответственность зависимых лиц. Не вполне понятно, насколько хороша эта стратегия для изменения данной стигматизации [11]. Для реконструкции привычной жизненной среды зависимые лица нуждаются в современных инструментах доброжелательной поддержки, которая сегодня оказывается на уровне нейровизуализации. Отсюда вытекает роль образования и социализации в процессе самоопределения, роль культуры и социализации. Учитывая, что эти подходы формируются в течение жизни на основе на-

ших представлений (вера, знание) и аффективных диспозиций (стремлений, желаний, эмоций), мы предлагаем сегодня и некоторые терапевтические подходы в работе с аддиктами.

Очищение души, переориентация любви

Не вдаваясь в подробности, необходимо сказать о том, что высшей целью Восточно-Христианской духовной традиции является исцеление или очищение души [10]. Этот процесс представляет собой системные усилия по переориентации ресурсов любви на ее изначальные уникальные предназначения (функции) и истинный объект — на Бога, и по приобретению соответствующих качеств и достоинств, присущих когнитивным и эмоциональным ресурсам.

« ... если мы долгим воздержанием отучим свой разум от пагубных чувственных отношений и приучим его к постоянному контролю за собственной терпимостью и снисходительностью к удовольствиям и к устойчивому присутствию божественной реальности в жизни, то разум постепенно посвятит себя этим божественным реалиям, признает свое собственное достоинство и, наконец, полностью перенаправит всю свою приверженность, свои желания и устремления к Богу» (*Четыре сотницы любви, III, 72*)

В частности, духовные источники, материалы которых изложены в данной статье, рекомендуют конкретные духовные методы, ориентированные на «бдительность мысли», «бдительность чувств», соблюдение и охрану Заповедей. Каждый метод ориентирован на ограничение или уменьшение страстей в

тех или иных циклах, о которых шла речь выше, посредством осознанной аскезы.

Многие из этих методов были «открыты заново» и составляют основу современных психотерапевтических подходов [16]. Например, тесная связь между мыслями, чувствами и поведением и последствия ложных (ошибочных или иррациональных) мыслей составляет ядро когнитивной терапии и основу христианской аскезы, которая построена на постоянном противостоянии страстным мыслям с помощью чтения духовных текстов и непрестанной молитвы. Постоянное совершенствование методов поведенческой терапии в форме управления позитивными, негативными и чрезвычайными ситуациями, соответствует давней практике послушания в монашеских общинах, притом что послушание по сути целиком относится к общению с Богом, следованию Его заповедям, наградам от Него. Тем не менее, и в первом и во втором случае ключевым фактором является тесная связь человека со своим духовным Отцом.

Проявление бережного внимания к чувствам и взвешенное отношение к потенциально возможным страстям, вызванным стимулами, представляет собой своего рода природоохранную терапию, или экологический фактор. В совокупности эти методы действительно предстают перед нами как комплексная развернутая терапия вредных привычек (см. рис. 4). Содержание и конечная цель этой терапии — реконструкция онтологического значения любви как выполнения высшего долга.

Вместо заключения

Ради полноты изложения, нам не следует упускать из виду парадоксальный, но убедительный аспект духовных методов аскезы, выносящих на передний план аспект неосознанности по сравнению с осознанным аспектом в волевом акте. Согласно концепции ЕСТ, признание «бессилия» и «покорности» волей Всевышнего (раскаявшиеся греш-



Рис. 4. Переориентация любви на ее изначальные функции

ники, исповедание мыслей, прощение, претерпевание невзгод) и указанием к поиску духовного руководителя, является обязательным условием. Конечно, аспекты этого подхода, «открытые заново», широко используются в программе 12 Шагов. В то время как общество Анонимных Алкоголиков подчеркивает терапевтическую роль группы, концепция ЕСТ не отвергает помощи извне, но рассматривает бессилие как разрушительный фактор, который к тому же находится в диссонансе почти со всеми современными психотерапевтическими школами.

Есть и другой, достаточно специфичный и даже странный аспект, который касается забвения детства.

Проблема перспектив развития занимает огромное место в разработке современных научных, в том числе психологических, подходов в сфере исследований жизненного цикла человека. В противоположность этому, в концепции ЕСТ весьма скудно освещены ранние этапы жизни и часто упоминается лишь унаследование первородного греха. Однако, если воспринять слова Иисуса «.. если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мтф. 18.3) не только как мораль, но и как метод, то мы можем оценить «душерапию» концепции ЕСТ как возвращение души в прежнее состояние и регенерацию детства.

Монашество, как базовый духовный компонент концепции ЕСТ, ориентировано главным образом на биологически взрослых людей. Неоценима роль детства в становлении психического здоровья, когда мы выходим в переполненный людьми мир, оставляя при этом духовные стены-укрепления позади себя.

Среди множества современных подходов есть подобные предлагаемым концепцией ЕСТ в модели страсть/аддикция. Такова теория привязанности, разработанная Джоном Боулби, Мэри Эйнсворт и др. [14].

Исходя из результатов исследования материнской депривации, эта теория относит саморегулирование, принадлежность, идентичность, зрелость к качеству и глубине социальных отношений. Безопасные или небезопасные инвестиции являются основными в развитии психического здоровья или психической патологии. Центральная роль привязанности или любви в понимании страсти и очищения показана в последней цитате из трудов Преподобного Максима, которую мы приводим здесь:

« ... Если Творец всего прекрасного превыше всех Своих творений, то на каком основании разум должен отказаться от того, что превосходит все, и дать поглотить себя тому, что хуже всего — я имею в виду страсть плоти? Очевидно, это происходит потому, что разум сжился с этими страстями и привык к ним с рождения, совсем не испытав еще того, что лучше и превыше всего? ... » (*Четыре сотницы любви, III, 72*)

Конечно, святой Максим говорит здесь о «депривации божественности» и процессе отчуждения любви, о котором мы говорили ранее (Рис.1). Сегодня уже начали проводиться исследования по влиянию безопасных /небезопасных отношений с Богом на здоровье каждого отдельного человека, в частности, инициированные огромным успехом программы АА и движения взаимопомощи *inter alia* [9]. Однако, аналитические исследования социально-полезных результатов остаются делом будущего.

С другой стороны, весьма вероятно, что конфессиональные общины могли бы воспользоваться достижениями теории привязанности для собственных нужд. Однако сегодня нет достаточных доказательств справедливости этого утверждения [12]. В любом случае, сегодня становится все более и более научно-обоснованной мудрая мысль, высказанная еще в незапамятные времена: любовь является основополагающим фактором человеческого счастья и благополучия [17].

В контексте сказанного стоит отметить усиливающуюся тенденцию пересмотра места неврологических данных в системе психологических наук и тера-

пии, включая теорию привязанности. Это определенный прорыв, который открывает новую сторону спора между наукой и верой [13].

Таким образом, мы подошли к тому, чтобы поднять вопрос о месте и функции живой человеческой плоти и рассудка в концепции Восточной (византийской) традиционной духовности. Это требует дальнейшей напряженной работы с иными концепциями, однако здесь мы ограничимся общим выводом — *умение рассмотреть в основе аддиктивного поведения современников все ту же охватывающую страстью любовь многое даст сегодняшним исследователям.*

ЛИТЕРАТУРА

1. *Baumeister R.F., Vohs, K.D.* Self-regulation, ego depletion, and motivation // *Social and Personality Psychology Compass*. 2007. Vol. 1, № 1. P. 115—128.
2. *Berridge K.C., Robinson T.E.* Drug addiction as incentive sensitization // *Addiction and responsibility* Cambridge: MIT Press, 2011. P. 21—53.
3. *Carlisle C.* The Question of Habit in Theology and Philosophy: From Hexis to Plasticity // *Body & Society*. 2013. Vol. 19, № 2—3. P. 30—57.
4. *Cook C.C.H.* The Philokalia and the inner life: On passions and prayer. Cambridge: James Clarke & Co, 2011. 381 p.
5. Drug addiction, love, and the higher power / Steve Sussman, Michel Reynaud, Henri-Jean Aubin, Adam M. Leventhal // *Evaluation & the Health Professions*. 2011. Vol. 34, № 4. P. 362—370.
6. *Dunnington K.* Addiction and Virtue: Beyond the Models of Disease and Choice. Downers Grove: InterVarsity, 2011. 199 p.
7. *Flores P.J.* Addiction as an attachment disorder. NY: Jason Aronson, 2004. 343 p.
8. *Haidt J.* The happiness hypothesis: Finding modern truth in ancient wisdom. NY: Basic Books, 2006. 320 p.
9. *Koenig H., King D, Carson V.B.* Handbook of religion and health. Oxford: Oxford University Press, 2012. 700 p.
10. *Larchet J.-C.* Therapy of Spiritual Illnesses. Montreal: Alexander Press, 2012. 833 p.
11. *Levy N.* Addiction is not a brain disease (and it matters) [Electronic resource] // *Frontiers in Psychiatry*. 2013. Vol. 4. URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3622902/> (Accessed: 15.01.2014).
12. *Moldovan S.* Stewardship, Philanthropy, Social Services? The Orthodox Church and the Challenge of Addictions // *Revista Teologica*. 2013. Vol. 95, № 1. P. 157—177.
13. *Molecular Neurobiology of Addiction Recovery: The 12 Steps Program and Fellowship* / Blum K., Femino J., Teitelbaum S., Giordano J., Oscar-Berman M., Gold M. Springer, 2013. 89 p.
14. *Padykula N.L.F., Conklin P.* The Self Regulation Model of Attachment Trauma and Addiction // *Clinical Social Work Journal* 2010. Vol. 38, № 4. P. 351—360.
15. *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund: Gleerup, 1965. 500 p.
16. *Trader A.* Ancient Christian Wisdom and Aaron Beck's Cognitive Therapy. Bern: Peter Lang, 2011. 351 p.
17. *Vaillant G.E.* The neuroendocrine system and stress, emotions, thoughts and feelings // *Mens sana monographs*. 2011. Vol. 9. № 1 P. 113—128.
18. *West R.* Models of addictions. European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction, 2013. 161 p.
19. *West R., Brown J.* Theory of Addiction. 2nd ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. 263 p.

Addictions as passions. Ancient wisdom for modern issues¹

Sebastian Moldovan

*PhD, Associated Professor at the 'Andrei Saguna' Orthodox Faculty of Theology,
'Lucian Blaga' University of Sibiu, Romania,
smoldova@yahoo.com*

In order to theologially explain the concept of addictive (dependent) behavior as distorting processes of self-determination and will (sinful passion), the author analyzed the classic work of the Eastern Christian Orthodox traditional school represented by Maximus Confessor (VII th century CE). It is shown that the ancient model of submission of the human will in the passions fits into modern concepts of nonlinear conjugate cognitive and affective complexes within the self-determination process and the formation of addictiveness, and moreover this model is required now. The results show the failure of one-sided considerations of the voluntary/involuntary character of addiction, when neglecting the dialectic of consciousness and unconsciousness in human volition. Healing or purification of the soul takes place by refocusing one's love upon her unique original purpose — especially the real love for God. It seems that a careful pro-active attitude to the passions also performs important environmental function, while reconstructing the ontological meaning of love. The author summarizes his study as evidence that the cause of addictive behavior today as well as the recovery from it are the same phenomena as in ancient times.

Keywords: Eastern Christian spiritual tradition; addictive behavior; passion; love; self-determination; the will; the dialectic.

¹ Partial results were shared in public at some conferences since 2011, the last one at the Third International Scientific Conference "Addictive behavior: prevention and rehabilitation", Moscow, November, 6–7, 2013. I am most grateful to the Organizing Committee for the outstanding opportunity to present there my research, and to Mrs. Nina Florova, who translated for me in Russian, for insightful observations and especially for patiently encouraging me to publish these ideas in a printed version, too.