
Святоотеческая психология в ее отношении к духовной жизни

Иерей Вадим Коржевский,

*учитель высшей категории, иерей, заместитель директора по
воспитательной работе Варницкой Гимназии им. преподобного Сергия
Радонежского vadim_korzhevski@mail.ru*

В статье рассматривается отношение святоотеческой психологии к духовной жизни. Делается попытка доказать, опираясь на положения святоотеческой психологии, что она сама является такой наукой, без которой подвижнику невозможно изучить в совершенстве науку подвижничества – аскетике. В качестве примеров показывается, что последовательность врачевания страстей зависит от порядкового расположения душевных сил, определяемых святоотеческой психологией, а также то, что практика умного делания основывалась на психофизических данных той же психологии и то, что практика поста в системе христианского подвижничества основывается на знании зависимости между психическими и физиологическими состояниями в человеке. Показывается тот результат, к которому приводят не обладающие знаниями святоотеческой психологии различные духовные практики. В отношении научной психологии утверждается, что хотя она и не имеет прямого отношения к духовной жизни, все же ее знания могут оказать помощь и духовной сфере при условии, что знаниями психофизической жизни будет пользоваться человек, живущий духовной жизнью.

Ключевые слова: святоотеческая психология, аскетика, душа, ум, сердце, научная психология.

В выборе темы своей статьи, я исходил из темы прошедшей конференции: «Современная научная психология и православная духовная традиция: содержательный диалог». Но говорить в полной мере об отношении научной психологии к духовной жизни я не могу по той причине, что первая не имеет к последней прямого отношения. По моему глубокому убеждению, только святоотеческая психология дает полные знания о душе. Что же касается психологии научной, то предмет ее изучения более узок, и к тому же сфера ее изучения не пересекается с духовной жизнью души. Чтобы понять это, надо признать утверждение святоотеческой психологии, согласно которому душа состоит не только из душевно-телесной (физиологической) и душевной (психической) частей, но еще и части духовной, а также и то, что каждая из этих частей имеет свою собственную жизнь. Из этих представлений следует, что научная психология занимается сферами низшими, видимыми,

доступными для чувственного восприятия, т.е. физиологической и отчасти психической сферами, духовную же сферу она не знает, не признает и поэтому не изучает.

Впрочем, и святоотеческая психология, хотя и знает духовную жизнь души, но непосредственно ее изучением тоже не занимается. Изучением духовной жизни в полной мере занимается аскетика, которая и именуется прямо наукой о духовной жизни. Глагол «ἀσκέω», от которого производится общеупотребительное теперь слово аскетизм, включает в себя понятие «старательные упражнения, развивающие телесные и душевные силы». Еще до появления христианства у философов стоической школы слово «ἀσκησις», переводимое как «практика», употреблялось в смысле «упражнение в добродетелях». Христианские подвижники заимствовали такое понимание и через свой практический опыт со временем выработали целую аскетическую науку, представляющую собой проверенную до мельчайших подробностей систему тщательного упорядочения человеческой природы в определенном, целостном направлении. Но, развивая эту науку, они всегда старались рассматривать человека в его нынешнем состоянии через призму представления о том состоянии и о том направлении жизни, которыми человек характеризовался до падения своего и которые он снова должен усвоить в Царствии Небесном. Исходя из этого, вся аскетическая литература не только указывает пути освобождения от наследственной и свободно приобретенной греховной испорченности и разрабатывает методы достижения совершенной жизни во Христе, но и сообщает нам различные сведения о природе человека, а также о свойствах и законах, по которым протекает жизнь его души. И поэтому некоторые *отождествляют святоотеческую психологию с аскетикой, хотя это не одно и то же.*

Святоотеческая психология составляет собственно *пропедевтику аскетики*,¹ являясь в прямом смысле слова подготовительным курсом, вводящим в аскетическую науку через сообщение необходимых предварительных сведений. Ее задача – «не просто дать те или иные интересные сведения о душе, а самим сообщением этих данных подвигнуть к работе над собой с целью нравственного совершенствования» [8, с. 166]. И издревле христианскими подвижниками психология признавалась «прекраснейшей и важнейшей из всех наук» [7, с. 213], именно как основание и средоточие аскетики, ибо только на знании устройства и действия сил души и духа строится вся техника правильного подвижничества.

Например, порядок врачевания страстей подвижниками христианства ставится в зависимость от порядкового расположения душевных сил, что соответствует и традиционной восьмеричной схеме страстей. Исходя из этого, подвижники требуют сначала начинать борьбу со страстями желательной силы – чревоугодием и блудом, потом обратить

¹ *Проπεдевтика* (от греч. «προπαιδεύω» – «подготавливать») означает подготовительный, вводный курс в какую-либо науку, изложенный в систематизированной и сжатой форме.

внимание на врачевание чувствующей способности, болюющей сребролюбием, гневом, печалью и унынием, а уж после этого приступать к искоренению тщеславия и гордости – страстей познавательной силы души. «Почему, – делает из этого логический вывод св. Григорий Палама, – никогда не увидишь здоровой раздражительную силу души прежде врачевания пожелательной и мыслительную – прежде врачевания этих обеих» [3, с. 265]. Да и само убеждение в возможности избавиться от страстей рождается из знания, что беспорядочность, производимая внутри нас страстями, «не природна нам, не принадлежит к природе человеческой, не так существенна в ней, чтобы без нее человек был уже не человек» [18, с. 69–70]. Напротив, без нее человеческой природе возвращается ее нормальное, здоровое состояние. Более того, знание этого положения ставит перед человеком прямую задачу: избавиться от недуга страстей и вернуть естеству души ее первоначальное добродетельное состояние. А если вспомнить, что добродетельным является то состояние, когда «разумность ее находится в естественном чине» [1, с. 20], т. е. на своем месте – в сердце, устремившись ко Господу, тогда само собой напрашивается выработка способа возвращения вышедшего из себя ума и приучение его к созерцанию просвещающего его Света.

Только опираясь на данные святоотеческой психологии, можно понять наставления подвижников о соединении ума с сердцем как о соединении ума с самим собой, или, точнее, о возвращении ума к самому себе и через себя к Богу. «Мы вводим ум, – говорят они, – не только внутрь тела и сердца, но даже еще внутрь его самого» [4, с. 45]. И как вводим? – Через сосредоточение ума на сердце как физическом органе с помощью дыхания. «Да прильнет к дыханию твоему молитва Иисусова», – сформулировал ученик св. Григория Богослова суть технической стороны умного делания на основании видимо тех медицинских знаний, которые получил от своего учителя, преподававшего в светских заведениях того времени [6, с. 198]. «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим, и тогда познаешь пользу безмолвия», – повторял преп. Иоанн Синайский то же утверждение античной физиологии, согласно которому воздух через дыхание поступает в сердце [5, с. 230]. Позже св. Феофан Затворник, делая перевод «Добротолубия», в наставлениях преп. Никифора это физиологическое обоснование несколько исправил уже согласно современным научным данным, говоря, что «орган, служащий к сему (т.е. дыханию), суть легкие, которые облегают сердце и, проводя через себя воздух, обдают им сердце. Таким образом, дыхание есть естественный путь к сердцу. Итак, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться» [11, с. 249–250]. Отсюда делается очевидным, что практика умного делания основывалась на психофизических данных своего времени, соединяясь с блаженным опытом, подтверждавшим правильность совершаемого делания.

На пути извне вовнутрь – от внешнего, материального мира в мир внутренний, духовный – воображение с фантазией составляют как бы инстанцию, мешающую духовным движениям разума. И чтобы дать разуму беспрепятственно действовать, ее следует миновать как можно скорее, не останавливаясь на ней [14, с. 170]. Между тем некоторые духовные практики, не обладая знаниями святоотеческой психологии, особое внимание уделяют воображительной силе, в частности ее фантастической способности. Достаточно посмотреть хотя бы на методы «духовных» упражнений латинских подвижников или методы раджа-йоги, чтобы убедиться в том, какое значение там отводится силе мечтательной. «Представьте себе мысленно, – говорит один из сторонников воображительного метода, – огромные языки пламени, и души осужденных, как бы заключенные в раскаленные тела. Услышьте упреки, плачь и вопли, предание проклятию Иисуса Христа и святых Его. Почувствуйте запах дыма, серы, разложения и гнили» и т.п. [10, с. 36–37]². «Представьте себе, – говорит другой, – какое-нибудь место в вашем сердце и в сердце пламя, вообразите, что пламя – ваша собственная душа, что внутри этого пламени находится лучезарное пространство и что это пространство есть душа вашей души – Бог; созерцайте это в вашем сердце» [2, с. 230].

Использовать подобный метод рекомендует и тот неизвестный подвижник XIX в., рассказы которого легли в основу очень популярной ныне книги «Откровенные рассказы странника». Этот «опытный» в духовной жизни странник говорит одному ослепшему крестьянину, просившему указать ему способ вхождения ума в сердце, следующее:

- Вот ты ничего не видишь, а ведь можешь умом вообразить и представить себе то, что ты прежде видел, то есть человека, или какую-нибудь вещь, или свой какой-нибудь член,

² Впрочем, И.Лойола порицается не за то, что вообще учит воображать и представлять себе адские муки или картины из жизни Спасителя, потому что в этом нет ничего худого, и это практиковали многие подвижники Восточной Церкви, но за то, что свои собственные мечты он принимал за действительность и пользовался ими во время духовных занятий. Св. Феофан Затворник допускал действие воображения, например, во время рассудочной работы – при размышлении и богомыслии, говоря, что «представлять предметы Божественные под теми образами, как они представляются в Писании, ничего нет худого и опасного; мы рассуждать о них иначе не можем, как облекая понятия в образы, – но не должно никогда думать, что и на деле так есть, как эти образы являются, и тем более останавливаться на этих образах во время молитвы» [14, с. 143]. В письме к одному инок он же писал нечто подобное: «Бойтесь образов? Бояться образов надо не всяких, а только мечтательных, и притом таких, какие к Божескому существу относятся, которое невидимо и чуждо всякой образности. Все же относящееся к тварям образно и может быть воображаемо. И Господа Спасителя, по человеческому Его домостроительству, воображать можно» [16, с. 182].

например, руку или ногу, можешь так живо вообразить, как бы на него смотрел, и можешь навести и устремить на него хотя и слепые свои глаза?

- *Могу, – ответил слепой.*

- *Так ты точно так же вообрази свое сердце, наведи свои глаза, как бы смотрел на него сквозь грудь и как можно живее представь его, а ушами – то внимательно слушай, как оно бьется и ударяет раз за разом. Когда к сему приспособишься, то и начинай к каждому удару сердца, смотря в него, принаравливать молитвенные слова [12, с. 104].*

Еще исследователи XIX в., сопоставлявшие между собой различные духовные направления, замечали по поводу вышеприведенного метода странника, что «устремленное в область сердца искусственное мысленное воображение, которое развил в себе странник, есть, в сущности, тот же прием, что применяют йоги, ищущие ясновидения» [9, с. 445]. Но этому общераспространенному йоговскому методу странник научился тогда вполне самостоятельно, не зная основ святоотеческой психологии и приняв указания св. Симеона Нового Богослова в плотском смысле. «Прежде всего, – делится он своими аскетическими опытами, – я приступил к отыскиванию места сердечного, по наставлению Симеона Нового Богослова. Закрыв глаза, смотрел умом, т.е. *воображением* в сердце, желая представить себе, как оно есть в левой половине груди и внимательно слушал его биение» [12, с. 50]. Плодом такого делания явилось то, что ему «в скором времени начало представляться сердце и означаться движение в оном» [12, с. 51], т.е. воображение представило ему ясную картину работы сердца как физиологического органа. А впоследствии он достиг таких результатов, что мог «входить внутрь себя и ясно *видеть свои внутренние органы*, удивляясь премудрому составу человеческого тела» [12, с. 51].

Основываясь на знании о тесном соединении души с телом и взаимной зависимости между психическими и физиологическими состояниями в человеке, можно обосновать и практику поста в системе христианского подвижничества. Священное Писание употребило для обозначения поста такое выражение: «*Смирятье души ваши*» (Лев. 16;29). Объясняется это выражение тем, что в силу тесной и неразрывной связи души с физиологическим состоянием телесного организма воздержание от обильного питания представляет собой благоприятную почву для появления и развития в человеке покаяния, смирения и сокрушения. Каждый на собственном опыте может убедиться, что состояние самоуглубленности, раскаяния и терзания совести *естественно и непринужденно*, в силу теснейшей органической связи души с телом, сопровождается потерей аппетита. Подвижник, предавшийся молитвенному подвигу и созерцанию, также естественно теряет на время позыв и влечение к пище. Отсюда делается очевидным, что всякое состояние особенной напряженности не располагает к обильному вкушению пищи, и, наоборот,

воздержание от пищи способствует приведению душевного настроения человека в указанное нравственное состояние.

Только опираясь на положения святоотеческой психологии, можно давать советы и о разборчивости в чтении или общении. Зная, что всякому образу мыслей сопутствует тот или иной дух, который в свою очередь влияет на формирование того или иного образа мыслей, святые отцы заповедовали следующее: «Храни ум и сердце от учения лжи, не беседуй о христианстве с людьми, зараженными ложными мыслями; не читай книг о христианстве, написанных лжеучителями... Читающий книги лжеучителей, приобщается непременно лукавому, темному духу лжи» [12, с. 113]. При этом, зная, что «одежда духа есть осеняющее его чувство» [13, с. 318], святые отцы советуют *доводить до чувства* истины христианские: «Надо все принять сердцем, все согреть в нем, вкусить, усвоить, лелеять. Истина пока не вошла в сердце, есть то же, что пыль на полированной доске: повеет ветер и все снесет. Истина, принятая сердцем, что елей, прошедший в кости» [13, с. 348]. И еще, так как чувства сердца обычно властвуют над умом, и ум поэтому привлекается к сердцу сочувствием к читаемому и слушаемому, то, исходя из этого принципа, во время брани необходимо преимущественно хранить сердце. «Не давай, – говорят на основании этого принципа святые отцы, – доходить возникающим движениям (греховным) до чувства» [15, с. 281]. Если сердце начало сочувствовать греху и услаждаться им, то стремление к его осуществлению столь же быстро, как падение тяжелого камня по склону горы. При сочувствии сердца греху победа очень трудна, если не сказать, невозможна. Отсюда и советы святых отцов о внимании к себе, трезвении и самонаблюдении. Только благодаря этому человек сможет обуздать свои неразумные чувства, стремления и желания, т. е. страсти.

Как видно из этих немногих примеров объяснения тех или иных святоотеческих советов, источниками их являются психологические знания. И таким образом святоотеческая психология, действительно, является такой наукой, без которой подвижнику невозможно изучить в совершенстве науку подвижничества – аскетику. Что же касается психологии научной, то хотя она, как уже было сказано выше, к духовной жизни и не имеет прямого отношения, но все же ее знания в некоторой степени могут оказать некоторую помощь духовной сфере по причине тесной взаимосвязи жизни духа с жизнью души и тела. Правда, помощь от научной психологии возможна только при одном условии – если ее знаниями психофизической жизни будет пользоваться живущий духовной жизнью, ибо только духовный может судить о всем (1Кор. 2;15). Что же касается человека душевного, т.е. того, «кто познать все хочет своим умом, и то только признает истинным, что ему кажется таковым, кто жизнь свою и все начинания свои устроит собственными своими способами, на них одних опираясь, как на прочной основе, кто целью жизни поставляет покой и счастье земные и все обращает в средство к тому, кто так привык к осязаемому и

чувствуемому, что невидимое и духовное не считает и существующим» [17, с. 114], то надо помнить, что таковой *не принимает того, что от Духа Божия*, по причине неместимости для него вещаний Духа, и даже *не может разуместь, потому что о сем надобно судить только духовно* (1Кор. 2;14). И, следовательно, оказывается, не он способен пользоваться своими знаниями в сфере духа, а только живущий в этой сфере, и живущий правильно, т.е. по законам правильного (православного) подвижничества.

Литература

1. *Антоний Великий, преп.* Добротолюбие: В 5 т. Т. 1. М., 1992.
2. *Вивекананда.* Философия йога // Лодыженский М.В. Мистическая трилогия. Свет незримый. М., 1998.
3. *Григорий Палама, свят.* Добротолюбие: В 5 т. Т. 5. М., 1992.
4. *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1996.
5. *Иоанн Синайский, преп.* Лествица. СПб., 1996.
6. *Исихий Иерусалимский, преп.* Добротолюбие: В 5 т. Т. 3. М., 1992.
7. *Климент Александрийский.* Педагог. М., 1996.
8. *Коржевский Вадим, иерей.* Аскетизм как метод психологии // Психология воспитания и образования современного человека: диалог со святоотеческой традицией (XVIII Международные Рождественские образовательные чтения «Практический опыт и перспективы церковно-государственного сотрудничества в области образовании»): Научные доклады и статьи. М., 2011.
9. *Лодыженский М. В.* Мистическая трилогия. Сверхсознание. М., 1998.
10. *Лойола И.* Духовные упражнения. Париж, 1996.
11. *Никифор Уединенник, преп.* Добротолюбие: В 5 т. Т. 5. М., 1992.
12. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М., 1991.
13. *Феофан Затворник, свят.* Начертание христианского нравоучения: В 2 т. Т. 1. М., 1994.
14. *Феофан Затворник, свят.* Письма о духовной жизни. М., 1996.
15. *Феофан Затворник, свят.* Путь ко спасению. М., 1994. С. 281.
16. *Феофан Затворник, свят.* Собрание писем. Вып. V. М., 1994.
17. *Феофан Затворник, свят.* Толкование посланий ап. Павла. Первое послание к Коринфянам. М., 1998.
18. *Феофан Затворник, свят.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Л., 1991.

Patristic psychology in its relation to spiritual life

Priest Vadim Korzhevskiy,

*Master teacher, priest, deputy director for education work, the Varnitsa Gymnasium
named after st. Sergius of Radonezh vadim_korzhevski@mail.ru*

The article addresses the relation of the patristic psychology to the spiritual life. An attempt is made to prove, drawing on provisions of patristic psychology, that it itself is a science without which a hermit cannot thoroughly learn the science of hermitage - asceticism. By way of examples it is shown that the sequence of healing of passions depends on the order of spiritual forces specified by the patristic psychology, as well as that the practice of tacit prayer was based on the psycho-physical background of this psychology, and that the practice of fasting in the system of Christian hermitage is based on the knowledge of dependance between psychic and physiological conditions of man. The result achieved by various spiritual practices which do not possess the knowledge of the patristic psychology is shown. Concerning the scientific psychology it is claimed that while it is not directly relevant to the spiritual life, its knowledge can help the spiritual sphere on the condition that it is used by a person who lives a spiritual life.

Keywords: patristic psychology, asceticism, soul, intellect, heart, scientific psychology

References

1. *Antonii Velikii, prep.* Dobrotolyubie: V 5 t. T. 1. M., 1992.
2. *Vivekananda.* Filosofiya ioga // Lodyzhenskii M.V. Misticheskaya trilogiya. Svet nezrimyi. M., 1998.
3. *Grigorii Palama, svyat.* Dobrotolyubie: V 5 t. T. 5.M., 1992.
4. *Grigorii Palama, svyat.* Triady v zashitu svyashenno-bezmolstvuyushih. M., 1996.
5. *Ioann Sinaiskii, prep.* Lestvica. SPb., 1996.
6. *Isihii Ierusalimskii, prep.* Dobrotolyubie: V 5 t. T. 3. M., 1992.
7. *Kliment Aleksandriiskii.* Pedagog. M., 1996.
8. *Korzhevskii Vadim, ierei.* Asketizm kak metod psihologii // Psihologiya vospitaniya i obrazovaniya sovremennogo cheloveka: dialog so svyatootecheskoi tradiciei (XVIII Mezhdunarodnye Rozhdestvenskie obrazovatel'nye chteniya «Prakticheskii opyt i perspektivy cerkovno-gosudarstvennogo sotrudnichestva v oblasti obrazovaniya»): Nauchnye doklady i stat'i. M., 2011.
9. *Lodyzhenskii M. V.* Misticheskaya trilogiya. Sverhsoznanie. M., 1998.

10. *Loiola I.* Duhovnye uprazhneniya. Parizh, 1996.
11. *Nikifor Uedinennik*, prep. Dobrotolyubie: V 5 t. T. 5. M., 1992.
12. Otkrovennye rasskazy strannika duhovnomu svoemu otcu. M., 1991.
13. *Feofan Zatvornik, svyat.* Nachertanie hristianskogo npravoucheniya: V 2 t. T. 1. M., 1994.
14. *Feofan Zatvornik, svyat.* Pis'ma o duhovnoi zhizni. M., 1996.
15. *Feofan Zatvornik, svyat.* Put' ko spaseniyu. M., 1994. S. 281.
16. *Feofan Zatvornik, svyat.* Sobranie pisem. Vyp. V. M., 1994.
17. *Feofan Zatvornik, svyat.* Tolkovanie poslanii ap. Pavla. Pervoe poslanie k Korinfyanam. M., 1998.
18. *Feofan Zatvornik, svyat.* Chto est' duhovnaya zhizn' i kak na nee nastroit'sya. L., 1991.