

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

---

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

# **КОНСУЛЬТАТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ**

1992—2009  
МОСКОВСКИЙ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

**№ 5 (84)**

**Специальный выпуск  
ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ  
И АНТРОПОЛОГИЯ**

**Москва**

ISSN 2075-3470

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

---

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СПЕЦИАЛЬНОГО  
ВЫПУСКА «ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ  
И АНТРОПОЛОГИЯ»

*Ответственный редактор*  
Ф.Е. Василюк

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

*Редактор*  
Е.Л. Иванова

*Корректурa*  
Н.С. Самбу

*Перевод*  
Ф.М. Шаньков

*В работе над номером участвовали*  
Д.С. Дроздов, В.А. Михайлов, О.В. Филипповская

*Оригинал-макет*  
М.А. Баскакова

---

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

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

*Редакция не располагает возможностью вести переписку,  
не связанную с вопросами подписки и публикаций*

*Перепечатка любых материалов, опубликованных в журнале «Консультативная  
психология и психотерапия», допускается только с разрешения редакции*

В оформлении обложки использован фрагмент картины  
Винсента Ван Гога «Звездная ночь»

© МГППУ. Факультет консультативной и клинической психологии, 2014

Формат 60×84/16. Гарнитура Newton C. Усл. печ. л. 9,41. Тираж 1000 экз.

**БОГОСЛОВИЕ И АНТРОПОЛОГИЯ**

- 5 *Митрополит Антоний Сурожский*  
О последних пределах
- 20 *Священник Андрей Нырк*  
Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера:  
психологический феномен?
- 59 *Хоружий С. С.*  
Функции и формы вербальности в духовных и близких  
к ним антропологических практиках

**ПСИХОЛОГИЯ ВЕРЫ**

- 89 *Инина Н. В.*  
Фанатизм как деструктивная форма веры
- 103 *Кричевец А. Н., Солодушкина М. В.*  
Мужество быть. Жизнестойкость и вера

**ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ**

- 118 *Братусь Б. С.*  
«Психика» и «личность» в отсутствии «души» и «духа»
- 139 *Василюк Ф. Е.*  
Типы духовного совладания

**ОПЫТ**

- 153 *Мещеринов А. А.*  
Три эпизода из жизни волонтера
- 157 Наши авторы

**THEOLOGY AND ANTHROPOLOGY**

- 5 *Metropolitan Anthony of Sourozh*  
The Last Things
- 20 *Priest Andrew Nyrkov*  
Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity:  
Psychological Phenomenon?
- 59 *Horujy S.S.*  
Functions and Forms of Verbality in Spiritual Practices  
and Practices Related to Them

**PSYCHOLOGY OF FAITH**

- 89 *Inina N.V.*  
Fanaticism as a Destructive Form of Faith
- 103 *Krichevec A.N., Solodushkina M.V.*  
Courage to Be. Hardiness and Faith

**THEORY AND METHODOLOGY**

- 118 *Bratus B.S.*  
"Psyche" and "Personality" in the Absence of "Soul" and "Spirit"
- 139 *Vasilyuk F.E.*  
Spiritual Coping and its Types

**EXPERIENCE**

- 153 *Mescherinov A.A.*  
Three Episodes in the Life of the Volunteer
- 157 Our authors

## О ПОСЛЕДНИХ ПРЕДЕЛАХ<sup>1</sup>

Митрополит АНТОНИЙ СУРОЖСКИЙ

### Беседа XII

В ходе наших бесед мы дошли до очень непростого момента. Мне предстоит обсудить с вами ряд вещей, которые следует обсуждать крайне осторожно и осмотрительно, и я не уверен, что способен на такой подход. Возможно, я мыслю слишком прямолинейно, недостаточно вдаюсь в оттенки того, о чем собираюсь говорить сегодня. Поэтому примите то, что я скажу, как материал для размышления, сверьте это с собственным опытом, со своими мыслями, с тем, что вы читали, и когда-нибудь, может быть, сегодня, а может быть, по ходу следующих бесед, мы обсудим это основательно, чтобы найти, где же правда относительно тех пунктов, которые я затрону сегодня.

Я хотел бы обсудить сегодня проблему вечных мук и вечного блаженства, которые связываются с представлениями об аде и рае, хотя не до конца выражают эти два понятия и не до конца совпадают с ними. Кроме того, я хотел бы обсудить одно место из творений св. Исаака Сирина, которое я упомянул в конце прошлой моей беседы.

Начнем с проблемы вечных мук и вечного блаженства. Когда эта проблема предстает нашему уму, тем более, когда мы читаем о ней в вероучительных книгах, она представляется совершенно простой и ясной. Суд разделяет свет от тьмы, добро от зла, жизнь от смерти, тех, кто Христовы, и тех, кто антихристовы. Открываются два совершенно разные пути, и в начале книги Дидахи, одного из древнейших текстов христианства, говорится, что есть два пути: путь спасения и путь гибели. И если мы продолжаем думать в этом направлении, нам представляется, что конечный результат — вечность, полная страданий,

---

<sup>1</sup> ©Metropolitan Anthony of Sourozh Foundation. Редакция благодарит Фонд за предоставленную возможность публикации и Е.Л. Майданович, переводчика текста. Мы публикуем две (12-ю и 13-ю) из серии бесед, проведенных вл. Антонием в Лондоне в 1960—1961 гг. Полный цикл бесед митрополита Антония «О последних пределах» печатался в журнале «Альфа и омега» на протяжении 2011 и 2012 гг. Вскоре весь цикл должен выйти в свет отдельным изданием.

отвержения, гибели, и с другой стороны — вечное блаженство. И такая схема представляется мне несостоятельной, потому что она ставит на один уровень два рода вечности, которые, мне кажется, невозможно рассматривать как параллельные. Если вечные мучения и вечное блаженство поставить на одну доску, это означает, что вечность, полная мучений, проклятия, зла, приобретает качество вечности, равное вечности добра. Это означает, что обезбоженность, то есть отпадение от Бога, приобретает метафизическую плотность, реальность, тогда как единственная реальность — это Бог и жизнь в Боге. Это представляется не просто философской проблемой, но чем-то вполне реальным. Можно ли сказать, что быть живым в Боге или быть мертвым вне Бога — равнозначно? Можно ли сказать, что вечность вечной жизни одного порядка с вечностью гибели? Такая схема, как я уже сказал, вводит новое понятие, которое в корне противоречит Писанию, вере, нашему опыту, потому что представляет зло со-вечным добру в карикатурном решении проблемы зла и добра. На всем протяжении истории Писание и Церковь всегда учат нас, что единственная реальность — Бог. Только Бог реален, только Бог вечен, только Бог и то, что в Нем, имеет сущность, конкретность, реальность. И вдруг, с наступлением Суда, зло приобретает сущность, вещественность, конкретность. Это абсурдно не только с точки зрения логики, но и как окончательное поражение Божия замысла: как будто последнее слово на Суде утверждает зло вместо того, чтобы подорвать его основы. Это прямо противоположно решению задачи.

С другой стороны, когда мы обращаемся к понятию вечности, вечного, мы сразу видим, что должны рассматривать эти слова с двух совершенно различных точек зрения. Слово «вечный» в разговорном языке постоянно употребляется, чтобы обозначить бесконечную протяженность времени, дление без конца. Это — аспект вечности, который принадлежит тварному миру, бесконечное дление, ничего больше. И если вы помните нашу первую беседу о времени, о природе времени и его различных аспектах, вы, наверное, помните, что время и вечность несоизмеримы, потому что время возникает вместе с тварным миром. Время возникает, когда появляется первая тварь, время возникает, когда начинает быть что-то, чего не было. Пока не появилась первая тварь, времени нет. Таким образом, временная вечность, бесконечность времени принадлежит тварному миру и, значит, не принадлежит ни миру блаженства, ни миру гибели, а только миру переменчивости, колебания, периоду исканий в человеческой жизни или в течение истории.

Вечность имеет и другие значения. Когда мы говорим, что Бог вечен, мы не имеем в виду, что вечность — такая категория, в которой Бог су-

шествует и действует. Вечность, о которой говорится в связи с Богом, не есть категория Его бытия, не один из способов говорить о Боге: Божественная вечность тождественна Ему. Как Жизнь, как Любовь — лишь способы говорить о той же тайне, которую мы зовем *Бог*, так вечность, когда мы говорим о ней в связи с Богом, не есть что-то подобное времени или отличнее от него, она не имеет никакой общей меры, потому что время — вещь, пусть и вполне абстрактная. А вечность, когда мы говорим о ней в связи с Богом, совпадает с Ним и имеет качество Личного Бытия, так же как Истина, как Жизнь, как Любовь. Так что когда мы употребляем слово «вечность», мы оказываемся в присутствии двух абсолютно различных реалий, и мы видим, что они глубоко различны, их невозможно сопоставить. Это не две противостоящие вечности, одна темная, другая светлая, одна — вечность смерти, другая — жизни. В конечном итоге, Нетварное стоит перед лицом тварного, даже меньше чем тварного; они несоизмеримы, и, следовательно, когда мы говорим о двух вечностях, мы должны помнить это глубинное различие. Божественная вечность безвременна, вечность тварного мира принадлежит времени. Что касается Суда, то если читать Евангелия и некоторые Послания наряду с книгой Откровения, мне кажется, можно видеть (как я старался показать в прошлый раз) ряд ступеней в конечной эсхатологической судьбе тварного мира. Есть слова Христа: *миришь с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу. Истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта* (Мф 5:25—26). Тут мы видим суждение, которое действует во времени, осуждение во времени, наказание, которое позволяет нам выйти из-под осуждения, освободиться от вины. Затем есть различные примеры, которые всегда используются как аргументы при спорах: тьма внешняя, скрежет зубов, червь неумирающий, огонь неугасающий, вернее, горящий вечно. Как следует понимать эту вечность? Эту вечность, как я уже сказал, можно понимать с двух точек зрения: либо она принадлежит миру тварности, и в таком случае слово «вечный» имеет временную коннотацию, которая ни бесконечна, ни абсолютна. Трудно обсуждать предмет таких слов, как *eternity* (вечность), или соответствующих слов в современных языках, но в греческом и в славянском языках эти слова *aeon*, *вечный*, говорят о времени, а не о безвременье, и корнями уходят в слова, которые говорят о промежутке времени, а не о чем-то, что не имеет конца. Так что мы вправе остановиться на этом и не делать заключений, которые не подтверждаются словами Священного Писания.

Если, с другой стороны, мы думаем о вечности мучений, равной по качеству Божественной вечности, тогда мы сталкиваемся с проблемой,

которая приводит нас к цитате из св. Исаака Сирина; эта вечность мучений может быть связана только с Самим Богом. Другими словами, и блаженство, и погибель коренятся в Нем; Он — вечность погибели, так же как Он — вечность спасения и блаженства. Можем ли мы принять это? Здесь я хотел бы привлечь к нашему обсуждению другую, довольно длинную цитату из св. Исаака Сирина и рассмотреть с вами различные ее пункты. Вот что он говорит:

«Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение вящее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, будто грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь есть порождение ведения истины, которое (в чем всякий согласен) дается всем вообще. Но любовь силой своей действует двояко: она мучит грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга, и веселит собою соблюдавших долг свой. И вот, по моему рассуждению, геенское мучение есть раскаяние. Души же горних сынов любовь упоывает своими утехами»<sup>2</sup>.

Вот как прямо, без обиняков представляется проблема такому человеку, как Исаак Сирин. Нет ничего вне любви Божией, потому что ничто не может победить любовь Божию, превзойти ее. Слова Христовы: *Отче, прости им, ибо не знают, что делают!* (Лк 23:34) — говорят об абсолютной непоколебимости божественной любви. Любовь Божия обнимает тех, кто был верен, кто сам стал вместилищем этой таинственной божественной любви, но любовь Божия не оставляет и тех, кого Бог сотворил актом любви и кто оказался неверным, хотя Бог остался верным. Нет такой области, куда не достигает любовь, она присутствует везде: и на небе, и в аду. Но почему одно место становится местом блаженства, и другое — местом невыразимого мучения? Ответ можно найти, если сопоставить два места из подвижнических писаний св. Исаака: «мучимые в геенне поражаются бичом любви» и «любовь есть порождение ведения истины».

Это познание истины предлагается нам на протяжении всей нашей жизни, однако истина предстает нам в образах, в притчах, в смутных озарениях, и лишь в минуты ясных прозрений — в призывах Божиих. Познание истины бывает прикровенное на протяжении нашей жизни, оно — предмет веры и предмет возрастающего или уменьшающегося познания, оно принадлежит области нашего опыта через акт веры, но наш опыт порой бывает ясный, а временами затемняется. И в этих су-

---

<sup>2</sup> *Авва Исаак Сириянин*. Творения. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. С. 76.



мерках те, кто верит, кто способен доверять Богу, у кого достает мужества и простоты сердца не требовать света, кто готов вложить свою руку в руку Божию и отдаться Его водительству на потаённом пути, — те в этом неполном свете возрастают в познании истины.

Но когда наша жизнь подошла к концу, когда все ограничения этого падшего мира и *тело тления*, как его называет апостол Павел (ср. 1 Кор 15:53), отпадают, когда мы оказываемся лицом к лицу с истиной в чистом виде, познанию истины уже не требуется вера, оно — сама очевидность. И один из духовных писателей нашего времени, отец Александр Ельчанинов пишет, кажется, в своем *Дневнике*: Никто из созданий Божиих не в силах будет узреть Бога и не упасть ниц перед Ним со словами: Тебя только я и искал всю жизнь!.. И, однако, то, что было возможно в этой жизни при неполном свете веры и знания, уже невозможно теперь, когда воссиял полный свет. Поздно поступать по вере, поздно доверять Богу, поздно повиноваться Богу, потому что очевидность истины, неотвратимая абсолютность этой очевидности положила конец действию веры, пресекла возможность выбора. Выбора больше нет, и значит, с нашей стороны не может быть порыва любви, нами ведет только знание.

Тот же св. Исаак Сирий в другом месте говорит о том, что происходит тогда, употребляя образ из книги Откровения, что каждая душа, в которой внезапно родилась любовь вместе с неизбывным, неумолимым познанием Бога, каждая такая душа подобна жене в Апокалипсисе, которая была беременна и не могла родить ребенка (Откр 12:2). И тут начинается мука, потому что становится ясно, что единственное содержание жизни — любовь, будь то жизнь во времени или жизнь в ее абсолютности: в приобщенности Богу, — и любви-то и невозможно достичь, потому что любовь коренится в свободе, а очевидность отняла возможность выбора. И тут вся проблема доходит до предельной остроты — почему? Потому что: какое возможно решение? Что может произойти? Вслед за Оригеном, св. Григорий Нисский, столкнувшись с ужасом вечной гибели, которая не просто страдание во времени, но гораздо превосходит метафизическую трагедию бесконечной последовательности временных мгновений, попытался найти решение в словах: «Бог, будучи любовью, простит». Но если вы усвоили слова св. Исаака (не мой комментарий), то ясно, что дело тут вовсе не в прощении. Да, прощение подразумевается Божественной любовью. Но прощение уже не может быть дано и воспринято, а если бы и могло, то это означало бы уничтожение свободы, уничтожение выбора, вместо неизбежной гибели было бы неизбежное спасение, что означало бы ту же самую неспособность твари достичь тайны любви. Эту ситуацию вполне отражает исто-

рия Тантала в греческой мифологии, он не мог принять то, что предлагали ему боги.

Односторонним действием Божиим невозможно изменить вечную судьбу тех, кто теперь стоит лицом к лицу с единственной реальностью, кто понимает, что кроме любви никогда ничего не было, и поскольку выбора нет, оказывается перед лицом факта: любовь может быть адом, как любовь может быть раем. Выбора нет, и что осталось? С одной стороны, Бог всепрощающий и бесконечно любящий, вернее, Бог, Который — само прощение, сама любовь. С другой стороны, человек, который обнаружил, Кто такой Бог, обнаружил любовь, но уже не может (поскольку выбора нет, так как очевидность сменила проблески света) сделать выбор и войти в тайну любви, так как она коренится в тайне свободы. Это ужасающая ситуация грешника, который понимает, что осталась единственная реальность — любовь, и который любить не способен. Это один из самых трагичных образов ада, который мы находим в святоотеческой литературе, и он в общих чертах совпадает с коротким очерком об аде в романе Достоевского «Братья Карамазовы», где автор описывает ад словами «слишком поздно»<sup>3</sup>. Да, я вижу, но действовать уже не могу. Когда мог — я не видел. Но какова ситуация теперь? Она уже застыла, из нее нет выхода? Что случится, что может произойти?

Здесь мы должны вернуться к словам Апостольского символа веры: мы верим в воскресение тела и в жизнь будущего века. Творческие проблески веры, свобода выбора, возможность любить были даны всецелому человеку, воплощенной душе и телу, оживотворенному присутствием души; тело теперь упокоилось в могиле, а душа с ужасом предстоит тайне любви, которая есть тайна страдания.

Св. Исаак не оставил эти пункты без внимания. Он настоятельно указывает, что к вечной жизни призван всецелый человек, просто человек, и нет ничего окончательного, пока только душа или только тело оказываются в данной ситуации, перед лицом новой данности. По его мнению, только когда душа и тело окажутся снова вместе, произойдет нечто решающее, снова появится возможность выбора. На это можно возразить: разве не очевидно, что когда наши тела соединятся с душами, которые уже познали Бога, в едином порыве воли, в единстве души и тела человек выберет жизнь, Бога? Нет, все не так просто, и я пока отложу цитаты из Исаака Сирина, которые я приводил, и еще другие. Это не очевидно, потому что все не так-то просто. Судьбу человека составляет не просто судьба его души и тела. Это гораздо более сложная судьба со многими переплетениями.

---

<sup>3</sup> *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1970-1990. Т. 14. С. 292.

Я сейчас вернусь к тому, что говорил в начале этой серии бесед. Человек не просто проживает свою жизнь от рождения до смерти. Человек начинается, можно сказать, задолго до рождения и продолжает существовать много спустя после смерти. Задолго до рождения — не в том смысле, будто его душа имеет предсуществование и в какой-то момент посылается на землю: это учение отвергли и православная Церковь, и западное христианство. Не с нас все начинается, мы — звенья, потому что в костях и в плоти, и в душе мы являемся результатом каждого предшествовавшего поколения; и начинается это для каждого из нас от первых мужчины и женщины, которых сотворил Бог — и которые пали.

Мы — итог всех прошедших поколений, и то, чем мы являемся в душе и в теле, определяется всей предшествующей историей человечества. Точно так же, когда мы умираем, наша жизнь не оканчивается не только в том смысле, о чем мы все время говорили: душа предстает пред лицом Живого Бога, и судьба ее полна трагизма. Но и на земле каждый человек, кого мы встретили, каждый человек, который воспринял воздействие и отпечаток нашей личности, теперь связан с нами. Плоды наших действий остались на земле, и мы не вольны просто отбросить свое прошлое: ведь прошлое не прошло, оно — пребывающее настоящее. Люди, нам встретившиеся, восприняли семена нашей личности, отмечены ею, и каждый, кого мы встретили, с кем общались, пусть мимоходом, продолжает приносить плоды нашей жизни. Эти плоды могут быть нашим осуждением, могут быть и нашим искуплением. Они могут быть нашей славой, могут быть и нашим стыдом, но они тут, никуда не деваются. И при таком подходе оказывается, что когда наша душа и наше тело станут вместе, не так-то просто им будет сделать выбор, потому что при этом выборе им придется нести ответственность за чужие судьбы вокруг себя.

Есть еще другая сторона этой реальности на уровне и непосредственном, и косвенном. Все человечество — не просто совокупность индивидов, это род. Все вместе оно составляет всецелого человека. Каждый из нас — итог прошлого, каждый из нас — начало будущего, но это справедливо не только в одном каком-то направлении, но во всех направлениях. Так что в конечном итоге слова книги Откровения, что в Град Божий *принесут... славу и честь народов* (Откр 21:26), оказываются справедливыми не только в отношении народов, но и в отношении всецелого человека, который предстанет лицом к лицу с Богом. И здесь любой окажется ответственным за каждого и за всех, и в осуждение и во спасение. Так можем ли мы сказать, что все погибнут из-за грешников или что все спасутся благодаря праведникам? Это можно прояснить, если обратиться к словам Писания. Есть два отрывка, о которых я хотел

бы, чтобы вы задумались. Один — место книги Откровения, где говорится, что конец мира наступит, конец истории настанет, когда соберутся сто сорок четыре тысячи избранных (см. Откр 14:1). Сто сорок четыре — это двенадцать, помноженное на двенадцать, полнота из каждого колена Израилева. Ясно, что речь идет не о численности, это образ, полнота каждого колена, полнота всех колен. Но сама идея этого конечного итога истории, связанного с полнотой избранных, не указывает ли на предположение, которое я высказывал раньше, что придет время, когда те, кто во Христе, окажутся в силах понести на своих плечах всю тяготу мира? Вспомните, что частью человеческой истории являются не только избранные в этом тварном мире: среди колен Израилевых, по линии, нисходящей от Авраама, Исаака и Иакова, через Давида царя *Один* из людей — Иисус, родившийся в Вифлееме, Иисус из Назарета, истинный Бог, да, но и истинный Человек.

Тут мы сталкиваемся с последней проблемой, которую я хотел бы обсудить в следующий раз, — проблемой свободы в этой тайне спасения или трагедии гибели. Мы посмотрим, не пригодится ли тогда нам то, что мы узнали в начале из двух бесед о свободе, не поможет ли оно нам найти ответ, который придаст смысл всему, что нас приводило в недоумение. Это подведет нас ко второй цитате, которую я хотел бы, чтобы вы продумали, к словам апостола Павла, которые уже несколько раз упоминались, что когда Христос покорит всё, Сын покорится Отцу, и *будет Бог всё во всем* (1 Кор 15:28).

В моих словах было много спорного, и я хотел бы, чтобы вы над всем этим задумались, потому что это не просто отдельные мысли, которые мне пришли при подготовке к этим беседам. Это одна из самых трагических проблем не только каждой отдельной человеческой судьбы, но трагическая проблема, которую христианский мир должен разрешать перед лицом построений неверующих. Это один из основных пунктов обвинения против Бога, и мы не можем уклониться от него. Какой бы путь мы ни избрали, в какую бы сторону ни повели нас наши убеждения и опыт, мы и при жизни будем ответственны за свою жизнь и убеждения, и будем держать ответ перед Богом, Которого мы являем или Чей образ искажаем через то, каким мы представляем сотворенный Им мир и его конечную судьбу.

### Беседа XIII

Сегодня я хотел бы подойти к какому-то заключению (хотя некоторые пункты нам еще придется обсудить позднее) и для начала напомним

вам некоторые основные выводы, которые мы сделали в предыдущих беседах. Прежде всего, говоря о проблеме вечного блаженства и вечно-го мучения, мы попытались разграничить два аспекта понятия вечности. С одной стороны, в обиходе, когда мы говорим о вечности, мы подразумеваем бесконечный временной ряд, своего рода тварную и временную вечность; с другой стороны, если мы хотим постичь вечность во всей ее глубине, во всем ее онтологическом, сущностном значении, мы должны помнить, что вечен — Бог, и единственная реальная вечность — в Боге, она — Сам Бог. И когда мы употребляем эти два понятия вечности, одно — вечности в рамках времени, другое — вневременной вечности, которая в Боге и Сам Бог, мы приходим к выводу, что если вечные муки принадлежат, как нам часто представляется, этой временной вечности, в результате оказывается, что вне Бога, противостоя Ему, устанавливается другое царство, царство зла, которое в результате последнего кризиса, то есть последнего суда, как будто обретает постоянство, сущность, уродливую реальность, каких зло не имеет в процессе истории. В таком случае суд утвердит зло в качестве реальности, противостоящей Богу, утвердит царство сатаны как вечную, длящуюся ситуацию. С другой стороны, если это для нас неприемлемо, то мы должны понимать, что вечную муку, как и вечное блаженство, можно представить себе только в соотношении с Богом не как нечто радикально «вне», а как нечто, имеющее отношение к тому, что «внутри».

Я приводил вам место из *Подвижнических слов* св. Исаака Сирина, где он говорит, что острота мучения, адский огонь — это сама любовь. Здесь следует подчеркнуть, что хотя Писание говорит о тьме внешней, о скрежете зубов, но, как я старался показать ранее, всё это, вероятно, составляет развитие, а не окончательная ситуация. Если адские муки причиняет божественная любовь, то нам следует задуматься над тем, что же это означает. Напомню, что Исаак Сирин говорит о том, что перед лицом Божиим, видя Его, Каков Он есть, созерцающая реальность тварного мира в его подлинном виде, и грешник, и праведник обнаруживают, что единственное содержание всего тварного и нетварного — любовь, что откровение Бога — это откровение самой любви. А поскольку человек был сотворен по образу Божию, подобным Богу, мучение, не находящее теперь себе выхода, заключается в любви, которая присутствует, но не может быть осуществлена. Видение и познание истины создает ситуацию зарождающейся любви, и, по образному выражению Исаака Сирина, мучение это подобно мукам беременной, которая не может разрешиться и родить ребенка. То есть перед нами следующая проблема: как разрешится эта ситуация дальше? На что мы можем надеяться? Что может произойти? Мы все помним простой, прямолиней-

ный способ, каким это положение определяют учебники, и обычно думаем: овцы и козлища, последнее отвержение и конечное блаженство. Мы видели, какие многообразные проблемы из этого вытекают, но какое решение можем мы предложить?

Сразу хочу подчеркнуть, что не предлагаю вам окончательное решение, но пытаюсь показать вам, что можно думать над этой темой по-иному. К проблеме этой вечной судьбы обращался Ориген, гностики, особенно живо и глубоко ее излагал Григорий Нисский. Церковь не приняла упрощенные решения, предложенные этими богословами и мыслителями в том, что касается всеобщего спасения, но Церковь с большой осмотрительностью постаралась не отвергнуть их учение в целом. Мы стоим перед проблемой. Все решения, предлагавшиеся до сих пор, неудовлетворительны; решения были отвергнуты, а проблема все еще существует. А что проблема существует, как я пытался показать в прошлый раз, ясно видно хотя бы из того, что, несмотря на все трафаретные утверждения относительно вечных мук грешника, нам то и дело говорят, что мы должны надеяться за пределом всякой надежды.

Во-первых, совершенно ясно и очевидно одно. Бог открылся во всей красоте, во всей истине Своего бытия, открыл Свое бытие как конечную и единственную цель человеческой жизни. Но зачатков ответной любви, которая не может найти себе выхода, недостаточно, чтобы преобразить ад в рай, потому что она проявляется слишком поздно. Да, слишком поздно, потому что невозможно сделать выбор в пользу любви в ответ на неизбежную очевидность, такой выбор можно делать только в проблесках веры среди сумерек нашего мира. Когда мы оказываемся лицом к лицу с неотвратимой очевидностью, делать выбор уже невозможно, потому что неизбежная очевидность упраздняет свободу, и сама тайна любви уже не является путем, а только конечным итогом.

С другой стороны, то, что описывает св. Исаак Сирий, не есть следствие неотвратимой очевидности, открытия, познания Бога, это также результат того, что тварь — потому что она была сотворена по образу Божию — способна отозваться на такое откровение Бога, на такое Его видение. И начиная с познания Бога через любовь, которая есть взаимоотношение, уникальное взаимоотношение, через любовь, которая устанавливает подобие, происходит познание, узнавание не только Бога: тварное существо открывает в себе Его образ и открывает, что есть только один путь, каким оно может стать самой собой в полноте и совершенно. Путь этот — таинство перерастания себя самого в приобщенности Богу из статического состояния в подобие, которое заключается в общности жизни и, тем самым, в динамическом сходстве. И тут мы снова встречаемся с проблемой свободы.

Если вы припомните нашу первую беседу о свободе, вы вспомните, что, помимо ограничения свободы, вызванного грехом, который повредил человеческую природу и исказил отношения человека с Богом, свобода тварного существа ограничена тремя факторами. Тварь вызвана из небытия односторонним Божественным действием, она не участвует в Божием решении, которое вызывает ее в бытие. Тварь ограничена в конце тем, что называют Судом (что было предметом нашего разбора и что мы сейчас именно рассматриваем), кризисом (так по-гречески называется суд), когда тварь видит непосредственно, чем она могла быть и не стала. И, в-третьих (тут связываются начало и конец), она ограничена той природой, которую Бог даровал твари, природой, которая определяется как образ Божий в нас, Его созданиях.

В заключение нашего разговора о свободе я обратил ваше внимание на то, что славянское слово «свобода» означает быть самим собой, быть подлинно собой. А теперь мы видим, что кризис, суд состоит в том, что заблудившаяся тварь, уклонившаяся от воли Божией, в которой — ее собственная полнота, с неминуемой очевидностью обнаруживает, что она не является самой собой, что она — уродство. Тварь не достигла того, чем ей было предназначено стать. Единственный путь, каким тварь может стать самой собой, это путь динамичного уподобления Богу, то есть перерастание всех ограничений, которые я упоминал, через приобщенность Богу, определяемую как «таинство любви и свободы», так что Божественная жизнь становится жизнью твари, и жизнь твари включается в Божественную жизнь. Если хотите образ, те ограничения, которые я упоминал выше, это как бы стороны и дно коробки, в которой оказалось тварное существо, и единственный ему путь к свободе — взлететь вверх, к небесам. Но есть и новый элемент; новизна состоит в том, что происходит не только открытие Бога как красоты, как истины, как жизни, но и открытие тварью своей собственной природы, своих собственных возможностей, и открытие пути. Путь открывается во Христе. Путь — Господь Иисус Христос, подлинный Человек, потому что Он одновременно человек и Бог, потому что в Нем Божество и человечество соединены навсегда в самовластной свободе двух природ.

Опять-таки, в каком-то смысле тварь и теперь свободна сделать выбор, потому что очевидность не принуждает, только показывает, что нет выхода или блаженства кроме как в Боге. Очевидность являет тварному существу его подлинную сущность, его призвание, его возможности. Возможности выбора ограничены, возможности перемен ограничены. Я уже говорил, и прав Достоевский, что ад можно определить словами:

«Слишком поздно!»<sup>4</sup>, сейчас уже слишком поздно. Возможно, этот момент соответствует тому, что Писание называет «смерть вторая» (Откр 20:14). Не осталось другой возможности, нет больше пути: тварь должна умереть, — умереть не только физической смертью, через которую она уже прошла, но второй смертью, отпадением от самой возможности *быть*. И, однако, св. Исаак Сирин подчеркивает, что и здесь у твари остается надежда: воскресение тела, когда тварь будет восстановлена в своей тварной полноте, потому что только человек в своей целостности может принять решение, усопшая душа в одиночку не может сделать выбор между погибелью и спасением.

Я уже не раз подчеркивал, что хотя с определенной точки зрения наши жизни можно рассматривать индивидуально, но нам может быть поставлен вопрос и так: что мы сделали со всем тем материалом, который нам был дан изначально — в нашем теле и в душе, — на протяжении нашей жизни, воздействиями и вкладом со стороны всего окружающего нас мира? Наша человеческая судьба переплетается с судьбой каждого человека, кто жил до нас или будет жить после нас, и, следовательно, окончательное суждение, которое последует за нашим воскресением из мертвых, будет зависеть не только от нашей жизни как индивидов, но и от того, что произошло прежде нас и после нас. Я уже говорил, что в ряду людей, в человеческой истории одно имя вписано: *Иисус*. Говорил я и о том, что добро и зло встречаются, пересекаются в страдании: страдание — вот место встречи зла и добра, и поражение зла непосредственно связано с проблемой страдальцев, которые получают власть простить — и власть связать. В Писании есть множество мест, которые показывают эту всеобщую взаимосвязь.

Я хотел бы привести одно из этих мест, отрывок из книги Откровения, где нам говорится, что конец времен настанет, когда исполнится полное число праведников, и названо само число: сто сорок четыре тысячи человек из всех колен Израилевых (Откр 7:4). Как бы строго мы ни придерживались слов Библии, невозможно не заметить, что это не число призванных к спасению, а все остальные будут отвергнуты. Во-первых, эти сто сорок четыре тысячи взяты из колен Израилевых, но к спасению призван не только Израиль. Во-вторых, как вы помните, колен было двенадцать; сто сорок четыре тысячи — это двенадцать, помноженное на сорок четыре же, и это распространенный в Ветхом и в Новом Завете символ. Двенадцать — это четыре, помноженное на три, знак полноты; тысячекратная степень указывает также на полноту. Так что, вероятно, подлинное значение этого места: Суд настанет тогда, когда

---

<sup>4</sup> *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1970—1990. Т. 14. С. 292..



земля принесет все плоды святости, которые она способна принести. Можно истолковать это двояко. Либо сказать, что в этот момент Бог будет удовлетворен и примет в Свое Царство всех праведников, которых земля способна принести, а остальные будут отвергнуты. Либо можно счесть, что с миром что-то произойдет, потому что мир принес весь плод святости, какого Бог ожидал от него. Св. Иринея Лионский придерживается второго мнения, он говорит о свершении спасения мира благодаря праведникам.

Если обратиться снова к книге Откровения, мы видим также два образа в Граде Божиим. Я не стану вычитывать этот отрывок, вы можете сами посмотреть его потом. В 21-й и 22-й главах даются две картины, не совсем одинаковые. В первом случае речь идет о последовательности событий, происходит большая война между Христом и антихристом, Христос побеждает, и вторая смерть наступает тех, кто в сумерках истории выбрал противную Ему сторону. И наступает тысячелетнее царствование Христа на земле вместе с избранными в граде, который описан в 21-й главе; град этот находится в мире, еще не достигшем исполнения, в мире, где спасение еще совершается. В начале 22-й главы говорится о древе жизни, которое приносит плоды двенадцать раз, *дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов* (Откр 22:2). И затем иное видение града, который возникает после того, как всё достигло полноты. Уже нет двух миров, остался один, единый мир, где воцарился Господь.

Связь между всеми этими различными элементами ставит вопросы. Я предложил вам всё, что могу сказать на эту тему, чтобы вы продумали, проверили, сверили с учением Церкви и с тем, что говорит Священное Писание. Исполнение, достижение святости мира можно понимать, как я уже сказал, как исполнение Божьего плана; эти святые — всё, чего Бог ожидал от земли. Его можно также понимать иным образом в прозрении Божиего замысла: вот святые, способные взять на себя вместе со Христом, истинным Человеком и истинным Богом, всю тяжесть, всю тяготу мира. Вы, наверно, помните слова апостола Павла: *восполняя недостаток в плоти моей скорбей Христовых* (Кол 1:24). Те, кто одолел зло, могут отпустить или связать, могут освободить или удержать. Они не могут отпустить тех, кто не готов быть свободным, но слова св. Исаака, которые я прочитал вам, возможно, дают место некоторого рода пониманию. Греховный мир открыл не только истину и правду Божию, не только понял, что нет света вне Бога, но понял, что и в нем самом нет света, помимо света Божия; и эта мука любви является (или можно так думать) последним призывом, последней мольбой, последним порывом к бытию, к полноте. Тут любовь и свобода равно находят

свое выражение и исполнение, и в ответ на вопль согрешивших (или, может быть, предворяя его) Тот, Кто является подлинным Человеком, и те, кто в Нем, кто является Его членами, получают возможность и силу и власть простить. Ни один грех не совершается так, чтобы не вовлечь кого-то в трагедию. Очень редко мы грешим против Бога, иначе как согрешая против человека. Так что каждый грешник — в руках своей жертвы (или своих жертв), а у них — власть разрешить его и власть связать его.

Думаю, на этом я остановлюсь и оставляю вопрос открытым. Если попытаться представить себе последовательность событий, связанных с судом, мы видим, что человек появляется, вызванный из небытия волей Божией, живет; он наделен природой, которую создал Бог и которая на протяжении столетий претерпевала и повреждения, и восстановление. В полутьме истории, в проблесках веры, в полусвете откровения, которое предложено в полноте, но воспринято еще неполно, человек выбирает свой путь. В какой-то день, после собственной смерти, он предстанет лицом к лицу с Богом, Которого теперь видит и открывает. Он открывает Бога как высшую правду, единственную реальность, как высшую красоту, как жизнь. Он открывает Бога как свое собственное исполнение, и открывает также, что сам по себе он безнадежно несостоятелен, потому что нет бытия кроме как в Боге, тварное существо не может быть, кроме как находя свое исполнение в Боге.

И здесь-то начинается мучение любви, для которой слишком поздно и которая — как теперь стало неотвратимо ясно — составляет единственное содержание всего. Выбор, решение, которое все изменило бы, не может быть принято как бы односторонне тварным существом, которое в кризисе, под судом: для этого слишком поздно. Выбор возможен только при проблесках веры и откровения, а не при неотвратимо ясной очевидности. Это время можно назвать адом, можно назвать чистилищем, можно назвать небом или раем, — но оно не соответствует ничему из того, как мы определяем эти понятия в категориях времени и состояния; это незавершенное исполнение или незавершенный провал. Только при воскресении тела блаженство и трагедия приобретают свою полную, окончательную силу, только тогда, когда не осталось уже человеческой биографии, а есть только человеческая история, подошедшая к своему концу, случается трагедия, которую мы называем *смертью второй*. Мы называем это событие одновременно тысячелетним царством Христа на земле, которая уже стала ветхой землей, а на небе, которое — ветхое небо, пребывает град, который стоит как бы на завоеванной земле.

В этот период происходит нечто, что описать мы не можем, нам известно только, что непосредственно после этого книга Откровения

предлагает нам вторую картину этого же града, в котором все уже достигло полноты, подобно тому, что говорит апостол Павел в своих посланиях, когда пишет, что когда Христос покорит под Свою власть всё, Он положит всё к ногам Отца, и тогда *Бог будет всё во всем*.

Остаются еще нерешенные проблемы. Есть проблема воскресения, проблема ада, проблема вечного блаженства: их нам придется рассмотреть в нашей последней беседе этого цикла. А пока что я хотел бы оставить вас с тем, на что указал сегодня. Это не пункты церковного учения, но и не противоречат ему. Они, возможно, необычны, и вам необходимо поразмышлять над ними, если вы хотите составить себе свободное и глубоко продуманное мнение о *Последних пределах*.

## THE LAST THINGS

*Metropolitan ANTHONY OF SOUROZH*

# БЕЗРЕЛИГИОЗНОЕ ХРИСТИАНСТВО ДИТРИХА БОНХЁФФЕРА: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН?

Священник АНДРЕЙ НЫРКОВ

С именем Дитриха Бонхёффера связаны серьезные изменения в жизни западного общества во второй половине XX в. Пастор Бонхёффер не боялся далеко заходить в своих высказываниях. Одно из наиболее известных его церковно-общественных прозрений связано с проектом «безрелигиозного христианства», предпосылки которого и обсуждаются в статье. Основной вывод состоит в том, что само Божественное воспринимается Бонхёффером сугубо через призму человеческого и посюстороннего.

**Ключевые слова:** Дитрих Бонхёффер, безрелигиозное христианство, либеральный протестантизм, Адольф фон Гарнак, межличностный барьер, посюсторонняя трансцендентность, эмпиричность Откровения, секулярное богословие.

Серьезному исследователю современного западного христианства невозможно пройти мимо фигуры Дитриха Бонхёффера. Имя его давно стало знаковым не только для богословской мысли, но и в культурологии, политологии, социологии, в исследованиях церковно-государственных и межконфессиональных отношений второй половины XX в. О нем и его богословском наследии пишутся книги, печатаются статьи, организуются выставки, снимаются киноленты. По прошествии многих лет со дня его трагической кончины не утихают споры о высказанных им идеях. Оценки его жизни и творчества очень разнятся. Одни считают его мучеником и последовательным учеником Христа. Другие — незадачливым проповедником и неумелым заговорщиком, не лишенным, впрочем, известного гражданского мужества. Дружественные ему издания говорят о «самом знаменитом немецком проповеднике XX века»<sup>1</sup>, «самом евангельском теологе»<sup>2</sup>, оппоненты же характеризуют его как

---

<sup>1</sup> Степанов В. Голос, дошедший из застенков // Мирт. 2000. № 2 (21). URL: <http://www.gazeta.mirt.ru/200/02/13.html> (дата обращения: 21.11.2003).

<sup>2</sup> Коначева С. Пастор Дитрих Бонхёффер // Христианос. 2000. № 9. С. 91.

«богослова вполне ординарного» и где-то даже заурядного, если бы не война, тюремное заключение и гибель от рук палачей<sup>3</sup>. Восторженные почитатели Бонхёффера видят в нем провозвестника нового христианства, «пророка христианского мира, ставшего взрослым»<sup>4</sup>. Критики же предлагают его мысли «...полностью отвергнуть и осудить как богохульство»<sup>5</sup>.

Богословское наследие Бонхёффера стало объектом пристального внимания на рубеже 50—60-х гг. прошлого столетия. Написанная с той поры и продолжающая появляться на Западе (и не только там) литература о Бонхёффере значительна: одно перечисление монографий, статей и сборников, посвященных данной проблематике, составило бы добрые десятки и сотни страниц<sup>6</sup>. Бонхёффер является одним из наиболее часто цитируемых протестантских богословов в мире.

Сама фигура Дитриха Бонхёффера для Запада давно стала знаковой и отчасти культовой<sup>7</sup>: в его честь названы общественные организации, приходские центры, гостиницы, улицы городов. Бонхёффер остается значимым автором для многих протестантов и католиков. Степень интереса к нему в протестантской учебной среде, особенно в США, существенно превосходит уровень популярности классиков Реформа-

---

<sup>3</sup> Грццо А. Христианство после Освенцима? // Форум русских католиков. URL: <http://www.forum.christianity.org.ru/topic.cgi?forum=5&topic=726> (дата обращения: 21.11.2003).

<sup>4</sup> Цит. по: Авилова А. Оказалось ли «безрелигиозное христианство» несостоятельным или оно еще не состоялось? URL: [http://awakening.ucoz.ru/publ/refoamatorstvo/obnovlenie\\_hristianstva/alla\\_avilova\\_okazalos\\_li\\_quot\\_bezreligioznoe\\_khristianstvo\\_quot\\_nesostojatelnyim\\_ili\\_ono\\_eshhe\\_ne\\_sostojalos/52-1-0](http://awakening.ucoz.ru/publ/refoamatorstvo/obnovlenie_hristianstva/alla_avilova_okazalos_li_quot_bezreligioznoe_khristianstvo_quot_nesostojatelnyim_ili_ono_eshhe_ne_sostojalos/52-1-0) (дата обращения: 19.12.2006).

<sup>5</sup> Цит. по: Дэвис Т. Противоречивый Дитрих Бонхёффер. URL: <http://anti-modern.wordpress.com/2009/05/18/bonhoeffer/> (дата обращения 18.05.2009).

<sup>6</sup> К примеру, один только список исследовательской литературы, посвященной Бонхёфферу, опубликованный на официальном сайте Колумбийского университета, занимает 178 страниц [см.: URL: <http://www.columbia.edu/cu/lweb/img/assets/5435/SecondarySourcesBib.pdf> (дата обращения: 12.01.2012)].

<sup>7</sup> В Вестминстерском аббатстве Лондона, например, величественная скульптура Бонхёффера стоит среди прочих столпов веры. А епископ Евангелической Лютеранской Церкви Германии Вольфганг Хубер заявил: «Он — святой, в протестантском значении этого слова». URL: <http://www.evangelie.ru/forum/t21555.html> (дата обращения: 01.02.2011). Свообразным подтверждением словам, сказанным епископом Хубером, является факт существования в христианском мире икон с изображением Бонхёффера. URL: <https://www.trinitystores.com/store/art-image/dietrich-bonhoeffer-feb041906-apr091945> (дата обращения: 15.08.2007).

ции, не говоря уже о церковных деятелях позднеантичной эпохи и Средневековья<sup>8</sup>.

В чем секрет подобной известности? Однозначный ответ на данный вопрос дать сложно, принимая во внимание совокупность многих факторов, способствовавших мировой популярности Дитриха Бонхёффера. Во-первых, перед нами человек незапятнанной репутации, мученик и «голос совести» германской нации. Во-вторых, чрезвычайно талантливый и энергичный труженик. Его деятельность широка и многогранна: это и собственно богословские изыскания, и пастырство, социальная<sup>9</sup> и административная деятельность<sup>10</sup>, установление и поддержка экуменических контактов, включая многочисленные заграничные командировки, помощь преследуемым нацистами евреям, организация церковного противостояния нацизму<sup>11</sup>, участие в заговоре, приведшем к покушению на Гитлера 20 июля 1944 г. и окончившемся для Бонхёффера тюремным заключением и казнью. Кроме того, это был (что немаловажно!) исключительно обаятельный, умный и человечный человек.

Несмотря на все эти исключительные качества, в богословски образованной среде все чаще при упоминании имени Бонхёффера возникает стойкая ассоциация с понятием *безрелигиозного христианства*<sup>12</sup>, о ко-

---

<sup>8</sup> См., к примеру: *Оден Т.* После модернизма. Что впереди? Минск, 2003. С. 8—14. Необходимо отметить, что наибольший интерес к личности и наследию Бонхёффера проявляется не в Германии, а на Американском континенте. И хотя общества, изучающие наследие Бонхёффера, существуют во многих европейских странах, наиболее представительное, много лет возглавлявшееся Эберхардом Бетге, а ныне его преемниками, находится в США.

<sup>9</sup> Бонхёффер в известный период времени, к примеру, служил пастором, окормлявшим бедные рабочие кварталы Берлина.

<sup>10</sup> Сюда можно отнести период руководства семинарией «Исповеднической Церкви» в Финкенвальде.

<sup>11</sup> С этой целью Бонхёффер даже стал фиктивным агентом абвера.

<sup>12</sup> В строках своего тюремного письма от 30 апреля 1944 г. Бонхёффер пишет: «Меня постоянно занимает... вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем — Христос?» Далее следуют парадоксальные слова, которые и стяжали Бонхёфферу «безрелигиозную» славу: «Время, когда людям все можно было высказать словами ... давно миновало; то же относится ко временам интереса ко внутреннему миру человека и к совести, а это значит, и ко времени религий вообще. Мы приближаемся к абсолютно безрелигиозному периоду; люди уже могут просто быть нерелигиозными. Те же, кто честно себя называет “религиозными”, не практикуют религии никоим образом; возможно, под “религиозностью” они понимают нечто иное. <...> Если... западную форму христианства ... расценить лишь как предварительную стадию всеобщей безрелигиозности, то какая ситуация создается для нас, для церкви? Существуют ли безрелигиозные христиане? Если религия представляет собой лишь внешнюю оболочку христианства (да и эта оболочка в разные времена выглядела совершенно по-разному), что же такое тогда безрелигиозное христианство?» (*Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 199—201).

тором и сам Бонхёффер, уже будучи в заключении, усиленно размышлял в преддверии своей безвременной гибели. Некоторые отрывки из этих размышлений дошли до нас благодаря тайной переписке, которую удалось наладить узнику со своим другом и родственником Эберхардом Бетге. После окончания войны уцелевшие записи были опубликованы в виде сборника под названием «Сопrotивление и покорность».

Данная книга стала восприниматься в качестве духовного завещания Бонхёффера потомкам. Отдельные ее места действительно представляют собой вдохновенную пророческую проповедь касательно будущих судеб христианского мира<sup>13</sup>. Можно сказать, что Бонхёффер является одним из признанных авторов новой парадигмы в современном западном постмодернистском христианстве. Именно в начале 60-х гг. XX столетия, когда Запад переживал беспрецедентный взрыв секуляризации, популярность Бонхёффера резко возрастает<sup>14</sup>. Его идеи и мученический образ оказались наиболее востребованы для нужд расцерковленного «богословия». Секулярная мысль Запада использовала идеи Бонхёффера, высказанные им на страницах тюремных записок, и приписала покойному пастору роль пророка «безрелигиозного христианства», приветствовавшего наступление некоей новой, постхристианской эпохи. Так, по словам одного из исследователей, сборник писем Бонхёффера «Сопrotивление и покорность»

---

<sup>13</sup> В записке, датированной маем 1944 г., Бонхёффер пишет: «Не наше дело предсказывать день, — а такой день настанет, — когда люди снова будут призваны проповедать слово Бога так, что под его воздействием изменится и обновится мир. То будет новый язык, возможно, вообще нерелигиозный, но он будет обладать освобождающей и спасительной силой...» (*Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность*. М.: Прогресс, 1994. С. 229).

<sup>14</sup> Катализатором данного процесса следует считать вышедшую в 1963 г. книгу англиканского епископа Джона Робинсона «Быть честным перед Богом» («Honest to God»). В ней Бонхёффер предстает настоящим революционером, открывающим своим последователям широкий путь к безрелигиозной эпохе. «Бонхёффер, — по мнению Робинсона, — сравнивал сегодняшнее представление об “априорной религиозности” с тем отношением к закону, которое стояло между иудеями и Евангелием... Похоже (как бы это ни было неприятно), от нас требуется совершенно новая модель, метаморфозис христианской веры и практики. Я уверен, что такая перестройка не затронет фундаментальную истину Евангелия. Но мы должны решительно пустить в переплавку все, даже бережно лелеемые нами религиозные категории и моральные абсолюты. И главное, к чему мы должны быть готовы, — выкинуть из головы наш образ самого Бога» *Робинсон Д. Быть честным перед Богом*. URL: <http://svet.h1.ru/bibliotk/r/robinson1919/chestnym.htm> (дата обращения: 25.12.2014)].

стал чем-то вроде протоевангелия модной в 1960-х гг. «теологии смерти Бога»<sup>15</sup>.

Таким образом, попытка оценки богословского наследия Дитриха Бонхёффера упирается в серьезную проблему: его признают «своим» очень разные, порой взаимоисключающие течения внутри западного христианства. Для консервативно настроенных протестантских фундаменталистов он — пример стойкости в вере и истинный свидетель Христов, погибший за свои убеждения. Для проповедников же «секулярного богословия» Бонхёффер — пророк «безрелигиозного христианства» в постхристианском обществе. Причем обе позиции имеют веские обоснования в биографии и творчестве пастора-антифашиста. Для каждой позиции изыскиваются и веские аргументы, и подкрепляющие цитаты. В результате образ Дитриха Бонхёффера в восприятии разных групп христиан как бы распадается на два: на Бонхёффера-мученика и Бонхёффера-секуляриста.

С точки зрения традиционных христианских ценностей одновременное именование «мученик» и «секулярист» — немислимо. Однако, при всей кажущейся абсурдности образа «мученика-секуляриста», Бонхёффер действительно сочетал в себе черты и того, и другого. Один из современников и друзей Дитриха Бонхёффера Хайнц Царнт свидетельствует: «Прежде были мученики, которые звали мир прийти в Церковь. Дитрих Бонхёффер — это мученик, который звал Церковь прийти в мир»<sup>16</sup>. Богословие Бонхёффера и его жизнь — это пример сочетания кажущихся несовместимыми противоречий.

---

<sup>15</sup> О качестве «христианства», предлагаемого пропагандистами данного направления, и о роли, отводимой ими Бонхёфферу, весьма недвусмысленно свидетельствуют их собственные писания. «Протестанты, способные слышать Бонхёффера, — пишет один из радикальных авторов, — заявляют, что нет таких уголков внутри нас или вовне, где бы существовали проблемы, решать которые может один Бог. Очевидно, что проблемы и нужды (в мире) существуют, но источником их решения является сам мир, а не Бог. Нет необходимости спрашивать у Бога, что следует делать; мир способен все делать сам: прощать и разрешать (грехи), побеждать одиночество, исцелять отчаяние, укрощать гордость, преодолевать страх смерти. Это проблемы мира, существующие у живущих в этом мире, и мир сам способен обеспечить наличие таких структур, которые отвечали бы данным целям. ...Бог религии, разрешающий самые неразрешимые проблемы и удовлетворяющий самые непостижимые нужды, — не является необходимым и востребованным. Таким образом, человеку не могут навязать более потребность в Боге; Бог для человека не является необходимостью» (*Hamilton W. Dietrich Bonhoeffer // Radical Theology and the Death of God. N.Y.: Publishers Indianapolis, 1966. P. 116—117.*)

<sup>16</sup> *Zahrt H. Der Gefangene von Tegel // Sonntagsblatt. 1955. № 15. S. 1.*



Однако возникает закономерный вопрос: насколько проповедуемое поздним Бонхёффером «безрелигиозное христианство» является собственно христианством, т.е. учением Самого Христа и практической реализацией Евангелия? Не есть ли оно продукт человеческого ума, не является ли оно феноменом психологическим? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть основные этапы жизненного пути Бонхёффера и круг его базовых идей.

Схематично научную и практическую жизнь Дитриха Бонхёффера можно условно разделить на три части.

1) 1923—1932 гг. — период ученичества, становления философских и богословских воззрений, время работы над дипломным сочинением «Sanctorum communió» и доцентской диссертацией «Akt und Sein». В эту пору Бонхёффер примыкает к направлению под названием «либеральная теология».

2) 1933—1939 гг. — период активного участия в церковном противостоянии нацизму, действий «Исповеднической Церкви», руководства «исповеднической» семинарией. Параллельно идет работа над книгами «Хождение вслед» и «Жить вместе». В это время Бонхёффер находится под влиянием идей «диалектической теологии» Карла Барта.

3) 1939—1945 гг. — период формирования наиболее радикальных богословских идей. Бонхёффер принимает решение участвовать в антигитлеровском заговоре, работает над созданием «Этики», которую не успел довести до конца по причине ареста и тюремного заключения. В тюрьме Бонхёффер оформляет свои изыскания, венцом которых становится таинственное «безрелигиозное христианство».

### ***Либеральный период жизни Бонхёффера и его плоды***

Дитрих Бонхёффер родился в 1906 г. в Бреслау (на территории современной Польши) и происходил из многодетной семьи известного врача, профессора неврологии и психиатрии Карла Бонхёффера. Мать Дитриха, Паула, была аристократкой по происхождению. Ответственная и способная, имея на руках университетский диплом, она сама занималась семейным преподаванием и воспитанием своих детей. В ее роду было несколько богословов и историков церкви, включая отца К.А. фон Хаазе, профессора теологии. Предки Бонхёффера по отцу были потомственные интеллигенты, не принадлежавшие к дворянскому сословию.

Ведущий биограф и близкий друг Бонхёффера Эберхард Бетге так оценивает роль семьи и ее устоев: «Богатый мир предков Дитриха Бонхёффера задал ему стандарты на всю жизнь. Отсюда происходит та точность суждений и действий, которую невозможно приобрести в одном поколении»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> *Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Contemporary. London: Collins, 1970. P. 4.

Бонхёфферы смогли воспитать своих детей людьми думающими. Самостоятельность мысли, глубокая эрудиция, взвешенное поведение по отношению к окружающим являлись их характерными чертами. Кроме того, детям активно прививалась любовь к различным искусствам, особенно к музыке. Все дети получили хорошее музыкальное образование, причем Дитрих был наиболее талантливым пианистом.

С либеральной немецкой культурой Бонхёффер столкнулся еще в детстве. Семья Бонхёфферов при переезде в Берлин в 1912 г. поселилась в элитном квартале города по соседству с видными представителями немецкой науки, среди которых были физик Макс Планк, историк церкви Адольф Гарнак и др. Соседи-интеллектуалы еженедельно собирались вместе, ведя беседы на научные темы. Их дети, и Дитрих в том числе, хотя напрямую и не участвовали в дискуссиях, тем не менее, исподволь оказывались втянуты в научную среду. Тем более что младшие дети Бонхёффера входили в юношескую группу, для которой Гарнак читал историю<sup>18</sup>.

Берлин, по общему убеждению специалистов, являлся центром либеральной немецкой культуры. Более всего справедливость последнего утверждения была очевидна на богословском факультете, где преподавали такие знаменитости, как Адольф Гарнак, Карл Холль, Адольф Дайсмон и Ганс Лицман, которые представляли либеральную немецкую школу, доминировавшую в XIX и начале XX в. Память об Эрнсте Трельче, скончавшемся перед самым прибытием Бонхёффера в Берлин, также продолжала будоражить умы студентов.

В таком либеральном окружении происходило богословское становление молодого Бонхёффера, который наряду с научными познаниями впитывал в себя гуманистические представления той эпохи.

Специфические черты семейного быта Бонхёфферов в религиозном отношении вполне вписываются в рамки социально-религиозного феномена «Kulturprotestantismus», распространенного в среде немецкой интеллигенции рубежа XIX—XX столетий. Либерально-культурное *sredo* данной группы характеризовалось смещением акцента с личного отношения верующего к Богу на благотворное воздействие христианской веры на обычаи и нравы общества, распространение образования и просвещения. Взаимное сближение церкви и общества, предпринятое по инициативе либерального крыла в протестантизме, осуществлялось через синтез христианства со светской

---

<sup>18</sup> *Rumscheit M.* The Formation of Bonhoeffer's Theology // The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer. Cambridge: University Press, 1999. P. 53.

культурой. Такой синтез приводил к сугубо этическому восприятию Евангелия, которое поддерживалось как со стороны церковных деятелей, так и со стороны обывателей<sup>19</sup>. И в церкви, и в обществе было распространено утверждение, что нравственное учение Христа полезно миру. Идея приспособления христианства к потребностям окружающего мира, зародившаяся в лоне либерального богословия и проявившаяся в феномене культурпротестантизма, отразится в позднем творчестве Дитриха Бонхёффера, в частности в его тегельских письмах с их «безрелигиозным христианством» для «совершеннолетнего мира»<sup>20</sup>.

Вследствие сугубо этической направленности христианства в культурпротестантизме, молитва домашняя и церковная не была для Бонхёфферов чем-то обязательным. Регулярность посещения церкви в либеральной среде определялась по сугубо индивидуальной потребности человека<sup>21</sup>. Само же богослужение и церковные обряды нередко представлялись как малополезный архаизм. На практике это приводило к почти полному отрицанию любых литургических и догматических норм, если они мыслились либеральными интеллигентами не соответствующими времени и месту.

Подобную ситуацию Бонхёффер мог наблюдать дома с малых лет. Благожелательный Бонхёфферу католический священник Ж. Лёв характеризует ее следующим образом: «Счастливое детство, благополучная семья... Стойкая христианская мораль; однако в церковь семья никогда не ходила. Отец, как и некоторые братья, был агностиком»<sup>22</sup>. Скорее всего, и сам Дитрих до сознательного выбора богословского поприща в церкви ни разу не бывал<sup>23</sup>.

Научный скептицизм, привычка опираться на очевидное и логически доказуемое отнюдь не способствовали сближению отца семейства Карла Бонхёффера с церковной традицией, ее недоказуемыми «сказаниями и мифами». Отношение к церкви у отца семейства было доволь-

---

<sup>19</sup> «...Все Евангелие, не уменьшая ценности последнего, можно понимать, — заявлял столп богословского либерализма Гарнак, — ...как этическое благовестие» (Гарнак А. Сущность христианства. М.: Красанд, 2010. С. 52).

<sup>20</sup> Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 200—202, 240—243.

<sup>21</sup> «Нормой» считалось 12—15 раз в год. 20 — уже слишком часто... (см.: Лиуенфельд Ф. Жизнь. Церковь. Наука и вера. М.: Индрик, 2004. С. 234).

<sup>22</sup> Лёв Ж., свящ. Дитрих Бонхоффер: молиться среди людей // Лёв Ж., свящ. Великие учителя молитвы. М.: Путь, 2002. С. 124—125.

<sup>23</sup> Именно в этом смысле высказывается один из ведущих экспертов творчества Бонхёффера J. Gruschy в документальном фильме «Bonhoeffer» (Режиссер — M. Doblmeier, 2003 г.).

но прохладным<sup>24</sup>. Семейный рационализм Бонхёфферов явно сказался на характере мышления Дитриха, который эту жесткую эмпирическую фамильную логику перенес впоследствии в богословие.

Сам факт обращения молодого Бонхёффера к богословию — явление довольно экстраординарное. Необычайная интеллектуальная одаренность Бонхёффера сочеталась в нем с природным обаянием. Ему не были чужды такие человеческие проявления, как дружеское веселье, танцы, спорт и т. п. Тем большее удивление вызвало в кругу семьи и знакомых сознательное решение Дитриха посвятить свою жизнь... богословию. Подающие надежды юноши тогда так не поступали. Но и после избрания богословской карьеры в Бонхёффере долгое время оставалась некоторая «бытовая безрелигиозность», очевидно восходящая к семейным устоям родительского дома. Исходные интересы, с которыми будущий пастор вступил на церковно-богословское поприще, выдавали в нем человека, воспитанного либеральной культурой. По признанию биографов, «...учеба была единственной заботой Бонхёффера, церковь еще не играла для него роли»<sup>25</sup>.

В каком-то смысле в глубине души Бонхёффер оставался преемником либеральной школы. В тюремных письмах его связь с либеральной школой (несмотря на конфликт с некоторыми принципами либерализма в 1930-х гг.) проявилась в стремлении истолковать христианство применительно к «совершеннолетнему миру», рассматривать Божественную трансцендентность как «посюстороннее в гуще жизни» и во многом другом. Протестантские апологеты Бонхёффера порой прямо ставят ему в заслугу развитие «...верных интуиций либеральной богословской программы» в русле «безрелигиозного христианства»<sup>26</sup>.

Многое в образовании и воспитании Дитриха выдает в нем выходца из немецкой либеральной традиции, с ее характерными акцентами и тяготениями. Судя по описаниям биографов Бонхёффера, он хорошо знал древнегреческий язык и был знаком с трудами древневосточных Отцов Церкви, но глубокого интереса к православной духовности он не испытывал. Степень его неплохого научного знакомства с православием определялась соответствующим лекционным курсом в Берлинском универси-

---

<sup>24</sup> Проявления немецких религиозных традиций в семье главным образом исходили со стороны матери Дитриха — Паулы Бонхёффер. По ее инициативе читалось рождественское Евангелие от Луки, а на Новый год — псалом 90. Обычной реакцией на библейский текст бывали слова Карла Бонхёффера: «Я ничего этого не понимаю» (*Marsh C. Dietrich Bonhoeffer // The Modern Theologians / ed. by D. Ford. 2nd ed. Cambridge: Blackwell Publishers, 2001. P. 37*).

<sup>25</sup> *Bethge E. Dietrich Bonhoeffer, a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. P. 54.*

<sup>26</sup> *Woelfel J. Bonhoeffer's Theology Classical and Revolutionary. N.Y.: Abingdon Press, 1970. P. 119.*

тете, эпизодическими встречами на экуменических конференциях, чтением некоторых произведений Достоевского, Толстого и Бердяева<sup>27</sup>.

Однако глубокое впечатление от соприкосновения с древней церковной традицией, отличной от лютеранской, все же было. На заре своей богословской карьеры, в возрасте 18 лет Бонхёффер едет в Рим и обретает там церковь видимую. Нет, он не перешел в результате в католицизм, но определенно подпал под его обаяние, испытав дотоле неведомые протестанту ощущения от прикосновения к феномену бытия церкви в миру.

Побывав в Риме, Бонхёффер открывает для себя Вселенскую (в католическом смысле) церковь, пребывающую в центре мира. В Вербное воскресенье он присутствует на службе в соборе Св. Петра, первой торжественной мессе в своей жизни. «Семинаристы и монахи, — вспоминал он, — белые, черные и желтые лица. Чувство вселенскости церкви очень сильно»<sup>28</sup>. Вечером этого дня он также присутствует на богослужении в церкви Santa Trinita dei Monti.

Пережитый опыт церковного бытия глубоко запал Бонхёфферу в душу. «Это был прекрасный день, — вспоминал он впоследствии, — первый день, когда мне приоткрылась частично реальность католицизма; это не имеет ничего общего с романтизмом и пр., но думаю, что я начал постигать понятие Церкви»<sup>29</sup>.

Данное откровение о церкви сознательно или подсознательно будет пребывать с ним до конца жизни<sup>30</sup>. Несмотря на сравнительную крат-

---

<sup>27</sup> «Открытие» восточноевропейского христианства побудило одного из преподавателей Берлинского университета А. Дайсмана пригласить в 1927 г. известного болгарского священника Стефана Цанкова прочитать в университете серию лекций «Восточное православие». «Благодаря этому событию, — сообщает биограф Э. Бетге, — Бонхёффер не оказался полностью неподготовленным, встречаясь впоследствии с Цанковым на экуменических конференциях. Холль и диалектическое богословие пробудили его интерес к Восточной Церкви, что, впрочем, не привело Бонхёффера к самостоятельному изучению Православия» (*Bethge E. Dietrich Bonhoeffer, a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. P. 69*).

<sup>28</sup> Цит. по: *Лёв Ж., свящ.* Дитрих Бонхоффер: молиться среди людей // *Лёв Ж., свящ.* Великие учителя молитвы. М.: Путь, 2002. С. 125.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Действительно, и четыре года спустя после поездки в Рим, в одной из проповедей, произнесенных Бонхёффером в качестве помощника пастора, еще слышится протестантская рефлексия по поводу пережитого им в Риме: «Есть одно слово, услышав которое католика охватывает чувство любви и блаженства, заставляющее сменить тональность религиозных переживаний от страха и трепета Судного дня к радости Божественной близости, пробудить ощущения родного дома, чувства, которые может испытывать к своей матери только сын: бла-

кость пребывания Бонхёффера в Вечном городе, именно здесь произошла закладка его будущих богословских приоритетов. Ведущей осью их является тема — Церковь в мире.

Либеральный же заклад, полученный Бонхёффером в юности, определил его повышенный интерес к миру и акцент на человечестве Христа. Богословские предпочтения Бонхёффера складывались и развивались под заметным влиянием известных профессоров Тюбингенского и Берлинского университетов, наиболее существенным из которых было влияние Адольфа фон Гарнака.

### *Адольф фон Гарнак*

Самым ярким представителем богословского факультета Берлинского университета, настоящим знаменем «социального» христианства в то время являлся Адольф фон Гарнак. Научные труды Гарнака исследователи с полным основанием называют «вершиной либеральной теологии»<sup>31</sup>. Это была «...теология под знаменем свободы: свободы мыслить и постигать истину на всех ее путях, куда бы они ни вели, свобода от посягательства тех, кто облечен властью»<sup>32</sup>. По признанию некоторых исследователей, самым талантливым учеником Гарнака был Дитрих Бонхёффер<sup>33</sup>.

Гарнак был фактически архитектором метода, который обеспечивал либеральному протестантизму необходимую базу: видение христианства в качестве продукта культурно-интеллектуального развития<sup>34</sup>.

---

годарность, почтение и преданная любовь; это чувства, переполняющие человека, который после долгой разлуки наконец возвращается домой, под родительский кров, где прошло его детство.

Есть также слово, которое в устах у протестантов звучит бесконечно пошло, более или менее пусто и безразлично, и ничуть не заставляет их сердца биться чаще; оно, как правило, навевает скуку, во всяком случае, никак не открывает в религиозном отношении. Незавидна наша судьба, если мы не сможем обрести заново, а лучше сказать, не откроем древнее значение этого слова. Горе нам, если оно вскоре не станет для нас важным опять, если оно не станет нашим жизненным интересом. Слово, вкус которого мы потеряли и чью славу и величие мы хотели бы сегодня как-то ощутить, есть — церковь» (цит. по: *Bethge E. Dietrich Bonhoeffer, a Biography*. Minneapolis: Fortress Press, 2000. P. 63—64).

<sup>31</sup> См.: *Adolf von Harnack: Liberal Theology at its Height* / ed. by M. Rumscheit. London: Collins, 1989. P. 11.

<sup>32</sup> *Rumscheit M. The Formation of Bonhoeffer's Theology* // *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Cambridge: University Press, 1999. P. 54.

<sup>33</sup> См.: *Kaltenborn C. Adolf von Harnack and Bonhoeffer* // *A Bonhoeffer Legacy: Essays in understanding* / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 48.

<sup>34</sup> Об этом Гарнак прямо заявлял уже в 1888 г.: «Я убежден, что мы не сможем осуществлять полноценного движения вперед в процессе все более ясного познания того, что для нас изначально и ценно, посредством лишь догматики и

Сущность христианства, по Гарнаку, есть результат культурно-исторического развития человечества. Если Шлейермахер утверждал, что подлинное христианство есть производная от внутреннего состояния индивида, благочестиво-эмоциональной жизни, то Гарнак заявил, что содержание христианства есть плод культурной, интеллектуальной и нравственной истории. Опыт человечества определяет содержание христианского вероучения, так что само Евангелие есть, по сути, результат интеллектуальной и нравственной работы человека. Таким образом, для Гарнака сущность христианства — не Божественное откровение, а кумулятивный нравственный опыт человека, который к тому же скрыт за искажающими его слоями догматики и мифологии<sup>35</sup>.

### ***Иисусология Гарнака и эмпирическая христология Бонхёффера***

Рассуждать всерьез о Божественном Лице Спасителя для Гарнака не представляется возможным: Иисус для него не есть Христос. «Мы не можем даже говорить о подлинной христологии у Гарнака, — пишет немецкий исследователь К. Калтенборн, — его концепцию скорее можно определить как “Иисусология”»<sup>36</sup>.

Для школы Гарнака характерно подчеркивание в первую очередь земной, человеческой природы Спасителя, а также отрицание тождества между Христом Церкви и «реальным», «историческим» Иисусом, который жил в Палестине в I в. В этом смысле историко-критический метод исследования Писания, широко использовавшийся либеральным богословием применительно к священным текстам (особенно подход

---

экзегетики, но — лучшим пониманием истории. Не догматика и экзегетика, но результаты церковно-исторического исследования и их усвоение главным образом разрушат цепи обременительных и запутывающих традиций... Мы уверены, что этим методом будем не расточать, но собирать» (цит. по: *Rumscheit M. Revelation and Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923. Cambridge: University Press, 1972. P. 71*).

Сами догматы по Гарнаку — продукт позднеантичного влияния греческой философии, неизбежное следствие соприкосновения Евангелия с представлениями новозаветной и последующей эпох. Естественным выходом из сложившегося «догматического тупика» было, по его убеждению, движение назад, к историческим истокам христианства. На вопрос о сущности христианства Гарнак дает «...чисто исторический ответ, т.е. ответ, добытый средствами исторической науки и основанный на приобретенном из пережитой истории жизненным опыте». (*Гарнак А. Сущность христианства. М.: Красанд, 2010. С. 5*).

<sup>35</sup> См.: *Гарнак А. Сущность христианства. М.: Красанд, 2010. С. 38.*

<sup>36</sup> *Kaltenborn C. Adolf von Harnack and Bonhoeffer // A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 49.*

Давида Фридриха Штрауса и Фердинанда Баура), находит в «Иисусологии» Гарнака свое высшее выражение<sup>37</sup>.

В наиболее яркой, афористичной форме социальный аспект либерального христианства, возводимый к самым его основам, удалось выразить именно Адольфу фон Гарнаку, в устах которого «...любовь к ближнему есть единственное в нашем мире проявление живой в смиренной любви к Богу»<sup>38</sup>. Социально-этическая составляющая явилась для Гарнака определяющим началом во всем Евангелии. Именно в ней, по его словам, был заключен смысл жизни и общественной деятельности Иисуса: «В этом смысле Иисус соединил мораль и религию; в этом смысле религию можно назвать душой морали, а мораль — телом религии. С этой точки зрения становится понятным,

---

<sup>37</sup> Результатом подобного восприятия Евангелия стала его глубинная антропологизация. В отсутствие подлинной сверхъестественной основы для своей веры либеральное христианство в лице Гарнака приняло серьезный социально-этический крен. Стремление к объединению Бога со взглядами и чаяниями современного человека, а по сути дела к подмене Божественного лика Спасителя человеческими измышлениями являлось одной из ведущих доминант в либеральном протестантизме. И эта подмена в нем не особо скрывалась.

Известный американский богослов немецкого происхождения XIX в. Вильгельм Раушенбуш, основатель движения «социального евангелия» в лоне либерального богословия, прямо заявлял: «Бог является не только духовным представителем человечества, Он тождествен с ним. <...> Он действует посредством человечества для реализации Своих целей...» (*Rauschenbusch W. A Theology for the Social Gospel*. URL: <http://www.historytools.org/sources/Rauschenbusch.pdf>).

Другой американский богослов немецкого происхождения XX в. Рейнхольд Нибур, в юности испытавший сильное влияние «социального евангелия» и впоследствии разочаровавшийся в нем, свидетельствует о том, что для либерального богословия Христос был просто «очень, очень-очень хорошим человеком», и с известной долей иронии добавлял, что в соответствии с либеральными оптимистическими представлениями и «еще более хороший человек может появиться в будущем» (*Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man*. Louisville: Knop Press, 1996. V. I. P. 146). Подобным же образом и для А. Ричля, учителя Гарнака, Царство Божие теряет свой эсхатологический трансцендентный характер и представляет собой смысл земной истории, высшее благо, реализуемое посредством усовершенствования морально-этических норм, культурную эволюцию общества. Человеческая история здесь мыслилась как движение к нравственному совершенству, ведомое Божественным промыслом. Цивилизация общества — составляющая процесса «Божественной эволюции». В ходе исторического развития выявляется ряд лиц, признаваемых носителями и выразителями Божественных взглядов. В качестве одной такой личности, согласно Ричлю, и выступал Иисус [см.: *МакГрат А. Введение в христианское богословие*. URL: <http://bibliaonline.narod.ru/M/tom26.html> (дата обращения: 06.02.2011)].

<sup>38</sup> *Гарнак А. Сущность христианства*. М.: Красанд, 2010. С. 54.



как мог Иисус сблизить и даже отождествить любовь к Богу и любовь к ближнему...»<sup>39</sup>

Более того, Иисус в подаче Гарнака предстает настоящим социалистом и даже революционером: «...Иисус отнюдь не хотел сохранить нищету и бедность, но боролся с ними и заповедал нам такое же отношение к ним»<sup>40</sup>. «Мало сказать, что Евангелие проповедует солидарность и деятельную помощь: такая проповедь составляет его существенное содержание. В этом смысле оно — глубоко социалистично...»<sup>41</sup> «Не может быть сомнения в том, что Иисус стал бы в наше время на сторону тех, кто энергично трудится над облегчением тяжелой нужды бедных классов и обеспечением для них условий лучшего существования»<sup>42</sup>.

Весь окружающий мир, вся существующая реальность является для Гарнака сферой пристального внимания христианина: «То, что делает эти реальности христианскими... определяется исключительно тем фактом, насколько христиане связаны с ними и вовлечены в них»<sup>43</sup>.

Мирская реальность настолько важна для христианина, что положительно влияет даже на спасение человека: «...наука, государство, законы устроены таким образом, что они соотносятся с реальностью — как это есть и должно быть — и через то со спасением человечества»<sup>44</sup>. Однако спасение при этом лишается трансцендентного измерения, поскольку определяется степенью участия христианина в мирской жизни.

Так, если христианин осознает, что экономическая ситуация стала опасной для ближнего, ему следует изыскать соответствующую помощь, «...ибо он является учеником того, кто был Спасителем. Мы реально помогаем тому, кто очутился в воде, лишь вытаскивая человека оттуда. Мы можем помочь тому, кто остался взаперти в охваченном пламенем доме, только через изменение ситуации, через тушение огня. Вопрос, является ли это экономико-христианским, чисто христианским или чисто гуманистическим, оставляется открытым для совопрошающего. Любовь знает то, что она обязана оказать помощь — реальную помощь независимо от чего бы то ни было»<sup>45</sup>.

К сожалению, из двудесяти заповедей о любви к Богу и ближнему Гарнак, по сути, пытается удалить Божественную составляющую. Жи-

---

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же. С. 70.

<sup>41</sup> Там же. С. 73.

<sup>42</sup> Там же. С. 74.

<sup>43</sup> Цит. по: *Kaltenborn C. Adolf von Harnack and Bonhoeffer // A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 51.*

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же.

вому Богу Библии, принимающему сверхъестественное участие в жизни человека, просто нет места в богословской системе Гарнака и его единомышленников. Спасение у Гарнака принимает посясторонний, социальный характер, и направлено оно на улучшение условий земного человеческого бытия, включая сферу экономики. Именно к этому, по его мнению, призывает нас в Евангелии Христос.

При этом угроза вечной гибели души подменяется избавлением от здешних проблем и бед, с которыми сталкивается общество и каждый человек. На небо, образно говоря, либеральному христианину стремиться не надо. Спасение у него совершается на земле и во имя земли.

В творчестве Бонхёффера присутствуют явные параллели с подобно-го рода сотериологией. Его общей платформой с представителями «социального» христианства является стремление вписать Царство Божие в рамки здешнего мира. Все духовно значимое обретается у него только здесь и сейчас: «Отблеск вечности способен открываться только через глубины нашей земли, только через потрясения человеческого сознания», — пишет он. Более того: «...Царство благодати должно обретаться посреди царства мира, Царство Божие — посреди царства человеческого»<sup>46</sup>.

При исполнении определенных условий (например, надлежащей симфонии Церкви и государства) Царство Божие можно и нужно обрести в нынешнем веке: «Царство Божие в нашем мире существует исключительно в диалоге церкви и государства. Одно неразрывно связано с другим и само по себе не существует. <...> Всякая молитва о пришествии Царства к нам, не содержащая в своем подсознании и церкви, и государства, есть или неотмирность, или секуляризм. Это в любом случае есть неверие в Царствие Божие»<sup>47</sup>.

Кроме того, в представлениях Бонхёффера о Царстве Божиим заметны, если угодно, отголоски либеральных представлений о прогрессе человечества (в данном случае духовном). Церкви в ходе человеческой истории надлежит эволюционировать в Царство Божие: «Церковь идентична царству Христа, но царство Христово есть царство Божие, которое надлежит реализовать в истории, начиная с момента явления Христа...»<sup>48</sup>

Вовлеченность Царства Божия в земную историю и земные отношения — необходимый атрибут христианства, согласно Бонхёфферу. Но

---

<sup>46</sup> *Bonhoeffer D.* What Is a Christian Ethics? // A Testament to Freedom / ed. by G. Kelly. N.Y.: HarperOne, 1995. P 351.

<sup>47</sup> *Bonhoeffer D.* Thy Kingdom Come // Там же. P. 90—91.

<sup>48</sup> *Bonhoeffer D.* The Communion of Saints // Там же. P. 58.

форма реализации этой вовлеченности в устах Бонхёффера приобретает серьезный крен от эсхатологии к хилизму: «Царство Божие не следует основывать в каком-то ином запредельном мире. <...> Бог хочет, чтобы мы почитали Его на земле; Бог хочет, чтобы мы чтили Бога в нашем ближнем — мужчине и женщине, — и нигде более. Бог опускает Царство на землю проклятия. Раскроем глаза, протрезвимся и будем повиноваться Ему здесь»<sup>49</sup>.

В представленном взгляде на природу Царства Божия сквозит типично либеральное отношение к христианству. Определяющим здесь является, как известно, внешнее очищение нравов. Согласно либеральным представлениям, оно есть плод развития культурной, интеллектуальной, нравственной истории человечества. Обратной же стороной либерального самопревозношения человека было фактическое угнетение и унижение Бога. Одной из отличительных особенностей либеральной мысли была ее систематическая недооценка Божественной природы Христа.

В указанном отношении у Бонхёффера также имеются моменты, роднящие его с либеральной мыслью. В самом деле, личностные черты ипостасного Божества Христова в его писаниях различимы с трудом. О Божественном достоинстве Спасителя, Его Царственном положении над миром ангельским он не любит говорить. Зато Христос у Бонхёффера исполняет многоразличные посюсторонние служебные функции, являясь одновременно и универсальным «Посредником», и «человеком для других». Действительно, желание видеть во Христе в первую очередь именно человека составляет характерную особенность богословия Бонхёффера. И в этом смысле он является преемником и продолжателем либеральной традиции. По мнению К. Кальтенборна, пресловутая «Иисусология» Гарнака, т.е. всемерное акцентирование человеческой природы Иисуса, находит свое последовательное продолжение в богословии Дитриха Бонхёффера. Несмотря на то что внешним образом Бонхёффер демонстрирует всемерное уважение и поддержку бессмертному халкидонскому вероопределению, свидетельствующему о наличии Божественной и человеческой природ во Христе, упор в его взглядах приходится именно на человечестве Иисуса, а не на Божестве Христа. И в этом очевидно влияние Гарнака<sup>50</sup>.

Христология Бонхёффера несет на себе явную печать либеральной выучки. Он — и это весьма симптоматично — не признает древнего

---

<sup>49</sup> *Bonhoeffer D.* Thy Kingdom Come // Там же. P. 92.

<sup>50</sup> См.: *Kaltenborn C.* Adolf von Harnack and Bonhoeffer // *A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding* / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 49.

учения о бессеменном сверхъестественном зачатии и рождении Спасителя, поскольку в этом случае Иисус не стал бы «...полностью человеком, подобным нам»<sup>51</sup>. Бонхёффер горько сетует о том, что «...человеческая природа... изначально не сохранила своего всецелого человеческого характера в учении о безгрешности человеческой природы Иисуса»<sup>52</sup>.

Пользование халкидонским оросом Бонхёффер осуществляет весьма избирательно, что также соответствует традициям либеральной мысли. При этом нужные ему акценты получают необходимое звучание, а то, что не вписывается в заданную схему, — отсеивается. Девственное Рождество Богомладенца остро им критикуется: «Оно и исторически, и догматически сомнительно. Библейское свидетельство о нем неясно. <...> Учение о Девственном Рождестве означает попытку выразить идею Боговоплощения... Но не затемняет ли оно принципиального смысла Воплощения, настаивая на том, что Иисус пришел в бытие не во всем подобно нам?»<sup>53</sup> И такое утверждение полноты человечества во Христе в ущерб Его Божеству не является случайным.

Предметом первостепенного богословского интереса Бонхёффера является человеческая природа Иисуса. По сути дела, христология Бонхёффера предполагает, несмотря на все его панегирики в адрес халкидонского определения, держать верующих в рамках чисто земных человеческих отношений, поскольку, согласно Бонхёфферу, «...Бог стал человеком. Но человек не становится Богом»<sup>54</sup>.

Само Божество у Бонхёффера лишается трансцендентного измерения, делаясь чем-то земным, поюсторонним. Божественные проявления во Христе либо не получают внимания, либо перетолковываются в заниженном ключе. В частности, Девственное Рождество рассматривается Бонхёффером и его позднейшими апологетами как мифология: «...библейское сведение о Девственном Рождестве было попыткой мифологически объяснить реальное воплощение Бога»<sup>55</sup>.

Слово «мифология» появляется здесь неслучайно. Критика «мифологии» занимает заметное место в творчестве Бонхёффера. Как правило, критические замечания звучат в тех случаях, когда следует удержать христианина от чрезмерной, по мнению Бонхёффера, устремленности

---

<sup>51</sup> *Bonhoeffer D.* Christology. London: Collins, 1966. P. 109.

<sup>52</sup> Там же. С. 93.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> *Bonhoeffer D.* Ethics. London: SCM, 1955. P. 20.

<sup>55</sup> *Huntemann G.* The Other Bonhoeffer: An Evangelical Reassessment of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids: Baker Books, 1993. P. 128—129.

на небеса. Причем критика порой распространяется и на тексты Священного Писания<sup>56</sup>.

Такое скептическое отношение к сверхъестественному соседствует в произведениях Бонхёффера с возвеличиванием секулярного. Мир и секулярные институты зачастую выступают у Бонхёффера, как это ни странно, проводниками Божественных определений. Сама природа Бога в христианстве, по его глубокому убеждению, имеет посюсторонний характер. «Если ты желаешь Бога, — наставляет молодой Бонхёффер барселонскую паству — ограничься землей». На риторический вопрос: «Зачем служить временному? — Бонхёффер отвечает: — Потому что только во временном ты можешь найти Бога и вечность»<sup>57</sup>. С наибольшей откровенностью вера в посюстороннего

---

<sup>56</sup> Например, в своей пасторской лекции 1928 г. Бонхёффер явно и недвусмысленно заявляет своей пастве, что Библия наполнена исторически несообразными сведениями. Что жизнь Иисуса «переполнена легендами» и что мы мало знаем об историческом Иисусе. Бонхёффер при этом заключает: «*Vita Jesu scribi non potest*» (*Bonhoeffer D. Jesus Christus und vom Wesen des Christentum* — цит. по: *Weikart R. The Myth of Dietrich Bonhoeffer*. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. P. 36).

По поводу Гефсиманского моления Христа Бонхёффер откровенно пишет другу: «...мне всегда было непонятно, почему евангелисты приводят эту молитву, которую не мог слышать ни один человек, а указание, что Иисус будто бы открыл ее ученикам в *evangelium quadraginta dierum*, есть просто отговорка...» (*Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность*. М.: Прогресс, 1994. С. 154—155).

Вера в реальный исторический факт Воскресения Христа также приобретает уклончивую оценку в устах Бонхёффера. Пользуясь игрой немецких понятий *Geschichte*-*historie*, он заявляет по поводу Воскресения: «...бессмысленно и дико делать из него жесткий исторический (*historische*) факт, поскольку Бог желает явиться в Истории (*Geschichte*). Воскресение происходит в области веры, Откровения; всякая иная интерпретация лишает его своей существенной характеристики: Бог в Истории (*Geschichte*)» (цит. по: *Weikart R. The Myth of Dietrich Bonhoeffer*. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. P. 35). «Не существует исторического доказательства Воскресения, но только некоторое количество фактов, которые даже для историка крайне специфичны и трудны в объяснении, как, например, пустая гробница...» (Там же. С. 40).

Библейский критицизм, будучи одним из ключевых принципов либерального богословия в экзегетике Св. Писания, периодически сказывается у Бонхёффера: «Никто из нас не может вернуться в до-критическую эпоху», — пишет он (Там же. С. 35); «Сама вера в буквальный характер богодухновенности Писания должна быть отвергнута, поскольку она противоречит библейской критике» (Там же. С. 30).

<sup>57</sup> Цит. по: *Pfeifer H. The Form of Justification: On the Question of the Structure in Dietrich Bonhoeffer's Theology // A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding / ed. by A.J. Klassen*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 21.

Бога заявит о себе в последний период его жизни, проведенный в тегельской тюрьме. В письме от 21 июля 1944 г. (написанном на следующий день после неудачного покушения на Гитлера) Бонхёффер пишет: «В последние годы я все больше научаюсь видеть и понимать глубокую посюсторонность христианства. Не homo religiosus, а человек, просто человек — вот что такое христианин, как Иисус был человеком в отличие, скажем, от Иоанна Предтечи»<sup>58</sup>.

Противопоставляя человеческую природу Иисуса личности Иоанна Крестителя, Бонхёффер использует термин *homo religiosus*, имеющий негативный подтекст. Бонхёффер принципиально осуждает возможность достижения небес посредством аскетики, олицетворением которой был Иоанн Предтеча. И здесь четко выражена тенденция ограждать человеческую природу Иисуса от какой бы то ни было формы сакрализации. Бонхёффер использует весьма симптоматичную формулировку для обозначения Спасителя. В тюремных письмах он пишет: «Иисус — Человек, существующий для других»<sup>59</sup>. И молиться Христу, искать с Ним какого-то мистического единства невозможно и не нужно, поскольку «...только в полной посюсторонности жизни и можно научиться верить»<sup>60</sup>.

Стремление вписать веру Христову в земные рамки, придать ей социальное, сугубо антропологическое измерение типично для либеральной традиции. Смещение акцента христианской жизни с мира горнего на мир земной — одна из особенностей либерального протестантизма, которая присуща и богословским взглядам Бонхёффера, сознательно ее воплощающего<sup>61</sup>. Подобные («дольные») мотивы наличествуют в его богословских высказываниях, относящихся ко всем без исключения периодам его творчества, включая «диалектический», наиболее ортодоксальный<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 270.

<sup>59</sup> Там же. С. 282.

<sup>60</sup> Там же. С. 271.

<sup>61</sup> В письме от 03 августа 1944 г. Бонхёффер открыто исповедует свою близость и приверженность принципам либерального протестантизма: «Я ошушаю себя “современным” теологом, который, тем не менее, еще хранит в себе наследие “либеральной” теологии, и чувствую свой долг поднимать такие проблемы» (Там же. С. 280).

<sup>62</sup> Надо сказать, что в период «церковной борьбы» 1930-х гг. отношения Бонхёффера с окружающим миром несколько обостряются. Впрочем, это никак не означает уход от мира: «Счастлив тот, кто ... может жить в мире и не терять для себя милости, кто, идя вслед Иисусу Христу, так уверен в небесном отечестве, что действительно свободен для жизни в этом мире» (Бонхёффер Д. Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. С. 23).

В радикальный же период своего богословского развития позитивное отношение к проблеме секулярного мира у Бонхёффера станет доминирующим, и отразится в концепции «совершеннолетнего мира», способного полноценно функционировать без «Бога-опекуна» (см.: Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 233).

В радикальной «безрелигиозной» установке земные мотивы раскрываются максимально. В письме от 18 июля 1944 г. Бонхёффер явно ставит реализацию смысла христианской жизни в зависимость от участия в жизни мирской: «Человек призывается к соучастию в страданиях Бога в обезбоженном мире. Он... должен жить в безбожном мире... он должен жить “по-мирскому”», именно так он соучаствует в страданиях Бога... Христианином человек становится не в религиозном обряде, а участвуя в страданиях Бога в мирской жизни»<sup>63</sup>.

Кратко сказать, небо и земля в представлении либерального протестанта чересчур тесно сближаются в человеческом социуме, а для позднего Бонхёффера последнее явно подменяет первое. И если личное бессмертие индивида, составлявшее смысл религии у Шлейермахера, являлось для него неразрывно связанным с областью чувств, то для либеральной традиции XIX—XX вв. доминирующим оказался аспект социальный.

Отношение христианина к Богу в произведениях Бонхёффера весьма напоминает социальный подход Гарнака, для которого любовь к Богу выражается исключительно через заботу о ближнем<sup>64</sup>. И если общаться с Богом для либерального христианина можно было только посредством служения человеку, то Бонхёффер временами еще более заостряет антропологические акценты в высказываниях своего берлинского учителя, выставляя ближнего чуть ли не объектом религиозного поклонения: «Бог хочет, чтобы мы чтити Бога в нашем ближнем... — и нигде более»<sup>65</sup>. Или: «...наше отношение к Богу есть новая жизнь в “существовании для других”, в причастности к бытию Иисуса. Не бесконечные невыполнимые задачи, но ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, — это и есть трансцендентность. Бог в обличье человека!»<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Там же. С. 266—267.

<sup>64</sup> Социализация Евангелия, напоминающая подход Гарнака является характерной чертой позднего Бонхёффера. Например, в письме от 30 июня 1944 г. особую важность для него приобретает именно социальное измерение дела Христова: «...Иисус брался за типов, стоящих на краю человеческого общества, заботился о проститутках, сборщиках налогов, но все-таки не только о них, ибо его забота касалась вообще всех людей. Не было случая, чтобы Иисус ставил под сомнение здоровье, силу, счастье человека или рассматривал его как гнилой плод; для чего же тогда Он исцелял больных, давал силу слабым? Иисус для себя и для Царства Бога претендует на всю человеческую жизнь во всех ее проявлениях» (Там же. С. 253). И приведенный пример совсем не единичный (см.: [Там же. С. 266—268]).

<sup>65</sup> *Bonhoeffer D. Thy Kingdom Come // A Testament to Freedom / ed. by G. Kelly, N.Y.: HarperOne, 1995. P. 92.*

<sup>66</sup> *Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 283.*

Принципиально общим моментом, роднящим Бонхёффера с Гарнаком (и со всей либеральной традицией), является настойчивое желание поставить Христа исключительно на служение миру сему. Любовь к Богу, отождествленная с любовью к ближнему у Гарнака, равно как и причастность к бытию Иисуса через «существование для других», у Бонхёффера выводят на первый план именно социально-этические характеристики и величины. Метафизические же категории (спасение души, загробная участь и т. п.) обоими в лучшем случае игнорируются, в худшем — подвергаются критике.

Стремление к «социализации» христианства, восприятию Божественного начала в нем только через призму земного и человеческого приводит их обоих к отвержению привычного для христианина деления сфер бытия на священную, Божественную и профанную, бытовую. Для Гарнака, в частности, не существовало различия на историю Церкви и историю светскую, поскольку история церкви представляет собой лишь часть истории всеобщей. С этой точки зрения Гарнак рассматривал и само государственное бытие, и существующие законы, и науку, и культуру. Данные институции виделись им в качестве проявлений высшего универсального порядка, и потому он жестко противостоял всякой попытке выделить христианство в некую отдельную область сакрального, противостоящую обыденному, мирскому, бытовому<sup>67</sup>.

Бонхёффер, со своей стороны, напишет следующие слова: «Во Христе мы получаем возможность участвовать в реальности Божественной и в реальности мира, но не в одной без другой. Реальность Божественная раскрывается нам только через всецелое погружение в реальность мирскую, и, когда мы соприкасаемся с реальностью мира, она всегда уже утверждена, воспринята и примирена с реальностью Божественной. <...> Христианская этика задается целью реализации в нашем мире этой Божественной и космической реальности, что дана нам во Христе. <...> Ее задачей, соответственно, является участие в реальности Божественной и реальности мира во Христе Иисусе здесь и сейчас, и это участие таково, что я не могу приобщиться к реальности Божественной помимо реальности мирской или к реальности мира вне реальности Божественной»<sup>68</sup>.

В приведенных высказываниях бросается в глаза отсутствие онтологической пропасти между мирами горним и дольным. Указанная черта, вообще говоря, является родовой особенностью либерального протестантизма<sup>69</sup>. Именно против нее в свое время с особенной силой восста-

---

<sup>67</sup> См.: *Kaltenborn C. Adolf von Harnack and Bonhoeffer // A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 50.*

<sup>68</sup> *Bonhoeffer D. Ethics. London: SCM, 1955. P. 61—62.*

<sup>69</sup> См.: *Василенко Л. Либерализм // Краткий религиозно-философский словарь. М.: Истина и жизнь, 2000. С. 103.*



вал Карл Барт. Как известно, в публичной полемике с Гарнаком в 1923 г. он настаивал на радикальном отличии Откровения от человеческой культурной жизни. Гарнаку, в свою очередь, было непонятно такое переживание Бога и веры, которые отличаются от человеческой культуры, как земля отличается от неба. Барт разрывал, по мнению Гарнака, связь, соединяющую Бога и культуру, веру и сферу человеческого бытия<sup>70</sup>.

Следует признать, что по данному вопросу позиция Гарнака в конечном счете сделалась Бонхёфферу ближе. В выборе между бартовским трансцендентализмом и либеральным имманентизмом последнее для него оказалось предпочтительнее.

### **Конкретность Откровения**

Конкретность, осязаемость Божественного Откровения — есть существеннейшая, фундаментальная характеристика христианства в глазах Бонхёффера. Еще из родительского дома, где отец и братья привыкли принимать в расчет только очевидные эмпирические факты, Бонхёффер вынес стремление к рациональному, доказуемому, очевидному. Указанные свойства он в максимальной степени реализовал в своем богословии. Более того, данными качествами повзрослевший Бонхёффер, с позволения сказать, «наделил» и христианского Бога, что стало знаковым моментом его проповеднического стиля. При этом конкретность Откровения для самого Бонхёффера есть не только лишь вариант научных и философских предпочтений отдельного богослова и христианина. В его глазах это — отличительная, можно сказать, догматическая черта всего учения и дела Христова. «Конкретность есть атрибут Откровения, как такового», — суммирует воззрения Бонхёффера его биограф, близкий друг и родственник Э. Бетге<sup>71</sup>.

Конкретность Откровения для Бонхёффера означает те свойства Бога, которые Он явил в Своем Воплощении. Кратко говоря, Бог в воплощении — есть Бог для людей. Не нужно искать Его где-то в мистических высотах или глубинах. Однажды придя к нам, Он целиком и полностью пребывает в человеческой истории и обществе. А также и в христианской общине, где человек обретает подлинное онтологическое знание и Бога, и своего ближнего. В этом состоит основной пафос первой диссертации Бонхёффера «*Sanctorum Communio*», имеющей подзаголовок «Богословское исследование социологии Церкви».

---

<sup>70</sup> См.: Уколов К. Переписка Карла Барта с Адольфом Гарнаком // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. М.: ПСТГУ, 2009. С. 152—153.

<sup>71</sup> Bethge E. The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology // World Come of Age. London: Collins, 1967. P. 32.

Согласно «Sanctorum Communio», Богочеловек Христос является Богом с миром и для мира посредством церковной общины. Христос не просто сделал церковь возможной, Он не просто «воспроизводится» ею. Напротив, Он и есть Церковь! Церковь у Бонхёффера — «коллективная Личность» — Христос, Который есть община<sup>72</sup>.

По мысли Бонхёффера, эмпирическая церковь есть Тело Христово, присутствии Христа на земле, «ибо она обладает Его Словом»<sup>73</sup>. Сообщение откровения является в то же время и эмпирическим сообществом. Именно эмпиричность Откровения хотел подчеркнуть Бонхёффер в своей диссертации «Sanctorum Communio».

Диссертация Бонхёффера — это оригинальная попытка изложения идеи Самооткровения Бога, выраженной при помощи некоторых гегелевских терминов и понятий. Ключевое выражение раннего Бонхёффера напрямую заимствовано из гегелевского лексикона: «Христос, существующий как община» («Christus als Gemeinde existierend»).

Тезис о Богоявлении Бонхёффер пытается проецировать на сферу церковного социума, силясь уравнивать Божественное Откровение как таковое с эмпирической Церковью — видимым Телом Христовым. Подход Бонхёффера к раскрытию академической темы своей диссертации («Богословское исследование социологии Церкви») означал одновременно и новый метод решения проблемы Откровения. Бонхёффер, по мнению католического исследователя В. Кюнса, «...предлагает в своем видении Откровения новый смысловой акцент: оно должно пребывать в нашем мире; оно должно быть облечено в человеческую плоть, выражаться человеческим языком; оно должно, прежде всего, быть воплощено»<sup>74</sup>.

Говоря словами другого исследователя, К. Грина: «В богословии Бонхёффера присутствие Христово описывается с помощью преднамеренной и всесторонней социальной феноменологии. Откровение есть неотъемлемо социальное событие, которое возникает в сообществе человеческих личностей; оно неотделимо и оно же направлено к определенным типам человеческого бытия в личной, общественной, организационной и политической жизни»<sup>75</sup>.

Это означает, что Божественное Откровение, Христа — «коллективную Личность» — можно и нужно воспринимать только посредством

---

<sup>72</sup> См.: *Godsey J.* The Theology of Dietrich Bonhoeffer. Philadelphia: Westminster Press, 1960. P. 40.

<sup>73</sup> Цит. по: *Bethge E.* The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology // World Come of Age. London: Collins, 1967. P. 54—55.

<sup>74</sup> *Kuhns W.* In Pursuit of Dietrich Bonhoeffer. Ohio: Pflaum Press, 1967. P. 33.

<sup>75</sup> *Green C.* Bonhoeffer: A Theology of Sociality. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. P. 3.

социальных отношений внутри церкви видимой<sup>76</sup>. Так Откровение в трудах Бонхёффера из Божественного превращается в «социальное».

Откровение Бога во Христе, понимаемое подобным образом, есть, по признанию Бетге, «сердцевина богословия Бонхёффера». Не может быть никакого обращения к Богу помимо этой конкретной, осязаемой воплощенности. Воплощенный Бог — единственное, что мы знаем. «Нет иного Бога, — подчеркивает Бетге, — кроме Единого воплощенного, познанного нами, востребованного и встречаемого во Христе, существующем как сообщество людей, т.е. в церкви. <...> Все, что мы знаем, и это захватывает дух, что эта воплощенная конкретность есть атрибут, дальше которого мы не можем и помыслить»<sup>77</sup>.

Чтобы подчеркнуть свой тезис о конкретности Откровения, Бонхёффер сформулировал афоризм: «Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht» («Бога, который только “есть”, не существует»). Бог же, Которого мы знаем, связал Себя социальными связями в служении ради человека. Говоря словами того же Бетге: «Онтологическая идея Бога вместе с трансцендентной идеей замещаются и преодолеваются идеей социологической, и сам термин “бог” осмысляется в контексте верности Бога истории»<sup>78</sup>.

Проще говоря, христианского Бога Бонхёффер встраивает в социальные связи и отношения в качестве функционального звена. При этом социологизации подвергается не только «идея Бога», но и другие ключевые богословские понятия. Не стала исключением и концепция греха. В предисловии к своей диссертации Бонхёффер пишет: «Чем больше я фокусировался на этой проблеме (церкви как сообщества — А.Н.), тем яснее осознавал социальную направленность базовых христианских понятий. “Личность”, “первородное состояние”, “грех” и

---

<sup>76</sup> Формальным образом Бонхёффер делает все необходимые оговорки, заверяя своих читателей в том, что Откровение ни в коем случае не сводится для него к одной лишь церковной социологии и т. п. Однако сам пафос речи Бонхёффера направлен именно на то, чтобы таковую точку зрения и способ мысли утвердить.

В этом смысле весьма показательны высказывания некоторых из ранних авторов, увидевших в богословии Бонхёффера возможность приравнять Откровение к социологии, и вообще, Божественное к человеческому: «Вечное (у Бонхёффера — А.Н.) существует во времени, небесное — в земном, сверхъестественное — не иначе как в естественном, духовное — есть не более чем чисто человеческое». Удивительным образом, приведенные слова не являются критикой. Скорее похвалой (см: *Smith R. The New Man: Christianity and Man's Coming of Age.* N.Y.: Harper & Row, 1956. P. 98).

<sup>77</sup> *Bethge E. The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology // World Come of Age.* London: Collins, 1967. P. 34.

<sup>78</sup> Там же. С. 36.

“Откровение” становятся полностью понятными только по отношению к социуму»<sup>79</sup>.

Грех у Бонхёффера — категория социальная. Грех разбивает человеческое общество на осколки, и вместо единой коллективной личности мы имеем множество бесконечно отдаленных друг от друга в своем падшем эгоизме индивидов. Грех для Бонхёффера проявляет себя прежде всего в том, что нарушается, делается принципиально невозможным всякое межличностное общение между людьми. «С богословской точки зрения, — пишет П. Бергер, — Бонхёффер... представляет свою концепцию общины как сущности, глубоко поврежденной. Эмпирическая социальная реальность всегда с неизбежностью представляет собой падшее сообщество. <...> Грех вывел человека из этого социологического Эдема»<sup>80</sup>. Суммируя сказанное, П. Бергер саркастически замечает, что представленная Бонхёффером пессимистическая картина выглядит как «коллективное лютеранское уныние»<sup>81</sup>. Эта характеристика вполне соответствует тому состоянию, которое Бонхёффер описывает в своей диссертации. Он пишет: «Реальность греха... ввергает индивидуум в состояние предельного одиночества, состояние радикального отлучения от Бога и прочих людей. Она помещает индивидуум в изолированное состояние, соответствующее лицу, исповедующему свою причастность первородному греху, исповедующему свое единство с тем, в ком пало все человечество»<sup>82</sup>.

Следствием подобного состояния является невозможность естественного человеческого межличностного общения. Согласно Бонхёфферу, грехопавший человек отгорожен от других людей невидимой стеной. Преодолеть бесконечную «этическую» пропасть между людьми призван Бог, обеспечивающий всякое общение в социальной сфере. Бонхёффер постулирует предельное разобщение падших личностей, равно как и единственно возможное сообщение их во Христе<sup>83</sup>.

Тезис о невозможности естественного человеческого общения и необходимости Божественного вмешательства в мельчайшие нюансы межличностных отношений, пожалуй, в наиболее яркой, афористической форме отражен в книге «Хождение вслед». В ней Бонхёффер утверждает: «Между сыном и отцом, между мужем и женой, между отдельным человеком и народом стоит Христос, Посредник, способны

---

<sup>79</sup> *Bonhoeffer D.* *Sanctorum Communio.* Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 22.

<sup>80</sup> *Berger P.* *Sociology and Ecclesiology // The Place of Bonhoeffer.* N.Y.: Association Press, 1962. P. 64.

<sup>81</sup> Там же.

<sup>82</sup> *Bonhoeffer D.* *Sanctorum Communio.* Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 145.

<sup>83</sup> См.: Там же. P. 145.

они узнать Его или нет. Теперь у нас нет пути к другому, кроме пути через Христа, через Его слово и наше хождение вслед. Непосредственность — это обман»<sup>84</sup>. Таким образом, Бог с неизбежностью оказывается вовлечен во всякое межличностное общение.

Характерно, что межличностное Божественное присутствие для Бонхёффера не есть Чудо в традиционном церковном понимании. Оно фактически имплантировано в профанные человеческие отношения. На начальных страницах диссертации «*Sanctorum Communio*» содержится весьма примечательное утверждение: «То, как воспринимаются личность и община, одновременно является решающим моментом в видении Бога. В восприятии личности, общины и Бога — они нераздельно сущностно взаимосвязаны. Понимание Бога всегда соотносится с концепцией личности»<sup>85</sup>. По сути дела, здесь перед нами в очередной раз предстает либеральная попытка свести Бога к человеческим проявлениям, в данном случае — личностным. Христианская община представляет собой своеобразную проекцию единства и противоположности личностных начал. Бонхёффер рассматривает личность в качестве составляющего звена христианской общины, живущей в состоянии диалектической противоположности общего и частного. «Богословским языком, — говорит Бонхёффер, — это означает личность не в первоизданном состоянии, но человека после грехопадения, не живущего более в нерушимой общности с Богом и человечеством, но познавшего добро и зло»<sup>86</sup>.

Грех как беспросветный и непроходимый мрак отделяет одну личность от другой. Пытаясь использовать «трансцендентную» подоплеку греха применительно к сфере человеческого общения, Бонхёффер утверждает: «Личность возникает только по отношению к “Ты”, и все-таки личность находится в совершенной изоляции. Личности уникальны, и потому фундаментально разделены и удалены друг от друга. Иными словами, одна личность не может познавать другую, а может только признавать и “верить” в нее»<sup>87</sup>.

Схему отношений между двумя личностями при посредстве Божьем Бонхёффер далее транслирует и на всякое человеческое сообщество: «Социальные отношения следует понимать, как чисто межличностные и строящиеся на уникальности и отъединенности личностей друг от друга»<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Бонхёффер Д. Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. С. 59.

<sup>85</sup> Bonhoeffer D. *Sanctorum Communio*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 34.

<sup>86</sup> Там же. С. 44.

<sup>87</sup> Там же. С. 54.

<sup>88</sup> Там же.

Может показаться странным, но Бонхёффера, как богослова, гораздо больше беспокоит построение личностных связей между людьми, чем связи людей с Богом. В результате Бог у Бонхёффера всякий раз входит в профанные человеческие отношения, фактически навязывая Себя людям, которые вне Божественного участия не могут общаться между собой.

### ***Трансцендентное для Бонхёффера***

Известный отечественный исследователь Н.А. Минкина определяет значение и смысл Божественной трансцендентности (а заодно и критику «религии») в творениях Бонхёффера следующими словами: «Если в религии человек трансцендирует границы этого мира, создавая себе Бога в потустороннем мире, то в христианстве Бог трансцендирует границы этого мира тем, что Он Сам в него входит и становится человеком — Иисусом Христом. Иисус Христос — то звено, которое соединяет мир Бога и мир человека»<sup>89</sup>.

Из творений Бонхёффера следует то, что порог трансцендентности проходит не между Богом и человеком, а между человеком и человеком<sup>90</sup>. Трансцендентный же барьер между Богом и человеком, по мнению Бонхёффера, снимается Богом, так сказать, в «одностороннем порядке», по результатам свершившегося Боговоплощения<sup>91</sup>.

Специфическое видение межличностной «этической» трансцендентности помещается у Бонхёффера в поле человеческих отношений. Основополагающим здесь является утверждение о том, что другая личность создает вокруг себя некую преграду, которая для самого человека в принципе непроходима, равно как и для ближнего его. «Ты» другого человека в межличностных отношениях описывается Бонхёффером ча-

---

<sup>89</sup> Минкина Н. Бонхёффер // Культурология. XX век. Энциклопедия: в 2 т. Спб.: Университетская книга, 1998. Т. 1. С. 88.

<sup>90</sup> «...Ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, — это и есть трансцендентность» (Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 282—283).

<sup>91</sup> С формальной точки зрения Бонхёффер готов признавать наличие трансцендентного барьера между Богом и человеком. В своей первой диссертации он пишет: «Мы познаем Бога как Абсолют и в то же время как самосознающий и самопроизвольно действующий Дух и Волю. <...> Такая концепция Бога... понимает Бога как ТЫ, воспринимаемое нами, как этический барьер» (Bonhoeffer D. *Sanctorum Communio*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 53). Однако по результатам свершившегося факта Боговоплощения трансцендентный барьер, по мнению Бонхёффера, оказывается упраздненным со стороны Бога: «...хотя Бог есть ТЫ для нас, т.е. активная воля, предстоящая нам, это не значит, что мы являемся барьером для Бога» (Там же).

ше всего как «барьер» и «граница», которая лежит на пути этического контакта между людьми.

Человеческие личности до известной степени напоминают у Бонхёффера кантовскую «вещь в себе», самозамкнутую и изолированную, познать сущность которой принципиально невозможно<sup>92</sup>. Когда в своей диссертации Бонхёффер пишет о том, что личность возникает только по отношению к "Ты" другого, что личности уникальны и вследствие этого фундаментально разъединены; когда он подчеркивает, что одна личность не может познать другую, но может в нее только верить, он резюмирует: «Психология и гносеология доходят здесь до своего предела...»<sup>93</sup>.

Бонхёффер готов признавать в человеке образ Божий, т.е. некое Божественное начало, необходимо присутствующее в нем и проявляющее себя всякий раз при попытке личностного общения. Все человеческие контакты (первоначально Бонхёффер говорил о контактах в церковной общине, но впоследствии распространил свои утверждения на любые межличностные контакты) необходимо опосредуются Богом и осуществляются не иначе как через Него<sup>94</sup>. Отсюда: «...Бог может сотворить всякого человека "Ты" для нас. <...> Ты другого — есть Ты Божественное»<sup>95</sup>.

Наличие Божественного начала в человеке и делает, согласно Бонхёфферу, возможным человеческое общение: «Один человек не может собственным усилием включить другого в свое "Я"... Бог... присоединяет конкретное "Ты"; только через Божественную активную деятельность другой, перед которым я предстою, делается для меня "Ты". Бо-

<sup>92</sup> В этом отношении особенно ценен для Бонхёффера опыт исповеди, которая дает человеку возможность исхода из состояния самозамкнутости. Бонхёффер утверждает: «Кто признает свои грехи перед братом, тот знает, что имеет дело уже не с самим собой, он распознает в другом человеке присутствие Бога. Сколько бы я ни признавал свои грехи перед самим собой, все будет оставаться в темноте...» (*Бонхёффер Д. Жить вместе. М.: Триада, 2000. С. 106*).

<sup>93</sup> *Bonhoeffer D. Sanctoium Communion. Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 54.*

<sup>94</sup> В книге «Хождение вслед» личные отношения между верующими в общине до такой степени основаны и объединены во Христе, что община делается своеобразной «коллективной личностью»: «Иисус Христос — это одновременно и он сам, и его община... Церковь есть Единый. Все крещеные суть "одно во Христе"» (*Бонхёффер Д. Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. С. 162*) данное утверждение Бонхёффера вызывает ожесточенную критику у некоторых современных протестантов: «Исходя из того, что Христос есть церковь, он (Бонхёффер. — А.Н.) приходил к тому, что все члены церкви идентичны со Христом. Это является пантеизмом» (*Davis T. Dietrich Bonhoeffer: A Great Christian Example? URL: <http://ad-gloriam-dei.blogspot.com/2009/03/dietrich-bonhoeffer-great-christian.html> (дата обращения: 31.03.2009)*).

<sup>95</sup> *Бонхёффер Д. Хождение вслед. М.: РГГУ, 2002. С. 55.*

жественное “Ты” создает “Ты” человеческое. И, поскольку, человеческое “Ты” сотворено и угодно Богу, оно есть подлинное, абсолютное и святое “Ты”, подобное “Ты” Божественному. Здесь можно было бы говорить о человеке как об образе Божиим, ввиду того воздействия, какое одна личность оказывает на другую... и как одна личность становится Христом для другой»<sup>96</sup>.

Таким образом, благодаря Христову бытию, которое есть бытие-отношению-к-нам, в человеческом общении преодолевается непроходимый межличностный барьер. Известный исследователь творчества Бонхёффера К. Грин суммирует его понимание трансцендентности следующим образом: «Божественная трансцендентность — не есть отдаленная инаковость или неприступность; Божественная инаковость воплощена конкретно в личности другого, реальной и существующей, противостоящей мне в сердце моего существа... Подобным образом Христос существует *pro te*, для меня»<sup>97</sup>.

Рудольф Бультман, один из корифеев лютеранской мысли XX в., оценивая подобное понимание трансцендентности, подчеркивает его посюсторонний характер и вполне заслуженно ставит Бонхёффера в единый ряд с представителями радикального западного богословия 1960—70-х гг.<sup>98</sup> Он заявляет: «Такие богословы, как... Бонхёффер, Эбелинг, Ваханян, Р.Г. Смит и Робинсон, согласны... в том, что трансцендентное не следует искать, да его и невозможно найти в надмирном пространстве или вне этого мира, но — в гуще посюстороннего бытия»<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> Там же. С. 54—55.

<sup>97</sup> Green C. Human Sociality and Christian Community // Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer. Cambridge: University Press, 1999. P. 124.

<sup>98</sup> Напомним, что основным движущим мотивом радикального богословия, особенно течения «смерти Бога», было стремление к «духовному» возвеличению человека в современном мире и утверждению его автономии за счет Бога, Который Сам добровольно лишает Себя Божества («умирает») и таким образом входит в повседневную жизнь.

Представителей радикального богословия объединяет общее понимание того, что «актуализация профанного требует отрицания священного». (Крепнущая жизнь секулярного мира требует уничтожения и смерти Божественной святости.) Из этого понимания неизбежно следует, что «трансценденция полностью трансформировалась в имманентность» [см.: Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/> (дата обращения: 13.03.2011)].

<sup>99</sup> Цит. по: Mayer R. Christology: The Genuine Form of Transcendence // A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 183.



Исследования богословского наследия Бонхёффера показывают, что его воззрения не случайно оказались востребованы именно богословами-секуляристами. Сам Дитрих Бонхёффер почитался лидерами радикального направления западного богословия в качестве идейного вдохновителя и предшественника. А тюремные записи последнего, как уже упоминалось, стали для последователей «теологии смерти Бога» «...чем-то вроде протоевангелия»<sup>100</sup>. Вдохновившие их идеи актуализации профанного и отрицания священного в полной мере присутствуют в произведениях Бонхёффера, особенно в письмах последнего периода.

«У Бонхёффера и его интерпретаторов, включая некоторых из богословов “смерти Бога”, — комментирует утверждение Бультмана немецкий исследователь Р. Майер, — есть общее понимание того, что метафизическая идея Бога должна быть отклонена и что трансцендентное не следует понимать в терминах теории познания»<sup>101</sup>.

Действительно, по глубокому убеждению Бонхёффера, «религиозное» растворение реальности Высшего бытия в запредельном мире не имеет ничего общего с реальностью воплотившегося Бога Библии. Бонхёффер «переносит» трансцендентность с небес на землю. Или, говоря словами исследователей: «Трансцендентное исторгается из метафизических спекуляций и соотносится с конкретной реальностью»<sup>102</sup>. Точнее, Бонхёффер «...связал трансцендентность с социологической реальностью общества»<sup>103</sup>. Возникает справедливый вопрос: чем «трансцендентное» у Бонхёффера отличается от не-трансцендентного?

Очевидно, понимая правомерность подобного вопроса, Р. Майер, защищая позицию Бонхёффера, осторожно замечает, что Бонхёффер-де «...ни в коем случае не идентифицировал трансцендентность с эмпирической человеческой действительностью»<sup>104</sup>. Однако в представленных фрагментах творчества Бонхёффера и его апологетов отчетливо проступает тенденция если не идентификации, то чересчур тесного сближения Божественной трансцендентности и человеческого мирского бытия.

Бонхёффер явно дистанцируется от привычного для христианского богословия понимания трансцендентности, что очевидно для исследователей. Доброжелательный Бонхёфферу индийский ученый-христиа-

<sup>100</sup> Барабанов Е. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // Бонхёффер Д. Протипвление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 13.

<sup>101</sup> Mayer R. Christology: The Genuine Form of Transcendence // A Bonhoeffer Legacy: Essays in understanding / ed. by A.J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 185.

<sup>102</sup> Там же. С. 187.

<sup>103</sup> Там же. С. 188.

<sup>104</sup> Там же.

нин П. Мар Паулосе отмечает: «Стержневым для богословия Бонхёффера является размышление о том, что непреодолимая пропасть между трансцендентным Богом и тварным миром соединена посредством Воплощения. <...> Он интерпретирует трансцендентное в терминах и понятиях человеческого общества. Для Бонхёффера, другой человек, как этический субъект в сообществе, является формой... присутствия Бога»<sup>105</sup>. Таким образом, для традиционно понимаемой трансцендентности [«Бог на небе, а ты на земле» (Еккл. 5:1)] места в творчестве Бонхёффера нет. Бог для Бонхёффера обретается на земле, а конкретно — в ближнем. Место же Божественной трансцендентности («небо») при этом остается упраздненным и пустым.

### *Посюсторонняя трансцендентность и ее смысл*

Принимая во внимание все сказанное, следует отметить, что Божественной трансцендентности, воспринимаемой в нашем мире как сверхъестественность и Чудо, для Бонхёффера не существует. Есть лишь межличностная трансцендентность. Прикоснуться же к Чему-то нетварному, сверхприродному, сверхъестественному человек, по мнению Бонхёффера, принципиально не способен, поскольку «Бог хочет, чтобы мы почитали Его на земле; Бог хочет, чтобы мы чтили Бога в нашем ближнем — мужчине и женщине, — и нигде более»<sup>106</sup>.

Впрочем, данное обстоятельство порой даже ставится Бонхёфферу в заслугу. Видный французский исследователь творчества Бонхёффера А. Дюма, критикуя традиционное понимание Божественной трансцендентности за изоляцию неба и земли, утверждает: «Трансцендентность угрожает изъять Бога из реальности и обесценить значение тварного бытия до уровня второстепенного отображения мира истинных существей»<sup>107</sup>. При помощи же понятия «посюсторонняя трансцендентность» Бонхёффер-де избегает этого риска и говорит о Боге, Который пребывает не выше реальности, а скрыто присутствует в ней. Где наличествует Воплощение — там, по логике Бонхёффера, христианин и может понять Божественную трансцендентность. В результате подобное видение «...не создает разделений между земными и небесными реалиями»<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> *Mar Paulose P.* Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi, 2000. P. 182.

<sup>106</sup> *Bonhoeffer D.* Thy Kingdom Come // A Testament to Freedom / ed. by G. Kelly. N.Y.: HarperOne, 1995. P. 92.

<sup>107</sup> *Dumas A.* Dietrich Bonhoeffer Theologian of Reality. N.Y.: Macmillan, 1971. P. 116.

<sup>108</sup> *Mar Paulose P.* Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi, 2000. P. 182.

Дж. Филипс, один из ранних исследователей наследия Бонхёффера, прямо говорит: «Словосочетание “посюсторонняя трансцендентность” знаменует собой отвержение Бонхёффером традиционного христианского учения о Боге и замещение его на такое понимание трансцендентности, которое сфокусировано на мирском человечестве Христа и, через то, на участии последователей в жизни... мира»<sup>109</sup>. Подтверждение приведенной оценки можно найти в произведениях самого Бонхёффера. Например: «Иисус Христос... обращается к нам через каждого человека, другое разумное существо, загадочное непостижимое “Ты”, которое есть Божественный призыв к нам и Сам Бог, грядущий приветствовать нас»; «Кто бы ни случился быть ближним и достигаемым — тот и есть трансцендентное»<sup>110</sup>.

«Встреча с “Иисусовым бытием для других” есть проявление трансцендентности — *посюсторонней* трансцендентности», — подчеркивает Филипс<sup>111</sup>. Другой современный ему автор, редактор классического сборника статей о богословии Бонхёффера «World Come of Age» Р. Смит, также определенно пишет: «Провозглашаемое здесь — принципиально историчная вера. <...> Нам предлагается такой взгляд на трансцендентность, который не идентичен ни с какой метафизикой, но оставляет человеку свободу действия внутри его исторической реальности. Трансцендентное здесь признается событием, которое происходит с нами. По существу, это данность: мы сталкиваемся с другой личностью, доступным нам ближним, который дается нам снова и снова. Мы не выходим за пределы нашей личной истории, чтобы быть встреченным другим. Трансцендентность, следовательно, является путем, в котором *исторические реалии жизни* (курсив мой. — А.Н.) приходят к нам, нисходят на нас. Это путь нашей веры...»<sup>112</sup>

Пафос «посюсторонней трансцендентности» Бонхёффера направлен на всемерное утверждение мира и его забот в глазах христиан. Христианство при этом прочно ставится на мирские рельсы, а верующие призываются к участию в мирской жизни в качестве основной христианской задачи<sup>113</sup>. Интересно, что П. Мар Паулозе, как и вышеупомина-

<sup>109</sup> Phillips J. Christ for Us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. N.Y.: Harper & Row, 1967. P. 185—186.

<sup>110</sup> Bonhoeffer D. Thy Kingdom Come. Цит. по: Weikart R. The Myth of Dietrich Bonhoeffer. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. P. 62.

<sup>111</sup> Phillips J. Christ for Us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. N.Y.: Harper & Row, 1967. P. 197.

<sup>112</sup> Smith R. Introduction // World Come of Age. London: Collins, 1967. P. 20.

<sup>113</sup> Любопытно, что в указанном отношении «посюстороннее» христианство в сознании некоторых апологетов Бонхёффера даже начинает конкурировать с марксизмом. В самом деле, и марксизм и «посюстороннее христианство» требуют

емый Р. Майер, заключает социально-политическую апологию Бонхёффера, ключевым элементом которой является оригинальное представление о посюсторонней трансцендентности христианского Бога, таким дополнением: «Вводя понятие посюсторонней трансцендентности, Бонхёффер ни в коем случае не отменяет Божественной трансцендентности в пользу Его имманентности»<sup>114</sup>. Утверждение, звучащее довольно странно после потока многочисленных слов, произнесенных в защиту обмирщенного видения Бога и такой же трансцендентности. Однако данная фраза, скорее, не более чем необходимый богословский камуфляж, используемый апологетами Бонхёффера в пропагандистских целях. Суть концепции о посюсторонней трансцендентности очевидна: она подчеркивает максимальную степень слияния Бога с миром, поскольку, по словам Бонхёффера, «Царство Божие не следует искать в некоем ином потустороннем мире, но посреди мира здешнего»<sup>115</sup>.

В итоге ключевым моментом постулата Бонхёффера о посюсторонней трансцендентности Бога является все-таки имманентное. Именно этим обстоятельством были вдохновлены наиболее восторженные исследователи, тяготевшие к радикальному течению богословской мысли 1960—70-х гг. Именно на утверждение секулярных ценностей, как Богом благословенных, было направлено богословие Бонхёффера, особенно развиваемое им в последний период. Можно сказать, что ради этой цели Бонхёффер и вводит свое понятие трансцендентности. Согласно оценке П. Мар Паулосе, важность интерпретации трансцендент-

---

буют ответственного поведения от своих адептов в окружающем мире, видя в этом свою главную задачу. Как известно, один из наиболее известных тезисов критики религии со стороны Маркса («Религия — опиум для народа») как раз и заключался в том, что христианство якобы уводит человека в иллюзорный мир, оставляя реальную жизнь народа на произвол эксплуататоров. Посюстороннее же христианство Бонхёффера, благодаря своей оригинальной трансцендентности, является, по мнению некоторых авторов, блестящей отповедью домыслам Маркса: «В то время как Маркс пытался обличить Бога в том, что Он стоит на пути человеческой свободы и автономии, являясь препятствием для человеческой эмансипации, Бонхёффер считал, что Бог предоставил человеку свободу и автономии, являя в Иисусе откровение Своей трансцендентности. <...> Бонхёффер таким образом отвечает Марксу, что вера в трансцендентного Бога означает не бегство от дел этого мира, а, напротив, восприятие полной ответственности и реальности этого мира» (*Mar Paulose P. Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi, 2000. P. 187*).

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> *Bonhoeffer D. Thy Kingdom Come // A Testament to Freedom / ed. by G. Kelly. N.Y.: HarperOne, 1995. P. 92.*

ности у Бонхёффера в том и состоит, что «...он дал ей глубокое социологическое, и таким образом — мирское измерение»<sup>116</sup>. Однако трансцендентность, лишенная метафизики и актуальная лишь внутри мирского измерения, по определению не может быть подлинной Божественной трансцендентностью.

## Выводы

На основании рассмотренных источников, биографических данных и трудов исследователей можно составить отчетливый типологический образ Бонхёффера в его «либеральный» период, который проявляется в творчестве немецкого пастора и в дальнейшем. Именно в этот период были заложены основы, сформировалась специфическая мировоззренческая база, определившая последующие этапы развития его богословской мысли.

Сам факт рождения Дитриха Бонхёффера в Германии в начале XX в. в потомственной интеллигентской семье с предками-богословами уже определил его принадлежность к традиции культурпротестантизма, пустившей глубокие корни во всех сферах жизни общества того времени. Бонхёффер был органичной частью данной среды со всеми ее плюсами и минусами.

К положительным сторонам воспитания Бонхёффера следует отнести превосходный уровень его образованности, огромную эрудицию, прекрасно развитые эстетические наклонности, способность и любовь к труду, в первую очередь интеллектуальному. Бонхёффер вообще представлял собой гармонично развитую натуру. В нем удивительным образом сочетались разнообразные качества: умственная одаренность и природная обаятельность, любовь к спорту и тяга к прекрасному. Кроме того, следует подчеркнуть присущую ему бытовую интеллигентность и воспитанность, сформировавшиеся в условиях жестких поведенческих рамок внутри семьи.

Однако это воспитание имело и оборотную сторону. Основным недостатком воспитания Бонхёффера, будущего пастора и духовного вождя антифашистского сопротивления, был крайний дефицит практического христианского благочестия. Сугубо рациональное, видимое, умопостижимое доминировало в родительском доме. В семье и дружеском окружении Бонхёфферов отсутствовал серьезный молитвенный опыт, равно как и желание его приобрести. В этой культурной среде преобладало «просвещенное» отчуждение от церкви. В семье также сформирова-

---

<sup>116</sup> *Mar Paulose P. Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi, 2000. P. 190.*

лось негативное, критическое отношение к мистической, сверхъестественной составляющей.

Интересы самого Бонхёффера также касаются в первую очередь эмпирической составляющей церкви. Его богословские и практические усилия были направлены на утверждение реальности Церкви на Земле. Добродетели, которыми зарекомендовал себя Бонхёффер как христианин, также лежат в области церковно-практической: пасторская и образовательная деятельность, помощь бедным и страждущим, борьба с нацизмом внутри церковной ограды, приведшая к участию в политическом заговоре.

Глубокое внутреннее нежелание апеллировать к опыту сверхъестественному, сверхрациональному, сверхъестественному — отличительная черта и самого Бонхёффера, и его богословия, особенно в последний период. «Безрелигиозное» состояние человека, лишенное благодатной практической причастности к Высшему, осознанно или нет, являлось для него привычной нормой, под которую он пытался приспособить христианство, предлагая «нерелигиозно» интерпретировать его основные понятия.

С большой степенью уверенности можно сказать, что воспитавшая Бонхёффера семья и была для него прототипом того «безрелигиозного христианства», о котором он заявлял в тюремных письмах. Впрочем, и сам Дитрих Бонхёффер значительную часть своей краткой жизни провел с переменным стремлением к молитве, чтению Библии. Временами он нерегулярно посещал церковь и т. д. Весьма показательны слова одного из коллег и современников Бонхёффера, сказанные в качестве своеобразной эпитафии пастору-антифашисту вскоре после его смерти: «Остается надеяться, что хоть в самом конце Бонхёффер восстановил свою веру»<sup>117</sup>.

Тюремное богословие Бонхёффера — это разновидность либерально-этического протестантизма, не предполагающая ни загробной жизни, ни спасения души, ни интереса к духовно-молитвенному деланию. Даже упоминаемый в тюремных письмах тайный христианский культ, молитва, *disciplina arcana* не являются для Бонхёффера чем-то необходимым для спасения каждого, а скорее исполняют роль малозначащего «бесплатного приложения» для небольшой группы посвященных.

Либерально-протестантское воспитание Бонхёффера сформировало в нем иные, нежели в древнем христианстве, принципиальные акценты. Сакраментальная практика ранней церкви, направленная на нравственное преобразование падшей человеческой природы благодатными

---

<sup>117</sup> Цит. по: *Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk. Die Mundige. Welt I. Munchen: Christian Kaiser-Verlag, 1955. S. 19.

средствами, очищение души, преодоление греховных наклонностей и страстей, была чужда Бонхёфферу и в последний период его жизни, равно как и в юные годы. Здесь, пожалуй, проходит граница, принципиально и фундаментально разделяющая Бонхёффера с православием. Сугубое же стремление Бонхёффера к церкви видимой, стоящей посреди мира, выразилось в том, что из традиционных христианских конфессий особую симпатию у него вызывало католичество.

Помимо семейного воспитания, на формирование и развитие основ богословского мировоззрения Бонхёффера повлиял круг либеральных профессоров, у которых в свое время он был студентом. Некоторые взгляды учителей изначально оказались ему близки, другие были им трансформированы и затем усвоены, с третьими он последовательно полемизировал.

Наибольшее влияние на юного Бонхёффера оказал профессор Гарнак, которого по праву называли «вершиной либеральной теологии». Почтительное отношение к учителю Бонхёффер сохранял в течение всей жизни. Он многое унаследовал от Гарнака. Во-первых, жесткую логику и последовательность мышления, опору на разумные предпосылки. Во-вторых, позитивную оценку человеческих способностей к рациональному познанию в вопросах веры. В-третьих, нежелание иметь дело со сверхъестественными проявлениями.

Человеческому разуму в делах веры Бонхёффер, как и Гарнак, уделяет сугубое внимание. Гарнак открыто сомневался в сверхъестественном происхождении Евангелия, а Бонхёффер далеко не безоговорочно признавал первенствующим Божественный авторитет Писания. Некоторые утверждения, основанные на Евангелии (о метафизичности Божества, спасении души, загробной жизни и др.), он последовательно критиковал. В ряде случаев, в частности по вопросу о Девственном Рождестве Спасителя, Бонхёффер рассуждал вполне в духе Гарнака.

Сформированное либеральной школой Гарнака обостренное внимание к земному и человеческому во Христе приводит Бонхёффера к неполному восприятию Его Божества. Бонхёффер призывает удерживать христианина от чрезмерной, по его мнению, устремленности на небеса, объявляя все запредельное и неотмирное недостойным внимания. В сознательном ориентировании на земную действительность в противовес религиозной «метафизике» Бонхёффер фактически опирался на сложившуюся тенденцию критического отношения к чудесам Христовым, да и к самому Евангелию как таковому.

Христос у Бонхёффера не просто присутствует в мире. Бог у него (особенно в последний период) существует исключительно посреди мира, и, чтобы верить в такого Бога, не нужно устремляться в мистические

глубины или надмирные высоты. Христология Бонхёффера напоминает «Иисусологию» Гарнака тем, что помещает Христа всецело посреди мира, апеллирует именно к человеческой природе Спасителя, называя Его «...человеком в отличие, скажем, от Иоанна Предтечи», «Человеком, существующим для других» и т. п.<sup>118</sup>

Интересно отметить, что центральное для протестантизма понятие веры у позднего Бонхёффера определяется как «участие в бытии Иисуса», которое, в свою очередь, есть «бытие для других». Таким образом, «вера» у Бонхёффера, как и у Гарнака, в конечном счете, оказалась обращена к миру и человеку.

Социальное видение христианства для Гарнака и Бонхёффера выразилось в их общем желании строить отношения с Богом исключительно через заботу о ближнем. Пафос ответственного христианского поведения в окружающем мире, присутствующий в произведениях Гарнака, станет характерной чертой Бонхёффера, который будет неуклонно проводить указанный принцип и в своей жизни, и с проповеднической кафедры. Последовательное исполнение высоких этических стандартов в отношении ближних привело Бонхёффера и к участию в антигитлеровском заговоре, и к казни.

Стремление к «социализации» христианства, восприятию Божественного начала в нем только через призму земного и человеческого приводит Бонхёффера, вслед за Гарнаком, к отвержению привычного для христианина деления сфер бытия на священную, Божественную и профанную, бытовую. И у Гарнака, и у Бонхёффера единая и неделимая Божественная реальность объемлет собою все стороны жизни. В результате библейская концепция греха, постулирующая разделение между миром людей и сферой Божественного, оказывается фактически упраздненной. Спасение, будучи по необходимости связано с учением о грехопадении, также претерпевает у Гарнака и Бонхёффера разительную метаморфозу по сравнению, например, с учением Лютера и символических книг: оно совершается на земле и во имя земли.

Само Боговоплощение, понимаемое при помощи гегелевских терминов и характерных оборотов мысли («Christus als Gemeinde existierend» и т. п.), в устах Бонхёффера приобрело значительный крен в сторону имманентного. Под влиянием Гегеля Бонхёффер, в опасной близости к пантеизму, отождествляет бытие Христа с видимой церковью. Посредством церковной общины Христос является Богом с миром и для мира.

Божественное Откровение для Бонхёффера принципиально должно быть конкретным, осязаемым, эмпиричным. Эта конкретность и осяза-

---

<sup>118</sup> Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 270; 282.



емость выражается прежде всего в том, что Откровение есть неотъемлемо социальное событие, возникающее в сообществе человеческих личностей. Его можно и нужно воспринимать через социальные отношения внутри церкви видимой. Таким образом, Откровение в учении Бонхёффера из Божественного делается «социальным», а Божественная природа Христа становится чем-то принципиально посюсторонним, земным. Обратной стороной страстного желания Бонхёффера так толковать Откровение стала зависимость христианского Бога от земли, от внешних, тварных условий.

Сама идея Бога у Бонхёффера раскрывается через понятия человеческой личности и их (личностей) общности. Подобная попытка есть, по сути, либеральное стремление подменить Бога человеческими понятиями: Богом называется То, что соединяет индивидуумов в личностном общении, грехом — то, что их общению препятствует. В такой постановке вопроса рассмотрение проблемы греха смещает акценты с традиционного этического смысла в пользу гносеологического, поскольку грех препятствует личностям познавать друг друга, обрекая человека на пребывание в состоянии этического солипсизма.

Проблема же трансцендентности, напротив, из привычно гносеологической трансформируется Бонхёффером в «этическую». Традиционное понимание Божественной трансцендентности («Бог на небе») Бонхёффер критикует как ложное, метафизическое. Истинная же трансцендентность интерпретируется им в терминах и понятиях человеческого общества (как межличностная, «этическая»): другой человек — в качестве этического субъекта в сообществе — является и формой присутствия Бога. В итоге парадоксальным образом Бог у Бонхёффера с неизбежностью входит в каждое межличностное общение, выполняя утилитарную роль Посредника. Очевидно, что первостепенное внимание «либеральный» Бонхёффер и здесь уделяет человеку, а не Богу.

Межличностная трансцендентность Бонхёффера ничего Божественного и сверхъестественного реально в себе не несет, являясь, по сути, лишь эффективным инструментом либерального протестантизма, пропагандирующего обмирщенного Бога. Трансцендентность, по оценке апологетов Бонхёффера, «...не создает разделений между земными и небесными реалиями»<sup>119</sup>, направляя всю религиозную энергию человека на надлежащее земное устройство.

Подобную «земную» направленность в понимании «трансцендентности» Бонхёффером верно уловили различные проповедники: от адеп-

---

<sup>119</sup> *Mar Paulose P. Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation. Thiruvalla: Christava Sahitya Samithi, 2000. P. 182.*

тов радикального движения «смерти Бога», до «христианских марксистов». Важность такой интерпретации состоит для них в том, что она дает «глубокое социологическое, и таким образом — мирское измерение»<sup>120</sup>.

Принимая во внимание все вышесказанное, можно констатировать наличие явного антропологического фона в интерпретации христианства, проповедуемого Бонхёффером. Основы такой интерпретации были заложены еще в либеральный период его жизни.

## DIETRICH BONHOEFFER'S RELIGIONLESS CHRISTIANITY: PSYCHOLOGICAL PHENOMENON?

*Priest ANDREW NYRKOV*

Dietrich Bonhoeffer's name is associated with serious changes in the life of Western society in the second half of the twentieth century. Pastor Bonhoeffer was not afraid to go far in his statements. One of the most famous his ecclesiastical and social insights associated with the "religionless Christianity" project, the premises of which are discussed in the article. The main conclusion is that the Divine nature is perceived by Bonhoeffer through the exclusive prism of human and this-worldly existence.

**Keywords:** Dietrich Bonhoeffer, religionless Christianity, liberal Protestantism, Adolf von Harnack, interpersonal barrier, this-worldly transcendence, empirism of Revelation, secular theology.

---

<sup>120</sup> Там же. С. 190.

# ФУНКЦИИ И ФОРМЫ ВЕРБАЛЬНОСТИ В ДУХОВНЫХ И БЛИЗКИХ К НИМ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ<sup>1</sup>

С.С. ХОРУЖИЙ

Систематически анализируются функции и формы, в которых выступает слово в духовных и близких к ним антропологических практиках. Рассматриваются следующие классы практик: 1) православный исихазм; 2) эллинистические практики себя (практики позднего стоицизма, эпикурейства, кинизма) в трактовке Фуко; 3) дальневосточные практики, на примере Дзэн-буддизма. Обсуждается проблема сакрального слова. Получен комплекс компаративистских наблюдений и выводов, в частности, о «горячих» и «холодных» практиках и соответствующих видах вербальности, о западных и восточных типологических особенностях вербальности в антропопрактиках и др.

**Ключевые слова:** вербальность, духовные практики, синергичная антропология, исихазм, покаяние, молитва, имяславие, внутренняя речь, общение, практика себя, парресия, духовные упражнения, дзэн, сатори.

Тема этой работы — о стихии Слова, о вербальности, какой она выступает, прежде всего, в духовных практиках. Это — антропологические практики, которые были развиты в основных мировых религиях еще в древности, но продолжают существовать по сей день. Больше того, в наше время они вызывают повышенный интерес, находят немало последователей и активно исследуются в науке. Какие именно практики мы будем рассматривать? Предметом моих исследований служила прежде всего и по преимуществу практика христианская: исихазм, созданный в православной традиции; затем в орбиту постепенно включались духовные практики других традиций, а также родственные антропологические практики, как то «Духовные упражнения» отцов иезуитов и практи-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 14-03-00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергичной антропологии» (Anthropological Diagnostics of Modern Social Reality on the Basis of Synergic Anthropology).

ки себя позднего эллинизма, в трактовке Мишеля Фуко. Соответственно, мы начнем с исихазма и уделим ему наибольшее внимание.

В целом же изложение мы построим в компаративистском плане. В аспекте вербальности весьма интересно сопоставить, как работает слово, в каких функциях и формах выступает вербальность в разных духовных практиках, а это значит, и в разных духовных традициях, культурах, мирах. Все духовные практики, по определению, направляются, т. е. преобразуют человека, к встрече с иным онтологическим горизонтом, иным образом бытия. Но при этом, согласно общей концепции духовных практик, развитой в предложенном мной подходе синергийной антропологии, существует глубокое различие, так называемая *онтологическая бифуркация*, между практиками, что направляются к личностному образу бытия — скажем, в христианстве, к личному бытию-общению, — и теми, что направляются к безличному, имперсональному Абсолюту. Возникает существенный вопрос: отражается ли, и как отражается, онтологическая бифуркация на вербальных аспектах духовных практик? Ввиду этого мы также рассмотрим практику Дзэн-буддизма, в которой весьма выпукло выражены особенности дальневосточных духовных практик, стремящихся, в противоположность христианству, не к культивации, а к элиминированию всех свойств человека, связанных с личным бытием.

Помимо того, мы обсудим еще один класс антропопрактик, который близок к духовным практикам. Это — позднеантичные практики себя, глубоко изученные Мишелем Фуко. Напомню сразу, что и само понятие практики себя также было введено Фуко; говоря упрощенно, оно означает практику преобразования человеком самого себя, направленную к некой заданной цели и захватывающую всего человека в целом, на всех уровнях организации его существа. Практики себя, развившиеся в эпоху эллинизма, и прежде всего практики поздних стоиков, Фуко считает имеющими особую антропологическую ценность и интерес; анализируя их, он вводит многие продуктивные понятия, которые сегодня уже прочно вошли в рабочий аппарат философии и антропологии. В том числе давно стал признанно важным его анализ вербальных аспектов этих практик; а близость последних к духовным практикам делает наше к ним обращение вдвойне оправданным.

Замечу еще, что при обсуждении исихазма и Дзэн я буду опираться главным образом на собственные разработки в рамках синергийной антропологии; а при обсуждении эллинистических практик себя, — разумеется, на труды Фуко. Однако синергийная антропология и теория практик себя Фуко оказываются методологически близкими.

В согласии с этим планом, мы сейчас перейдем к описанию вербальных аспектов исихастской практики.

## I. Слово в практике исихазма

Прежде конкретных рассмотрений, в данной теме нельзя обойти общий вопрос, поверхностный, но все же законный: *разве же эта тема не пуста?* Общеизвестно, что синоним исихазма — безмолвие, или священнобезмолвие, и, казалось бы, для исихастской практики это предполагает отсутствие речи, устранение вербальности как таковой, по крайней мере, в стремлении, в идеале. Но это — грубейшее упрощение темы! Как есть множество форм вербальности, так есть и множество форм ограничения ее и отказа от нее; и исихазм создает углубленное понятие безмолвия, за которым стоит огромный опыт проработки всех этих форм. По существу содержания, к этому понятию ближе не столько «исихазм» или «исихия», сколько «трезвение», особая аскетическая модификация дисциплины внимания. Позднее мы опишем ее, а сейчас довольно сказать, что исихастское безмолвие чрезвычайно далеко от простого молчания, т. е. исключения и отсутствия всякой речи. Отличается оно и от так называемого мистического молчания, которое входит в круг главных символов или мифологем во многих мистических доктринах, особенно гностического уклона (ср. гностические символы *syge*, *buthos* и пр.). Размежевание и с тем и с другим кроется в самом назначении безмолвия: оно призвано обеспечить свободу, беспрепятственный простор для речи молитвы, для личного общения христианина со Христом. Но с другой стороны, ради этой цели оно должно сдерживать, сокращать, обуздывать всякую постороннюю, лишнюю для духовного процесса речь. В итоге исихастское безмолвие должно вести непростую, комплексную вербальную стратегию. Наша задача — раскрыть, как она воплощается в духовном процессе.

Исихастская практика обладает строгим методом и отчетливой структурой. Та особенность этой структуры, которая наиболее важна для нас, — это знаменитая «Райская Лествица», представляющая прохождение пути практики как восхождение по определенным ступеням аскетического опыта. Мы хотим раскрыть вербальное измерение практики, и ее лестничная структура указывает нам очевидную стратегию решения нашей задачи. Если практика разделяется на ряд отличных друг от друга ступеней, то описание ее вербального измерения должно быть проделано последовательно для каждой из этих ступеней. Что они представляют собой? Очевидно — определенное состояние человека; а человек в исихазме, а следом за ним и в синергийной антропологии, рассматривается в его энергиях, как некоторая энергийная формация, т. е. совокупность или конфигурация всех своих энергий, физических, психических и интеллектуальных. Энергии человека пребывают в постоянном движении, в смене, так что отвечающая ему энергийная кон-

фигурация, или энергийный образ, как говорят в синергийной антропологии, — это подвижная, меняющаяся характеристика. Соответственно, каждая ступень практики — это определенный тип энергийного образа человека, а путь практики, исихастская Лествица, — это строго последовательное, направленное преобразование энергийного образа, начиная от типа образа, отвечающего вступлению на путь, событию Обращения, и заканчивая подступами к финальной цели исихастского подвига, Обожению, которое мыслится как совершенное соединение энергий человека с Божественными энергиями. Сама же полнота Обождения, часто называемая по-гречески Телосом, т. е. смысловой целью практики, — за пределами здешнего бытия.

В крупном, исихастская Лествица разделяется на три большие части, или блока, которые выполняют различные духовно-антропологические задания. Блок начальных ступеней имеет целью закрепить и развить событие Обращения в подлинный исход из мира — выход подвижника из всей области обыденных, обращенных к мирской стихии стратегий существования. Соответственно, он носит название «Блока Отрыва» и включает в себя, прежде всего, две классические задачи аскезы — покаяние и борьбу со страстями. Следующий блок имеет задачу создать возможность восхождения по Лествице, т. е. действительного продвижения к изменению способа бытия человека, к Преображению и Обожению. Это — центральная, ключевая часть практики. Бытийное продвижение невозможно за счет самих человеческих энергий, которые действуют и действены только в здешнем бытии. Чтобы оно совершалось, эти энергии должны достичь встречи с Божественными энергиями, которые только одни и могут служить той силой, что возводит человека к Обожению. Такая встреча в Православии именуется синергией, и для ее достижения практика развивает особые методы, тонкие и сложные, которые и составляют суть исихастского искусства Умного Делания. В его основе непрестанное творение Молитвы Иисусовой, которое, в свою очередь, достигается путем неразрывного соединения Молитвы с Вниманием, ограждающим молитвенное делание от всех внешних и внутренних помех. Подобное соединение, сцепка Внимания и Молитвы способно, как открыли аскеты, служить своеобразным онтологическим двигателем, который с нарастающей интенсивностью направляет в молитве все энергии человека к Богу. Поэтому данный блок практики синергийная антропология называет «Блоком Онтодвижителя». Вслед за ним практика вступает в заключительный «Блок Телоса». Здесь делается все более явственным присутствие и преобразующее действие благодати, Божественной энергии, и появляются зримые знаки начинающегося фундаментального переустройства человеческого существа. При

этом, по свидетельствам опыта, эти знаки обнаруживаются, прежде всего, в сфере способностей восприятия, перцептивных модальностей человека. У человека возникают иные, новые способности восприятия, которые в исихазме носят название «умных чувств»; и именно эти, новые чувства доставляют тот вершинный исихастский опыт, который подвижники опознают как созерцание Фаворского Света.

После этого вводного описания мы наконец можем переходить к вербальному измерению практики. Мы уже наметили общий принцип: на разных ступенях практики функции и формы вербальности могут также быть разными, и потому их надо последовательно описывать для каждой ступени, восходя по Лестнице от ее начала, от Обращения и покаяния, к ее телосу, Обожению. Но в исихазме не сложилось единого, общепринятого разбиения практики на ступени, а кроме того, для близких ступеней, принадлежащих одному блоку практики, характер их вербальности, как правило, также близок. Поэтому принцип поступенчатого описания мы заменим поблочным и будем последовательно прослеживать вербальное содержание трех вышеуказанных блоков. При этом в каждом случае анализ должен выяснить следующее:

- чья речь участвует в данном блоке;
- какие устные и какие письменные, текстовые дискурсы здесь присутствуют;
- какие функции в практике выполняет каждый из вербальных дискурсов;
- каково соотношение вербальных и невербальных составляющих практики.

Это — полная схема анализа вербальности, но в данном тексте я смогу изложить только основные элементы и выводы этого анализа.

Итак, какую речь мы находим в начале, на пороге духовного процесса? Можно сказать, что для всего первого блока, начиная с покаяния, вербальность имеет своим ядром два вида речи подвижника: *речь самообличения* (automempsia) и *речь самонаблюдения*. И то и другое — виды внутренней речи, не обращаемой к слушателю, но их свойства и функции различны. Дело самонаблюдения — фиксация внутренних движений, выражающих духовно существенные черты энергичного образа; дело же самообличения — потрясение, раскачивание и разрушение старых стереотипов мышления и существования. В покаянии мы нещадно осуждаем, ругаем, обличаем себя. Поэтому речь самообличения характеризуют напор, экспрессия, эмоциональная окрашенность; ради силы воздействия она может заимствовать и риторические приемы. Эта речь присуща и покаянию, и борьбе со страстями; в покаянии, для достижения цели его, всецелой умопремены и обращения, она стремится стать

мощным непрерывным потоком, увлекающим человека. По своей организации, артикулированности, эксплицированности, это — один из видов внутренней речи, наиболее близких к «поверхности», к речи, говоримой слушателю или публике, и не столь редко он и становится такой речью. В качестве не переменных, но довольно употребительных и органичных своих форм покаяние в Православии включает и формы прилюдные, когда слово самообличения выговаривается перед Другим или перед многими, близко смыкаясь со словом исповедальным. Далее, речь самообличения в покаянии не замкнута в себе, она непрерывно переходит в речь Обращения — самоизменения, премены ума, исправления путей своих, жажды укоренения в новой жизни во Христе. В этом подвигающийся уповает на помощь Божию — и поэтому речь обращения, в свою очередь, нераздельно слита с речью молитвы, о которой мы скажем позднее.

Что же до самонаблюдения, то в разных модификациях оно входит в число главных действующих факторов не только низших, но практически всех ступеней практики. Самонаблюдение обычного, «житейского» рода предшествует и сопутствует самообличению, доставляя пищу ему; затем оно должно усвершенствоваться и углубляться, усиливая свою зоркость и пристальность, дополняясь самоанализом. В этом развитом виде оно составляет основу икономии внимания, которую мы рассмотрим при обсуждении следующего блока практики. О самонаблюдении же на низших ступенях скажем лишь, что, поскольку оно тут еще не выстроено в четкие структуры внимания-трезвения, его речь остается в стихии довольно элементарной, низко организованной внутренней речи. Оно тут не является самоцелью, искомое — в тех выводах и оценках, что делаются с его помощью, и потому вербализация его данных сама по себе не нужна. Поэтому такая вербализация часто опускается или сокращается, так что данные самонаблюдения остаются в сырой форме не вполне вербализованных, вербально-визуальных (в смысле внутреннего зрения) содержаний сознания. Полностью же развертываются в слове лишь следствия и выводы самонаблюдения. В покаянии это — речь самообличения, в борьбе со страстями сюда присоединяется анализ страстных структур.

Здесь мы уже затронули и связь вербальных и невербальных факторов. Тесно сплетенные комплексы вербальных и невербальных содержаний ассоциируются и с речью самообличения. Дискурс самообличения не чисто вербален, в нем живо участвуют и образы, вызываемые сознанием. Но существеннее другое: речь самообличения предназначена для сильного психологического воздействия, притом немедленного, спонтанного. Это воздействие может выражаться в целом



спектре эмоциональных и интеллектуальных проявлений, часто резких и неожиданных, необычных, затрагивающих поведение, поступки, решения человека. Так складывается новый комплекс: вербально-образный дискурс самообличения, слитый воедино с дискурсом сокрушения (*penθος*, одна из ключевых аскетических категорий) и обращения; а этот последний, в свою очередь, тоже синтетичен, включая разнообразные невербализуемые или частично вербализуемые внутренние движения (эмоции, мыследействия), а также внешние проявления — слезы и другие проявления сокрушения, акты покаянного самонаказания и т.п. Сравнительно с комплексом самонаблюдения, он более артикулирован и экстерииоризован, выражен вовне, однако в обоих случаях налицо сплавленность вербального элемента с невербальным.

Прочие вербальные содержания низших ступеней отметим вскользь. Роль письма и текста как форм, отличных от живого слова, тут незначительна. Неглубока тут и вообще роль чужого слова. Хотя его действительность может быть и весьма велика, однако, говоря языком психологов, чужое слово тут может осуществлять не мониторинг, а только триггеринг, запуск духовного процесса. Но постепенно эта роль — прежде всего, в форме речи духовного наставника, старца — делается систематичней и глубже, что может происходить уже и на стадии борьбы со страстями.

\* \* \*

Далее мы переходим к центральному блоку практики, где складывается само исихастское искусство Умного Делания. Здесь стержень практики, как мы сказали, — это двухчастная структура, неразрывное сцепление Молитвы и Внимания, охраняющего молитву. Соответственно, мы должны сейчас дать характеристику речи молитвы и речи внимания.

Молитва играет главную роль во всей исихастской практике, равно как и во всей христианской духовной жизни. Она имеет великое множество форм, и с нею связана многосторонняя и многосложная проблематика, затрагивающая самые фундаментальные вопросы об отношении человека и Бога. Нам важно войти в эту бездонную проблематику минимальным образом, отобрав лишь безусловно нужное для нашей темы о вербальности в исихазме. Прежде всего, стоит уточнить само отношение между молитвой и вербальностью. Все общие представления о молитве, все ее обычные характеристики как общения, беседы с Богом и т.п. склоняют считать ее вербальной практикой, действием, выражаемым в словах. Однако есть и зачаточные, зарождаю-

щиеся формы обращения и взывания к Богу, когда обращение — еще лишь на уровне аффектов и образов. О такой недоартикулированной, до- или пред-вербальной молитве свидетельствует, например, архим. Софроний (Сахаров): «У меня не было слов. Я молился неоформленными словом вздыханиями сердца моего» [Софроний, 1985, с. 35]. Затем молитва делается словесной, произносимой устами или в уме, и это, разумеется, ее основной уровень или тип. Однако, когда в духовной жизни культивируются особенно углубленные, продолжительные, интенсивные молитвенные практики — начинают вновь возникать невербальные формы молитвенного выражения, но уже не пред-, а пост- или *транс-вербальные*, вырастающие из вербальных как высшие по отношению к ним, более высокоорганизованные. В частности, они вырабатываются в исихастской практике на ее высших ступенях, и вскоре мы скажем о них подробнее. Сейчас же лишь констатируем: молитва может быть и невербальной практикой. В многообразии форм молитвы, основной тип молитвы словесной как бы окаймляется стихией невербального выражения: вырастая из этой стихии, на своих вершинах молитва вновь уходит в нее. К этому необходимо добавить, что в исихазме и вербальная молитва не является чисто вербальной практикой: это — практика холистическая, в которой участвует все человеческое существо, дух, душа и тело. Искусство исихастской молитвы развивает особый дискурс телесности, и его значение, его функции были предметом многих дискуссий как в Православии, так и в межконфессиональных отношениях.

По слову святителя Феофана Затворника, «Всякой степени приближения к Богу своя молитва и свои для нее правила» [Хоружий, 1998, с. 58]. Отсюда следует, что и каждой ступени Лестницы соответствует, вообще говоря, своя форма молитвы и своя речь молитвы. Но к низшим ступеням мы не будем возвращаться: особая исихастская молитва, известная как Умное Делание, складывается только в центральном блоке практики, и мы сейчас перейдем прямо к ней.

Умное Делание есть школа непрестанной молитвы, т. е. непрестанного творения Молитвы Иисусовой:

**ГОСПОДИ ИИСУСЕ ХРИСТЕ, СЫНЕ БОЖИЙ, ПОМИЛУЙ МЯ ГРЕШНОГО!**

Есть обширный корпус текстов подвижников об опыте непрестанной молитвы, и есть развитое и глубокое учение о ней. Мы затронем сугубо лишь аспекты вербальности. Связано ли как-нибудь ключевое отличие исихастской молитвы, ее непрестанность, с вербальностью? Да, учителя молитвы здесь указывают самую тесную связь. Практика непрестанного повторения текста, который при этом должен оказывать

духовное воздействие, предъявляет высокие и трудные требования как к внешней форме, так и к содержанию текста. По форме такой текст должен быть сжат и краток, как говорит Феофан Затворник, должна быть «короткая молитовка», но в то же время он должен вместить все главное, ядро обращения христианина ко Христу.

Далее, главное и уникальное качество непрестанной молитвы в том, что она становится онтологическим двигателем, с ней человек достигает встречи, синергии с Божественными энергиями. Подобная онтологическая, бытийная практика не может быть чисто вербальной практикой, ибо восхождение к Богу и соединение с Ним должны совершаться всем существом человека. Поэтому Умное Делание — практика целостная, холистическая, и собственно вербальная практика интегрируется в его состав. Такая интеграция включает два особых важных раздела Умного Делания: сведение ума в сердце соединяет умственные энергии с психическими, со сферой эмоций, а соматические методы присоединяют к этому Богоустремленному единству энергий также и телесные энергии. Здесь вербальная практика творения молитвы превращается в практику всецелого устремления человека к Богу — всецелого, но такого, что именно речь молитвы служит его ядром. Таким образом, непрестанная молитва оказывается порождающим ядром особой антропологической и мета-антропологической динамики, и это ставит ее в разряд весьма редких сильнодействующих речевых практик, развиваемых в культовой и некоторых других сферах.

Но, как мы уже подчеркивали, подобное превращение возможно лишь при важнейшем условии: молитва должна охраняться активностью внимания. При этом, для дела охраны, стражи молитвы оказываются необходимы особые техники, особые формы внимания, и центром всей обширной дисциплины внимания в исихазме становится не само внимание, а знаменитая категория трезвения, *nepsis*, прямо пришедшая из опыта практики. Нам же, вслед за речью молитвы, надлежит рассмотреть вербальное содержание этой сферы трезвения — *речь трезвения*.

В силу его охранных функций, в трезвении на первом плане отнюдь не вербальность, а внутреннее видение и слушание, бдение внутренних чувств. Как говорит св. Исихий Синайский, трезвение — это «стояние ума у двери сердца... так что он видит и слышит» [Там же, с. 330]. Однако икономия трезвения очень разнообразна, и, взглядевшись, мы в ней находим целый арсенал языковых средств. Таково, к примеру, «противоречие», *antirresis*, высокоразвитая форма борьбы со страстями, когда они пресекаются в зародыше: по тому же Исихию, «Кто подвизается, должен в каждое мгновение внутри иметь... противоречие (помысл)...

дабы, как только уразумеет, кто пришел, тотчас с гневом воспротиворечить» [Там же, с. 331]. Это — своего рода «быстрое реагирование», или, по выражению Исихия, «избиение младенцев вавилонских», и оно совершается именно вербально — мы пресекаем помысл, «бросая слова клятвы», «гневные подобранные слова». Отсюда видно также, что «противоречию» предшествует «уразумение» — распознавание, называние помысла, что есть тоже вербальный акт. Далее, в икономию трезвения входит смиренномудрие — важная аскетическая категория со своей малою субикономией, которая почти всецело вербальна: это воспоминания и размышления о своих падениях, «мысленный пересмотр» добродетелей ближних и сопоставление их с собственным недостатком и т.д. (об этом в трактате Исихия гл. 64). Рядом со смиренномудрием — «суд совести», конечно, также словесный, «изрекающий, в чем долг наш» (св. Филофей Синайский). Этими примерами можно ограничиться.

С другой стороны, наряду с этим обилием вербальных техник, охраняющие функции диктуют, что речь трезвения должна быть в то же время скудна. Как мы упоминали, в исихазме трезвение — синоним безмолвия, и речь безмолвия необходимо несет печать скупости, минимальности, она должна быть строго привязана к главным задачам трезвения и потому тесно сплетена с его основными, невербальными выражениями во внутреннем видении и слушании. Иными словами, речь трезвения вовсе не есть самостоятельный, свободно развертывающийся дискурс. Противление помыслам, «надзирательное внимание», стража — все эти базовые и типичные задачи трезвения порождают минимализованную, отрывочно-рубленную, усеченную речь «контрольно-наладочных функций», речь команды, реакции, отладки определенных свойств. Эта своего рода «производственная» или процессуальная речь является к тому же *заглубленной* речью: как видно на примере «противоречия», в духовном процессе необходимо препарировать самые корни и ростки внутренних движений, т. е. действовать в глубинных слоях сознания, вплотную к протомыслительным и невербализуемым содержаниям. Как и в классическом анализе Выготского, в анализе исихастской речи трезвения выявляется принципиальное различие, грань между мыслью и словом, и св. Феофан Затворник фиксирует это различие, говоря: «Сила не в словах, а в мыслях и чувствах» [Там же, с. 114]. «Слово трезвения» — это мысленное слово, вплотную граничащее с той мыслью, что уже не есть слово, и от этой мысли питаемое. Речь самообличения, обильно изливающаяся наружу, и речь трезвения, скупая и «безмолвствующая» у корней мысли, имеют то общее, что обе они не представляют собой самостоятельных вербальных дискурсов, но существуют лишь нераздельно сплавленными с невербальной стихией в тигле духовной практики.

Переходя в завершающий, высший блок практики, мы констатируем продолжение тенденции к убыванию вербального содержания. Новый принципиальный рубеж в том, что теперь эта тенденция захватывает и речь молитвы. Как мы уже говорили, на высших ступенях практики молитва создает для себя невербальные формы выражения. В этих формах ее содержание ничего не утрачивает и не теряет в себе, но постепенно как бы сгущается, стягивается, свертывается — и наконец сводится в точку: по словам игумена Софрония, «ум в особом акте синтеза мыслит все сразу» [Там же, с. 57]. Эта точка, собравшая в себе весь сложный, насыщенный эмоционально-мыслительный комплекс молитвы, отмечается всеми учителями аскезы, называясь по-разному: «неизреченная молитва», «молитва, творимая Духом, а не устами» (Симеон Новый Богослов), «чистая молитва» (Евагрий Понтийский, Максим Исповедник, Исаак Сирий), «созерцательная молитва» (Евагрий). Для этой предельной точки исихазм нашел очень емкий образ: в чистой молитве человек и ум его «приближаются к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое подобно исписанной книге» [Там же, с. 159]. Всевременное, в единый миг предъявление Богу всего содержания сознания и судьбы человека есть акт бессловесный, но заключающий в себе все слова: на своей вершине Умное Делание сверхрационально преодолевает оппозицию вербального и невербального выражения. Здесь — граница как стихии молитвы, так и стихии вербальности. Завершающее весь путь созерцание Фаворского Света не относится уже к этим стихиям: традиция признает, что оно является общением со Христом в Духе, ниспосылающем Божественные энергии, однако это общение дается человеку уже чрез иные способности восприятия, «умные чувства».

В заключение стоит очертить отношение нашей темы к весьма близкой проблематике сакральной вербальности — к проблеме слова как сакрального, священного знака, которая издавна вызывает большой интерес в русской философско-религиозной мысли. Очевидно, что к сфере сакрального в духовной практике ближе всего молитва, которая несет в себе обращение к Богу и называет Бога по имени, произносит имена Бога. Следует задать вопрос: не обладает ли слово молитвы особую, сакральной природой, не является ли оно сакральным словом? В свою очередь, этот вопрос выводит нас к теме русского имяславия — учения, которое, как известно, отстаивало положительный ответ на этот вопрос, утверждая, что Имя Божие «есть Сам Бог», что оно актуально наделено Божественною природой. Мы не будем сейчас входить в эту тему, всем аспектам которой посвящена обширнейшая литература. В рамках нашей темы о вербальности в исихастской практике нам достаточ-

но указать, что исихастская традиция определенно не рассматривает слово исихастской молитвы как сакральное слово. Об этом, в частности, с полной ясностью высказался преп. Феофан Затворник: описав, как может Молитва Иисусова твориться с разными словами, разными Именами Божиими, он утверждает, как мы выше цитировали: «*Сила не в словах, а в мыслях и чувствах*» (курсив наш).

Несмотря на это, в российской научной литературе и религиозной философии активно выражалась и продолжает выражаться до наших дней прямо противоположная позиция, приписывающая исихазму сакрализацию слова или, иначе говоря, отождествляющая лингвоустановки исихазма и имяславия. Вслед за философами — апологетами имяславия, к этой позиции присоединились многие исследователи русской и восточнославянской культуры. Так, большую известность и авторитет получили труды Д.С. Лихачева, который, в частности, писал: «Исихасты видели в слове сущность обозначаемого им явления, в имени божьем — самого бога. Поэтому слово, обозначающее священное явление, с точки зрения исихастов, так же священно, как и само явление» [Лихачев, 1960, с. 21—22]. Опровержения этой позиции, которые не раз делались православными богословами и специалистами по исихазму, как, например, о. Иоанном Мейендорфом, имели меньшее распространение и достигали цели довольно мало.

В своих последних работах данный вопрос затрагивал бегло, но глубоко В.М. Живов (1945—2013), лингвист и чуткий исследователь православной культуры. Как он замечает, религиозному сознанию неотъемлемо присуща тенденция к включению языка в сферу сакрального. Такая тенденция универсальна, но насколько широко и какие именно языковые формы и содержания оказываются актуально включенными в сакральную сферу — это очень разнится в различных традициях и в различные эпохи. В частности, по его наблюдениям, в византийско-греческом православии тенденция к сакрализации языка выражена заметно менее, чем в православии славянском. К тому есть общее основание: греческий язык, как и латынь, был языком великой культуры, литературным и книжным языком, задолго до христианства и независимо от него, тогда как у «православных славян... книжный язык был прежде всего языком христианским. Это был в первую очередь язык Священного Писания и богослужения... Поэтому всегда существовала потенциальная возможность рассматривать самый этот язык как сакральное начало» [Живов, 2002, с. 146]<sup>2</sup>. В соответствии с этим, по Живову, «актуа-

---

<sup>2</sup> Можно дополнить, что сближенность языка со сферой сакрального, большая, нежели в византийско-греческом христианстве, имеет место также в иудейской религиозности.

лизация отношения к словесному знаку как к священному, сакральному знаку — это характерный момент развития славянской религиозности» [Там же, с. 147]. Отмеченное различие сказалось и в сфере духовной практики. Исихастская традиция формировалась в лоне византийского христианства, и Живов констатирует: «Я... не вижу никакого особого отношения к языку у византийских исихастов» [Там же]. В другой работе, полемизируя с Д.С. Лихачевым и его зарубежными сторонниками и отмечая, что «Лихачев приписывает исихастам своего рода имябожие», он утверждает еще более определенно: «Никакой linguistic doctrine у исихастов не существовало» [Живов, 2013, с. 354]. В дальнейшей истории исихазма сформированный в византийскую эпоху метод и органон исихастской практики тождественно сохраняется и воспроизводится, а вместе с ним сохраняется и позиция воздержания от сакрализации слова. Ученый заключает: «В собственно исихастской традиции этого отношения к слову нет» [Живов, 2002, с. 148], и имяславческая попытка сакрализации языкового знака должна расцениваться как «отклонение от ортодоксальной точки зрения», ставшее возможным на славянской языковой почве.

## **II. Слово в эллинистических практиках себя, согласно концепции Фуко**

Следующий класс практик, который мы рассмотрим, уже не относится к области духовных практик, но во многом к ней близок, и его сопоставление с исихастской практикой представляет интерес. Этот класс составляют определенные антропопрактики эпохи поздней Античности, которые Мишель Фуко выделил в особую формацию или модель. Данная формация объединяет у него стоические, кинические и эпикурейские практики I—II вв. и носит название «эллинистической формации практик себя». Понятие практики себя мы кратко определили в начале, и сейчас я приведу более развернутое определение, данное самим Фуко: практикой себя — это «намеренные и отрефлектированные практики, посредством которых люди... стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии» [Foucault, 2001, p. 1364], причем измениться так (говорит Фуко уже в другом месте), «чтобы получить доступ к истине», т. е. осуществить «преобразование субъекта с целью сообразования его с истиной», и это преобразование «придает завершенность субъекту.. позволяет ему сбыться» [Фуко, 2007, с. 29]. Эти емкие формулы показывают, что практика себя — это направленное, телеологичное преобразование человеком самого себя, причем преобразование конститутивное, такое, в котором формируются структуры личности и идентичности человека. Практи-

ки себя образуют довольно общий, широкий вид антропопрактик. Как указывает Фуко, «это могут быть практики очищения, аскезы, отречение, обращение, изменение образа жизни» [Там же, с. 27], и, в частности, все духовные практики, включая исихазм, также являются практиками себя. В строении всякой практики себя ключевым элементом, который будет главным и для нашей темы вербальности, является необходимость выхода за пределы индивидуальности, участие Другого. Фуко утверждает категорически: «Другой необходим в практике себя для того, чтобы определяющая эту практику форма достигла цели, обретя свой предмет, который есть я сам, и исполнилась им... Чтобы практикование себя привело к этому “я сам”, ...нужен кто-то еще» [Там же, с. 148]. Однако в разных практиках себя роль Другого весьма различна.

Согласно Фуко, «эллинистическая формация практик себя» следует в истории за начальной, платоновской формацией и представляет собой наиболее развитую и зрелую форму, какой достигали практики себя в западном мире. Вместе с тем эти практики получают и невиданное прежде распространение. Утверждается взгляд, согласно которому они нужны всем, необходимы человеку как таковому; и в целом на их основе в позднеантичном обществе складывается то, что Фуко называет «подлинной культурой себя». В этой культуре себя присутствуют и весьма существенные вербальные компоненты, вербальные практики. Понятно, что в эллинистической формации, как и в других, стихия вербальности возникает в составе практики себя, в первую очередь, за счет отношения с Другим; а функции и формы вербальности в значительной мере определяются характером и содержанием этого отношения. В ранней формации, как она представлена Платоном в «Алкивиаде», Другой выступал в роли Наставника юноши (Алкивиада), дело которого — подготовка юноши к миссии властителя. В подобной практике себя конституирование субъекта, формирование его «души» (в платоновской лексике) — то, что именуется у Фуко «психагогика», — осуществляется лишь зачаточно и поверхностно, не выходя за пределы обычных задач воспитания и образования; иначе говоря, здесь психагогика — не более чем часть педагогики. Но в зрелой модели практика себя уже не должна готовить человека к некоторой социальной роли, она имеет чисто антропологическую задачу формирования «истинного себя», и эта задача — уже не часть педагогики. Здесь психагогика выступает самостоятельно и во весь рост, как «такая передача истины, ...смысл которой в том, чтобы изменить самый способ существования подопечного» [Там же, с. 441].

Соответственно, и Другой, Наставник в такой практике — это уже не педагог, а, по словам Фуко, «специалист по налаживанию отноше-



ний субъекта с самим собой». Теперь Другой — это держатель той истины о субъекте, которая в результате практики должна открыться субъекту и быть им усвоена. Для такой роли Другой должен обладать двойкой компетенцией: во-первых, он должен проникать субъекта до глубины, ведать его личность, «самость» во всех ее особенностях; во-вторых, он должен указывать субъекту, каким образом ему надлежит преобразовывать свою самость. Обе эти задачи сближают данную роль с деятельностью пастырства, душепопечительства в христианстве, хотя есть и важные различия между ними; точное соотношение этих двух миссий — особая тема, в которую мы не будем входить. Сам Фуко проводит другое сближение, остающееся в рамках античной культуры: деятельность по управлению собой или другими он сравнивает с искусством врача и с искусством кормчего. Он замечает, что уже и в самой Античности эти три рода занятий постоянно сравнивались и сближались между собой, и вкуче они описывают «некую *techné* (искусство, отработанную систему приемов, общих принципов и понятий)» [Там же, с. 276], или же, в иных терминах, «настоящую матрицу теории управления». Такая матрица и дает адекватную характеристику природы деятельности Другого, или Учителя, в рассматриваемой формации практик себя.

Отсюда ясно уже, что эллинистические практики себя в трактовке Фуко должны, безусловно, обладать вербальными измерениями, и в этих измерениях ведущую роль должна исполнять речь Учителя. Ясно также, что от этой речи требуются весьма особые свойства: она должна соответствовать «матрице управления», и в той сфере, куда она направляется, т. е. в мире Ученика, она должна действовать в каком-то смысле подобно тому, как действуют своим искусством врач и кормчий. Этот особый способ речи Фуко передает античным понятием «парресия» и анализирует его с великой подробностью и тщательностью: анализу парресии он целиком посвятил ряд своих лекционных курсов. Можно считать, что, по Фуко, именно феномен парресии заключает в себе всю суть и специфику вербальности в эллинистических практиках себя.

В простейшем понимании, парресия — это свободная речь, которая высказывает все, без каких бы то ни было сдержек, ограничений, умолчаний; «высказывание всего», по одной из формул Фуко. Но в контексте практики себя (как и в любом другом социальном контексте) это явление сразу же обрывает множеством дополнительных аспектов, множеством разных связей, условий, следствий — так что в итоге, говорит Фуко, «парресия — это понятие богатое, двусмысленное, трудное». В частности, в нашем случае недостаточность простейшего понимания

очевидна: совершенно неясно, почему Наставнику достаточно лишь вести свободную и прямую речь без утайки, чтобы в его отношениях с Учеником осуществлялась матрица управления и Ученик достигал актуализации истинного себя. В общем анализе парресии, который Фуко проводит в курсе «Управление собой и другими», на первый план выдвигаются следующие три дополнительных аспекта: «*Parresia*... обозначает добродетель, достоинство (есть люди, обладающие *parresia* и не обладающие ею); кроме того, это долг... и наконец, это техника, способ действия: есть люди, способные использовать *parresia* и неспособные к этому. <...> Иначе говоря, *parresia* — это добродетель, долг и техника, которые должны быть присущи тому, кто наставляет других и помогает им определить отношение к себе» [Фуко, 2011, с. 56].

Можно согласиться, что именно эти аспекты суть главные измерения в структуре концепта парресии, однако в контексте практики себя ключевыми оказываются другие аспекты — те, что затрагивают отношения между Учителем и Учеником. Недаром в «Герменевтике субъекта», курсе, целиком посвященном практикам себя, Фуко говорит уже немного иначе: «Главное в *parresia* — это... прямота, свобода, открытость» [Там же, с. 403], т. е. свойства, характеризующие не столько самою речь, сколько процесс ее высказывания, атмосферу этого процесса, иными словами, атмосферу общения и отношений Учителя и Ученика. В некоторых определениях Фуко парресия прямо представляется как определенная атмосфера отношений: «*parresia* — это душевная открытость, это признаваемая обоими необходимостью ничего не скрывать друг от друга из того, что они думают, необходимость чистосердечного разговора друг с другом» [Там же, с. 158]. Здесь уже вполне проявляется «бинарная природа» парресии, в силу которой парресия — не только и не столько «свойство речи Учителя», сколько качество отношения Учитель — Ученик. Фуко подчеркивает, что это качество — не просто некая атмосфера, но определенная этика отношений; парресия всегда рассматривалась как «один из фундаментальных этических принципов руководства» [Там же, с. 158]. Парресия как этика включала в себя и важнейшее условие соответствия собственным речам в жизненном поведении, или, как говорит Фуко, «совпадения субъекта высказывания с субъектом совершаемых им поступков» [Там же, с. 443]. Иными словами, от Учителя требовалось самому осязательно присутствовать в своей речи, вкладывать самого себя в свои утверждения, и именно это условие доставляло необходимый критерий достоверности речей Учителя, удостоверяло их в статусе «истинных речей».

Установление этики абсолютного чистосердечия, еще не являясь финальной целью парресии, тем не менее, открывает к ней путь: при та-

ких отношениях «истинные речи» Учителя могут действовать в качестве матрицы управления и продвигать практику себя к ее назначению, к актуализации Учеником «истинного себя». Благодаря такой этике, парресия раскрывает свой, пожалуй, решающий аспект: она выступает как речевая практика, несущая в себе и передачу речи, обеспечивающая восприятие речи ее адресатом. Это — речь, которая полностью способна себя донести. Фуко пишет: «*Parresia*... обеспечивает *paradosis*, передачу правдивой речи от того, кто ею уже владеет, к тому, кто должен ее воспринять, проникнуться ею, научиться ею пользоваться, смочь ее субъективировать. Она — орудие этой передачи» [Там же, с. 413].

Итак, парресия — это специфическая речевая практика, что лежит в основе рассматриваемого класса практик себя. Она представляет собой одновременно и способ, модальность речи Учителя, и особую этику отношений Учителя и Ученика. Но какова вербальная стихия роли Ученика, самого субъекта практики? В описании Фуко, в данном классе практик, путь практики для Ученика разбивается на совокупность определенных субпрактик, умственных, поведенческих, физических и др., которые он называет «духовными упражнениями» (классические их примеры — известные стоические упражнения «досмотра души», «размышления о смерти» или «предвосхищения зол»). Руководством для выполнения этих упражнений служат «истинные речи» Учителя, однако уже прошедшие усвоение Учеником. В результате этого усвоения, содержание речей превращается в то, что в практиках и затем у Фуко называется «оснащением», *paraskeue* (греч.) и представляет собой полный набор инструкций жизненного поведения и действия — своего рода «доспехи», экипировку того, кто успешно прошел практику. Можно считать, что оснащение — цель и окончательный плод парресии, когда уже произошла передача «истинных речей» и Ученик, как сказано выше, проникся их содержанием и научился его использовать; это та форма — форма исчерпывающих практических инструкций, — в которую он превратил их для использования.

Таким образом, Ученик делает из речей Учителя свое оснащение и с его помощью выполняет духовные упражнения. Но, согласно Фуко, изготовление оснащения не включает речевых практик, Ученик должен лишь слушать и усваивать, проникаться, помалкивая. Ученик «в общем, ... не должен говорить, и если ему дают слово, то это лишь некоторый способ поддержания и развертывания речи учителя. Его собственная речь не самостоятельна, сама по себе она несущественна. Его дело, в сущности, — хранить молчание... Ученик должен хранить молчание, чтобы произвести субъективацию речи учителя» [Там же, с. 394—395]. Надо при этом указать, что в состав духовных упражнений прочно вхо-

дят слушание (речи), чтение и письмо, которым уделяется специальное внимание и придается статус самостоятельных упражнений. Письмо и чтение развиваются в высокоорганизованные искусства, которые занимают важное место в позднеантичной культуре себя, как и в культуре вообще. Понятно, что это — практики, занимающиеся словом, вербальные практики, которые, однако, не являются речевыми практиками. Что же касается речи, то Фуко твердо настаивает: минимизация, если не прямое отсутствие речи Ученика есть характернейшая черта эллинистических практик себя.

Здесь — один из ключевых пунктов всей культурной концепции Фуко. Данное утверждение есть, в свою очередь, часть более широкого тезиса: вообще, во всех процедурах и практиках продвижения к истине «ведомый к истине... не обязан говорить истину. И если он не говорит истину, то ему лучше не говорить. Нужно, чтобы он молчал, и ничего другого не надо» [Там же, с. 392—393]. Противоположная позиция, утверждающая необходимость высказывания истины о себе самим ведомым к истине, Учеником, есть, по Фуко, «что-то совершенно чуждое греческой, эллинистической и римской древности» [Там же, с. 392]. Именно здесь, как он убежден, проходит решающий водораздел между мирами Античности и христианства. С установлением христианства, в соотношении между речью Учителя, наставника, и речью Ученика, ведомого, происходит своего рода инверсия, это соотношение принимает прямо противоположный характер. Здесь также выстраиваются практики, в которых индивид формирует подлинного себя, но теперь в этих практиках главную роль играет речь самого индивида с высказыванием истины о себе. (Можно согласиться, что наше описание вербальности в исихазме в целом не противоречит такой характеристике христианских практик.) Главный труд в продвижении к истине, в формировании Учеником «истинного «себя», в Античности лежал на Учителе, в христианстве же он ложится на самого Ученика. Таким образом, имеет место фундаментальная противоположность христианства и Античности в их персонологических (впрочем, лучше бы говорить просопологических) позициях, и эта противоположность четко проявляется в речевых практиках, входящих в состав соответствующих практик себя.

С другой стороны, наряду с этой противоположностью, Фуко указывает, что, по крайней мере, в одной важной области — причем также связанной с речевыми практиками — эллинистические практики себя тяготеют к христианству, в них пробиваются черты христианской культуры себя. Эта область — все та же парресия, когда она реализуется во всей должной полноте, как атмосфера и этика отношений Учителя и

Ученика. Благодаря совершенному чистосердечию и открытости, благодаря требованию вкладывать самого себя в свои речи, возникающие здесь отношения несут существенное углубление человеческого общения. Общение перестает быть простой передачей информации, и все более важной частью его делается обмен эмоциональными и экзистенциальными содержаниями. А это уже и есть переход к той парадигме общения, какая сложится в христианстве, т. е. к *личному общению*. По христианскому учению, само Божественное бытие есть общение, «личное бытие-общение», и это общение соответствует патристической парадигме перихорезы, совершенного обмена бытием меж Лицами Пресвятой Троицы. Межчеловеческое же общение ориентировано к этому совершенному общению: оно включает в себя иерархию форм, в которых общение вовлекает в себя все больше содержаний, аспектов, измерений внутреннего мира человека, восходя постепенно от обмена битами информации к обмену бытием (который в полноте, однако, не осуществим в нашем образе бытия). И в описаниях Фуко мы видим, что в эллинистических практиках себя было определенное тяготение и продвижение к такой модели общения. Позднеантичный мир остался вне концепции личности и личностного дискурса, но в ту эпоху вся историческая атмосфера была проникнута «рождением личности», и эта проникнутость так или иначе сказывалась и за пределами христианства. Этот многосмысленный факт отражается и в сфере речевых практик, и на его констатации мы и закончим.

### III. Восточный пример: Слово в Дзэн

Каковы наши первые, самые общие представления о Дзэн? Дзэн — духовная практика в рамках буддизма, одна из дальневосточных духовных практик, которые в качестве своего финального состояния, телоса, направляются к некоторому безличному, имперсональному образу бытия, чуждому не только личностного, но и всякого динамического начала, неотличимому от небытия (так что само применение западных понятий бытия и небытия в их сфере условно и не вполне оправданно). Отсюда можно ожидать, что, принадлежа к парадигме духовной практики, Дзэн в своих структурах, субпрактиках, вербальных практиках будет иметь общность с исихазмом; а как практика с имперсональным телосом, он должен иметь некоторую общность с эллинистическими практиками себя, которые тоже не знают личного бытия. И вкуче, по двум вышеописанным видам практик уже можно, казалось бы, представить общий облик Дзэн, а также и понять, каким должно быть слово в Дзэн. Однако эти ожидания не оправдываются. Нельзя сказать, чтобы наши дедуктивные соображения были неверны и предполагаемой общности

совсем не было; но ее проявления никак не находятся на первом плане и не играют определяющей роли.

Вместо этого в практике Дзэн ярко и выпукло выделяется одно центральное, кульминационное событие, ядро практики, к которому она направляется и вокруг которого строится. Ядро это — самый известный и знаменитый элемент Дзэн, *сатори*, что обычно переводится с японского как «просветление». (За недостатком времени я опускаю все общие сведения о Дзэн, в частности, и о китайских истоках Дзэн как Чань-буддизма.) Именно сатори создает Дзэн его специфическую репутацию в широком сознании: репутацию практики с ярко выраженным контркультурным или, если угодно, авангардным колоритом — практики, работающей на шоковых, агрессивных приемах, абсурдных жестах, на вызывающе алогичных, антирассудочных техниках. Надо при этом уточнить, что все эти свойства характеризуют не столько само событие просветления или озарения (подобные события можно часто встретить в составе духовных практик), сколько путь к этому событию, избираемые средства продвижения к нему. Поэтому событие сатори надо рассматривать вместе, в комплексе с продвижением, подступами к нему, и этот комплекс представляет собой единое динамическое образование, цикл тесно связанных состояний сознания и всего человека: *предельное нарастание психического напряжения — внезапная кульминация, взрыв — разрядка напряжения, с приливом положительных эмоций (чувства свободы, радости, обновления...)*. Этот динамический комплекс можно называть саторическим ядром, и наша задача — описать, какими средствами осуществляется это ядро, а главное — какую роль в этих средствах играют вербальные и речевые практики.

В школе Риндзая, одной из двух главных дзэнских школ, наиболее сосредоточенной на «саторическом ядре», стратегия продвижения к сатори заключается в том, чтобы загнать сознание в тупик. Данная стратегия воплощается в создании таких ситуаций, когда обычные механизмы и способы работы сознания терпят крах, оказываются непригодными и несостоятельными. В Дзэн развит богатейший репертуар самых разнообразных приемов, которые дают подобный эффект. Центральное место в этом репертуаре занимает коан, не менее популярный, чем сатори, элемент Дзэн. Обычный перевод этого слова — загадка. Коан — это краткий рассказ или вопрос, который можно действительно считать особого рода абсурдно-иррациональной загадкой, не допускающей разумного истолкования и логического решения. Вот несколько самых известных примеров.

Коан 1 из сборника «Застава без врат» («Коан Пустоты», или «Коан Му»). Чжаочжоу спросили: Обладает ли собака природой Будды? Чжаочжоу ответил: Нет! (*Бу*, кит.; *Му*, яп.)

Коан 23 из сборника «Застава без врат» («Коан изначального облика»). Шестой патриарх сказал ученику: Покажи мне твой облик, каким ты был до появления твоих родителей!

Коан 30 из сборника «Застава без врат». Дамэй спросил: Что такое Будда? Ма-цзу ответил: Это сознание и есть Будда.

Коан 33 из сборника «Застава без врат». Один монах спросил: Что такое Будда? Ма-цзу ответил: Нет сознания, нет Будды.

Коан Хакуина. Что такое хлопок одной ладонью?

Работа с коанами — основное содержание дзэнской практики в школе Риндзая. Она развернута в особую дисциплину, куда входят, прежде всего, длительные медитации над коаном, который задал Учитель, и встречи наедине с Учителем, или *сандзэн*, где Ученик представляет плоды своего погружения в коан и получает наставления. В ходе этой работы, которая может протекать годы, постепенно воплощается «саторическое ядро». Сознание сползает в логический и психологический тупик, его беспокойство и дискомфорт переходят в более острые негативные эмоции, а затем постепенно и в состояние полного отчаяния и иссякания сил. В этом экстремальном состоянии сознание оказывается созревшим к разрядке, которую — что весьма важно — приносит уже не внутренний, а внешний фактор, внешнее вмешательство, в типичных случаях — неожиданного, резкого, шокового характера, но иногда и малое, совсем незаметное. Это может быть внезапное, грубое действие Учителя, неожиданный звук, наконец, что угодно. И чем острее, глубже было чувство тупика и отчаяния, тем более взрывной, мощной является разрядка, тем радикальнее перелом в сознании и тем ярче рождающаяся вспышка озарения, т. е. сатори.

В известном смысле, описанный процесс — это квинтэссенция Дзэн. Наша задача — проанализировать его вербальные аспекты. Как и всюду в Дзэн, за ними нам обнаружатся парадоксальные, амбивалентные цели и установки. С одной стороны, Дзэн развивает тонкую словесную культуру. Существует богатая литература дзэнского учения — комментарии на сутры и на коаны, своды коанов, рассказы о мастерах и о практике. Наряду с этим, Дзэн знаменит своею тесной связью с искусством, и область «дзэнских искусств» включает и вербальные жанры, прежде всего, различные виды поэзии. Кроме того, как во всякой духовной практике, в Дзэн есть субпрактики ритуальной рецитации текстов традиции — скандирование сутр, аналогичное псалмопению в исихазме. Но в то же время вся эта обширная сфера дзэнской вербальности — совсем не главное, она если и не вне сути, смыслового ядра Дзэн, то на периферии по отношению к ним. Для сути же важнее другое: изначальное, от своих китайских истоков, Дзэн питался мощным контркультур-

ным или, может быть, апофатическим импульсом разрыва со всеми принятыми формами выражения и передачи смысла, со всеми законами языка и дискурса. Искомое в буддийской жизни — так называемая недUALность: снятие всех различий, преодоление всякой множественности; и Дзэн прокладывает самый радикальный путь к недUALности. Смотри в корень, он видит, что уже сами язык и дискурс как таковые — несомненные оплоты множественности и различия, и очень последовательно стремится к дистанцированию от них. Суть буддийской практики — передача Дхармы от Учителя к Ученику, и Дзэн настойчиво отделяет этот духовный акт от вербальной и дискурсивной деятельности. Этот мотив четко выражен уже в древнейшей легенде об истоках Дзэн, где описывается событие, которое стало первообразом, архетипом дзэнского духовного акта: однажды Будда в ответ на просьбу изложить свое учение взял в руки цветок лотоса и взглянул на него, его ученик Кашьяпа, бывший среди присутствующих, при этом почти незаметно улыбнулся, поняв Учителя, — и так произошла безмолвная передача Дхармы. Затем, также в древний период, появляются уже твердые постулаты, «Четыре принципа Бодхидхармы», утверждающие, что передача Дхармы — это особая передача истины, помимо учения и письменных знаков, прямо от сердца к сердцу. Как видим из события между Буддой и Кашьяпой, передача совершается и без устной речи, без всякой вербальности вообще.

Имея такие стимулы в предании и учении, дзэнская практика уверенно проводит в жизнь линию третирования и вытеснения вербальности. Дзэн говорит: ни слова, ни тексты не нужны для просветления, любые тексты — это «палец, указывающий на луну»: обращаясь к ним, человек видит лишь палец и не видит ни луны, ни лунного света. В школе Риндзая и ее «саторическом ядре», в дисциплине коанов эта линия доходит до своих крайних пределов. Слагаемые работы над коаном многочисленны: сам коан — медитация над ним — *сандзэн*, встречи с Мастером — решение коана, просветление той или иной степени (есть целая номенклатура состояний, близких к сатори). Коан — вербальная формула, но формально — абсурдная, ее истинное содержание не извлекается логическими и аналитическими средствами; иначе говоря, оно невыразимо в словах, в языке, и чтобы его достичь и постичь, необходим выход за их пределы. Тем самым вербальность коана — особая вербальность, провокативная и трансгрессивная, а сам коан — вызов, бунт против рассудка, дискурса и языка.

Что делает сознание с этим вызовом? Известно, что коан имеет решение, и цель встречи с коаном — это решение найти. Также известно, что решение, то бишь истинное содержание коана, лежит за пределами



языка и дискурса. Ergo, сознанию нужно проложить путь за эти пределы. Традиция выработала способы и стратегии для этой цели, и в основе их — медитация на коан, особый оригинальный вид медитации во множестве всех существующих ее видов. Коан, повторим, вербальная формула, так что медитация над ним — вербальная практика. Но! эта практика должна выводить за пределы вербальности, она должна отбрасывать обычные способы обращения с языком и дискурсом и разрушать их; иначе говоря, *эта вербальная практика должна быть практикой девербализации*. Кратко опишем, как она строится.

Сознание концентрируется на коане; и коль скоро в медитации должно воплощаться саторическое ядро с его нагнетанием напряжения, то эта концентрация должна углубляться и нарастать. Углубление в коан должно происходить непрерывно, не только в базовой субпрактике Дзэн, медитации в сидячем положении (*дзадзэн*), но и во время деятельности. Для содействия этому используется прием так называемой «головной фразы»: из коана выделяется краткая экспрессивная формула или фраза, как бы сгущенно несущая его в себе (например, «Му» в Коане 1, «Изначальный облик» в Коане 23). Ввиду ее сжатости, на ней просто концентрироваться, и ее возможно иметь при себе постоянно; иногда рекомендуют поместить ее звучание в нижнюю часть живота и поселить там. В частности, это так с формулой «Му!» (Нет!). Отвечающий ей Коан 1 — образцовый коан во всех отношениях. Буддийский Путь — путь отрицаний, по преимуществу (но всесторонних и интегральных, в отличие от чисто спекулятивного *Via Negationis* западной метафизики и мистики). Он требует освободиться от всего, что обуславливает меня, отбросить весь накопленный груз засевших во мне стереотипов, позиций, мнений, отвергнуть, вообще говоря, весь арсенал конвенциональных навыков речи, мышления и поведения. И усиленная концентрация на «Му!» (Нет!) оказывается мощным средством для этого. При этом контркультурные, девербализационные установки практики диктуют, что концентрация на коане не должна становиться рефлексией, анализом, дискурсивным рассуждением. Рано или поздно Ученик открывает, что все подобные средства не могут вести к успеху. Растет убеждение, что для решения коана нужно что-то другое, его могут принести лишь какие-то внерассудочные, внедискурсивные, внеязыковые режимы работы, модусы сознания. Однако в обычной жизни такие модусы пребывают в сознании далеко вытесненными, заблокированными. Поэтому Ученик не находит их в своем распоряжении, и постепенно им все сильнее овладевает чувство, что для решения его задачи необходимо что-то, чего у него нет. Он усиливает до предела свою концентрацию на коане, но это приводит лишь к дальнейшему усилению этого чувства, к нараст-

тающей фрустрации и сгущению негативных эмоций. Затем появляется состояние отчаяния и полного иссякания сил. Такова траектория, ведущая к «точке кипения» (Хакуин), в «психологический тупик», ключевую и рубежную фазу «саторического ядра».

Движение по описанной траектории направляют и корректируют встречи Ученика с Учителем. Они предельно далеки и от модели «исповеди у старца», и от модели «консультации у профессора». Учитель ведет тщательный, пронизательный мониторинг духовного процесса, но вовсе не устраивает для этого развернутого собеседования или распроса. Учитель поддерживает и стимулирует продвижение Ученика, но все не путем прямых указаний и поучений. Как и должно, сандзэн строится в русле девербализации. И в этом русле главное в миссии Учителя — быть живым примером прошедшего то самое просветление, которого ищет Ученик, и являть такой пример во всем, в осанке и позах, в жестах и поведении, следуя дзэнскому принципу «действия говорят громче слов». Встреча же протекает как быстрый взаимный обмен, в котором Ученик представляет свое понимание коана, а Учитель оценивает, как снимаются шоры и обусловленности у Ученика и как его сознание продвигается к большей спонтанности и гибкости, к более интуитивным и внедискурсивным, внелогическим модусам активности. Нередко это безмолвный или почти безмолвный обмен, для Учителя бывает достаточен уже язык тела Ученика. Есть дзэнское изречение: «Я объяснял всем моему учителю, потому что он ничего мне не говорил».

Наконец, в событии сатори, как яркая вспышка, достигается искомый прорыв сознания, преодолевающий дискурсивное мышление, языковой строй, логические структуры. В этом кратком обсуждении мы не будем ни давать описаний сатори, ни рассматривать вопрос о том, что же есть та реальность, в которую совершается прорыв, инсайт, — вопрос тонкий, каверзный и, собственно, не имеющий окончательного ответа. Следуя нашей теме, ограничимся лишь характеристикой вербальных аспектов сатори. В событии выделяют две фазы. Первая фаза — сама вспышка озарения, пребывание в событии мгновенного прозрения и полнейшего прорыва из всех рамок и распорядков, что опутывали и оковывали сознание. Здесь достигаются все базовые буддийские отрицания, апофатические предикаты: человек и его сознание предстают как не-ум, не-сознание, не-Я, не-самость и т.д. Это значит, что в данной фазе у человека отсутствуют способности восприятия, выражения, рефлексии, теряется ощущение себя и т.д. Однако при всем сгущении негативных характеристик, предикатов отсутствия, это отнюдь не состояние мертвенности, а торжество жизни! Здесь самым активным образом выражены и позитивные предикаты, только особого

рода — не связанные с дуальностью и разделениями, имеющие интегральную, целостную природу; и прежде всего, это — огромный прилив энергии и всеохватывающий вал положительных эмоций. Далее, вторая фаза несет возвращение «способностей левого полушария», как тут можно сказать для краткости, т. е. логических и аналитических способностей. Но событие никоим образом не минует бесследно, всегда отмечается, что в сознании и в человеке остается его значительное последствие. И в частности, одним из его плодов является и полученное в сатори решение коана.

Вербальное содержание сатори уже довольно ясно отсюда. В первой фазе — онемелость, отсутствие связной речи и отсутствие самого языка, отключенность языковой активности. Но при этом то отношение к языку, которым сопровождается это отсутствие, — никак не чувство ущербности, беспомощного невладения языком. Напротив, это чувство преодоления языка, достигнутой свободы от него и победы над ним. И есть основания к такому чувству, поскольку и в самом деле озарение было достигнуто не благодаря языку и дискурсу, а вопреки им, в борьбе с ними, которая увенчалась успехом. (Хотя надо отметить и то, что при длительной задержке опыта сатори может возникнуть «дзэнская болезнь» — нервное расстройство с потерей речи и нарушениями самоидентичности.) В следующей же фазе это преодоление языка отмечается специально: Ученик, прошедший сатори, сочиняет краткое стихотворение, в котором передает суть своего опыта. Такие стихотворения образуют особый малый жанр в дзэнском искусстве — жанр так называемых «венчающих фраз». К нему близко примыкает, как некий особый случай, сингулярность, один из самых знаменитых дзэнских текстов: уже не столь краткий «Гимн просветления», сочиненный великим мастером Хакуином (XVIII в.) в саторическом состоянии. Эта вербальная практика может, я полагаю, рассматриваться как своего рода удостоверение состоявшейся девербализации.

Расставаясь с Дзэн, стоит вспомнить, что, как мы говорили, есть и обширные сферы дзэнской вербальности, лежащие вне прямой связи с саторическим ядром: практики рецитации, литература дзэнского учения и дзэнского искусства. Эти сферы не находятся в противоречии с главным вектором девербализации. Можно заметить, например, что во многих сферах дзэнского искусства происходящее со словом как бы тяготеет к девербализации. Особенно отчетлива такая тенденция в каллиграфии: здесь вербальные элементы — письменные знаки, слова — функционируют как визуальные содержания, т. е. выводятся в другую, невербальную модальность. Это же можно сказать и о самом популярном жанре картин, сопровождаемых стихами: здесь вербальное и визу-

альное находятся во взаимном подвижном равновесии, так что нельзя сказать, находится ли перед нами картина, снабженная подписью, или же стих, снабженный иллюстрацией. Вербальное и визуальное сливаются и перетекают друг в друга в неразрывном единстве, и такое единство — это тоже одна из аватар девербализованного слова. Таким слегка эстетским примером мы и закончим тему о слове в Дзэн.

\* \* \*

Если обозреть весь рассмотренный комплекс практик в целом, можно сделать немало компаративистских наблюдений и выводов. Здесь возникает свой круг вопросов, в которые мы уже не можем входить; но в порядке исключения я все же отмечу два существенных пункта. Во-первых, есть интересная, но почти не развитая тема о горячих и холодных практиках и дискурсах. Температурная метафора используется часто в обычной речи для характеристики многих явлений как на антропологическом, так и на социальном уровне: говорят о теплом или холодном приеме, о горячем общении, о пылких чувствах и, кстати, ближе к нам, о теплых или холодных словах, речах. Исихазм тоже использует этот язык: к примеру, Феофан Затворник учит о необходимости «возгревания чувств». В науку эта метафора вошла с Маклюэном, который ввел оппозицию, противопоставление аудиального и визуального дискурсов как соответственно горячего и холодного. Согласно этой оппозиции, дискурс личного общения, дискурс молитвы — это также горячий дискурс, тогда как дискурс созерцания или образной медитации — холодный. Далее, оппозиция естественно обобщается на антропопрактики, которые базируются на подобных дискурсах. Для краткости говоря довольно огульно, мы приходим к тому, что духовные практики, направляющиеся к личностному телосу, — горячие, а практики с имперсональным телосом — холодные<sup>3</sup>.

Здесь начинаются уже вопросы в русле нашей темы. Анализируя вербальность в антропопрактиках, мы приходим к разделению на горячие и холодные речевые практики, на слово горячее и холодное. Надо конкретно, в материале, провести это разделение и понять, продуктивна ли, целесообразна ли температурная метафора в этой сфере, применительно к слову, к речи. И в предварительном порядке мы можем сразу заметить один содержательный результат ее применения. При анализе Дзэн мы описывали саторическое ядро и его основную практику, медитацию на коан. Легко увидеть, что эта вербальная практика должна быть признана горячей практикой: сознание в ней концентрируется на сжа-

---

<sup>3</sup> Подробнее об этом см., напр.: [Хоружий, 2010, с. 401—403].

той «головной фразе» коана, как в исихазме — на «краткой молитовке», эта концентрация усиливается, до предела наращивает напряженность — и в температурной метафоре это явно отвечает разогреванию и даже раскаливанию сознания; тем паче вспомним, что мастер Хакуин тут говорит о доведении сознания до «точки кипения». Итак, *слово сатори и саторического ядра — это горячее слово*. Сам по себе этот вывод мало дает; но надо учесть, что сатори — часть Дзэн, буддийской духовной практики с имперсональным телосом, егго, практики холодной! В свете этого, Дзэн выступает как практика очень специфического, контрастного и, если угодно, противоречивого строения: холодная буддийская практика, ключевым и кульминационным блоком (но не телосом!!) которой служит горячая субпрактика саторического ядра. И это уже довольно содержательный вывод: в нем получает новую отчетливую характеристику особое положение, своеобразная сингулярность Дзэн в мире духовных практик. Можно сделать и другое существенное наблюдение: горячая саторическая субпрактика — это практика деструктивная, в ней разогревание, накаливание сознания ведет к взрыву и разрушению отношений с языком; девербализация здесь именно такова. Напротив, в личностной парадигме нагревание ведет к «фазовому переходу» противоположного рода — к переходу в состояние с более высокой организацией, дифференцированностью и структурированностью. В этом же русле возникает и много других вопросов. Скажем, речь исихастской молитвы может рассматриваться как классический, эталонный пример горячего слова; но стоит найти и рассмотреть аналогичные образцы слова холодного. Или как следует оценить паррессию в данном аспекте? В целом же, вся тема ждет более основательной разработки.

Другой и последний пункт — замечание о том, как в сфере вербальности отражаются самые общие черты практик, их культурная принадлежность. На первом плане мы видим существенную общность всех разобранных видов практик. Во всех этих видах формируется антропологическая диада Учитель — Ученик. Можно также считать, обобщая Фуко, что в этой диаде всегда реализуется некоторая матрица управления, которая и направляет ход антропологического процесса. В матрице же управления всегда и с необходимостью присутствует вербальное измерение. Далее, однако, начинаются не менее существенные различия. Возьмем эллинистические практики себя, в центре которых — искусство паррессии. Это — «высказывание всего», свободная и прямая речь Учителя, где полностью артикулируются все предметы и темы, имеющие касательство к практике. По праву можно сказать, что это — *триумф вербализации*, вербализация исчерпывающая и красноречивая, недаром Фуко уделяет много внимания тому, чтобы отделить паррессию от совсем близкой к ней ри-

торики. В другом полюсе диады, парресия служит субъективации Ученика, формированию его «себя», его самости. И трудно не согласиться, что во всем этом — ярко выраженные дух и стиль западной культуры. Парресия выступает как характернейше западный род вербальности, и самые прямые нити идут от нее ко всей дальнейшей истории Запада и западного человека, вплоть до сегодняшних принципов западной демократии и западной общественной и личной этики. Если же теперь обратиться к Дзэн, мы увидим разительную противоположность. В основе дзэнской матрицы управления — не парресия и вообще не вербальность, но комплексные техники, подталкивающие продвижение Ученика к полному разочарованию в возможностях логического рассудка, дискурса и языка — через тупик и кризис — к *триумфу девербализации* в сатори. И при всей условности этих огульных квалификаций, мы можем признать, что девербализация в Дзэн — это радикальное воплощение «восточного» отношения к вербальности. Наконец, посмотрев на исихазм под этим же обобщенно-типологическим углом зрения, мы обнаружим, что исихастская вербальность не следует ни тому, ни другому типу. Прежде всего, надо подчеркнуть, что само понятие «матрицы управления» к исихазму применимо довольно плохо: оно отсылает к дискурсу власти, меж тем как в исихастском наставничестве осуществляется не столько управление или иное властное отношение, сколько общение любви. Что же до исихастской вербальности, то вербальное измерение исихастской Лествицы показывает, что здесь сочетаются обе описанные тенденции, оба противоположных вектора. Само название традиции, священнобезмолвие, говорит об уходе от речи, а на высших ступенях Лествицы присутствуют выраженные явления девербализации; но в то же время в других частях исихастской практики развивается изощренная вербальная артикуляция опыта, не лишенная своеобразной концептуальной и спекулятивной культуры. Обе стихии сложно переплетаются между собой, однако при этом исихазм не принимает за самоценность и самоцель ни беспредельной вербализации (как в парресии), ни радикального бунта против языка (как в Дзэн). Здесь, как и во многих других отношениях, Восточнохристианский дискурс проявляет себя как самостоятельная формация, не западная и не восточная: как Западосток, если употребить понятие, которое иногда применяют к русской культуре.

Этой констатацией мы и закончим.

## ЛИТЕРАТУРА

Живов В.М. Видения света и проблемы русского средневекового исихазма // Иеротопия огня и света в культуре византийского мира / ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Феория, 2013. С. 350—367.

- Живов В.М.* Язык и вера // *Живов В.М.* Светостта. Кратък речник на агиографските термини. София, 2002. С. 139—152.
- Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 95—151.
- Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Эссекс: Св.-Иоанно-Предтеческий монастырь, 1985.
- Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
- Фуко М.* Управление собой и другими: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982—1983 учебном году / пер. с фр. А.В. Дьякова. СПб.: Наука, 2011.
- Хоружий С.С.* Визуальный опыт и пространственный опыт в практике исихазма // Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 387—431.
- Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
- Foucault M.* Usage des plaisirs et techniques de soi // Foucault M. Dits et écrits II, 1976—1988. Paris: Gallimard, 2001. P. 1358—1380.

## FUNCTIONS AND FORMS OF VERBILITY IN SPIRITUAL PRACTICES AND PRACTICES RELATED TO THEM

*S.S. HORUJY*

Functions and forms, in which the verb is used in spiritual practices and practices related closely to them are analyzed systematically. The following classes of practices are considered: 1) Eastern-Orthodox hesychasm, 2) Hellenistic practices of the Self (practices of the Roman Stoicism, Cynism and Epicureanism) as they are interpreted by Michel Foucault, 3) Far-Eastern practices as they are represented in Zen-Buddhism. The problem of the sacred word in spiritual practice is discussed. A number of comparative observations and conclusions are obtained concerning, in particular, "hot" and "cool" practices and corresponding kinds of verbality, typological distinctions of verbality in Eastern and Western anthropological practices, etc. **Keywords:** verbality, spiritual practices, synergic anthropology, hesychasm, repentance, prayer, Name-praising, inner speech, communication, practice of the self, parrhesia, spiritual exercises, Zen, satori.

*Zhivov V.M.* Videniya sveta i problemyi russkogo srednevekovogo isihazma // Iero-topiya ognya i sveta v kulture vizantiyskogo mira / red.-sost. A.M. Lidov. M.: Pheorya, 2013. S. 350—367.

- Zhivov V.M.* Yazyik i vera // *Zhivov V.M.* Svetostta. Krat'k rechnik na agiografските termini. Sofiya, 2002. S. 139—152.
- Lihachev D.S.* Nekotoryie zadachi izucheniya vtorogo yuzhnoslavyanskogo vliyaniya v Rossii // Issledovaniya po slavyanskomu literaturovedeniyu i folkloristike. Doklady sovetskikh uchenyih na IV Mezhdunarodnom s'ezde slavistov. M.: Izd-vo AN SSSR, 1960. S. 95—151.
- Sofroniy (Saharov), arhim.* Videt' Boga kak On est. Esseks: Sv.-Ioanno-Predtecheskiy monastyr, 1985.
- Fuko M.* Germenevtika sub'ekta: Kurs lektsiy, pročitannyh v Kollezh de Frans v 1981—1982 uchebnom godu / per. s fr. A.G. Pogoniaylo. SPb.: Nauka, 2007.
- Fuko M.* Upravlenie soboy i drugimi: Kurs lektsiy, pročitannyh v Kollezh de Frans v 1982—1983 uchebnom godu / per. s fr. A.V. Dyakova. SPb.: Nauka, 2011.
- Horujy S.S.* Vizualniy opyt i prostranstvenniy opyt v praktike isihazma // Fonar Diogena. Proekt sinerhiynoy antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste / otv. red. S.S. Horujy. M.: Progress-Tradiciya, 2010. S. 387—431.
- Horujy S.S.* K fenomenologii askezyi. M.: Izd-vo gumanitarnoy literaturyi, 1998.
- Foucault M.* Usage des plaisirs et techniques de soi // Foucault M. Dits et écrits II, 1976—1988. Paris, Gallimard, 2001. P. 1358—1380.



# ФАНАТИЗМ КАК ДЕСТРУКТИВНАЯ ФОРМА ВЕРЫ<sup>1</sup>

Н.В. ИНИНА

В статье проводится психологический анализ фанатизма. Фанатизм рассматривается как одна из деструктивных форм веры, таких как суеверие и предрассудок. Обозначены различия между фанатизмом и суеверием, фанатизмом и предрассудком. Показаны те психологические предпосылки развития личности, которые могут привести к формированию фанатизма. Обозначена связь уровня здоровья личности и возможности возникновения фанатизма.

**Ключевые слова:** психология веры, психология религии, фанатизм, суеверия, предрассудки, развитие личности, психологическое здоровье.

Что такое фанатизм и каково его лицо?

Это древние жрецы, участвующие в экстатических культах и предсказывающие будущее своим наивным соплеменникам? Или средневековые католики, уничтожившие за одну ночь тысячи гугенотов, своих соплеменников? Может быть, это мусульманские террористы, взорвавшие покой западного мира устрашающими актами, унесшими тысячи невинных жизней? Очевидно, этот список можно продолжить, вспоминая религиозных фанатиков, фанатиков от политики, фанатов футбола, фанатов поп-идолов и т.д. Более того, практически в любой области человеческой деятельности можно найти людей, фанатично преданных делу, идее, человеку. Что это — совершенно разные с психологической точки зрения явления, привычно называемые одним словом, или все же есть единые, общепсихологические особенности, порождающие это многоликое, опасное явление — фанатизм?

Этому явлению посвящено не так много работ как в классической, так и в современной психологической литературе. Одни исследователи называют фанатизм суеверием, другие видят его связь с предрассудком, в од-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РФНФ, проект № 13-06-00590 «Вера как общепсихологическая категория». This work was supported by the Russian Foundation for Humanities (project № 13-06-00590 «The faith as the subject for general psychology»).

них работах он предстает как деструктивная форма религиозной веры, в других — как более широкое явление, захватывающее не только религиозные пласты человеческой жизни. В любом случае, становится очевидным, что перед нами сложное психологическое явление, связанное как с индивидуальными, так и социальными аспектами жизни человека.

Начнем, как принято, с истории вопроса. В далекие времена фанатиками называли жрецов Малой Азии, практиковавших экстастические культы и в состоянии экстаза предсказывавших будущее. Считалось, что боги говорят через этих людей, оттого термин «фанатизм» связывали как с латинским словом «fanatici», производным от слова «fanum» — святилище, так и с греческим словом «phainetikos» — являющий. Именно этот аспект стал главным в рассуждениях католического епископа XVII в. Жака Б. Боссюэ, вернувшего этот термин в новоевропейский контекст [Чистяков, 2004]. Боссюэ был одним из идеологов абсолютизма и вел борьбу с протестантами. Он считал их фанатиками именно потому, что те были глубоко убеждены в том, что их религиозные идеи вдохновлены самим Богом. Фанатиками считали протестантов и мирные католики, которые, по словам Вольтера, «бросились убивать, резать, кидать в окна, раздирать в клочья своих соотечественников, не ходивших с ними к “обедне”», тех самых протестантов в страшную Варфоломеевскую ночь. Именно Вольтер даст принципиально новое определение фанатизма в вышедшем в 1764 г. в Женеве «Французском словаре»: «Тот, кому свойственны экстазы и видения, кто принимает свои сны за нечто реальное и плоды своего воображения за пророчества, того можно назвать энтузиастом, но тот, кто поддерживает свое безумие, убивая, фанатик» (цит. по: [Там же, с. 24]). Вольтер первым пытается дать психологический портрет фанатика, он различает яростных фанатиков, готовых убить любого несогласного на своем пути, и фанатиков хладнокровных, которые «приговаривают к смерти тех, чье единственное преступление — думать не так, как они». Фанатизм, с его точки зрения, связан с суеверием: «фанатизм для суеверия — то, что исступление для лихорадки, что бешенство для злобы»<sup>2</sup> (цит. по: [Там же]). Единственным лекарством против этого «эпидемического заболевания» Вольтер видел философский дух, т. е. способность размышлять, поставить под сомнение свои взгляды, подвергнуть их разумной критике. Чуть ниже мы покажем, что для фанатика такая самокритика и децентрация практически невозможны. И даже сама религия, суть которой — милосердие и любовь, «бес-силна против чумы душ, уверенных в том, что святой дух, их пронизыва-

---

<sup>2</sup> Пока мы не будем полемизировать с утверждением Вольтера относительно связи фанатизма и суеверия, отложив наши аргументы до той части работы, где мы попробуем дать общий психологический анализ фанатизма, однако обозначим, что этот тезис требует разъяснения.

ющий, выше законов, а их энтузиазм — единственный закон, которому они обязаны повиноваться» [Вольтер, 1989, с. 271].

Как остроумно заметил Станислав Ежи Лец, у каждого века есть свое средневековье. Фанатизм, к большому сожалению, не стал сугубо достоянием истории. Развитие цивилизации, ошеломительный технический прогресс, даже великие прорывы культуры не коснулись психических глубин человеческой души. Человек в глобальном смысле остался прежним. Ему во все времена были открыты высокие порывы духа и разума, но, к сожалению, косность, страх и нетерпимость все также живут и действуют в его душе. Что же в психологическом плане стоит за таким устойчивым и деструктивным явлением как фанатизм?

Как уже говорилось, в большинстве работ, посвященных анализу фанатизма, в качестве синонимов используются понятие суеверия и понятие предрассудка. Однако стоит заметить, что эти явления, хоть и связаны друг с другом едиными психологическими механизмами, обеспечивающими их существование, тем не менее, не являются тождественными, поскольку характеризуют различные виды одного и того же явления. Речь идет о вере, об этой многомерной общепсихологической категории, в которой непротиворечиво сосуществуют различные, часто далеко отстоящие друг от друга ее виды и вариации. Это может быть обыденная «рациональная» вера, присущая каждому здоровому индивиду, являющаяся основой любой сложной деятельности, а может быть и глубокая религиозная вера, меняющая жизнь верующего человека на уровне фундаментальных оснований, а может быть и невротическая «иррациональная» вера, из которой произрастают те самые деструктивные виды веры, о которых мы говорили выше, — суеверия, предрассудки и фанатизм [Брагусь, Инина, 2011]. В работах классиков психологии XX в., таких как У. Джеймс, К.Г. Юнг, Г. Олпорт, Э. Эриксон и др., высказана мысль о том, что формы веры и религиозности, а также такие специфические проявления веры, как суеверия, предрассудки и фанатизм, в огромной степени связаны со спецификой личности, с условиями ее формирования. У Олпорта мы впервые найдем разделение на внутреннюю и внешнюю религиозность. «Внешне» религиозные люди рассматривают религию в своих собственных целях. Религия и вся религиозная жизнь являются для них лишь инструментом, способом достижения более значимых целей. Это может быть и бегство от одиночества, и потребность в общении, и обретение уверенности. «Личность с внешним типом религиозной ориентации обращена к Богу, но не отстранена от себя» [Олпорт, 2002, с. 192]. Олпорт считал, что корни подобной «внешней» ориентации зарождаются еще в детские годы, когда у ребенка есть огромная потребность в доверии, но отношения с семьей, на-

оборот, формируют чувство тревоги, неполноценности, подозрительности и недоверия. В результате формируется личность с мощными защитными механизмами, отгороженная от мира, наполненная скрытой враждебностью и неприязнью к людям. Люди с такой «внешней» религиозностью могут использовать религиозное чувство и причастность к церкви для обеспечения безопасности, комфорта, статуса или социального одобрения, предрассудок станет их жизненной опорой, а нетерпимость — способом разрешения любых конфликтов.

Напротив, люди с «внутренней» религиозной ориентацией переживают религию как главенствующий, основной мотив. «Такой человек живет религией» [Там же, с 193]. Начала этой ориентации также имеют истоки своего формирования в детстве. Если у ребенка сформировано базовое доверие к миру, чувство безопасности, то в подростковом возрасте ребенок в состоянии принять и уважать убеждения и предпочтения других, в том числе и религиозные. Это не значит, что такой ребенок не тревожится, не боится, но он в состоянии рассматривать эти переживания как болезненные и в себе самом, и в других людях. У такого человека религиозное чувство и вера пронизаны чувством смирения и принятия, сострадания и любви к ближнему. В такой жизни «нет места отвержению, презрению, пренебрежению к окружающим» [Там же, с. 205].

Не будем более подробно погружаться в анализ причин, определяющих выбор субъектом тех или иных форм веры, поскольку задача, поставленная в этой статье, состоит в анализе психологической природы фанатизма, однако эти пояснения кажутся нам необходимыми для более глубокого понимания той корневой системы, из которой фанатизм произрастает. Напомним, что вера, в широком смысле слова, — это эмоциональная и ментальная связь субъекта с той реальностью, в которой он существует и действует. Иными словами, человек посредством веры оживляет, приближает, делает эмоционально значимой и ценной ту реальность настоящего и будущего, которая фактически совершенно нейтральна в отношении субъекта. Картина мира, или отражение реальности в индивидуальном сознании, подразумевает наличие веры субъекта как связующей нити между человеком и миром. И в этом плане степень адекватности человека, психического и психологического здоровья личности, уровня ее зрелости и ответственности, как уже говорилось, напрямую определяют те формы и виды веры, которые порождает субъект [Братусь, Инина, 2011]. Ниже мы будем говорить об этом подробнее, однако еще раз подчеркнем, что личностное и психологическое здоровье будут определять выбор видов веры: здоровая зрелая личность будет продуцировать рациональную веру нерелигиозного сознания.

ния (т.е. твердую убежденность, основанную на интеллектуальной и эмоциональной деятельности, связывающую субъекта с предстоящей ему реальностью) и, в случае обращения к религии, религиозную веру, вобравшую в себя ее лучшие высшие ценности. И наоборот, незрелая, невротическая личность будет склонна к деструктивным формам веры, таким как суеверия, предрассудки или фанатизм, выбор же конкретного вида будет зависеть от свойств характера, темперамента и условий развития в каждом конкретном случае.

Вернемся к фанатизму и вспомним, что одна из главных характеристик фанатика сводится к тому, что его субъективный мир делится на своих и врагов. Это относит нас к подростковому возрасту, в котором формируется и реализуется эта группоцентрическая ориентация [Братусь, 1988]. Нарастающая неосознаваемая растерянность подростка перед сложным, непонятым, часто враждебным миром взрослых порождает тревогу, страх и неуверенность, толкающие его к поискам референтной группы, т.е. такого сообщества единомышленников, в среде которых он мог бы чувствовать себя в безопасности. Неразвитая рефлексия, отсутствие критического мышления подталкивают его к упрощенным объясняющим мир конструкциям, порождая категоричную безапелляционность, неспособность к восприятию сложного антиномического бытия. Высокий уровень аффективности, связанный с «эндокринной бурей» подросткового возраста, эмоциональный накал, а также протест против родительской опеки и контроля толкают подростка в сторону яркой и сильной идеи, способной увлечь за собой, или харизматичной личности, которая будет рассматриваться как объект для подражания. Иными словами, подростковый возраст — идеальный период для формирования предпосылок, могущих развернуться впоследствии до фанатизма. Не случайно во всех тоталитарных, идеологически несвободных обществах власть имела рычаги влияния на самосознание подростков. Вспомним работу «Детство и общество» Э. Эриксона, который показал, как в нацистской Германии формировался массовый фанатизм у молодежи. Эта манипулятивная игра велась опять на поле доверия и недоверия. «В детях Гитлер старался заменить сложный конфликт отрочества, мучивший каждого немца, простым шаблоном гипнотического действия и свободы от размышлений. Чтобы добиться этого, он создал организацию, систему воспитания и девиз... Организацией был “Гитлерюгенд”, а девизом — ...“Молодежь выбирает свою собственную судьбу”. Бог больше не имел значения: “В этот час, когда земля посвящает себя солнцу, у нас только одна мысль. Наше солнце — Адольф Гитлер”. Родители тоже не имели значения: “Всех тех, кто с высоты своего ‘опыта’, и только его одного, сражается с нашим методом позволять моло-

дым руководить молодыми, нужно заставить замолчать...” Этика не имела значения: “Появилось абсолютно свежее, новорожденное поколение, свободное от предвзятых идей, свободное от компромиссов, готовое оставаться верным тем порядкам, которые составляют их право по рождению”. Братство, дружба также не имели значения: “Я не слышал ни одной песни, выражающей нежное чувство дружбы, родительской любви или любви к товарищам, радость жизни или надежду на будущую жизнь”. Учение, естественно, не имело значения: “Идеология национал-социализма должна быть священным фундаментом. Его нельзя размывать подробным объяснением”. Что имело значение, так это быть в движении и не оглаживаться назад: “Пусть все погибнет, мы будем идти вперед. Ибо сегодня нам пренадлежит Германия, завтра — весь мир”» [Эриксон, 2000, с. 333].

Итак, перед нами точные, психологически выверенные шаги по формированию фанатизма. Отрыв от семьи и родителей толкает подростка к одиночеству, обрывает его корневые связи, делает его неустойчивым и легко управляемым. Хорошо известны трудности переходного возраста, когда в отношениях между подростком и его родителями существует амбивалентная связь, с одной стороны — потребность в признании, принятии, уважении, с другой стороны — протест, бунт, конфликт. Не вдаваясь в подробности подросткового кризиса с его мучительным разрывом симбиотических отношений и попыткой сепарироваться от родительской системы, напомним то, что знает любой психолог: подросток не готов к полноте ответственности и свободы. Самым разумным в этот период является постепенное делегирование ответственности при сохранении доверительной и уважительной коммуникации в детско-родительской системе. Но если происходит резкий и сокрушительный слом родственных связей, то незрелая психика подростка, еще неготовая к взрослой действительности, оказывается идеальным объектом для манипуляций различного толка. И если в этот период юноша или девушка попадают в группу «единомышленников», связанных сильным авторитарным лидером или сильной агрессивной идеей, можно говорить о прививке фанатизма.

Следующий этап — это обесценивание процесса познания и образования, и это очень важное условие возникновения фанатизма. Манипуляции сознанием возможны только в малообразованной, малокультурной среде, где любой лозунг или девиз, произнесенный признанным лидером, будет восприниматься без критики и внутренней цензуры, без соотнесения с собственной системой координат, поскольку последняя просто отсутствует. Здесь мы можем сделать некоторое отступление и показать небольшие, но существенные различия между фанатизмом и предрассудком. Общим будет отсутствие рефлексии, способности к

анализу и критическому мышлению, которые с неизбежностью формируются в процессе образования и познания. Однако предрассудок, часто и не без оснований называемый главным мотивом личности фанатика, тем не менее, свойственен огромному числу людей, совершенно не склонных к фанатизму [Асмолов, 2004]. Речь идет о формировании такой картины мира в самосознании личности, которая в основном состоит из навязанных извне стереотипов, формирующих относительно устойчивые установки сознания. Источником этих стереотипов могут быть средства массовой информации, семья, школа, социум. Эти стереотипы интериоризируются субъектом без критики и анализа и воспринимаются им как достаточное основание для вынесения того или иного мнения или суждения. Эти установки легко меняют знак, плавно переходя от предрассудков к конформизму и обратно, они не встроены в субъективно значимую систему аргументов и не затрагивают глубинных пластов психики. При столкновении с реальным опытом предрассудки могут быть отвергнуты, однако легко воспроизводятся, заменяются другими в пассивном инфантильном сознании субъекта.

Фанатизм, содержательно построенный на тех же клише и стереотипах, тем не менее, захватывает глубинные бессознательные уровни психики. Человек начинает быть «одержим» какой-либо идеей и за нее готов сражаться до конца. Как остроумно заметил словенский писатель Ж. Петан в одном из своих афоризмов: «Фанатики — это люди, которые интенсивнее умирают, чем живут». Иными словами, фанатизм, пропарывая незрелое сознание малообразованного человека, проникает в глубинные слои психики, поднимая со дна самые низменные и агрессивные инстинкты, которые культура и образование, апеллирующие к развитому сознанию, удерживают испокон веков под запретом.

Третий этап — постоянное движение, «драйв», как сказали бы сегодня. Это довольно типичное состояние современного человека, который уже давно перестал слышать себя и свои подлинные мотивы и потребности. По сути дела, речь идет о блокировании контакта с самим собой, с собственными чувствами и переживаниями для того, чтобы не соприкоснуться с внутренней тревогой и страхами, порожденными вышеописанной невротической реальностью. И здесь мы сможем провести некоторую черту, позволившую разделить фанатизм и суеверие. Еще Вольтер называл фанатизм суеверием, в словаре Даля фанатизм толкуется как грубое и упорное суеверие, а М. Делейр отнес фанатизм не просто к суеверию, а к «плоду незнания примитивной души» (см.: [Чистяков, 2004, с. 23]). Как и в случае с предрассудком, фанатизм имеет общую корневую систему с суеверием, однако это не установка сознания, а глубокий бессознательный страх, порождаемый невротическими ис-

кажениями личности. Иными словами, и страх фанатизма и страх суеверия корнями уходят в бессознательные уровни психики. Однако страх суеверия — это страх первобытного человека, защищающего себя магическими ритуалами от угрожающей и враждебной природы. В современном сознании он трансформируется в ритуальные формы веры, благодаря которым человек регулирует уровень внутренней тревоги, — если перебежала дорогу черная кошка, надо плюнуть через левое плечо. Несчастливая кошка, воспринимаемая как враг лишь потому, что на нее бессознательно спроецирован глубинный неосознаваемый страх самого субъекта, нейтрализуется другим ритуальным действием, олицетворяющим помощь. Стоит заметить, что вся драматургия происходящего на самом деле совершается в бессознательной части психики самого субъекта, а вовсе не на поле брани добрых и злых сил. В случае же фанатизма мы столкнемся с иной природой страха. Это страх перед хаосом человеческой психики, где голос чувств не доходит до сознания, а блокируется в бессознательном. И тогда, для удержания псевдоравновесия, фанатик опирается на силу и агрессию, благодаря которым ощущает себя не слабым и безвольным рабом чужих манипуляций, коим он является на самом деле, а сильным и уверенным борцом за истину. И тогда мы можем сказать, что суеверие — это такой деструктивный вид веры, который обеспечивает невротические формы защиты человека от пугающей действительности; а фанатизм, благодаря энергии бессознательного, трансформирует невротические защиты в формы нападения: глубинный невротический страх инфантильного субъекта, спроецированный во внешнюю реальность, усиливается глубинными инстинктивными импульсами бессознательного, порождая аффективные, агрессивные формы отношения к тому, что субъективно воспринимается как угроза, посягательство на закрепленный в сознании стереотип. Иными словами, как суеверие, так и фанатизм продуцируют деструктивные формы связи с миром, однако качество этих связей в каждом виде веры имеет свои специфические особенности.

Попробуем теперь сформулировать основные черты фанатизма, дать психологический портрет фанатика. Прежде всего стоит сказать, что фанатик — это продукт системы. Массовая культура порождает человека инфантильного, незрелого, плохо осознающего себя и подлинные мотивы своих желаний и поступков. Такой субъект постоянно находится во внутреннем конфликте: с одной стороны, он нуждается в определенном руководстве, ведении, «как верить, за что бороться, как себя вести, что говорить, что думать» (цит. по: [Чистяков, 2004, с. 27]); с другой стороны, он хочет чувствовать себя самостоятельным, независимым, сильным, «охотником, а не жертвой» [Асмолов, 2004, с. 9]. Это раздвоен-



ное, невротическое состояние психики делает человека уязвимым и склонным к разного рода воздействиям, а часто и жертвой коллективных психозов. Тогда его сознание сужается до такой степени, что вся полнота и сложность эмоциональной и интеллектуальной жизни, присущая здоровой личности, схлопывается, уступая место маниакальной одержимости и подчиненности какой-либо сильной идее или лидеру.

Одержимый манией преследования, фанатик всюду видит врагов, от которых необходимо защитить ту идею, ту философию, ту картину мира, которой он служит. Он превращается в гонителя, преследователя, карателя. Но любое насилие всегда прорастает на почве страха. Именно страх, как мы уже говорили, недоверие и глубокая тревога живут в неосознаваемых глубинах психики фанатика. Ощущение внутренней слабости и уязвимости толкает его к сильной идее или сильной личности, с которой он полностью отождествляет себя и благодаря этой идентификации начинает ощущать себя таким же сильным и правым. Здесь надо оговориться и сделать некоторые пояснения. В большинстве работ о фанатизме потребность фанатика в идентификации с сильной идеей или с сильной личностью проходит красной нитью. И это вполне понятно, ведь речь идет об отсылке к подростковому возрасту, когда формируется группоцентрическая ориентация и человек делит мир на «своих» и «чужих». Однако очень точное замечание делает один из исследователей фанатизма, священник Георгий Чистяков. Он высказывает мысль о том, что фанатику не нужна сильная личность, ему нужна только сильная идея [Чистяков, 2004]. Бердяев более тонко и не прямо говорит о том, что фанатик не видит человеческой личности, невнимателен к личному пути и выбору другого человека [Бердяев, 1997]. И в этом тезисе скрыт, на наш взгляд, ответ на предположение отца Георгия. Дело в том, что эгоцентризм фанатика, о котором пойдет речь чуть ниже, не позволяет ему встретиться лицом к лицу с любым другим человеком, даже если этот человек принадлежит к лагерю самого фанатика и разделяет его идеи. Фанатик не способен к диалогу, к встрече, к взаимодействию. Единственной формой его коммуникации будет осознаваемое или неосознаваемое манипулирование, которое позволяет использовать другого как средство достижения собственных целей. И в этом плане «сильная идея» — безопасное для фанатика образование, поскольку идеальный план, в котором существует любая идея, не подразумевает межличностных взаимодействий. Сильную идею труднее низвергнуть, дискредитировать, чем сильную личность, в которой всегда можно найти уязвимые места. В этом плане можно ответить и на другой тезис, который достаточно распространен в литературе о фанатизме. Многие авторы считают фанатизм побочным продуктом религиозного сознания.

Однако современность показывает разнообразие форм фанатизма, не имеющих ни малейшей связи с религиозностью. Почему, тем не менее, многие авторы склоняются к мысли о том, что именно религиозность является истоком фанатизма? Еще Вольтеру принадлежит афоризм, в котором он предпочитает атеистов религиозным фанатикам: «атеизм — это порок некоторых умных людей, а суеверие и фанатизм — порок глупцов». Дело в том, что религиозные идеи — это предельные идеи, затрагивающие самые глубинные, фундаментальные уровни человеческого бытия. И в этом плане сила религиозной идеи не сопоставима с любой другой. Достаточно вспомнить, что любая тоталитарная идеология, цель которой состоит в подавлении всего общества и навязывании ему своих принципов, строит свой концепт по аналогии с религиозной системой, подменяя, извращая, уродуя, но сохраняя ее форму и структуру. Фанатичное сознание цепляется за религиозную идею, как за наиболее мощную, сильную, идентифицируя себя с ней, и, благодаря ее силе, ощущает себя столь же правым и неуязвимым. Однако в силу узости, категоричности и примитивности своего сознания фанатик выхватывает только часть идеи, которая субъективно коррелирует с его инфантильными представлениями о реальности. Всю же полноту, антиномию, напряжение и вопрошание, как раз и являющиеся глубинным содержанием религиозного сознания, он отменяет и отвергает, оставляя себе не суть, а лозунг, которому верит, которому служит и за который готов умереть! Фанатик защищает свои «великие» идеи любой ценой именно потому, что в сознании фанатика он и его идеи — суть одно и то же, пока живы и сильны идеи, жив и силен он сам. Именно поэтому столько агрессии и нетерпимости он проявляет в отношении любого несогласного с его идеей, любого, кто усомнился в ней или поставил ее под вопрос. Любая множественность, любая антиномия, любой парадокс должны искореняться, так как они толкают человека к размышлениям и сомнениям и могут пошатнуть монолитный мир фанатика. Можно вспомнить слова Н.А. Бердяева: «Нетерпимый фанатик совершает насилие, отлучает, сажает в тюрьмы и казнит, но он, в сущности, слабый, а не сильный, он подавлен страхом и сознание его страшно сужено, он меньше верит в Бога, чем терпимый. В известном смысле можно было бы сказать, что фанатическая вера есть слабость веры, безверие. Это вера отрицательная» [Бердяев, 1997, с. 63]. Действительно, фанатизм — это вера, но вера глубоко деструктивная, невротическая, «отрицательная», это вера для себя, и, в этом смысле, ее трудно назвать в полном смысле слова — религиозной верой.

Перейдем к следующей сущностной черте фанатика. Речь идет о глубочайшем эгоцентризме. Мы уже говорили выше о мощном механизме

идентификации, отождествления фанатика с выбранной идеей, учением или авторитетом, но эта идея, это учение или этот авторитет должны полностью совпадать с основными ожиданиями фанатика. Только на этих условиях он будет преданно служить им. В эгоцентрическом мире фанатика нет места другой человеческой личности, нет права на иное мнение, иной взгляд, иной способ жизни. Оттого с фанатиком в принципе невозможен диалог, поскольку диалог предполагает встречу двух разных мнений, двух разных людей. Эта неспособность к рефлексии полностью исключает возможность осознать свой фанатизм. И здесь включается механизм психологической проекции. Внутренние демоны страха проецируются в мир, находя подтверждение, опредмечиваясь в любом несогласном, в любом инакомыслящем. Чем больше уровень подавленного страха и невротической тревоги, чем больше нарушена связь с подлинными чувствами субъекта, тем более сильна и страшна борьба с внешним врагом. Именно в других фанатик видит то угрожающее фанатичное зло, которое на самом деле несет в себе. Карая и уличая других, фанатик ощущает себя спасителем. Мы уже говорили, что религиозные идеи обращены к фундаментальным потребностям личности, однако в сознании фанатика такие религиозные идеи, как «идея спасения» и «идея гибели», приобретают иной смысл. «Идея гибели», страх Божий, заставляет человека обернуться на самого себя, побуждая его «искать бревно в собственном глазу», включая его самокритику и рефлексии. Для фанатика этот личностный шаг представляется совершенно невозможным, так как полностью противоречит субъективной картине мира, поддерживающей фанатизм. Поэтому фанатик выбирает «идею спасения», однако речь идет не об осознании собственных ошибок и грехов, не о покаянии, подразумеваемом смирении и сокрушении, а о спасении «мира от врагов», о «восстановлении справедливости», о «победе над злом» — главным критерием и судьей здесь выступает эгоцентрическое видение самого фанатика. Такой эгоцентризм и инфантильная неспособность к самоидентификации определяют выбор фанатика не в пользу истины, а в пользу власти и силы, которые всегда агрессивны и не существуют без образа врага. Здесь уместно вспомнить идею противопоставления «веры» и «силы» у Фромма [Фромм, 1992] и идею Бердяева о том, что фанатизм — это «отрицательная» вера [Бердяев, 1997]. Выбор фанатиком силы исключает им выбор глубинной, здоровой веры, поскольку эти феномены взаимно исключают друг друга. «Сила», связанная с «властью», по мнению Фромма, является самым неустойчивым из всех человеческих завоеваний и, воздействуя на человека извне, лишает его возможности посредством «веры» строить связь с миром изнутри самой личности [Фромм, 1992]. На примерах жизни

святых мы можем утверждать этот тезис с очевидностью. Чем больше «веры» в человеке, тем меньше «силы» и «власти» он применяет в отношении других и тем меньше «сила» и «власть» могут воздействовать на него самого извне. Вера определяет совершенно другой тип отношений человека с миром, однако оговоримся и еще раз напомним: поскольку вера является общепсихологическим феноменом, присущим любому человеку, то ее формы и виды связаны с уровнем здоровья или деструктивности личности. В данном случае мы имеем в виду тот вид веры, который порождает зрелая, здоровая и ответственная личность.

Интересна полемика священника Георгия Чистякова с Николаем Бердяевым по данному вопросу. Отец Георгий отмечает мысль Бердяева о том, что «фанатик ... ищет власти, а не истины» [Чистяков, 2004, с. 26]. Однако, с точки зрения отца Георгия, это не вполне верно. Бердяев считает, что «опирающийся на силу и на власть фанатик убежден в том, что спасает мир, человечество, своих собратьев или истину от врагов» [Бердяев, 1997, с. 65]. То есть фанатик, с точки зрения отца Георгия, вдохновлен именно истиной и служит ей, правда агрессивно или дефенсивно. Это тонкое замечание позволяет нам еще раз сделать акцент на неочевидных, но очень важных, сущностных особенностях психологии фанатика. Именно психологический взгляд на природу фанатизма позволяет понять, с одной стороны, взгляд философа Н. Бердяева, с другой стороны — точку зрения священника, филолога и историка отца Георгия Чистякова. Говоря об истине, которой фанатик предпочитает власть, Бердяев имеет в виду глубокое экзистенциальное чувство открытости замыслу Божьему о мире, о человеке, потребность в познании смысла бытия, способность к трансцендированию, выходу за свои пределы. «Истина не дана готовой и не воспринимается пассивно человеком, она есть бесконечное задание. Истина есть... путь и жизнь, духовная жизнь человека, которой нет вне свободы», — говорит Бердяев [Там же, с. 66]. Совершенно очевидно, что фанатик не способен к такому уровню самосознания и глубины. У него нет ни малейшего контакта с теми глубинными пластами психики, которые как раз и обеспечивают жизнь личности на такой глубине. С точки зрения Бердяева, фанатик не просто эгоцентричный, не осознающий себя субъект, одержимый маниакальной идеей, он — «предмет психопатологии и психоанализа». В таком самосознании истина — это маниакальная идея, которая для фанатика всегда будет стоять выше другого человека, выше его ценности и ценности его жизни. Однако Бердяев говорит: «Все ортодоксальные доктрины мира есть ничто по сравнению с последним из людей и его судьбой. Человек есть образ и подобие Божье. <...> Человек не спасается и не гибнет от того, что придерживается какой-то системы идей. Единственная настоящая ересь есть ересь

жизни. <...> Фанатик — есть еретик жизни, он противостоит живому человеку, милосердию и любви» [Там же, с. 69].

Возможно ли преодолеть фанатизм? Возможна ли верность и преданность Богу, идее, делу без любви и сострадания к человеку? Очевидно — нет. Евангелие дает простой ответ: нельзя строить своего отношения к Богу без отношения к человеку. Но отношения с другим невозможно построить без отношений с самим собой. И об этом также говорится в Евангелии: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». Именно любовь является глобальной прививкой от любых психологических «эпидемий». Она восстанавливает доверие к миру, она дает нам силу и веру в самых трудных обстоятельствах жизни, она позволяет увидеть лицо другого человека. Именно поэтому святые, которые были способны на подвиги веры, никогда не были фанатиками, потому что их сердце всегда было наполнено любовью к Богу и любовью к человеку.

## ЛИТЕРАТУРА

- Асмолов А.Г. Психология обыкновенного фанатизма // Межкультурный диалог: Исследования и практика / под ред. Г.У. Солдатовой, Т.Ю. Прокофьевой, Т.А. Лютой. М.: СМИ МГУ им. М.В. Ломоносова, 2004. С. 6—14.
- Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине. Русские записки // Человек. 1997. №3. С. 67—75.
- Братусь Б.С. Аномалии личности. М.: Мысль. 1988.
- Братусь Б.С., Инина Н.В. Вера как общепсихологический феномен сознания человека // Вестник Московского Университета. Серия 14, Психология. 2011. № 1. С. 25—39.
- Вольтер. Поэмы. Философские повести. Pamфлеты. М.: Изд-во политической литературы Украины, 1989.
- Олпорт Г. Религия и предрассудки // Становление личности. М.: Смысл, 2002. С. 130—138.
- Фромм Э. Человек для себя. Минск: Коллегиум, 1992.
- Чистяков Г.П. Психология религиозного фанатизма // Межкультурный диалог: Исследования и практика / под ред. Г.У. Солдатовой, Т.Ю. Прокофьевой, Т.А. Лютой. М.: Центр СМИ МГУ им. М.В. Ломоносова, 2004. С. 22—31.
- Эрикссон Э. Детство и общество. СПб.: Летний сад, 2000.

## FANATICISM AS A DESTRUCTIVE FORM OF FAITH

*N.V. ININA*

The psychological analysis of fanaticism is presented in the article. The fanaticism is considered as a destructive form of faith, such as superstition and preju-

dice. The differences between the fanaticism and superstition, as well as fanaticism and prejudice, are shown. The psychological preconditions of personality development, which can evoke the formation of fanaticism, are described. The link between the level of psychological health of personality and possibilities of the emerging of fanaticism are outlined.

**Keywords:** psychology of faith, psychology of religion, fanaticism, superstitions, prejudices, development of personality, psychological health.

*Asmolov A.G.* Psikhologiya obyknovennogo fanatizma // Mezhkulturnyi dialog: Issledovaniya i praktika / Pod red. G.U. Soldatovoi, T.Y. Prokofyevoi, T.A. Lyutoi. M.: SMI MGU im. M.V. Lomonosova, 2004. S. 6—14.

*Berdyayev N.A.* O fanatizme, ortodoksii i istine. Russkie zapiski // Chelovek. 1997. № 3. S. 67—75.

*Bratus B.S.* Anomalii lichnosti. M.: Mysl', 1988.

*Bratus B.S., Inina N.V.* Vera kak obschepsikhologicheskiy fenomen soznaniya cheloveka // Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 14, Psikhologiya. 2011. № 1. S. 25—39.

*Volter.* Poyemy. Filosofskie povesti. Pamflety. M.: Izd-vo politicheskoy literatury Ukrainy. 1989.

*Olport G.* Religiya i predrassudki // Stanovlenie lichnosti. M.: Smysl, 2002. S. 130—138.

*Fromm E.* Chelovek dlya sebya. Minsk: Kollegium, 1992.

*Chistyakov G.P.* Psikhologiya religioznogo fanatizma // Mezhkulturnyi dialog: Issledovaniya i praktika / pod red. G.U. Soldatovoi, T.Y. Prokofyevoi, T.A. Lyu-toi. M.: Tsentri SMI MGU im. M.V. Lomonosova, 2004. S. 22—31.

*Erikson E.* Detstvo i obschestvo. SPb.: Letniy Sad, 2000.

# МУЖЕСТВО БЫТЬ. ЖИЗНЕСТОЙКОСТЬ И ВЕРА<sup>1</sup>

А.Н. КРИЧЕВЕЦ, М.В. СОЛОДУШКИНА

В статье проводится сопоставление психологического конструкта hardiness-жизнестойкость (по С. Мадди — Д.А. Леонтьеву), понятия «мужество быть» (courage to be) и определенной трактовки веры (по П. Тиллиху). Показано, что hardiness по С. Мадди, вопреки мнению автора, оказывается не операционализацией понятия «мужество быть» П. Тиллиха, а развитием лишь одного его аспекта. Обсуждаются также различия в трактовках понятий в английском и русском вариантах операционализации.

**Ключевые слова:** challenge, hardiness, жизнестойкость, мужество быть, экзистенциальная тревога.

Ядро статьи — сопоставление психологического конструкта hardiness-жизнестойкость (по С. Мадди — Д.А. Леонтьеву), понятия «мужество быть» (courage to be) и определенной трактовки веры (по П. Тиллиху). Их сведение вполне логично, поскольку С. Мадди указывает, что его конструкт есть операционализация понятия «мужество быть» П. Тиллиха, и практически во всех русскоязычных публикациях, где говорится о тесте жизнестойкости Д.А. Леонтьева — Е.И. Рассказовой, упоминается также и это обстоятельство. С нашей точки зрения, есть некоторая опасность в подобных ссылках на ссылку, поскольку между философским понятием и психологическим тестом не может быть непосредственной связи, а все опосредующие звенья остаются при этом в тени. Сам Сальваторе Мадди в известных нам публикациях также не раскрывает способ выведения своей версии операционализованного понятия. Как нам кажется, попытаться сориентироваться в пространстве между воплощенным в тест психологическим понятием и диалектической в своей основе мыслью экзистенциального философа и богослова — задача достаточно актуальная и вполне осмысленная.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, проект № 13-06-00590 «Вера как общепсихологическая категория». This work was supported by the Russian Foundation for Humanities (project № 13-06-00590 "The faith as the subject for general psychology").

Мы имеем три понятия: «courage to be» (П. Тиллих), «hardiness» (С. Мадди) и «жизнестойкость» (Д.А. Леонтьев) — и два теста: трехкомпонентный тест С. Мадди и его адаптация Д.А. Леонтьева — Е.И. Рассказовой. Разрабатывая подход П. Тиллиха, С. Мадди выбирает иное слово для понятия<sup>2</sup>, операционализирующего «мужество быть» — *hardiness*, что означает, что операционализация С. Мадди связана с какими-то достаточно существенными изменениями содержания понятия [Maddi, 2004].

Действительно, С. Мадди описывает *hardiness* в виде соединения трех составляющих — вовлеченности (commitment), контроля (control) и принятия риска (challenge)<sup>3</sup> [Леонтьев, Рассказова, 2006]. Он неоднократно разъясняет смысл этих компонент и их сочетаний, но не объясняет их связи с исходным понятием П. Тиллиха и вообще никак не соотносится с текстом последнего. Таким образом, нам надлежит сопоставить во всех сочетаниях «мужество быть» П. Тиллиха, содержание понятий *hardiness* и *жизнестойкость*, как они разъясняются их авторами, а также стоящие за субшкалами понятия в обоих вариантах теста. К этому надо добавить еще и значения слов *hardiness* и *жизнестойкость* в обыденных английском и русском языках.

Начнем с определений. В работе С. Мадди [Maddi, 2004] нижеследующий текст помечен отсылками к трем более ранним работам, что говорит о том, что у С. Мадди данное определение *hardiness* отнюдь не случайно: «hardiness проявляется как совокупность установок или вер о вас самих во взаимодействиях с миром вокруг вас, которые обеспечивают мужество и мотивацию делать трудную работу превращения стрессогенных изменений из потенциальных несчастий в повод [для позитивного развития]»<sup>4</sup> [Там же, с. 286]. Мы просим простить нам «корявый» перевод, но точность кажется нам здесь важнее гладкости. Заметим, что десятью строками ниже в этой же работе разъясняется смысл компоненты challenge (принятие риска) — и примерно теми же словами:

---

<sup>2</sup> «Elaborating on Tillich's position, my colleagues and I... have offered hardiness as an operationalization of existential courage» [Maddi, 2004, p. 285]. В этом месте С. Мадди, как видим, употребляет сочетание «экзистенциальное мужество» вместо тиллиховского «мужества быть». Мы отмечаем это обстоятельство, но не находим оснований считать его важным.

<sup>3</sup> Мы используем перевод Д.А. Леонтьева — Е.И. Рассказовой компонент commitment, control и challenge [Леонтьев, Рассказова, 2006]. Подробнее мы не будем на них останавливаться, отсылая к соответствующей работе.

<sup>4</sup> В оригинале: «Hardiness emerged as a set of attitudes or beliefs about yourself in interaction with the world around you that provides the courage and motivation to do the hard work of turning stressful changes from potential disasters into opportunities instead» [Maddi, 2004, p. 286].



«...если у вас установка challenge сильна, то вы обнаруживаете, что, постоянно обучаясь на собственном опыте, независимо от того положительный он или отрицательный, вы естественным образом развиваетесь»<sup>5</sup> [Там же, с. 286].

Заметим, что по сравнению с архетипическими советскими образцами, которые являлись примерами преодоления трудностей ради определенной цели, challenge не предусматривает заранее определенного направления развития. Например, герой повести «Как закалялась сталь» учился на преодолеваемых трудностях, «закалялся», чтобы лучше служить понимаемой в достаточно конкретном виде мировой революции, «борьбе за освобождение человечества», а не преодолевал трудности ради собственного развития. Если говорить о понятии challenge у С. Мадди, то в его смысловых обертонах проступает тема самоактуализации и т.п. вещи, и потому очевидно, что речь, скорее, идет о процессе решения проблем по мере их возникновения и о развитии личности<sup>6</sup> в этом процессе. О том, чтобы весь этот процесс был подчинен внешним целям, речи нет.

Это смысловое различие нам понадобится, когда мы перейдем к анализу коллективистских форм «мужества быть» в работе П. Тиллиха. Тема *challenge* может считаться центральной в нашем анализе.

Д.А. Леонтьев и Е.И. Рассказова определяют жизнестойкость как то, что «характеризует меру способности личности выдерживать стрессовую ситуацию, сохраняя внутреннюю сбалансированность и не снижая успешность деятельности» [Леонтьев, Рассказова, 2006, с. 3]. Это определение повторяется во множестве русскоязычных работ, связанных с нашей темой. Как видим, смысловая доминанта этого определения иная (по отношению к *hardiness* у С. Мадди). Здесь речь идет, скорее, о сохранении гомеостаза<sup>7</sup>, и термин «жизнестойкость» отражает эту смысловую доминанту в большей степени.

В словарях<sup>8</sup> *hardiness* предлагают переводить как «выносливость, крепость», или «смелость, дерзость», или «устойчивость». Несмотря на такое разнообразие вариантов, их совокупность, как нам кажется, отражает только часть содержания, которым в своей концепции наполняет

---

<sup>5</sup> В оригинале: «...if you are strong in challenge, you find the process of continuing to learn from your experiences, whether they are positive or negative, developmentally fulfilling» [Там же, с. 286].

<sup>6</sup> Может подразумеваться также развитие сообщества, общества в целом.

<sup>7</sup> Отметим, что и тема *challenge* также звучит в работах Д.А. Леонтьева, но примечательно, что именно «гомеостатическое» определение стало тиражироваться.

<sup>8</sup> Электронные словари Multitrان.ru.

понятие *hardiness* С. Мадди<sup>9</sup>. Вероятно, «жизнестойкость» (такой перевод дает Multitrans.ru с пометкой «психол.») — наилучший из возможных переводов *hardiness* С. Мадди. Однако стоит более внимательно приоткрыться к семантике слова «жизнестойкость».

В современном русском языке оно малоупотребительно, однако его «внутренняя форма» кажется совершенно ясной, что делает слово как бы знакомым даже при первой встрече. Очевидно, что оно подразумевает сохранность, устойчивость жизни. Однако, говоря о жизнестойкости человека как о способности отстаивать свое существование, мы сталкиваемся с рядом парадоксальных ситуаций и примеров. Можно ли назвать жизнестойким человека, который способен выжить, но выбирает отказ от жизни? В обществе, где имеется военно-аристократический социальный слой, его представители ценят честь выше жизни, если есть угроза чести, то человек расстается с жизнью. Значит ли это, что японский самурай не жизнестоек?

Возьмем противоположный пример. В своей книге о жизни в концлагере В. Франкл пишет: «Среди заключенных, которые многие годы провели за колючей проволокой, которых пересылали из лагеря в лагерь, кто сменил чуть ли не дюжину лагерей, как правило, наибольшие шансы остаться в живых имели те, кто в борьбе за существование окончательно отбросил всякое понятие о совести, кто не останавливался ни перед насилием, ни даже перед кражей последнего у своего же товарища» [Франкл, 2004, с. 6]. Можно ли считать это примером «мужества быть»? *hardiness*? жизнестойкости? Неочевидность ответа показывает, что нам придется учитывать специфически человеческое этическое измерение жизнестойкости. Чтобы прояснить ситуацию, мы обратимся теперь непосредственно к работе П. Тиллиха «Мужество быть» [Тиллих, 1995а].

Первый раздел этой работы посвящен анализу структуры и исторической динамики понятия *мужество*, поскольку в дальнейшем *мужество быть* будет истолковано как спецификация мужества вообще. Уже на первой странице работы мы находим утверждение: «Понимание мужества основано на понимании того, что такое человек и его мир, на понимании структур и ценностей этого мира. Лишь тот, кто обладает зна-

---

<sup>9</sup> В частности, стоит отметить вот что. «Перевод *hardiness* как “жизнестойкость” придал термину значительную эмоциональную окраску. Сам термин “жизнестойкость” является привлекательным, так как включает эмоционально насыщенное слово “жизнь” и актуальное психологическое свойство, выраженное термином “стойкость”» [Фомина, 2012, с. 8]. «Выносливость», «крепость», «устойчивость» определенно звучат не настолько лично и «переживательно», как «жизнестойкость». Этот момент имеет довольно серьезное значение, поскольку С. Мадди исповедует экзистенциальный подход, для которого характерен интерес к глубинным личностным переживаниям.

нием об этом, знает, что следует утверждать, а что отрицать. Этический вопрос о природе мужества неизбежно приводит к онтологическому вопросу о природе бытия. И наоборот: онтологический вопрос о природе бытия может быть задан как этический вопрос о природе мужества» [Тиллих, 1995а, с. 8]. Это, на первый взгляд, слишком радикальное утверждение указывает на то, что нет такого понимания мужества, которое бы не зависело от понимания, ради чего следует преодолевать препятствия и угрозы.

Некоторые темы из затронутых в этом исследовании П. Тиллиха для нас особенно важны. Во-первых, это ссылка на тезис Аристотеля: «Мужество человека есть утверждение им своей сущностной природы, внутренней цели, или “энтелехии”» [Там же, с. 9]. Важно, что в характере этого утверждения всегда присутствует момент «вопреки», поэтому «в акте мужества более сущностная часть нашего бытия торжествует над менее сущностной» [Там же]. Христианским развитием этого подхода П. Тиллих считает учение о мужестве Фомы Аквинского: «Мужество, — согласно Фоме Аквинскому, — это сила духа, способная одолеть все то, что препятствует достижению наивысшего блага. Оно соединено с мудростью — добродетелью, которая представляет собой единство всех четырех главных добродетелей (две остальные — сдержанность и справедливость)» [Там же, с. 11].

Похожим образом для стоиков «мужество быть — это мужество утверждать свою собственную разумную природу вопреки всему случайному, что есть в нас» [Там же, с. 15]. Однако разум для стоиков — это не познающий человеческий разум. Это Логос — «осмысленная структура всей реальности в целом и человеческого сознания в частности» [Там же]. И поэтому «стоическое мужество предполагает подчинение личностного центра Логосу бытия: оно есть соучастие в божественной силе разума, трансцендирующее царство страстей и тревог» [Там же].

Именно в этом разделе впервые появляется у П. Тиллиха словосочетание «мужество быть», причем его появление не сопровождается какими-либо комментариями. Можно строить гипотезы, почему заглавное словосочетание явно или неявно связывается с учением стоиков, но мы ограничимся лишь сутью различий между двумя пониманиями мужества — стоическим и христианским.

Христианство вносит в отношения с Логосом<sup>10</sup> важнейшее дополнение, связанное с первородным грехом и виной человека, а «мужество

---

<sup>10</sup> Хотя греческое понимание Логоса не входит в христианскую догматику, но первым словом написанного по-гречески Евангелия от Иоанна является Logos, и этот Логос есть ипостась Бога — Христос.

осознать собственную вину заставляет задать вопрос о спасении, а не о самоотречении» [Там же, с. 18]. Структура мужественного отношения человека к бытию приобретает тем самым дополнительную динамику: конечность человека не позволяет остановиться в движении к пониманию бытия, а тем самым и к истинному мужеству. Динамическая структура присутствовала и у стоиков, но стоик мог в принципе выполнить работу самоотречения полностью — чувство невыполнимости человеческой задачи было чуждо Античности<sup>11</sup>. Отталкиваясь от этого противопоставления, П. Тиллих в разделе «Эпохи тревоги» описывает историческую динамику понимания места человека в мире, которое определяет основные проблемы для соответствующего «мужества быть» [Тиллих, 1995а]. Мы вернемся теперь к вопросу о соотношении биологической основы и мужества, чтобы лучше понять эту тему динамики.

П. Тиллих разъясняет отличие человеческой витальности от биологически ограниченной витальности растений и животных: «Витальность, жизненная сила находится во взаимосвязи с тем видом жизни, которому она дает силу. Так, силу человеческой жизни невозможно отделить от того, что средневековые философы называли “интенциональностью” — отношением к смыслу» [Там же, с. 60].

Таким образом, «витальность человека настолько сильна, насколько сильна его интенциональность; и наоборот: они взаимосвязаны. <...> Это делает человека наиболее витальным из всех живых существ. Он способен трансцендировать любую заданную ситуацию, а эта способность побуждает его к выходу за собственные пределы, к творчеству. Чем большей творческой силой обладает живое существо, тем большей витальностью оно обладает» [Там же].

Итак, хотя «мужество — это функция витальности, однако витальность невозможно отделить от целостности человека, от его языка, от его способности к творчеству, от его духовной жизни, от его предельного интереса», «каждая его клеточка соучаствует в его свободе и духовности, и каждый акт его духовного творчества питается его витальной динамикой» [Тиллих, 1995а, с. 61].

Заметим, что Э. Гуссерль использовал слово «интенциональность» в несколько другом значении, которое, как нам кажется, в современной философской культуре стало преобладающим. Это общепринятое значение не позволяет сказать, что интенциональность сильна или слаба. Интенциональность, направленность на смыслы, сущностно принадлежит человеку, она не может быть большей или меньшей, но у каждого

---

<sup>11</sup> Например, Сократ (его слова приведены в диалоге «Федон», посвященном его последним часам и самой казни) спокойно говорит о том, что бояться смерти должны дурные люди, а философ может надеяться на лучшее.

человека смысловая структура («жизненный мир») — особенная и в чем-то уникальная. Хотя Э. Гуссерля, скорее, интересовал универсальный жизненный мир<sup>12</sup>, но после работ Ж.-П. Сартра, Л. Бинсвангера и М. Босса интерес к разнообразию возможных жизненных миров усилился. Здесь, нам кажется, мы можем уточнить позицию П. Тиллиха. Витальность в биологическом смысле не может быть выделена в человеке вне ее связи со смысловой сферой, однако уникальная смысловая «надстройка» отдельного человека или связанный с историческим периодом общий для группы людей способ оформления витальности, преобразования ее в человеческие устремления придают этой витальности особый вид.

Таким образом, мужество надстраивается над биологической витальностью, связывая и оформляя ее убеждениями, верой, принципами, а эти последние могут так или иначе оцениваться нами — интерпретироваться и пониматься, приниматься, подвергаться сомнению или отвергаться. В одном из разделов своего труда<sup>13</sup> П. Тиллих описывает эпохи тревоги, характеризуя их так: Античность предлагает мужеству справляться с проблемой судьбы и смерти, Средние века выдвигают на первый план проблему вины и осуждения, начиная с Нового времени основной становится проблема пустоты и утраты смысла [Тиллих, 1995а].

Именно с проблемами такого рода (описанными в разделе «Эпохи тревоги») связывает П. Тиллих экзистенциальную тревогу. Тревога, в отличие от страха, не имеет перед собой угрожающего объекта, которому можно противодействовать или которого надо избегать. Это значит, что экзистенциальная тревога требует не конкретных способов совладания, пусть и связанных с мужеством терпения и преодоления, но мужества особого рода — мужества «принять тревогу на себя», научиться жить с этой тревогой, найти способы осмысленной жизни, не избегающей тревоги.

С. Мадди тоже говорит об экзистенциальной тревоге, но здесь расхождения между ним и П. Тиллихом довольно существенны. Он пишет: «Экзистенциальные психологи утверждают, [что неизбежен] непрерывный поиск смысла в жизни, что вовлекает нас в постоянный процесс принятия решений. Независимо от содержания, каждое решение включает [альтернативу:] выбор будущего, незнакомый путь или повторение прошлого, знакомый путь. Хотя выбор будущего в большей степени согласуется с продолжением вырабатывания смысла жизни, он также приносит онтологическую тревогу, выражающуюся в страхе неопреде-

---

<sup>12</sup> Понятие жизненного мира связывалось Э. Гуссерлем с трансцендентальной феноменологией, т.е. с феноменологией субъективности как таковой.

<sup>13</sup> Раздел так и называется «Эпохи тревоги».

ленности и возможной неудачи. Следовательно, экзистенциалисты верят, что постоянный выбор будущего нуждается в мужестве. Без мужества человек может регулярно выбирать только прошлое, и вопрос о смысле стагнирует. Hardiness, включающую установки вовлеченности (против отчуждения), контроля (против бессилия) и принятия риска<sup>14</sup> (против безопасности), мы предлагаем в качестве операционализации экзистенциального мужества»<sup>15</sup> [Maddi, 2004, p. 279—280]. Несколькими строками выше С. Мадди указывает, кого он имеет в виду, говоря об экзистенциальных психологах: это Л. Бинсвангер, В. Франкл, С. Кьеркегор, Р. Мэй и Ж.-П. Сартр. Вряд ли будет легко подтвердить слова о выборе будущего цитатами из этих авторов, однако как раз у П. Тиллиха похожий мотив присутствует — в главе «Патологическая тревога, витальность и мужество», в открывающем ее разделе «Природа патологической тревоги», которые следуют сразу же за упоминавшимся разделом «Эпохи тревоги», где шла речь об исторической динамике экзистенциальных проблем [Тиллих, 1995a]. Каждая из трех перечисленных там проблем порождает свой род экзистенциальной тревоги: тревогу судьбы и смерти, порожденную *неустранимой* конечностью и уязвимостью человеческого бытия; тревогу вины и осуждения, связанную с невозможностью ответить на требование нравственного совершенства, стартуя из конечной человеческой позиции; тревогу пустоты и утраты смысла, связанную с уязвимостью веры в ее конкретных формах — в любых *конкретных* формах. Этот последний вид тревоги доминирует в наше время (если считать в равной степени нашим и время П. Тиллиха, и начало XXI в., когда пишутся эти строки). Философы-экзистенциалисты пытаются проделать с этой тревогой ту работу, которую следует проделывать с экзистенциальной тревогой — принимать ее на себя, как говорит П. Тиллих.

Сопоставим теперь понимание тревоги у П. Тиллиха и у С. Мадди. Интересующий нас раздел труда П. Тиллиха «Природа патологической

---

<sup>14</sup> Так переводят *challenge* Д.А. Леонтьев и Е.И. Рассказова [Леонтьев, Рассказова, 2006]. Возможно, лучше был бы перевод «принятие вызова».

<sup>15</sup> «Existential psychologists emphasize the ongoing search for meaning in life that involves us in the ubiquitous decision-making process. Regardless of content, each decision involves choosing a future, unfamiliar path, or repeating a past, familiar path. Although choosing the future is most consistent with continuing to elaborate life's meaning, it also brings ontological anxiety, as expressed in fear of uncertainty and possible failure. Consequently, existentialists believe that to choose the future regularly requires courage. Without courage, one may choose the past regularly, which stagnates the quest for meaning. Hardiness, comprised of the attitudes of commitment (vs. alienation), control (vs. powerlessness), and challenge (vs. security) is offered as an operationalization of existential courage» [Maddi, 2004, p. 279—280].

тревоги» начинается словами: «Мы рассмотрели три формы экзистенциальной тревоги — тревоги, данной вместе с самим существованием человека. Неэкзистенциальная тревога, следствие случайных происшествий в человеческой жизни, упоминалась лишь мимоходом. Теперь пора рассмотреть ее систематически» [Там же, с. 48].

Далее П. Тиллих описывает невротические способы справиться с экзистенциальной тревогой. Невротик преобразует экзистенциальную тревогу в более конкретную — патологическую тревогу. В частности, невротическое преобразование тревоги судьбы и смерти есть тревога, связанная с переменами, боязнь изменений<sup>16</sup>. А с такой конкретной формой тревоги уже можно справляться конкретными же средствами. В частности, устраивать жизнь так, чтобы эти перемены минимизировать<sup>17</sup> [Тиллих, 1995а].

С. Мадди, как видим, в цитированном отрывке называет экзистенциальной именно тревогу, связанную с переменами. Его «выбор будущего» очевидно противопоставлен невротическому способу справиться с патологической тревогой — «выбору устойчивого прошлого». «Выбор будущего» — это нормальный, не невротический способ «принять тревогу перемен на себя».

Экзистенциальная тревога по С. Мадди представляет лишь один из видов экзистенциальной тревоги по П. Тиллиху, а именно: форму тревоги судьбы и смерти в определенной области принятия жизненных решений и в рамках определенных смысловых структур, выработанных обществом (тоже, разумеется, обществом конкретным) для «принятия на себя» этой тревоги. П. Тиллих же описывает несколько обществ и соответствующих смысловых структур, среди них и общество либеральной демократии, именно того общества, в котором проводит исследования С. Мадди.

Здесь П. Тиллих делает отступление. Либерализм и демократия суть нелегко совмещаемые вещи. В античной Греции общим местом было

---

<sup>16</sup> П. Тиллих замечательно четко резюмирует это рассуждение: (1) Экзистенциальная тревога имеет онтологический характер, ее невозможно устранить, а «мужество быть» должно принять ее на себя. (2) Патологическая тревога есть следствие неудачной попытки Я принять тревогу на себя. (3) Патологическая тревога ведет к самоутверждению, имеющему ограниченную, фиксированную и нереалистическую основу, и к вынужденной защите этой основы. (4) Патологическая тревога, соотносясь с тревогой судьбы и смерти, порождает нереалистическую надежность; соотносясь с тревогой вины и осуждения — нереалистическое совершенство; соотносясь с тревогой сомнения и отсутствия смысла — нереалистическую уверенность [Тиллих, 1995а].

<sup>17</sup> Если бы П. Тиллих был знаком с рассказом Чехова «Человек в футляре», он бы привел Беликова в качестве яркого примера.

понимание того, что широкая демократия приводит к власти тиранов, т.е. людей, которые незаконно захватывают власть или ее незаконно удерживают<sup>18</sup>. В современных терминах, широкая демократия грозит либерализму. Либерализм же грозит неравномерным распределением средств существования и связанным с ним усилением отдельных лиц, что вступает в противоречие с демократией. Указывая на это противоречие, П. Тиллих пишет, что «кроме этих динамических и бурных процессов было, возможно, и более спокойное, неагрессивное развитие: так возникла демократическая конформность, которая сдерживает все крайние формы мужества быть собой, но не разрушает те элементы либерализма, которые отличают ее от коллективизма... Противостояние либерализма и демократии проясняет также и многие особенности американского демократического конформизма. Однако за всеми этими изменениями всегда стоит мужество быть частью созидательного процесса истории <...> Соответствующее этому мужеству самоутверждение — это утверждение себя как участника творческого развития человечества» [Тиллих, 1995а, с. 77]. Примирение противоречия демократии и либерализма оказалось возможно при самоограничении либерализма рамками идеи «созидательного процесса истории». Индивид принимает свою конечность, поскольку делает «вклад в динамику Вселенной». Далее П. Тиллих пишет: «Конформность в том, что необходимо для обеспечения нормального функционирования огромного механизма производства и потребления, растет по мере усиления воздействия средств массовой информации. Политическая борьба с коллективизмом [имеется в виду коммунистическая идеология. — А.К., М.С.] выявила черты коллективизма у тех, кто сам с ним боролся. Этот процесс продолжается до сих пор и может привести к укреплению конформных свойств в том типе мужества быть частью, который представлен в сегодняшней Америке<sup>19</sup>. Конформизм может сблизиться с коллективизмом не столько в экономической и даже не в политической сфере, сколько на уровне повседневной жизни обыденного сознания» [Там же].

Есть разные структуры и разные уровни «принятия на себя» экзистенциальной тревоги, и в обществе демократического конформизма на верхних уровнях опорой оказывается вера в прогресс и личное в нем участие. По мнению П. Тиллиха, эта социально успешная форма не есть вершина мужества быть, и в последней части своей работы он описывает мужество безусловной веры, превосходящей и веру в прогресс, и религиозную веру, и мужество засвидетельствовавших смерть Бога экзис-

---

<sup>18</sup> Заметим, что тиран может быть и вполне порядочным правителем, как, например, афинский тиран Писистрат.

<sup>19</sup> Статья опубликована в 1952 г.



тенциалистов [Тиллих, 1995а]. Ход его мысли можно сопоставить с кантовским: Кант ставил веру в бытие Божие в зависимость от морального чувства, от веры в непреложность морали. Можно сказать, что П. Тиллих расширяет опору веры. Не моральное чувство, а вера в причастность человека силе Бытия представляется ему абсолютным фундаментом для веры и мужества быть. «Корень мужества быть — тот Бог, который появляется, когда Бог исчезает в тревоге сомнения» [Там же, с. 131], — пишет он. Безусловная вера — «это вера, которую сомнение лишило конкретного содержания, но которая продолжает оставаться верой и источником наиболее парадоксального проявления мужества быть» [Там же, с. 123]. Этот же мотив — тема другой его работы, статьи «Динамика веры» [Тиллих, 1995б]. По его мнению, вера не может отталкивать сомнение, но должна его включать. Мужество быть и безусловная вера — по сути одно и то же, это то, что выстаивает, когда перестают действовать внешние гарантии смысла.

Из сказанного выше достаточно ясно, что называть *hardiness* С. Мадди операционализацией экзистенциального мужества, ссылаясь при этом на П. Тиллиха, — явное преувеличение. Главная тема работы П. Тиллиха, по нашему мнению, это тема сомнения и тревоги утраты смысла, и именно эта тема полностью отсутствует у С. Мадди и переводчиков. Тема же, центральная для С. Мадди, — мужество жить в мире, сохраняя и развивая какое-то смысловое ядро личности, позволяющее не столько приспособляться к переменам, сколько творчески их осваивать. Это весьма уважаемая П. Тиллихом (и мы присоединяемся к его мнению) матрица индивидуального смысла. Такая матрица на разных уровнях развития личности имеет разное экзистенциальное содержание и именно поэтому успешно работает как социальная форма, соединяющая меняющихся и развивающихся людей в некоторое функциональное целое. Чисто конформистская жажда быть успешным на нижнем уровне, потом соучастие в создании материального тела цивилизации, а затем и соучастие в процессе творчества на верхнем уровне<sup>20</sup> — такова эта многоэтажная конструкция. Понятно, что эволюция смыслового содержания матрицы, которая происходит в процессе жизни человека, не может обойтись без кризисов и сопутствующего им риска. Работа С. Мадди, в частности его тренинги, может помочь челове-

---

<sup>20</sup> П. Тиллих пишет об этом: «Не случилось ли так, что средства поглотили цели, и не свидетельствует ли неограниченное созидание средств об отсутствии целей? Даже многие урожденные американцы склонны сегодня ответить на последний вопрос утвердительно. Но на самом деле вопрос о созидании средств значительно сложнее. Глубинную цель созидания, его *telos*, составляют вовсе не орудия труда и технические средства, *telos* — это само созидание» [Тиллих, 1995б, с. 78].

ку занять место «на третьем этаже». Но в полной мере тиллиховское мужество *быть* вступит здесь в дело, если сама матрица станет жертвой личного кризиса ее носителя и потеряет для последнего всякий смысл. Только тогда человеку открывается лестница на следующий, тиллиховский «этаж».

То, что С. Мадди и его соавторы уходят от рассмотрения других «этажей», подтверждают и более поздние работы. «Hardiness выражается в открытости к смыслам, которые можно извлечь из опыта, а не из навязываемых предвзятых убеждений о том, что важно. В предвзятые убеждения включены здесь... религиозные верования; убеждение, что люди получают то, что заслуживают; важность быть социально желательным; чувство, что человек может быть ориентирован только на маскулинность либо только на фемининность»<sup>21</sup> [Maddi et al., 2011, p. 374]. И далее: «преодоление этих установок согласуется с переживанием экзистенциального роста и наполненности через обучение из опыта»<sup>22</sup> [Там же, с. 374].

Также вся конструкция должна быть ограничена и «по горизонтали». Имеет ли в виду С. Мадди, что его *hardiness* работает в ситуациях, далеких от реформ компаний AT&T или Bell? Если судить по разъяснениям понятия, подобным процитированному выше о «выборе будущего», то можно было бы истолковывать *hardiness* довольно широко, но если принять во внимание истолкование трех ее составляющих, то картина покажется иной. Ясно, что тяжелые жизненные ситуации могут быть связаны с практически полной потерей контроля и обесмысливанием вовлеченности.

Заметим, справедливости ради, что среди проверок конструктивной валидности теста *hardiness* были и выходящие за рамки благополучной жизни. Например, было проведено тестирование американских солдат, отправляемых в горячие точки, которое показало, что посттравматический стресс у этих солдат предсказывается низкими значениями *hardiness* [Bartone, 1999; 2005]. Интерпретация этого результата может быть и не совсем простой. Известно множество примеров, когда в ситуациях катастрофических люди начинают действовать с немислимыми в их обычной

---

<sup>21</sup> «The second hypothesis is that hardiness will be expressed in openness to new meaning that can be learned from experiences rather than imposing on them preconceived beliefs of what is important. The preconceived beliefs included here... religious views; the conviction that people get what they deserve; the importance of appearing socially desirable; and the sense that one is, exclusively, either feminine or masculine in orientation».

<sup>22</sup> «...transcending these preconceived views is consistent with experiencing existential growth and fulfillment through learning from experiences».

жизни мужеством и энергией. Также общеизвестно, что во времена войн значительно снижается количество депрессий и соматических заболеваний. Их рост наблюдается в послевоенное время, когда человек, казалось бы, должен восстанавливаться, приходить в себя. В таком случае упомянутые исследования [Bartone, 1999; 2005] могут касаться как раз этого процесса возвращения к нормальной жизни, а не собственно «жизнестойкого» поведения человека в условиях локальной войны.

Таким образом, связь *hardiness* с экзистенциальным мужеством или *мужеством быть* по П. Тиллиху может быть описана, исходя из нашего анализа, следующим образом.

По П. Тиллиху, экзистенциальная тревога неустранима из жизни человека. Она связана с уязвимостью и конечностью его жизни (тревога судьбы и смерти), с невозможностью достичь безупречного духовного состояния (тревога вины и осуждения), бесосновностью предельных смыслов человеческой жизни (тревога пустоты и отсутствия смысла). Экзистенциальная тревога, по С. Мадди, — лишь частный случай экзистенциальной тревоги судьбы и смерти.

По П. Тиллиху, *мужество быть* может принимать различные формы, каждая форма по-своему дает человеку способ справляться с экзистенциальной тревогой. Каждая форма явно или неявно связана с соответствующей формой веры. Путь развития личности может проходить через эти формы. П. Тиллих считает, что они образуют некий восходящий порядок, причем мужество, противостоящее тревоге пустоты и отсутствия смысла, представляется ему верхним звеном в этой цепи. Этот вид мужества связывается им с безусловной верой, трансцендирующей все конкретные формы веры, религиозной, идеологической или иной. *Hardiness* по С. Мадди есть общее имя для восходящего ряда форм мужества, ориентированных на тревогу судьбы и смерти и не касающихся тревоги вины и осуждения, пустоты и утраты смысла. *Hardiness* можно считать достаточно точным указателем на эту область значений, на ограничение *мужества быть*, не затрагивающее иные виды тревоги по П. Тиллиху. Однако подчеркиваемый С. Мадди динамический смысл *hardiness* во внутренней форме слова «жизнестойкость» не читается (присутствует ли этот смысл в спектре значений английского *hardiness*, нам неизвестно).

Специфика проблем, связанных с тревогой судьбы и смерти, характерных для сравнительно благополучного и относительно *стабильного*<sup>23</sup> общества, в котором проводилась валидизация тестов, а также предпо-

---

<sup>23</sup> Т.е. перемены, которые надлежит превратить в средства саморазвития, не являются в этом обществе радикальными.

читаемый контингент испытуемых в этих исследованиях оставляют значительное место для сомнений в приложимости получаемых выводов к другим проблемным ситуациям и другим популяциям<sup>24</sup>.

Следует иметь также в виду, что в своей работе П. Тиллих не ставит акцент на преодоление экстремальных ситуаций и связанное с этим мужество, хотя и не оговаривает специально, что не имеет их в виду. Таким ситуациям, скорее, соответствует корневое понятие «мужество», а «мужество быть» указывает на иную сферу. В отличие от понятия «мужество быть», слово «жизнестойкость» как слово обыденного языка отсылает преимущественно к этим экстремальным ситуациям, а вовсе не к утрате смысла и вине, что оставляет место двусмысленным трактовкам понятий и тестовых результатов.

## ЛИТЕРАТУРА

- Леонтьев Д.А., Рассказова Е.И. Тест жизнестойкости. М.: Смысл, 2006.
- Тиллих П. Мужество быть // Избранное. М.: «Юрист», 1995а. С. 7—131.
- Тиллих П. Динамика веры // Избранное. М.: «Юрист», 1995б. С. 132—215.
- Фоминова А.Н. Жизнестойкость личности: монография. М.: МПГУ, 2012.
- Франкл В. Сказать жизни «Да»: психолог в концлагере. М.: Смысл, 2004.
- Bartone P.T. Hardiness Protects Against War-related Stress in Army Reserve Forces // Consulting Psychology Journal: Practice and Research. 1999. Vol. 51(2). P. 72—82.
- Bartone P.T. The Need for Positive Meaning in Military Operations: Reflections on Abu Ghraib // Military Psychology. 2005. Vol. 17(4). P. 315—324.
- Maddi S.R. Hardiness: An Operationalization of Existential Courage // Journal of Humanistic Psychology. 2004. Vol. 44(3). P. 279—298. doi:10.1177/0022167804266101
- Maddi S.R. et al. The Personality Construct of Hardiness, V: Relationships With the Construction of Existential Meaning in Life // Journal of Humanistic Psychology. 2011. Vol. 51(3). P. 369—388. doi:10.1177/0022167810388941

## COURAGE TO BE. HARDINESS AND FAITH

*A.N. KRICHEVEC, M.V. SOLODUSHKINA*

The article presents a comparison between hardiness (the psychological construct by S. Maddi and D.A. Leontiev), the term "courage to be" and the defined conception of faith (by P. Tillich). It is shown, that Hardiness (by S. Maddi), despite author's opinion, appears to be not an operationalization of Tillich's "courage to be", but is a development of one of its aspects. Differences between the interpre-

---

<sup>24</sup> Этот недостаток, впрочем, свойствен и другим исследованиям, может быть, даже большинству психологических исследований.

tation of the term in English and Russian variants of its operationalization are also discussed.

**Keywords:** challenge, hardiness, courage to be, existential anxiety.

*Leont'ev D.A., Rasskazova E.I.* Test zhiznestoikosti. M.: Smysl, 2006.

*Tillich P.* Muzhestvo byt' // Izbrannoe. M.: Yurist, 1995a. S. 7—131.

*Tillich P.* Dinamika very // Izbrannoe. M.: Yurist, 1995b. S. 132—215.

*Fominova A.N.* Zhiznestoikost' lichnosti: monografiya. M.: MPGU, 2012.

*Frankl V.* Skazat' zhizni "Da": psikholog v kontslagere. M.: Smysl, 2004.

*Bartone P.T.* Hardiness Protects Against War-related Stress in Army Reserve Forces // Consulting Psychology Journal: Practice and Research. 1999. Vol. 51(2). P. 72—82.

*Bartone P.T.* The Need for Positive Meaning in Military Operations: Reflections on Abu Ghraib // Military Psychology. 2005. Vol. 17(4). P. 315—324.

*Maddi S.R.* Hardiness: An Operationalization of Existential Courage // Journal of Humanistic Psychology. 2004. Vol. 44(3). P. 279—298. doi:10.1177/0022167804266101

*Maddi S.R. et al.* The Personality Construct of Hardiness, V: Relationships With the Construction of Existential Meaning in Life // Journal of Humanistic Psychology. 2011. Vol. 51(3). P. 369—388. doi:10.1177/0022167810388941

## «ПСИХИКА» И «ЛИЧНОСТЬ» В ОТСУТСТВИИ «ДУШИ» И «ДУХА»<sup>1</sup>

Б.С. БРАТУСЬ

Описаны культурно-исторические условия и причины исчезновения из лексикона научной психологии понятия о душе, даны обоснования необходимости его возвращения, намечены предпосылки и конкретные методологические пути к этому. Проведен сравнительный анализ употребления понятий: «душа», «дух», «психика», «личность» и производных от них — «душевное», «духовное», «психическое», «личностное». Описаны признаки внешней и внутренней сторон души, способы их презентации и отнесения к разным уровням психического аппарата. Обоснован вывод о наступлении нового витка отношения психологии к философии, о необходимости создания и развития новой науки — философии психологии.

**Ключевые слова:** личность, психика, душа, дух, методология науки, философия психологии, теология.

Напомним ставшее крылатым высказывание Германа Эббингауза: «Психология имеет давнее прошлое и короткую историю». Действительно, история психологии как науки весьма коротка, ее условным временем рождения считается 1879 г., в котором была основана Вильгельмом Вундтом первая в мире Лаборатория экспериментальной психологии при Лейпцигском университете. Психология перестает быть только частью философии и житейских умозрений, но начинает исходить из научного мировоззрения и сознательно строить себя по образцу естественных наук. Неслучайно поэтому в числе первых научных психологов мы находим столько физиологов, врачей, психиатров, невропатологов. В заголовке известной статьи И.М. Сеченова прямо стоял вопрос: «Кому и как разрабатывать психологию?» Ответ Сеченова был совершенно однозначным: разрабатывать только физиологу, естествоиспытателю и только объективными методами. Поэтому и психологические лаборатории того времени по

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ, проект № 13-06-00590 «Вера как общепсихологическая категория». This work was supported by the Russian Foundation for Humanities (project № 13-06-00590 "The faith as the subject for general psychology").

своему виду и оборудованию часто не многим отличались от физиологических (кимографы, хроноскопы и т.п.). Недаром Первый всемирный конгресс психологов, созданный, кстати, по инициативе русского ученого (врача Ю.А. Охоровича), был назван «Конгрессом по физиологической психологии» (Париж, 1899 г.). Эпитет «физиологическая» весьма точно отражал суть родившейся тогда научной психологии.

Коллизия эта устраивала далеко не всех. Так, в 1916 г. С.Л. Франк с горечью констатировал: «Мы не стоим перед фактом смены одних учений о душе другими (по содержанию и характеру), а перед фактом совершенного устранения учений о душе... Прекрасное обозначение “психология” — учение о душе — было незаконно похищено и использовано как титул для совсем иной научной области» [Франк, 1995, с. 422—423].

Но если в начале XX в. потеря психологией души могла рождать споры, недоумения, сожаления, то ныне — столетие спустя — положение стало давно рутинным, привычным, и практически уже никого из психологов не задает, не тревожит, что их наука, вопреки своему названию, вовсе не о душе человеческой. Но если профессиональные психологи уже вполне смирились, прочно вытеснили, забыли исходное назначение своей науки, то люди со стороны (как раньше говорили, «публика») по-прежнему обманываются словом и ждут от психологов глубин и откровений о душе человеческой. С этим ожиданием идут на психологические факультеты и многие абитуриенты. И им предстоит разочароваться, поскольку речь пойдет не о душе вовсе, но о *психике*.

Чтобы уловить разницу, не нужно особого богословского или психологического образования. Интуитивно это понятно каждому. На одном из семинаров моя коллега, профессор Г.А. Цукерман, наглядно показала это. Она предложила собравшейся аудитории заменить слово «душа» на слово «психика» в расхожих выражениях вроде: «я в нем *души* не чаю», «мы живем *душа* в *душу*», «у нас царит *душевная* атмосфера» и т.п. Реакцией зала было оживление и смех. Действительно, никто, даже в порядке оговорки, не спутает, не скажет «я в нем *психики* не чаю», «мы живем *психика* в *психику*», «у нас царит *психическая* атмосфера» и т.п.

Но является ли это свидетельством полного разведения, несовместимости, несостыковки двух психологий: умозрительной и научной, психологии как «слова о душе» и психологии как «науки о психике»?

Для начала обратимся к самому понятию «душа». Здесь нам придется прежде всего констатировать отсутствие однозначности. Например, в «Полном церковно-славянском словаре» приводится много толкований, среди которых «душа» определяется как:

1) «Начало жизни чувственной, общее человеку и бессловесному животному»;

- 2) «Самая жизнь, ...то, чем человек живет, пропитывается»;
- 3) «Сам человек»;
- 4) «Духовная часть существа человеческого, противопоставляемая чувственной или телу»;
- 5) «Начало жизни, помышлений, ощущений и желаний собственно человеческих, которые берутся иногда отдельно от души и одни от других»;
- 6) «Начало мысленной и умственной жизни»;
- 7) «Желание, воля, дух, бодрость, самочувствие, образ мыслей, чувствований и самой жизни»;
- 8) «Наружный вид, внешнее состояние»;
- 9) «Тело, чрево, аппетит» (вспомним старое приглашение гостю к обильному застолью — отведать чего и сколько «душа пожелает»);
- 10) «Умершее или мертвое тело, труп» (вспомним «Мертвые души» Н.В. Гоголя);
- 11) «Сердце»;
- 12) «Существо живое, дышащее» и др. [Полный церковно-славянский словарь, 1993, с. 159].

Посмотрим на этот, пусть далеко не полный, перечень бытовавших и бытующих значений и зададимся вопросом, что может стать здесь объектом науки (в частности научной психологии), а что требует иных, нежели научные, способов познания. На наш взгляд, единственным пунктом, на который опытная наука не вправе непосредственно и прямо претендовать, является четвертый пункт — *душа как «духовная часть существа человеческого»*, ибо здесь методы познания уже иного, нежели научно-психологического, порядка и уровня (философия, теология, культурология и др.). Однако все остальные пункты открыты психологическому исследованию, а некоторые прямо и непосредственно обращены, апеллируют к психологической науке. Это и изучение «начала жизни чувственной, общей человеку и бессловесному животному», изучение «помышлений ощущений и желаний собственно человеческих», которые — очень важное замечание — «берутся иногда отдельно от души и одни от других», т.е. существуют и правомерно могут рассматриваться как относительно самостоятельные органы, процессы, составляющие (объединенные в особый отдельный аппарат или область). Именно этим, а не чем иным, и занималась классическая научная психология, именно эта область стала называться **психикой**, в отличие от **души**, понимаемой по преимуществу как духовное начало.

Иными словами, в дихотомии «тело — душа» психика как объект психологии занимает место между душой и телом, покрывая при этом как часть телесности (или, по точному выражению профессора В.И. Слобод-



чикова, «область оплотнения психического» — психофизиологию<sup>2</sup>), так и обширную часть области, традиционно относимую к душе (мышление, память, восприятие, эмоции, чувства и др.) [Слободчиков, 2007].

Следует напомнить, что дихотомия «тело — душа» — одно из наиболее принятых и давних, но не единственное деление человеческого состава. Не менее почтенна по возрасту, значима и распространена тримерия «тело — душа — дух». Эти подходы не противоречат друг другу: дух, как определяющее, подразумевается и в первом подходе, входя тогда в состав души (вернее, в одну из многих, как мы видели, ее ипостасей); во втором же — он обозначен как особое пространство и уровень. «Относя слово это к человеку, — писал Владимир Даль, — иные разумеют душу его, иные же видят в душе только то, что дает жизнь плоти, а в Духе — высшую искру божества, ум и волю, или же стремление к небесному» [Даль, 1995, с. 503].

Понятно, что при последнем (тримерном) подходе психология может в своих исследованиях претендовать едва ли не на всю область душевного. Вообще, если термин «душа» лишь с достаточными оговорками и ограничениями, как мы видим, сопоставляется, соотносится с термином «психика», то между терминами «душевный» и «психический» такого расстояния и напряжения уже нет. Скажем, определения болезней — как «психических» или как «душевных» — могут считаться синонимическими (правда, последнее выглядит уже несколько архаическим). В цитированном выше «Полном церковно-славянском словаре» «душевный» понимается как «...имеющий душу животную, живой, дышащий; живущий под началом мира чувственного; происходящий от души, искренний; руководящийся в мышлении началами естественными...» [Полный церковно-славянский словарь, 1993, с. 160]. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) в своих проповедях говорил: «Что значит слово “душевный”? Душу имеют и животные. Душа это совокупность всех наших впечатлений, всех внешних восприятий. Душу составляют наши мысли, желания, стремления. Все это есть и у животных... Если человек живет главным образом этими стремлениями, этими желаниями, а не стремлениями высшего порядка, он заслуживает названия человека душевного» (или — чуть выше — «внешнего») [Лука (Войно-Ясенецкий), 2013, с. 27].

Тогда получается, что если вернуться к дихотомии (тело — душа), то научная психология «потеряла», точнее вывела из рассмотрения, учета, подразумевания не целиком «душу», а лишь ее составляющую часть (пусть важнейшую — «внутреннюю»). Если придерживаться тримерии, то «по-

---

<sup>2</sup> Много раньше Андрей Белый так описал однажды свое состояние во время тяжелой болезни: «Я наблюдал: психология оплотневала во мне в физиологию» (цит. по: [Слободчиков, 2007, с. 29]).

терянными» оказываются «дух» и, соответственно, те связи, отношения, которые соединяют (или разъединяют, например в случае аномалий) его с «душой» и «телом».

Так или иначе, можно констатировать, что «душа» обернулась для ученых «психикой», т.е. редуцированным (по отношению к «душе») пространством, из которого вычли метафизическое измерение, и это — подчеркнем еще раз — не было злым умыслом или бессознательным порывом, но прямым условием (если хотите — платой) за вхождение в тогдашний круг естественных наук. Основатель отечественной научной психологии Г.И. Челпанов писал в 1888 г.: «Хотя психология, как обыкновенно принято определять ее, и есть наука о душе, но мы можем приняться за изучение ее “без души”, т.е. без предположений о сущности, непротяженности ее, и можем держаться в этом примера исследователей в области физики» [Челпанов, 1912, с. 9]. Думается, что Г.И. Челпанов совсем не случайно в конце XIX в. поставил «без души» в кавычки, чтобы показать относительность сказанного, условность, подразумевающую не вообще отрицание, но абстрагирование (только) от метафизической составляющей.

Итак, психология была отделена от души, но отделена, по первоначальному, условно, как некоторое вынужденное условие для начала научной работы, для которой (как и во всякой науке) требовался *идеальный*, а не *реальный* объект — в данном случае душа без метафизических атрибутов непротяженности. Драма дальнейшего развития (не только психологии, но — в известной мере — науки в целом) состояла в том, что эта условность из временного допущения стала устойчивым (и в этом плане безусловным) постулатом. В результате вся психология начала строиться так, словно сокровенной души (тем более духа) и нет вовсе. Понятие «душа» окончательно растворилось, исчезло из психологических писаний, ушло из научного лексикона и внимания<sup>3</sup>.

Таким образом, в основе сложившегося в психологии отношения к душе часто лежат ставшие привычными, и потому не замечаемыми, терминологические неувязки, неучет множественного толкования души.

---

<sup>3</sup> Более того, одно упоминание о ней способно вызвать лишь раздражение и досаду у некоторых современных психологов. «Есть понятие, — рассуждает, например, М.Ю. Кондратьев, — которое я бы изъясил из многих психологических словарей и которое не имеет отношения к психологической науке, да и к науке вообще. Для меня странно выглядят те психологические словари, где присутствует понятие “душа”» [Кондратьев, 2005, с. 255]. Но даже в упомянутых «странно выглядящих» психологических словарях, «душа» была нередко сведена к «психике», например, как понятие, «отражающее исторически изменившееся воззрение на *психику* человека и животного». [Психология, 1990, с. 112].

Но если даже убрать все варианты и нюансы, то и тогда останется, по крайней мере принципиальная, двоякость восприятия (вспомним образ у Ф.И. Тютчева, что душа «бьется на пороге как бы двойного бытия», что она «жилица двух миров»). Действительно, с одной стороны, она воспринимается как живое вместилище, орган разнообразных душевных (столь близких, столь сливающихся с психологическими) проявлений. И это восприятие отнюдь не абстрактно и не отвлеченно. Всем или, по крайней мере, многим понятно на вполне чувственном, личном опыте, что имеется в виду, когда говорят: душа болит, страдает, помнит, забывает, ликует, поет, плачет, восстает, спит, просыпается, обретает покой (или, напротив — не находит нигде покоя), съеживается, расправляется, рвется наружу, уходит внутрь (иногда даже точно указывается куда — как ни странно — «в пятки») и т.п. Она может быть сытой, довольной («ну, теперь твоя душенька довольна?»), голодной, мягкой, твердой, униженной, гордой, смиренной, высокой, низкой, серенькой, яркой. Ею можно любоваться, отвергать, презирать, ее можно раскрывать, ею можно овладеть, ее можно разбить, разорвать, в нее можно наплевать, влезть (обидно, когда грязными руками, да и когда кошки скребут — мало приятного).

Подумайте только — какое обширное поле столь многообразных феноменов, оттенков, которые, тем не менее, составляют некую целостность, непосредственную отнесенность к тому живому и трепетному образованию, что веками обозначается как «душа» (именно «душа», ведь не «психика» же с радости воспаряет, а со страха холодеет или «уходит в пятки»). Но при всей важности этого ракурса, речь в нем идет пока по преимуществу о мире **внешней** стороны души, ее явлениях, проявлениях, переплетениях. Есть, однако, и **внутренняя**, сокрытая, сокровенная сторона, рассматриваемая обычно метафизически, религиозно, духовно — как некая бессмертная (неуничтожимая) энергия и субстанция, что может отпечатываться, проявляться в тех или иных внешних параметрах, но отнюдь к ним не сводиться, равно как из них прямо не выводиться. Это душа во втором уже понимании<sup>4</sup>. Но — следует особо подчеркнуть — это не две разные души, а разные аспекты, ипостаси, стороны (внешняя и внутренняя) единой души.

Исходя из этого, как думается, принципиально важного различения, мы можем теперь по-иному посмотреть на судьбу души в психологии. Оказывается тогда, что, несмотря на все громкие декларации, изгнание (неприятие) самого термина, «душа» из психологии никогда не уехала полностью. В своем первом значении, например под именем «пережи-

---

<sup>4</sup> Материалистическое сознание может дать и другое толкование второму пониманию души, например, нравственно-философское.

ваний», «эмоций», «чувств», «состояний» и т.п., она всегда оставалась в поле внимания психологов. Возьмем только проблему переживаний в отечественной традиции: Л.С. Выготский не раз подчеркивал их важность; С.Л. Рубинштейн рассматривал переживание в качестве важнейшей способности личности; Ф.В. Бассин считал, что «значимые переживания» (значимые для личности) есть, собственно, основной предмет психологической науки; оригинальная трактовка переживаний дана Ф.Е. Василюком и др.

Иное дело душа во втором понимании, она — и это надо признать твердо — была и будет оставаться вне досягания психологическими методами. Интересно, что необходимость такого разграничения, применительно к научной психологии, была отмечена еще в начале прошлого века. Об этом, по сути, говорил епископ Анастасий на открытии (23 марта 1914 г., по старому стилю) первого в России (и одного из первых в мире) Психологического института, созданного при Московском университете. Тогда после торжественного молебна он обратился к присутствующим ученым (цвету тогдашнего научного сообщества), гостям, студентам с речью, в которой, в частности, были такие слова: «До последнего времени изучение душевной жизни производилось лишь при помощи самонаблюдений, но несколько десятилетий назад человек, измеривший моря и земли, исчисливший движение планет небесных, подошел к душе с мерою и числом. В Старом и Новом свете при помощи хитрых аппаратов уже пытаются путем воздействия на тело заставлять душу давать нужные им ответы, стремятся с точностью установить законы душевной жизни. И конечно, возможно точное изучение душевных явлений, вообще говоря, можно только приветствовать. Но стремясь расширить круг психологических знаний, нельзя забывать о естественных границах познания души вообще и при помощи экспериментального метода в частности. Точному определению и измерению может поддаваться только лишь внешняя сторона души, та ее часть, которая обращена к материальному миру, с которым душа общается через тело. Но можно ли исследовать путем эксперимента внутреннюю сущность души, можно ли измерить ее высокие проявления? <...> Не к положительным, но к самым превратным результатам привели бы подобные попытки» [Речи и приветствия..., 1994, с. 2].

Психологи ни тогда, до революции, ни тем более после нее не вняли значимости этого предостережения. Разумеется, они не могли (по определению) исследовать внутреннюю сущность души «мерой и числом». Но они пошли другим и, как оказалось, не менее опасным путем — во все исключили душу в целом (как предмет общего и смыслообразующе-

го отнесения) из своего внимания, учета и рассмотрения<sup>5</sup>. В результате психология как научная дисциплина началась, что мы уже знаем, с потери души, оказавшейся отнюдь не последней на её пути. Вспомним, сказанные не без доли иронии, слова из Британской энциклопедии 60-х гг. прошлого столетия (научной психологии уже под девяносто лет): «Бедная, бедная психология — сперва она утратила душу, затем психику, затем сознание, а теперь испытывает тревогу по поводу поведения».

Действительно, история научной психологии — это история утрат смыслообразующих категорий (или, точнее, жертва ими), из которых первой и главной была душа. Психология единственная, наверное, наука, само рождение, весь арсенал и достижения которой связаны с доказательством, что то, ради чего она замышлялась — *псюхе*, душа человеческая, не существует вовсе. Душа была принесена в жертву определенным образом понимаемому *научному мировоззрению*, поскольку не вмещалась в его прокрустово ложе. Метод стал самостоятельным, диктующим, *каким* должно быть предмету исследования, и поскольку душа (повторим, ее внутренняя сторона) не поддавалась, не улавливалась, этим способом, то она целиком попросту была вынесена за методологические скобки.

Если посмотреть на произошедшее в культурно-историческом плане, то оно иллюстрирует общий не только для психологии, но и всего нашего времени процесс «снижения вертикали бытия», последовательного вынесения за скобки вышележащих смыслозадающих уровней и причин [Братусь, 2000]. Из последних примеров — упование на развитие нейронаук, исследование мозговых механизмов как будущего психологии. «Сейчас, — утверждает Г.Г. Аракелов, — когда главенствует эксперимент, фактология, многие существующие ранее мифы разрушаются или уже разрушены. Поэтому, по нашему мнению, психология, несмотря на то что она вышла из недр философии, должна максимально от нее отдаляться и “дрейфовать” в сторону конкретных объективных наук. Сам термин “психика” всегда вызывал и вызывает неоднозначную реакцию — от полного его неприятия до желания заменить су-

---

<sup>5</sup> В качестве немногих исключений можно назвать родоначальника психофизиологии Фехнера, который декларировал свою теорию как установление «точной связи между телом и душой», но последняя бралась прежде всего в ее внешнем понимании, причем упрощенном, что не выводило, в целом, фехнеровские изыскания за грань тогдашней «физиологической психологии» [Гусев, 2007]. Дальнейшие исследователи уже не ставили (вытесняли, отрицали, стеснялись) самой постановки возможной связи с душой и предпочитали говорить лишь о психике как таковой.

ществительное “психика” на прилагательное “психическое” (что, по мнению Дж. Фишбаха, уменьшает эмоциональную напряженность при восприятии указанного существительного)... Нам кажется разумным отдать обсуждение психофизиологической проблемы и содержания термина “психика” на откуп философам... Тогда психолог не будет ограничен неопределенностью понятия “психика”, а будет работать с конкретными психическими явлениями и состояниями, выявлять закономерности их протекания, изучать мозговые механизмы их возникновения» [Аракелов, 2012, с. 64—65].

Разумеется, призыв «работать с конкретными психическими явлениями» ничего кроме профессионального одобрения вызвать не может. Но принципиальное отделение явлений психики от каких-то общих представлений о психике как о явлении видится уже крайним упрощением, редукционизмом, ведущим к снижению, уплощению вертикали бытия. Так душа оказалась сведенной к психике, психика — к отдельным психическим явлениям, которые, в свою очередь, — к мозговым механизмам. Или — душа растворяется без остатка, поглощается психикой, а последняя — ее явлениями и, наконец, реализующими их мозговыми механизмами.

У Л.Н. Толстого в критике науки есть мысль, что она изучает тени вместо предметов, что ученые забыли предмет, тень которого изучают, и, все более углубляясь, радуются, когда «тень сплошная». И в данном случае явления и проекции стали восприниматься сами себя объясняющими, душа, как исходное смысловое начало и жизненное отнесение, ушла из психологических писаний, более того, стала тенью, вернее, «тенью тени» — продуктом явлений психики. Свет ее погас (в рукописаниях психологии, разумеется, а не в реальности), и эти сумерки стали привычной методологической действительностью нашей науки.

\* \* \*

Редуцирование, затушевывание реальности души привело в психологии к целому ряду серьезных следствий. Возьмем, например, проблему нормы, нормального и аномального развития личности человека. Критерии нормы стали в основном относиться к психическому, психофизиологическому уровню, к механизмам функционирования, к адаптивности, приспособленности к окружению, к полноте удовлетворения потребностей и т.п. Образно говоря, главным стало признаваться не куда человек стремится идти, а правильна ли и хороша ли его походка; не про что он думает, а эффективно ли работают мозговые процессы; не о чем помнят, а какое количество единиц информации обрабатывает и запоминает.

Разумеется, надо еще раз повторить, нельзя сколь-нибудь принижать базовой значимости этого функционирования, согласной работы всего сложнейшего и тончайшего аппарата психики, и, соответственно, открытых учеными закономерностей и механизмов проявлений памяти, внимания, восприятия, мышления, эмоций и т.д. Но если в общепсихологическом плане ставить это во главу угла, рассматривать это не как необходимое (достойное всяческого научного изучения) средство, а как саму по себе цель, представление о психологии неизбежно редуцируется, теряет высшее измерение, возможность соотнесения с личностным, ценностно-смысловым уровнем и, разумеется, с душой в ее целостности, включающей и внутреннюю метафизическую сторону. Ставшая «тенью тени» душа перестает освящать психику, и немудрено, что в этих потемках легко оступиться, спутать добро и зло, не заметить черты между ними, поскольку шаги и действия в сторону того и другого могут осуществляться с помощью одних и тех же структур и способов функционирования психофизиологического и психологического аппарата. И если эти структуры, способы, инструменты, формы эффективны, успешны, приносят удовлетворение, повышают самооценку, хорошо адаптируют к миру сему — то они могут быть признаны нормальными, позитивными, вне зависимости от того, как они соотносятся с метафизическими смыслами и ценностями, к пользе или вреду душе ведут осуществляемые действия и проявления.

Тесно связана со сказанным и другая проблема: *личностного роста, личностного потенциала*. Едва ли не любой разговор о психотерапии сворачивает на тему личностного роста, однако не удается услышать при этом сколь-нибудь вразумительного ответа на вопрос, куда личности надо расти: на все четыре стороны и как можно выше или всё же есть сущность, поле, главное направление, мерило этого роста. Напомним слова Л.Н. Толстого, что люди только делают вид, что воюют, торгуют, строят. Главное, что они делают всю жизнь, это решают нравственные вопросы. Именно в этом он видел «главное дело человечества».

Психологи, как мы знаем, вряд ли готовы с этим согласиться: нравственная сторона бытия принципиально отторгнута от их поля зрения. Более того, современная психология занята нередко развенчанием нравственных основ: любовь редуцируется к элементарным влечениям, муки совести — к инфантильным комплексам, вера трактуется как невроз, привязанность как навык и т.п. На одном из семинаров в Германии меня поразили слова немецкого теолога. Он сказал, что когда к современному психотерапевту приходит пациент, то он часто — жертва

неправильной ориентации общества, воспитания. Но после того, как он прошел стандартный курс психотерапии, он становится, переходит на сторону своих палачей, т.е. этих неправильных ориентаций, и тогда он сам начинает калечить других своими воззрениями и действиями. Иными словами, поддерживается перевернутый порядок, обратный тому, о котором говорил Толстой, где главное — стройка, война, торговля. А расплата одна — искалеченными, несостоявшимися, уведенными во мрак человеческими судьбами (и просится добавить — душами). И никакая стремительно растущая армия психологов и психотерапевтов не спасет, пока она (вольно или не вольно) будет служить перевернутому в нравственном отношении миру.

Наконец, рассмотрим едва ли не центральное следствие редуцирования, затушевывания метафизической реальности — это обнаружившаяся с самого начала нарастающая утрата единства самой психологической науки. В упомянутый выше день торжественного открытия Психологического института при Московском университете об угрозе этому единству говорил уже основатель и первый директор Института профессор Г.И. Челпанов: «Психология распадается на такие части, которые совершенно друг с другом не связаны. Вследствие этого психология начинает утрачивать свое единство. Ей грозит распад... Нужно принять меры к сохранению единства психологии. Такому объединению может способствовать Институт, если в нем первенствующее место отводится общей психологии. Тогда общая психология и ее основные принципы будут иметь руководящее значение для всех возможных видов психологического исследования: для психологии детского возраста, зоопсихологии и др. Благодаря общей психологии они будут объединены» [Речи и приветствия..., 1994, с. 4].

Г.И. Челпанов считал, таким образом, что психологию соберет воедино особый ее раздел — *общая психология*, которую он понимал достаточно широко, говоря о ней через запятую как об «общей, теоретической, философской психологии». Из этой триады собственно общую (механизмы, правила, законы) можно считать вполне состоявшейся и постоянно пополняемой; теоретическая отмечена куда меньшим количеством (и качеством) исследований, философская оказалась и вовсе в загоне (хотя, как подчеркивал Челпанов, «конечные ключи от психологии лежат в философии»). Спустя 15—20 лет о важности общей психологии как скрепляющем моменте говорил Л.С. Выготский. При этом он также апеллирует еще к философии, обозначая общую психологию (ее суть, идеал) как «философию практики». Наконец, спустя 60 лет третий выдающийся отечественный психолог А.Н. Леонтьев говорил о том же: психология рассыпается, расплзается, она растет, —



как он любил повторять на лекциях, — «не в ствол, а в куст», она переполнена отдельными фактами и даже их прочными соединениями (строительными блоками), но нет единого здания, даже эскиза его. В своей Президентской речи на открытии XVIII Международного психологического конгресса в Москве он сравнил современную ему психологию с Приамом, сидящим на развалинах Трои. Что касается философского начала, то оно было (с неизбежностью) отодвинуто, редуцировано в советский период до обязательного для всех марксизма-ленинизма.

Разделим две стороны: диагноз — рассыпание психологии, ее кустообразное развитие, и лечение — создание скрепляющей общей психологии, объединяющей разрозненное. Диагноз очевиден: сегодня, как и во времена Челпанова, Выготского, Леонтьева (точнее, в куда большей, чем при них, степени), психология представляет конгломерат феноменов, фактов, школ, направлений, чаще почти никак друг с другом не связанных. Предлагаемое корифеями лечение несомненно полезно, значимо, даже необходимо, но отнюдь не достаточно: перманентный его провал, постоянное возвращение к одному и тому же положению (ставшему давно рутинным, привычным) вполне доказывают это.

Для поиска ошибки, вернее, недостающего в лечении звена, обратим внимание на забытую тенденцию (интуицию), связанную с ролью философии психологии как высшего, замыкающего (созидающего купол) уровня общепсихологического подхода [Братусь, 2003]. Челпанов был прав: «конечные ключи от психологии лежат в философии»; прав и Выготский, видя предельную задачу общей психологии в том, чтобы стать «философией практики». Психология в дальнейшем не воспользовалась в полноте этим направлением, свернув к добыванию бесконечного уже конгломерата фактов, описаний, коррелятивных связей, редко поднимающихся (низко висящих) над эмпирией обобщений, и, как край, к объяснительным редукциям (картинкам и графикам) нейронаук. В свое время А.В. Петровский назвал подобное коллекционным подходом (где важен всё новый экспонат, а не общее значение и смысл собираемого). Или, если вернуться к Толстому, исследователи радовались, что тень (уже двойная, как мы видели: от души — на психику и от психики — на ее явления, а если учесть нейроувлечения, то и тройная — на мозговое обеспечение этих явлений) становится все более сплошной, густой, систематизированной, материализованной.

Между тем основания возможного единства могут быть обретены (риском добавить — только) через связь с иными, более высокими, нежели сама психология, отнесениями. Разумеется, уже исходные уровни

общепсихологического анализа (механизмы и теории), несомненно, выше (общее) отдельных частей и направлений [Братусь, 2003], которые, как и во времена Челпанова, «совершенно друг с другом не связаны». Но, видим мы, они не могли до сих пор соединить, дать образ (абрис) целого, и наука наша остается недостроенной вавилонской башней, застигнутой смещением языков. Причина этого заключается в том, что скрепляющее начало не в самой психологии находится, поэтому не в тонкости и совершенстве экспериментального исследования и анализа обретается. Оно может быть обретено (не «снизу», а «сверху») через философию психологии (философскую психологию), перед которой в числе первостатейных станет вопрос об отношении к представлениям о душе, ее внешней и внутренней сторонам. Камень, отвергнутый строителями психологии, должен лечь во главу угла.

\* \* \*

Итак, многие проявления внешней стороны души из внимания и исследования психологии никогда не уходили, но просто были переименованы и, что главное, рассматриваемы вне связи с той реальностью, которая называется именно душой, а не психикой. Здесь, казалось бы, нет препятствий к возвращению этой стороны души. Преткновения (из-за которых, как мы знаем, душа и была вовсе удалена из научной психологии) начинаются с того, что *внешняя* сторона необходимо подразумевает *внутреннюю*. Бытие души не есть бытие, расколотое на две независимые части, так что, отделяя в исследовательских целях одну от другой, мы должны отдавать отчет, что совершаем некоторую редукцию, упрощение и только постоянное (часто драматическое, подчас трагическое) взаимодействие и подразумевание сторон есть условие целостности души.

Ясно при этом, что психология как наука обращена к протяженному и измеряемому, к движению субъекта по горизонтали времени и жизни, тогда как осмысление вертикальной устремленности к вневременному и непротяженному относимо уже к философскому и религиозному подходам. Да и вообще, возникает вопрос: насколько в окружающей нас жизни возможны реальное соотнесение, сопряжение, встреча столь разных плоскостей: незримых, духовных, лежащих вне времени, протяжения и даже вне самого субъекта, а с другой стороны — всего нами зримого, временного, конечного, протяженного, измеряемого?

Между тем это антиномическое сопряжение при всей его, казалось бы, сложности, вернее невозможности, не просто необходимо, но неизбежно, неминуемо в феномене человеческой культуры. Уходит из

жизни конкретный ученый, но не наука. Любящий, но не любовь. Поэт, но не поэзия. Друг, а не дружба. Мы скорбим неутешно («плачем и рыдаем») по другу, по любимому или любимой, для нас бывшими единственными и нас на этой земле навсегда оставившими. Но дружба и любовь — понятия одновременно иной, вертикальной отнесенности — духовно-нравственные (материалист может поправить — культурно-нравственные), а значит, в этом плане, они уже непреходящие, остающиеся с нами (и после нас). Мы «плачем и рыдаем» в скорби не о них, напротив, они в тот момент проявляются, утверждаются, подчас с особой силой, переходя из смутной слитности и растворенности в бытийной суеде в отдельное и ясное присутствие. Они словно выходят из тени, впервые, может быть, субъективно предстать не как отвлеченные умозрения или назидательная пропись, а как озарение, переживание, проживание, предчувствование, свидетельствование реальности неизменного и вечного. И пусть это драгоценное, так дорого давшееся знание нас уже не покинет, не затмится «шумом и яростью» повседневности, но останется тем памятованием, которое будет укреплять и возвышать отныне наше понимание жизни, а значит, и саму нашу жизнь, ее смысл и значение.

На данном примере можно лишний раз показать разность плоскостей «душевного» и «психологического», «духовного» и «личностного». «Душевными», как уже говорилось, обычно называют проявления внешней стороны души, настолько тесно связанной с психикой, что понятия «психического» и «душевного» нередко не различаются в восприятии, становясь чуть ли не синонимичными (напомним: психическая или душевная травма, психическое или душевное заболевание и т.п.). Нельзя, однако, не замечать при внимательном рассмотрении ряд специфических оттенков и определенную смысловую дистанцию терминов. Это связано прежде всего с обсуждавшейся выше коллизией «предмета» и его «проекции». Характеристики «душевного», конечно, подразумевают конкретные психологические параметры, но не сводимы, не растворимы до конца в последних. Для «душевного» «психическое» — это возможность найти конфигурацию (партитуру) параметров и свойств для своего адекватного (соответствующего) выражения.

Разумеется, подобные связи весьма обоюдны (вплоть до иллюзии слияния, которая появилась отнюдь не случайно). Напомним в этой связи теорию эмоций Джеймса—Ланге, суть которой, огрубленно, можно свести к парадоксам типа «мы плачем не потому, что нам грустно, а нам грустно, потому что мы плачем». Или: «мы смеемся не потому, что нам весело, а нам весело, потому что мы смеемся» [Вилюнас, 2004, с. 109]. Хорошо известно, что принятие так называемой «позы аффек-

та», — скажем, опущенные плечи, поддерживаемая руками голова, тяжкие вздохи и т.п., — способно через некоторое время навевать уныние, равно как расправление плеч, придание взгляду бодрости, а фигуре молодцеватой подтянутости, будучи даже искусственно предпринятыми, могут привести к улучшению самочувствия и настроения<sup>6</sup>. Но при всей важности и тонкости этих открытий, речь все же о прочно закрепляемых вторичных связях, играющих весомую роль (в том числе и весьма положительную), однако могущих привести в случаях неразличения к искаженному пониманию исходного порядка. Тогда тень наплывает, подменяет, замещает предмет, как бы становится им, и некому уже (изнутри или снаружи), как в сказке Евгения Шварца, сказать со властью: «Тень, знай свое место!»

Еще раз отметим: речь идет, конечно, не о принижении, задвигании «психического», но лишь о попытке понять его роль как уникального инструмента человеческой жизни. И в этом плане методологически крайне важно не путать, не идентифицировать его функции и возможности с производимой (задуманной) мелодией и ее исполнителем. Когда мы слышим определенного тона звуки и переливы, то говорим, например, что это флейта. Но флейта не звук, не рулады и — тем более — не музыка, способная вызвать радость или печаль, а трубочка с дырочками, готовая, настроенная к игре или не готовая, расстроенная, сломанная. Так и с «психическим» — повторим: не оно страдает и радуется, но душа человеческая, осознающая, чувствующая, переживающая, узнающая, передающая это посредством тончайшего, данного природой и культурой (для верующего — Богом) инструмента, степени его готовности и настройки.

«Духовное», видели мы, связано по преимуществу с внутренней стороной души (диада «тело—душа», опосредствованная «психикой») или выносимо в отдельную инстанцию и пространство, и тогда «душе» (пониманию души) остается по преимуществу внешняя, чувственная сторона. Напомним еще раз, что писал Владимир Даль о значении слова «дух»: «Относя слово это к человеку, иные разумеют душу его, иные же видят в душе только то, что дает жизнь плоти, а в духе высшую искру Божества, ум или волю, или же стремление к небесному» [Даль, 1995, с. 503]. Мы знаем также, что «духовное» понимается многими не только религиозно, но и светски, например, философски-нравственно, но, в любом случае, речь идет о предельных категориях, несущих ценность уже в самих себе, о том уровне, который смыслообразует, смыслопо-

---

<sup>6</sup> На чем, в частности, во многом построены аутогенная тренировка, методы самовнушения, психодрама, вхождение актера в роль, человека в профессию (мундир делает офицера) и т.п.

рождает остальные, — в этом плане — всегда о «стремлении к небесному», метафизическому, воспаряющему.

Если продолжать выше приведенную коллизию жизненной потери, то душа скорбит неутешаемо по ушедшему навсегда любимому человеку, она, как говорят, «разрывается» — рвется от горя «душевные струны» (всех психологических и психофизиологических инструментов скорбящего), тогда как «дух», «духовное», пройдя сквозь скорбь и смуту, призваны укорениться в незыблемом и постоянном, в реальности всегдашнего присутствия и действия неустрашимой (даже фактом смерти) любви, что пребывает неизменно и цельно в неведомых нам, но всегда чаемых, всегда нами как-то представляемых «небесах» (причем субъективно помещаемых часто не снаружи — в высоте и холоде космоса — а где-то теплящихся внутри нас же самих). И здесь, наверное, как нигде, мы не просто умственно и отвлеченно, а всем существом проходим, переживаем, являем собой антиномию человеческого бытия — одновременность «да» и «нет», возвышенного и земного. «От скорби по умершим, — констатирует священник Александр Ельчанинов, — не защитит нас ни естественная наша привязанность к жизни, ни мужество перенесения страданий, ни житейская мудрость, ни даже вера, как бы ни была она велика». И одновременно «смерть близких — опытное подтверждение нашей веры в бесконечность. Любовь к ушедшему — утверждение бытия другого мира. Мы вместе с умирающим доходим до границы двух миров — призрачного и реального: смерть доказывает нам реальность того, что мы считали призрачным, и призрачность того, что считаем реальным» [Ельчанинов, 2013, с. 50—51].

\* \* \*

Но если «душевное» и «психическое» инструментально тесно связаны, то можно ли то же сказать о «духовном» и «психическом»? Правомерно ли, вообще, рассуждать о выражении «духовного» через инструменты «психического», и не прибывает ли «духовное» сугубо бесплотно, не нуждаясь в «психологических» (в том числе «личностных») медиациях?

Начнем ответы со светского понимания «духовного», к которому обычно относят высшие (не материальные) человеческие потребности и ценности (их так и называют — «духовными») и соответствующую активность, направленную на эти потребности и ценности, такие как познание, истина, любовь, благо, творчество и др. Очевидно, что подразумеваемым условием осуществления области «духовного» остается при этом задействование и всех уровней психологического функционирования. Однако место, иерархия, соотношение этих уровней иные, чем при

взаимодействии с областью «душевного». Если собственно «психическое» и область его «оплотнения» — «психофизиологическое» — являются главными инструментами осуществления («озвучивания», «очувствования» и т.п.) внешней стороны души — «душевного», то ведущим, стержневым, опорным по отношению к духовным потребностям и ценностям становится «личностное» как особое образование и инстанция (уровень) психологического аппарата. Если «психическое» (разумеется, упрощенно и достаточно условно) — рабочий инструмент каждодневных (каждосекундных) адаптации, реагирования, ориентировочной деятельности в непосредственном окружении, то «личностное» — в конечном итоге — арсенал выбора, ориентации, сличения, обнаружения рассогласования, контроль и оценка следования духовно-нравственным смысловым пространствам и установлениям.

Заметим лишний раз, что речь в нашем контексте именно об *инструментах, органах* («функциональных органах») осуществления, воплощения, выражения: ведь мыслит не мышление, страдают, скорбят и радуются не психологические функции, механизмы и процессы, а человек, наделенный душой и духом как высшими формами отнесенности к миру, людям и себе (для верующего, в первую очередь, к Богу). Мы видели выше как психология абстрагировалась от этой онтологической отнесенности — сначала ради чистоты научного метода (как вынужденное условие), но затем, вытеснив, забыв о принятой условности, стала постепенно рассматривать тень как сам предмет, наделяя психику не присущими ей свойствами и полномочиями. Пока речь шла о непосредственных механизмах ощущений или внимания (скажем, «физиологическая психология» начала прошлого века), элиминирование души могло быть не столь заметным и казалось лишь необходимой минимальной платой за научную точность. Но со временем, когда центр интереса все более очевидно стал смещаться в область «личностного», развилка, расхождение между реальностями «души» и «психики», «личности» и «духа» становятся все более разительными и требуют, в частности, все больших ухищрений и защит, чтобы стать вовсе не замечаемыми, маскируемыми. В результате не только «психика», но и «личность», лишенные высшей отнесенности, оказались переведенными на полное, если можно так сказать, самообслуживание (саморазвитие, самоактуализация, самотрансцендирование и т.п.), вне (вопреки, поперек) всякой смысловой животворящей связи с пространствами «душевного» и «духовного».

Между тем острейшей проблемой в психологии остается поиск путей преодоления функционализма, разделения на отдельные процессы и области (на что, как мы помним, сетовал еще Челпанов в начале про-

шлого века). Выработка ряда методологических положений была среди прочего направлена против подобного разделения. Взять хотя бы принцип «единства аффекта и интеллекта», провозглашенный в школе Выготского. Призывы к осуществлению подобных принципов в этом плане могли бы стать приглашением к возвращению категории души (по крайней мере, ее внешней стороны). Однако реализация этого не могла случиться в годы советской власти, что, думаю, достаточно ясно читателю. Но и на Западе, в иных культурно-исторических условиях развития науки, душа оказалась методологическим изгоем — неприкасаемым и не называемым. Гордон Олпорт, например, констатировал, что между двумя мировыми войнами понятие души практически исчезло из психологии [Олпорт, 2002]. Поэтому совершенно отдельное место заняла концепция логотерапии и экзистенциальной психологии Виктора Франкла, появившаяся после (можно сказать, что во многом вследствие трагедии) Второй мировой войны (в продвижении этой концепции в Америку, что способствовало ее распространению в мире, особую роль сыграл тот же Олпорт). «Духовное», «душа» занимают в этой концепции особое место, во многом определяя понимание единства человеческого поведения.

Другое дело, что единство это не следует понимать как слияние уровней — вплоть до возможности их подмены в восприятии (хотя топор, по видимости, слит с рукой опытного плотника, но остается лишь инструментом, животворимым мастером). Тем более это касается таких иерархически разных образований, как «личность» и «дух». Личность, при всей сложности, многоплановости и высоте, в психологическом плане — форма уложения и осуществления, видимая, явленная ипостась невидимого духа.

Некоторой аналогией к сказанному может послужить отношение «закона» (юридического, нравственного, богословского) и «благодати» (блага для человека). «Закон» в идеале должен быть не чем иным, как «сосудом благодати» — формой, ее так или иначе удерживающей, ее собой защищающей, обеспечивающей тот последний рубеж, нижнюю границу, что не даст благу уйти от человека, утечь, расплескаться впустую<sup>7</sup>. «Почитай отца твоего и мать твою, как повелел тебе Господь Бог твой» — таково предписание известного библейского закона, заповеди, но далее, через запятую, следует название того блага, которое ограждает, защищает, несет в себе это предписание: «...чтобы продлились дни

---

<sup>7</sup> Если говорить о юстиции, то речь о нижней границе справедливости («юстиция» по-латыни и есть «справедливость»). Юридические законы, по мысли В.С. Соловьева, нужны не для того, чтобы на земле осуществить рай, а для того, чтобы на ней не наступил ад.

твои и чтобы хорошо тебе было на той земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Втор 5:16). Со временем это подразумеваемое единство все более расторглось: «закон» погружался в дебри самих по себе юридических хитросплетений, сиюминутных интересов политики, государства, церкви, а «благодать» — в область частной жизни, нравственных и религиозных подвигов и откровений. Но закон вне благодати — пустой сосуд, равно как психика вне души и личность вне духа.

Отсюда — настала необходимость (если не неизбежность) возвращения «души» и «духа» как фундаментальных категорий в научную психологию. Причем возвращение не надо мыслить уже как уступку, компромисс, скажем, допущение лишь внешних проявлений души (реальное рассмотрение которых, как мы теперь знаем, и не уходило из психологии), тогда как внутренние глубины следует оставить далеко за пределами профессионального интереса. Психология, желающая быть чем-то большим, чем инструкция по устройству, применению и починке психологического аппарата, большим, по словам В.И. Слободчикова, чем «психология психики», через признание и опыты соотнесения с метафизической внутренней стороной может обрести опору, почву и контекст своего особого неповторимого служения в познании человека и мира.

Ясно при этом, что если внешняя сторона может быть правомерным предметом *непосредственного* исследования, то сторона внутренняя — только предметом метафизического *опосредствования*, соотнесения, нахождения (и исхождения) предельных форм смыслообразования. Понятно также, что возвращение души потребует возобновления диалога (триалога) психологии с философией и теологией, их новой встрече после более чем столетия развития врозь. Хочется верить, что время разбрасывания камней миновало и настала пора их собирать. И тогда становится едва ли не главной задачей вернуть научной психологии душу и душе — научную психологию.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аракелов Г.Г.* Будущее российской психологии — в развитии нейронаук // Национальный психологический журнал. 2012. № 2. С. 64—65.
- Братусь Б.С.* Русская, советская, российская психология. М.: Флинта, 2000.
- Братусь Б.С.* Общая психология: метафизический и прагматический смыслы // Психологический журнал. 2003. Т. 24. № 2. С. 18—24.
- Виллюнас В.* Психология эмоций. СПб.: Питер, 2004.
- Гусев А.Н.* Общая психология: в 7 т.: учебник для студ. высш. учеб. заведений / под ред. Б.С. Братуся. Т.2 Ощущение и восприятие. М.: Академия, 2007.
- Даль Вл.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 1. М.: Дрофа, 1995.



- Ельчанинов А., прот. Живой опыт сердца. М.: Братство св. Апостола Иоанна Богослова, 2013.
- Кондратьев М.Ю. Проникновение религиозного влияния в образовательный процесс // Скепсис. 2005. № 3—4. С. 154—157.
- Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Двери сердца твоего. М.: Братство св. Апостола Иоанна Богослова, 2013.
- Олпорт Г. Становление личности: избранные труды. М.: Смысл, 2002.
- Полный церковно-славянский словарь/ сост. прот. Г. Дьяченко. М.: Отчий Дом, 1993.
- Психология. Словарь. М.: Политиздат, 1990.
- Речи и приветствия в честь открытия психологического института им. Л.Г. Щукиной. Репринт. воспроизв. изд. 1894 г. М.: Психологический институт РАО, 1994.
- Слободчиков В.И. Христианская психология в системе психологического знания // Московский психотерапевтический журнал. 2007. № 3. С. 23—31.
- Франк С.Л. Предмет знания. Душа человеческая. СПб.: АСТ, 1995.
- Челпанов Г.И. Психология и школа: сборник статей. М.: Школа, 1912.

## "PSYCHE" AND "PERSONALITY" IN THE ABSENCE OF "SOUL" AND "SPIRIT"

*B.S. BRATUS*

The cultural-historical conditions and reasons of the extinction of the notion of soul from the scientific psychology lexicon are described. The foundations of its return are given. The premises and concrete methodological ways for this are outlined. The comparative analysis of the usage of notions "soul", "spirit", "psyche", "person", and derivatives — "soulful", "spiritual", "psychical", "personal", is conducted. The features of outside and inside aspects of soul and the ways of their presentation and classifying with respect to the different levels of psychical apparatus are described. It is concluded that a new period of relations between psychology and philosophy is being established, and that there is a necessity of founding and developing a new science — the philosophy of psychology.

**Keywords:** personality, psyche, soul, spirit, methodology of science, philosophy of psychology, theology.

- Arakelov G.G.* Buduschee rossiyskoy psikhologii — v razvitiy neyronauk. Natsionalnyi Psikhologicheskii Zhurnal, № 2, 2012. S. 64—65.
- Bratus B.S.* Russkaya, sovetskaya, rossiyskaya psikhologiya. M.: Flinta, 2000.
- Bratus B.S.* Obschaya psikhologiya: metafizicheskii i pragmaticheskii smysli // Psikhologicheskii Zhurnal. 2003. T. 24. № 2. S. 18—24.
- Vilyunas V.* Psikhologiya emotsiy. SPb.: Piter, 2004.

- Gusev A.N.* Obschaya psikhologiya: v 7 t.: uchebnik dlya stud. vyssh. ucheb. zavedeniy / pod red. B.S. Bratusya. T.2. Oschuschenie i vospriyatie. M.: Akademiya, 2007.
- Dal' V.* Tolkoviy slovar' zivogo velikorusskogo yazyka: v 4 t. T. 1. M.: Drofa, 1995.
- Elchaninov A. prot.* Zhivoy opyt serdtsa. M.: Bratstvo sv. Apostola Ioanna Bogoslova, 2013.
- Kondratiev M.Y.* Pronikновение religioznogo vliyaniya v obrazovatelnyi protsess. Skepsis № 3—4, 2005. S. 154—157.
- Luka (Voyno-Yasenetskiy), arkhiep.* Dveri serdtsa tvoego. M.: Bratstvo sv. Apostola Ioanna Bogoslova, 2013.
- Olport G.* Stanovlenie lichnosti: izbrannyye trudy. M.: Smysl, 2002.
- Polnyi tserkovno-slavyanskiy slovar/ sost. prot. G. Diyachenko. M.: Otchiy Dom, 1993.
- Psikhologiya. Slovar. M.: Politizdat, 1990.
- Rechi i privetstviya v chest otkrytiya psikhologicheskogo instituta im. L.G. Schukinoy. Reprint. vosproizved. izd. 1894 g. M.: Psikhologicheskii Institut RAO, 1994.
- Slobodchikov V.I.* Khristianskaya psikhologiya v sisteme psikhologicheskogo znaniya. — Moskovskiy psikhoterapevticheskiy zhurnal. № 3, 2007. S. 23—31.
- Frank S.L.* Predmet znaniya. Dusha chelovecheskaya. SPb.: AST, 1995.
- Chelpanov G.I.* Psikhologiya i shkola: sbornik statey. M.: Shkola, 1912.

# ТИПЫ ДУХОВНОГО СОВЛАДАНИЯ<sup>1</sup>

Ф.Е. ВАСИЛЮК

Переживание кризиса охватывает все аспекты человеческой жизни — душевный, телесный, социальный, семейный — и почти всегда ставит человека перед духовными вопросами. Профессионалам и волонтерам, участвующим в социально-психологической помощи людям, находящимся в кризисной ситуации, важно понимать духовное измерение процесса переживания. В западной литературе по клинической психологии, консультированию и душепопечению описан процесс духовного (или религиозного) совладания (spiritual coping, religious coping). Этот процесс рассматривается преимущественно как одно из средств преодоления кризиса, служащее целям адаптации. Однако теоретический анализ эмпирических случаев показывают, что это лишь один из типов духовного совладания, его уместно назвать «инструментальным». Кроме него можно выделить «ценностный», «синергийный», «соборный» типы совладания, которые отличаются от инструментального по своим целям, механизмам, отношению к реальности и другим параметрам. Знание многообразия типов духовного совладания может обогатить практику психологической помощи, консультирования и душепопечения.

**Ключевые слова:** кризис, совладание, переживание, духовное совладание, утешение, инструментальный тип духовного совладания, ценностное совладание, синергийное совладание, христианская психология.

## Душепопечение и переживание

Христианскому психологу, желающему послужить своими профессиональными знаниями и опытом людям, находящимся в кризисной ситуации, необходимо осознавать реальный контекст церковной жизни, в котором он действует. Как только он входит в орбиту приходской жизни, привычная для него профессиональная ситуация радикально меняется. Вне этой орбиты он действовал один на один с пациентом, который сам обращался за психологической помощью. В храме он оказывается в общем поле с другими «помогающими фигурами» — прежде

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 13-06-00590 «Вера как общепсихологическая категория». This work was supported by the Russian Foundation for Humanities, project № 13-06-00590 "The faith as the subject for general psychology".

всего, священником, который чаще всего и выступает инициатором обращения прихожанина к психологу. В этом же поле действует крепнущее в последние годы волонтерское движение — помощь больным и инвалидам, умирающим (в хосписе), сиротам и беспризорным, одиноким старикам и заключенным. Набирает обороты и так называемое «приходское консультирование». Все эти виды духовной, социальной и душевной помощи имеют свое психологическое измерение. Обдумать и описать это психологическое измерение — одна из задач христианского психолога, его вклад в общее дело.

Ключевой вопрос для понимания этого измерения таков: чему именно, какому процессу, какой деятельности самого человека мы оказываем поддержку? Ведь мы не хотим действовать вместо него, без него, мы хотим содействовать ему и со-действовать с ним ради него. Речь идет именно о помогающей позиции. При всем желании невозможно за другого человека совершить некоторые важные вещи — что-то понять, выздороветь, сделать выбор. Так и пережить кризис он должен и может только сам, никто его заменить не в состоянии, но тот, кто хочет его поддержать и утешить, решается не на «монологическую» акцию, а на особое сотрудничество, соработничество и на личностное соприсутствие с ним в его критической ситуации.

Что же человек делает, чтоб справиться с несчастьем, пережить беду? В психологии есть несколько понятий, которые описывают этот процесс, например, понятия компенсации, приспособления, но наибольшее распространение в последнее время получило понятие совладания (coping). В свое время я предложил описывать эту реальность с помощью теории переживания (Василюк, 1984). Далее в пределах этой статьи термины «переживание» и «совладание» будут использоваться как синонимы. Чтобы справиться с потерей, кризисом, разрывом, человек должен проделать большую работу переживания, которая не сводится вовсе к испытыванию и претерпеванию болезненных эмоциональных состояний, а есть в целом душевный труд, требующий и продумывания своего положения, и принятия решений, и выстраивания новых отношений.

Значит, для того, чтобы участвовать в духовном и социальном служении, утешении и помощи, необходимо понять, как устроен внутренний процесс переживания, совладания, которому мы хотим помочь.

### **Духовное совладание**

Первая проблема состоит здесь в том, что процессы совладания могут быть очень разными по своим средствам и общей направленности, и мы отнюдь не со всеми готовы солидаризоваться, даже если они и при-

носят человеку облегчение. Справиться с тоской, избавиться от тягостных мыслей можно ведь и с помощью наркотика, например. Стало быть, первое различие, которое мы интуитивно делаем, основано на духовной оценке процесса совладания.

В западной психологической и медицинской литературе в последние годы все чаще стала обсуждаться проблема «*spiritual coping*» — духовного совладания (иногда используется термин «*religious coping*», религиозное совладание). В публикациях на эту тему обычно речь идет вот о чем. Человек серьезно болен, болезнь наложила много ограничений на его жизнь, и он должен с ними справиться, совершить процесс совладания. В этот процесс входят и физические акты (он, например, заново должен научиться ходить после тяжелой травмы), и акты психические (обдумать свое новое положение, перестроить планы, найти новые смысловые опоры). Кроме того, в целостный процесс совладания могут входить и акты духовные, например, пациент молится или занимается медитацией. Исследователи скрупулезно подсчитывают эффективность лечения и реабилитации в зависимости от того, применял ли данный больной какую-то разновидность медитации или молитву, как часто и в какой форме, составляются исследовательские опросники, шкалы, которые проходят необходимые процедуры валидации, разрабатываются концепции холистического сестринского ухода за пациентами, в которых учитывается необходимость поддержки духовных актов той религии, которую исповедует пациент и т.д. [Pargament, Koenig, Perez, 2000; Baldacchino, Draper, 2001; Koenig, Pargament, Nielsen, 1998; Pargament et al, 1988; Koenig, George, Siegler, 1988].

Общий подход подавляющего большинства этих исследований таков: духовное совладание ставится в один ряд с другими способами преодоления несчастья и получает в этой связи явное инструментальное звучание. Разные методы могут способствовать выздоровлению, приспособлению, выходу из кризиса, в том числе — духовные акты. Нет в этом, кажется, ничего дурного, а все же какое-то философско-методологическое смущение возникает: не слишком ли приземленно-утилитарным становится понятие духовного совладания, если это просто использование, эксплуатация духовных актов, в частности молитвы, пусть для вполне законных человеческих целей?

Чтобы вдуматься в эту интуицию снижения понятия, приведу несколько примеров духовного совладания, которые не вписываются в такую инструментальную логику. Одна католическая монахиня, много потрудившаяся у нас в России, на Севере, тяжело заболела и вынуждена была вернуться на родину. Рассказывая о том, как она справляется со все нарастающим недугом, она упомянула такой эпизод. Монастырь, в

котором она живет, находится в красивом лесу. Раньше она доходила до храма пешком, сейчас для нее это непосильно, ее подвозят на машине. Она выходит на крыльцо и ждет, пока придет машина. Когда-то, рассказывает она, я быстро пробежала к храму, всегда торопилась. А теперь болезнь подарила мне несколько минут, когда я ничего не должна делать. Эти несколько минут каждый день посвящены созерцанию красоты и благодарению за нее... Слушая ее рассказ, понимаешь, что такие вспышки благодарности здесь и там вплетены в ее нынешнюю жизнь, когда она должна ежедневно справляться с болью и множеством ограничений. Сама она не называет это «совладанием с болезнью», она обобщает свой опыт совсем иначе: «Когда выпали такие обстоятельства, их нужно пережить с Богом».

«Пережить с Богом» — в таком переживании есть какое-то важное отличие и от простого совладания, и от использования молитвы для совладания. Духовный акт благодарного созерцания красоты в данном случае имеет не инструментальное, служебное значение, он ощущается как самоценный.

Другой пример. Старушка 86 лет, страдающая от надвигающейся слепоты, бессонной ночью, когда особенно разболелась нога и со всех сторон обступили страхи за близких, начинает про себя шептать: «Пусть у меня еще сильнее будет болеть нога и пусть я еще хуже буду видеть, только бы моей внучке было легче с мужем и только бы внук выздоровел».

Похоже, у нее есть странная идея — но простим ей это, — что страдания распределены в мире так, что на ее семью приходится некий определенный объем. И если она возьмет на себя больше страданий, то ноша ее близких уменьшится. Не важно, насколько это соответствует объективной духовной реальности, важен сам внутренний акт. Этот парадоксальный акт совладания не бежит от страдания, не пытается его смягчить, а напротив — идет навстречу страданию, готов даже его добровольно увеличить, потому что усматривает в усилении страдания важный смысл — помощи близким.

Последним примером я обязан рассказу о Сергия Овсянникова. Человек попал в заключение и уверовал. Ему посчастливилось встретиться там с духовно опытным человеком, по его совету он внутренне преобразил свою камеру в келью, т.е. превратил вынужденное заключение в добровольное отшельничество, в котором он может учиться опыту одинокой молитвы. Это тоже акт духовного совладания. И в этом случае также нет установки на уменьшение страдания, на борьбу с самой эмпирической реальностью, доставляющей страдание, реальность не отменяется и не преодолевается, она преобразуется изнутри.

## Два типа духовного совладания

Перед нами два типа духовного совладания. Вдумаемся в различия между ними. Первый, как мы видим, стремясь справиться с несчастьем, использует для этого разные средства, в том числе духовные. Можно назвать этот тип «инструментальным» потому, что духовные акты оказываются здесь в одном ряду с прочими орудиями совладания с ситуацией. Проблема может быть разрешена или нет, но в любом случае она остается в той же плоскости бытия, а именно в плоскости, которую можно обозначить по главной ее цели как *плоскость адаптации*. Известный специалист по проблеме духовного совладания К. Пергамент [K. Pargament et al., 2000] пишет, что религиозное совладание является «значимым средством адаптации», и анализирует с помощью специально разработанной шкалы разные способы духовного совладания с точки зрения их вклада именно в приспособление. Второй тип духовного совладания, к которому относятся все наши примеры, можно назвать «ценностным». У ценностного совладания совсем другое отношение к социальной и физической реальности, где властвует принцип адаптации. Похоже, ценностное совладание не загипнотизировано этой реальностью, не считает ее последним словом бытия, последней его границей. Действия ценностного совладания не совершаются в плоскости адаптации, они дают шанс вывести человеческую ситуацию в другое измерение.

Еще одно отличие — отношение к страданию. В первом случае — неприятие страдания, стремление его уничтожить, устранить, упразднить. Во втором — его принятие, но особое. Монахиня увидела в своей неспособности самостоятельно двигаться открывшийся ей дар красоты. Пожилая женщина готова усилить свою боль, чтобы облегчить тяготы близких. Заключение нашел в одиночной камере возможность уединения и встречи с Богом.

Ограниченность в движении остается ограниченностью, боль — болью, а тюрьма — тюрьмой. Страдание не исчезает, но оно перестает быть врагом, чем-то чуждым, изгоняемым из сознания и жизни. Усилим духовного совладания страдание вводится в горизонт той или иной ценности — благодарности и красоты в первом случае, добра и жертвы во втором, молитвы и веры в третьем, и в этом горизонте не просто получает смысловое оправдание, но оборачивается условием и средством обретения и осуществления этой ценности.

Преобразование страдания из замкнутой на себя, неподвижной, равной себе реальности в средство и условие реализации ценности принципиально меняет и отношение к нему, и его переживание. Когда человек пытается изгнать страдание, отвергнуть его, он парадоксальным об-

разом оказывается заморожен им, привязан к нему. Когда же страдание ставится в позицию средства, эта плененность страданием исчезает, и человек обретает ясность зрения и свободу действия. Монахиня любит природу, пожилая женщина помогает близким, заключенный углубляется в молитву, — все это свободные, добровольные действия, смысл которых перерастает породившее их страдание. Эти действия не подчинены страданию и не посвящены ему.

Важным психологическим критерием ценностного типа духовного совладания является чувство благодарности. Это не значит, что человек каким-то извращенным образом благодарит за боль или страдание как таковые. Но и неточно считать, что это благодарность за обретенный в результате преодоления страдания позитивный смысл. Благодарность распространяется на весь целостный опыт, куда включено и страдание, и смысл, открывшийся во время страдания. В этом целостном опыте страдание и смысл становятся неотторжимы друг от друга, взаимно пронизывают друг друга, сплавлены между собой, как Крест и Воскресение.

Корневое различие двух типов духовного совладания можно выразить, воспользовавшись введенной Габриелем Марселем оппозицией понятий «*problèmes*» и «*mystères*» (проблемы и тайны), которая позволяет различить две принципиально разные ситуации. Проблема — то, что предстоит мне, требует своего решения, но полностью остается вне меня и что потенциально может быть познано и разрешено рациональными актами. Тайна, напротив, вбирает меня в себя, мое собственное бытие оказывается задетым ею, вовлеченным в нее, и я не могу постичь ее чисто рациональным путем. Можно попытаться выразить эти отношения такой формулой: проблема ставит вопрос передо мной, тайна ставит меня самого под вопрос.

Инструментальное духовное совладание саму кризисную ситуацию рассматривает как *проблему*, как то, что необходимо разрешить, устранить, исправить, преодолеть, ибо она мешает мне продолжить ту жизнь, которой я жил до сих пор. При ценностном духовном совладании ситуация беды воспринимается под знаком *тайны*. Несчастье, боль, болезнь остаются самими собой, но они мыслятся не как нечто случайное, внутренне несвязанное с моей судьбой, а как какой-то геологический разлом бытия, который открывает невидимые до того корни и слои моей жизни, как нечто чреватое глубинным смыслом, новым поворотом в жизни, как вызов и зов. Такое восприятие позволяет человеку в глубине страдания, как бы по ту сторону его, сквозь него усмотреть то, что открывается только через этот узкий путь и что без него не могло быть понято или сделано.



Проблема — препятствие на пути, тайна — дверь в другую реальность. Инструментальное совладание борется с неблагоприятными обстоятельствами как с сопротивлением реальности, ценностное открывает в этих обстоятельствах вход в новую реальность, в которой сами обстоятельства обретают, быть может, и трагичный, но глубокий жизненный смысл.

### **Различные аспекты духовного совладания**

Во всех приведенных примерах духовное совладание предстает как внутренний, индивидуальный акт. Когда мы слышим слова «человек переживает», перед нашим мысленным взором встает картина: он в одиночестве молча склонил голову на руки, погрузился в себя, и там, внутри, в его душе совершается невидимое миру переживание. Действительность заметно отличается от этой воображаемой картины.

Во-первых, в работу переживания включаются отнюдь не одни лишь внутренние, душевные акты, но и внешние действия. Вот студентка, которая совсем не знала отца, неожиданно получает известие, что он недавно умер и похоронен в далеком городе. У девушки начинается работа по переживанию горя. В эту работу входят внутренние чувства и движения души (печаль, чувство осиротелости, вина за то, что не смогла встретиться с ним при жизни...), молитва об упокоении его души, но не только. Она решает отыскать могилу отца. Для этого нужно заработать деньги на поездку, купить билет, разыскать родственников, которые, возможно, там остались, приехать на могилу, привести ее в порядок, заказать и отслужить панихиду. Все это внешние, материальные действия, но очевидно, что они вместе с душевными актами также входят в целостную экономию работы переживания. Без воплощения в реальных делах возникает опасность «спиритуализации» духовного совладания.

Во-вторых, кроме различия внешнего и внутреннего планов осуществления работы переживания, важно отметить и различие монологического и диалогического аспектов. Да, во время тягостного (да и радостного!) переживания человек часто обращен внутрь самого себя, он старается порой скрыть то, что с ним происходит. Однако многие факты свидетельствуют о том, что диалогическое измерение чрезвычайно важно для совершения работы совладания, что диалогизм входит в самую ткань переживания. Мальчик у К.Чуковского («От двух до пяти») плачет не просто *отчего-то*, но и *кому-то*, и не хочет утешиться, если ему сочувствует кто-то другой: «Я плачу не тебе, а тете Симе». Комический эффект возникает от излишней разборчивости маленького страдальца, он ясно осознает и настоятельно требует совершенно определенного адресата для своих слез. Но сама адресованность переживания,

как показывает психотерапевтический опыт, — не частный анекдот, а сущностная черта всякого человеческого переживания. Сама эта диалогичность переживания создает психологическую возможность «прививки» молитвы к переживанию, когда переживание не только разделяется с другими, но и молитвенно открывается Другому [Василюк, 2003]. Молитва не замещает собой переживание, она действует не вместо переживания, а вместе с ним, образуя организм «синергического» совладания.

С оппозицией «монологическое — диалогическое» связано, но не тождественно, другое важное для характеристики духовного совладания различие «одинокое» и «совместное». Следующий пример психотерапевтического случая дает возможность более подробно взглянуть в тему совместности переживания.

### **Совместность совладания**

У моего давнего пациента, которому я периодически оказываю психологическую помощь, обнаружили тяжелое заболевание. Это известие поставило его в острую экзистенциальную ситуацию, и он обратился с просьбой помочь ему в обдумывании тех изменений, к которым его призывает болезнь (так он сам сформулировал свой «клиентский запрос»). В течение года параллельно с его лечением у нас шла психотерапевтическая работа, и я стал свидетелем не только «внутренней картины болезни» (А.Р. Лурия), но и «внутренней картины совладания» с кризисом, порожденным заболеванием.

Узнав о пугающем диагнозе, он, человек воцерковленный, почувствовал потребность в исповеди — не рядовой, обычной, а большой исповеди, за всю жизнь. Мысли о смерти изменили внутреннюю оптику: в фокусе покаянного внимания оказались не отдельные поступки, но вся жизнь в целом. Однако когда он пришел на исповедь, то, к своему удивлению, не стал каяться в своих прегрешениях, а ощутил, что ему важнее всего сейчас выговорить всю благодарность, накопившуюся в его душе за долгие годы: благодарность родителям, близким, друзьям, сотрудникам, которые рядом с ним шли по жизни, своим учителям, многим и многим людям и даже животным, жившим в разное время в его доме. Священник оказался мудр и чуток, он не прервал его и принял это выражение благодарности как «исповедь», как то, что изнутри поведал человек перед Богом, невзирая на то, что покаянного чувства он в тот раз не выражал.

Думается, что благодарность — это первая отличительная черта ценностного духовного переживания, оно «*евхаристично*» по своему внутреннему духу.

Дело, однако, не ограничилось одной благодарностью. Он попросил священника еще об одной встрече и заново, теперь уже именно в пока-

янном залоге продумал всю свою жизнь. Особость этой новой исповеди состояла в том, что она была пронизана реальным желанием изменений. Он, конечно, знал, что идея «метанойи», перемены ума, входит в сердцевинную суть этого таинства. Но обычная практика все-таки далеко не такова, она чаще всего ограничивается локальными, косметическими мерами, инерция потока повседневной жизни по устоявшемуся руслу оказывается слишком большой и легко сменяет мечты о переменах. А здесь его исповедь, как он рассказывал, была связана с тем, что он действительно *захотел* изменений. Он с самого начала почувствовал, что болезнь — не просто нечто чуждое и случайное, но что это важное событие, которое не извне привнесло требование перемен, а обнажило давно изнутри назревавший вопрос об изменении жизни. В его сознании сама болезнь предстала не препятствием к продолжению предыдущей жизни, но как бы зазвучавшей трубой, которая звала к чему-то новому, пока непонятно к чему.

Это вторая черта ценностного духовного совладания — *желание метанойи*, изменения образа жизни, преображения, если угодно, желание обновления, серьезных, быть может, фундаментальных перемен в жизни, а не просто временных заплат и текущего ремонта.

Мой пациент попросил настоятеля своего прихода, чтобы его соборовали. Когда он пришел к назначенному времени, то увидел, что в таинстве будут участвовать еще несколько прихожан. Ожидая начала, они узнали об обстоятельствах и недугах друг друга. Мой пациент рассказывал, что это было совершенно особое богослужение, внутренне отличавшееся для него от соборования, в котором он участвовал ежегодно во время Великого Поста. Эти пять человек составили подлинно собор — не собор священников, служил один священник, а собор болящих, страдающих. Мой пациент чувствовал, что в нем ожила молитва не только о себе, но и о каждом, кто стоял рядом, особенно когда священник помазывал кого-то, вся его душа сосредоточивалась на мольбе о ниспослании здоровья этому человеку. После этого, встречаясь в храме, они с теплом, участием и солидарностью узнавали о состоянии другого, предлагали свою помощь, бережно обнимали друг друга, и каждому было ясно, что другой взял его в свою молитву. Они ощущали принадлежность как будто бы к «тайному обществу». Таинство соборования соединило их, породило сообщество поддерживающих друг друга и молящихся друг о друге людей.

Это еще одно качество духовного совладания — его «*соборность*». Не в каком-то величественном богословском смысле, а в простом, но не менее глубоком и важном смысле совместной, солидарной, горячей молитвы, в которой и своя, и чужая беда оказались близки. Кроме того,

несколько человек — близких и друзей — образовали группу совместной молитвы, молитвы по соглашению, и стали каждый день молиться о моем пациенте. Когда он узнал об этом, почувствовал, что ему в ответ захотелось благодарно молиться обо всех тех людях, которые собрались его духовно поддерживать.

Последний момент, который стоит выделить из его рассказов. Что-то стало происходить с некоторыми его знакомыми и родственниками. Например, одна из них, когда ему предстояла важная и болезненная медицинская процедура, по телефону напутствовала его по-студенчески: «Ни пуха, ни пера». Он проглатывал стандартный ответ. Однако постепенно, видя, что ситуация достаточно сложная, она стала говорить в таких случаях: «Ну, с Богом!» Одна из его родственниц, которая в детстве была крещена, но наотрез отказывалась от любых приглашений пойти в храм, вдруг безо всяких миссионерских призывов стала часто молиться о нем, уповая не на врачей, а только на Бога. Это стало абсолютной неожиданностью для него.

Он с удивлением наблюдал начавшийся процесс вовлечения сочувствующих ему людей в церковный организм — не в богослужебном, а в более широком смысле — в «организм любви» (А.С. Хомяков). Никакими проповедями и призывами не удавалось привлечь их к церковной жизни, а через участие в его беде, душевными актами помощи — материальной и молитвенной — они сами начали входить в нее. Можно сказать, стало происходить вырастание этого организма, этого тела, приращение его теми членами, которые еще, может быть, не перешагнули церковную ограду, но сердцем и делом уже оказались внутри самого главного церковного акта.

Какие можно сделать предварительные выводы, продумывая этот случай? Мы видим, что это не была сугубо индивидуальная, одинокая работа по совладанию с кризисом, мой пациент не был единственным субъектом этой работы. Он оказался включенным в сообщество, объединенное вниманием, заботой, материальной помощью, молитвой, любовью. Это сообщество вовсе не подменило его в его личных усилиях, личном переживании, личной борьбе за здоровье и обновление, но оно образовало то душевное и духовное поле, в котором личное совладание стало соборным и синергийным, включенным в оборот совместности, обращенной к Богу.

Можно предполагать, что данный случай выявляет общие черты подобного *соборного* и *синергийного* совладания. Назовем их еще раз. 1) «*Евхаристичность*». Такое духовное переживание содержит в себе импульс благодарности. Независимо от того, будет ли он воплощен в таинстве, и в таинстве Евхаристии в частности, оно пропитано благо-

дарностью, это его неотъемлемая внутренняя черта. 2) *Тенденция к метаноие*. Это переживание, которое несет в себе импульс личностных изменений, оно требует и ждет от человека перемен, метаморфоз или возрождения, а не просто адаптивного совладания с обстоятельствами, мешающими вернуться к прошлой, удобной и привычной жизни. 3) *Собственно «соборность»*. На нашем примере видно, что если в совладание с бедой одного человека вовлекаются и душевно, и материально, и духовно другие люди, переживание перестает быть индивидуальным, замкнутым внутренним делом. А сопереживание, в свою очередь, т.е. сочувствие и соучастие других в его переживании, особенно скрепленное церковным таинством и молитвой, перестает быть просто средой, ландшафтом, фоном, на котором разыгрывается драма индивидуально переживания. Последнее становится как бы точкой кристаллизации, вокруг которой начинает вырастать особая общность. При этом меняется характер самого личного переживания, оно становится опосредованным отношениями с другими людьми, включает в свою структуру диалогические акты сочувствия и благодарности, солидарности и взаимности, причем акты, сами вовлекающие себя в церковные таинства и вовлекающие в себя молитву. Переживание приобретает соборный и синергийный характер. И благодаря этому оно выявляет не только свою способность к смыслопорождению в пространстве внутреннего мира человека, но и обнаруживает потенции к «соборной продуктивности», собиранию, порождению новой общности людей, объединенных деятельной и сострадательной любовью. Такое синергийное совладание рождает клеточку церковного организма.

Во многих евангельских эпизодах виден этот архетип рождения и роста церкви как «организма любви». Когда четверо друзей объединились для помощи заболевшему другу (Мар. 2:4) и были готовы ради него преодолевать любые препятствия, проталкиваться сквозь толпу, взгромоздить носилки с больным на крышу, разбирать кровлю, то Иисус оказывался в буквальном, а не символическом смысле посреди них (Матф. 18:20) и с ними. Евангельское повествование заканчивается исцелением расслабленного, но легко вообразить, что будет с этими людьми после, как объединит их это событие. Их совместное сострадательное участие в беде друга станет закваской, на которой может взойти их новое, подлинно человеческое и подлинно церковное объединение.

### **От типологии к пространственно-динамической модели совладания**

Итак, анализ феномена духовного совладания позволяет выделить несколько его типов — «инструментальное» совладание, «ценностное», «синергийное», «соборное». Это, разумеется, не означает, что конкрет-

ное переживание человеком кризиса, которое началось в одном ключе, не может трансформироваться в переживание другого типа. Более того, в целостную работу по совладанию с кризисом могут одновременно включаться процессы, относящиеся к разным типам, взаимодействуя или противостоя друг другу.

Можно предположить, что более точной моделью для описания этих процессов, является «пространственно-динамическая модель» совладания, а не модель типологическая. Живой процесс совладания можно мыслить как разворачивающийся в многомерном пространстве и приобретающий те или иные характерные типологические черты в зависимости от локализации и направленности движения. Вот основные «оси» указанного пространства, которые наметились в проведенном анализе: «горизонтальное — вертикальное» (движение по этой оси и образует собственно духовное совладание в отличие от «обычного», «горизонтального»), «утилитарное — ценностное» (эта ось позволяет различать инструментальное и ценностное духовное совладание в зависимости от того, служат ли духовные процессы только средством адаптации или участвуют в ценностном целеполагании), «внутренне — внешнее» (чрезмерный сдвиг духовного совладания к полюсу «внутреннего» при игнорировании внешних, деятельных аспектов ведет к его «спиритуализации», напротив, чрезмерное доминирование внешних форм ведет к «ритуализации»), «монологическое — диалогическое» (диалогическая, молитвенная открытость переживания создает возможность «синергического» совладания), «индивидуальное — совместное» (если эта совместность включается в таинства Церкви, то совладание приобретает кроме «синергического» еще и «соборный» характер).

Выделение этих измерений позволяет поставить вопрос об аксиологии совладания, о ценностной иерархии разных его типов. Понятно, что стратегической линией христианской психотерапии является «игра на повышение», духовный поворот души человека, переживающего кризис. Значит ли это, что в реальной практике душепопечения или приходского психологического консультирования нужно отвернуться от «низших» форм совладания и настойчиво стимулировать «высшие»? Нет. В душепопечении должен сохраняться баланс между принципом «икономии» и принципом «акривии». Опасность искусственной «возгонки» переживания, непомерных ожиданий и требований «духовности» от страдающего человека может быть даже выше, чем опасность «попустительства» от избыточной «икономии».

В целом предложенное понимание процесса совладания и переживания, по которому он не сводится к совершаемым в душе одного человека внутренним актам «приспособления к несчастью» (Левитон, Дембо,

2003), пусть даже использующего молитву и другие духовные средства, открывает перед нами совсем другую перспективу христианской психотерапии. Смысл ее не в том, чтобы человеку предлагались библейские образцы поведения, чтобы консультант имел хорошую богословскую подготовку, чтобы консультирование велось в церковных помещениях, словом, смысл не во внешней атрибутике, а во взгляде на совершающийся в ходе терапии процесс совладания и переживания человека как на таинство, которое по своей внутренней природе открыто полноте духовной жизни и может становиться синергичным и соборным.

## ЛИТЕРАТУРА

- Василюк Ф.Е. Психология переживания. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984.
- Василюк Ф.Е. Переживание и молитва. М.: Смысл, 2003.
- Левитон Г., Дембо Т. Приспособление к несчастью: проблема социально-психологической реабилитации // Консультативная психология и психотерапия. 2003. № 1. С. 142—175.
- Baldacchino D., Draper P. Spiritual coping strategies: a review of the nursing research literature // Journal of Advanced Nursing. 2001. Vol. 34 (6). P. 833—841.
- Koenig H.G., George L.K., Siegler I.C. The use of religion and other emotion-regulating coping strategies among older adults // The Gerontologist. 1988. Vol. 28. P. 303—310.
- Koenig H.G., Pargament K.I., & Nielsen J. Religious coping in medically ill hospitalized older adults // Journal of Nervous and Mental Diseases. 1998. Vol. 196. P. 513—521.
- Pargament K., Grevengood N., Kennell J., Newman J. Hathaway W., Jones W. Religion and the problem solving process: Three styles of coping // Journal for the Scientific Study of Religion. 1988. Vol. 27. P. 90—104.
- Pargament K.I., Koenig H.G., Perez L.M. The many methods of religious coping: development and initial validation of the RCOPE // Journal of Clinical Psychology. 2000. Vol. 56 (4). P. 519—543.

## SPIRITUAL COPING AND ITS TYPES

*F.E. VASILYUK*

The spectrum of forms of social-psychological help to people that are being in a crisis situation is growing. Experiencing a crisis impacts all sides of human life — mental, bodily, social, familial — and almost always puts a person in front of spiritual questions. For professionals and volunteers that take part in this work it is essential to understand the spiritual dimension of the experiencing process. A process of spiritual or religious coping is described in foreign literature on clinical psychology, counseling and pastoral care as one of the tools for coping with crisis, that among

others serves the goal of adaptation. But theoretical and empirical data shows that it is only one of the types of spiritual coping, which seems to be appropriate to call "instrumental". Aside from it the "value" and "synergetic" types of coping can be singled out — they differ from the instrumental one in their goals, mechanisms, attitude towards reality and other characteristics. The knowledge of different kinds of spiritual coping can enrich the practice of psychological help, counseling and pastoral care.

**Keywords:** crisis, coping, experiencing, spiritual coping, consolation, instrumental type of spiritual coping, value coping, synergetic coping, Christian psychology.

*Vasilyuk F.E.* Psihologija perezhivaniya. M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 1984.

*Vasilyuk F.E.* Perezhivanie i molitva. M.: Smysl, 2003.

*Leviton G., Dembo T.* Prispособlenie k neschast'ju: problema social'no-psihologicheskoy rehabilitacii // Konsul'tativnaya psihologija i psihoterapiya. 2003. № 1. S. 142—175.

*Baldacchino D., Draper P.* Spiritual coping strategies: a review of the nursing research literature // Journal of Advanced Nursing. 2001. Vol. 34 (6). P. 833—841.

*Koenig H.G., George L.K., Siegler I.C.* The use of religion and other emotion-regulating coping strategies among older adults // The Gerontologist. 1988. Vol. 28. P. 303—310.

*Koenig H.G., Pargament K.I., & Nielsen J.* Religious coping in medically ill hospitalized older adults // Journal of Nervous and Mental Diseases. 1998. Vol. 196. P. 513—521.

*Pargament K., Grevengoed N., Kennell J., Newman J., Hathaway W., Jones W.* Religion and the problem solving process: Three styles of coping // Journal for the Scientific Study of Religion. 1988. Vol. 27. P. 90—104.

*Pargament K.I., Koenig H.G., Perez L.M.* The many methods of religious coping: development and initial validation of the RCOPE // Journal of Clinical Psychology. 2000. Vol. 56 (4). P. 519—543.



Уже почти 7 лет каждую неделю без перерывов и пропусков к детям, которые лечатся в НИИ нейрохирургии им. Н.Н. Бурденко, приходят волонтеры. Досуг, общение, творчество, душевная поддержка — так формулируются цели их работы в детских отделениях. Но что стоит за этими простыми словами? Публикуем короткое эссе Андрея Андреевича Мещеринова, профессионального скрипача, преподавателя Академического музыкального колледжа при Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского. Он — участник Добровольческого движения «Даниловцы» при Московском Свято-Даниловом монастыре. А.А. Мещеринов был координатором группы волонтеров при НИИ нейрохирургии им. Н.Н. Бурденко с 2008 по 2012 г.

## ТРИ ЭПИЗОДА ИЗ ЖИЗНИ ВОЛОНТЕРА

### А.А. МЕЩЕРИНОВ

У Н. сегодняшняя встреча с волонтерами была уже третья, но со мной — первая. В этот вечер мы с Н. провели все два с половиной часа посещения.

Тихий, внимательный, общительный, с трудом говорящий — из-за трахеостомы, ослабленный операцией, умеющий шутить, радоваться и весело смеяться. В прошлый раз он лепил разных зверей и еду для них. С этого же мы начали и в сегодня. Особенно Н. любит зайчиков. Мы слепили много зверей: зайца, белку, лису и, кажется, медведя. Но так как вокруг нас другие дети делали дома из картона, то и нам захотелось тоже иметь свой дом. Дом получился хороший, только окна и дверь Н. отказался делать и сказал, что звери будут жить внутри, и им будет хорошо, а ходить к ним или им выходить на улицу — нет необходимости. Когда мы делали крышу, я все же уговорил сделать тайную дверцу на чердаке, чтобы звери хотя бы могли войти в свой дом. Н. согласился, и мы сделали дверцу и большую пластилиновую лестницу. Конструирование лестницы принесло нам большую радость, но все же ее наличие и возможность проникнуть в дом с улицы Н. смущало.

Спустя час после начала общения Н. сказал, что хочет рисовать. У нас появился дом, солнце, трава и два зайчика — уже на рисунке. Вскоре Н. взял черную краску, много воды и начал медленно закрашивать и размывать рисунок. Сначала я просто наблюдал, а потом спросил, в чем дело. Н. ответил: «Все начинает портиться!» Я ничего не стал уточнять, и на глазах рисунок превращался в грязное пятно. Зайчики тоже стали закрашиваться. Во время закрашивания одного из них я спросил: «Кажется, зайчики тоже начинают портиться?» Н. протяжно и

напряженно ответил: «О да-а...!» Этот ответ из уст маленького малыша меня напугал, и я молча смотрел, как рисунок скрылся под слоем грязи.

Я спросил, хочет ли Н. продолжать, и после утвердительного ответа мы взяли следующий лист. На нем появился дом, уже один зайчик и атмосфера мрака предыдущего рисунка. Н. взял красный цвет и быстрыми размашистыми движениями начал закрашивать лист. «Что это?» — спросил я. «Это красный воздух, ядовитый. — ответил Н. — Зайчику плохо и трудно дышать». Я спросил: «Ему страшно?» Н. ответил: «Конечно, страшно! Ведь ему же плохо». Мотив удушающего красного воздуха, страха и того, что зайчику плохо, держался долго. Я так вошел в процесс, что не смел говорить. Рядом сидящая девушка-волонтер помогла, спросив: «Может быть, зайчику нужна помощь?» Н. ответил: «Да!» И мы, точнее Н., нарисовал человека, протягивающего зайчику руку.

Лист был закрашен, и мы взяли новый. Н. сам схематично нанес на него атмосферу предыдущего рисунка — размытый серый фон, указывая на единство сюжета и развивая начатое ранее. Пока мы готовили новый лист, Н. рассказал, что зайчика отвезли в больницу и что он будет лечиться неделю. Рассказ, как ему во сне снится красный ядовитый воздух, что ему страшно и он не может спать. Я с надеждой спросил: «Но ведь это кончится, пройдет?» Н. уверенно ответил: «Да». Я спросил: «И когда же?!» — «Через неделю, — ответил Н. — Но пока зайчик тяжело болен и лежит в больнице».

Тут Н. взял желтую краску и начал ею закрашивать лист. «Что это?» — спросил я. «Это Дух Святой», — ответил Н. Желтый свет медленно окутывал мрачный рисунок, и скоро весь лист стал светлый. Слева Н. стал рисовать фигурку. «А это что? — спросил я. — Это Лечебная Жертва», — ответил он. Было видно, что Н. очень устал, и ему тяжело рисовать дальше. Наши переживания были сильны, я испытывал шок. После долгой паузы я переспросил: «Что это?» — Он подтвердил: — «Лечебная Жертва». И это была некоторая точка в нашем процессе.

Мы сидели и смотрели на рисунок. Я спросил Н., хочет ли он еще что-то нарисовать. Н. сказал — да. Я спросил, какого цвета мы возьмем лист (со слабыми детьми мы используем бумагу для пастели разных цветов, чтобы не надо было рисовать фон. На этой же бумаге мы работаем акварелью — Н. именно акварелью рисовал). Н. сказал — голубой. Я испугался, вдруг сейчас наш зайчик уйдет на небо. Мне хотелось, чтобы он остался с нами.

Н. взял пастельный мелок (я не обратил внимания, но на самом деле произошла смена материала, означающая новый этап в рисовании). Нарисовал большой прямоугольник, в нем какие-то предметы. «Что это?» — спросил я. — «Холодильник!» — весело ответил Н. Пришло время кормить зайчика вкусностями. Да и нам пора было ужинать. И мы в радости и благодарности расстались. Н. выписался. Крепкого здоровья и Н., и зайчику.

### **Эпизод второй: Х.**

С Х. мы познакомились в палате интенсивной терапии накануне операции. Ожидания от операции у Х. и у его мамы были тяжелые. Х. оперировался не в первый раз. Болезнь разрушала память и способность мыслить. Взрослый кавказский подросток, совсем зрелый муж.

Разговор не шел. Мама рассказала историю болезни, задавала вопросы Х., он поддакивал. На диалог Х. шел тяжело. Да и я не очень понимал, о чем говорить. Мама же подхватывала любые вопросы и отвечала сама. Х. грустнел на глазах. Диалога не получалось, явно было одно — уходить нельзя. Когда возникла пауза, я понял: просто буду сидеть тут, и будь что будет. Мама уговаривала Х. поесть. Это был последний час, когда можно было есть накануне операции. Мама решила угостить меня и достала большой апельсин, предложив нам съесть его вдвоем. На половину апельсина Х. согласился.

И вот мы сидим напротив друг друга с половинами апельсина. Синхронно отламывая первую дольку, мне пришла мысль в голову. Я сказал: «Ну, Х., твое здоровье!» — и, «чокнувшись» с ним дольками как бокалами с вином, отправил свою дольку в рот. Глаза Х. загорелись, мы начали разговаривать, вспоминать, шутить, мечтать. Следующим тостом мы решили «выпить» за маму, но поскольку в послеоперационной палате рядом находились и другие мамы с детьми, то мы решили «выпить» стоя «за присутствующих здесь дам». В процессе разговора рождались все новые и новые тосты, и так, в 5—6 тостов «распили» (разъели) апельсин с задушевной беседой. Х. успокоился и у него было очень хорошее настроение. После операции он стал приходить в игровую, рисовать, общаться. С памятью у него стало совсем плохо, но он уже хотел и не стеснялся быть среди людей. Дошли слухи, что, когда он уже лежал в следующей больнице, на химиотерапии, он с радостью принимал волонтеров и посильно участвовал в творческом процессе.

### **Эпизод третий: А.**

А. появился у нас под Новый год. Маленький, с тяжелой опухолью головного мозга. Долгое лечение так повлияло на него, что он ушел в себя, перестал говорить и общаться не только со внешним миром, но и с мамой. Мама была уверена, что это последствия операции и это пройдет, но дни шли и шли, а А. так и не говорил, да и вообще от общения отказывался. Правда, свой подарок на Новый год он нам показал: шикарный розовый заяц с кнопкой. При нажатии на кнопку заяц пел песни и размахивал ушами. Своими ногами А. тоже ходить не хотел. Сидел у мамы на руках, молчал, пугался и плакал.

Через несколько дней мама совсем пала духом. До выхода врачей на работу после праздников была еще неделя, а прежде разговорчивый и

веселый ребенок молчал. В игровой со всеми детками на Рождество А. быть не захотел. А вот через день — не воспротивился, и мама с А. на руках села за стол с детьми и волонтерами. Долгое время любые попытки что-то поделать вместе были тщетны. Я пытался наладить контакт, задавать вопросы, откликаться, выражать свои чувства, смешить, сочувствовать. Все тщетно. Тогда я взял в руки игрушку, давнего нашего волонтера — Ежа. Надо сказать, что до этого я никогда не общался через Ежа, но тут, казалось, только он мог помочь.

А. и Еж немного порисовали. Еж и копировал А., и отбегал карандашной линией от рисунка А., и нападал, и дразнил, и гладил, и приглашал к себе. Все это было цветными линиями на бумаге. И А. даже улыбнулся два раза. Но все попытки его разговорить были напрасны. Одно радовало: А. — контактирует, общается, улыбается. Я перебрал все, что приходило в голову, и мы с Ежом должны были констатировать: человек ушел в себя и не собирается возвращаться.

Я посоветовал маме обратиться к психологам в первый же рабочий день после новогодних каникул.

А Еж решил, что будет сидеть у руки А. и рисовать, и смотреть, и гладить, и шутить, и тихо смотреть в ту же сторону, и шебуршать, и сидеть, прижавшись к руке А. До начала уборки, которой мы заканчивали каждое посещение, оставалось пять минут, я понимал, что Ежу пора прощаться, и думал, как это сделать. И начал привычную речь: «Спасибо тебе за этот вечер, мне было очень хорошо с тобой, теперь мне надо собираться домой — тут, как гром среди ясного неба, А. поворачивает голову ко мне и говорит: «А у моего зайчика шарики в попе». Я не поверил своим ушам и сказал, что с зайчиками такое бывает. Я решил задать вопрос. А. ответил. Мама — в шоке, я — в шоке: А. снова говорит.

Мы вернулись через несколько дней. А. хотел играть со мной. Удивительно, что не с Ежом, а именно со мной. Мы играли, говорили, шутили. И еще несколько раз встречались, и А. оживал на глазах.

Потом мы попрощались, их перевели на химиотерапию. Мама звонила, рассказывала. Это был третий случай, когда я дал свой телефон. Столь глубока была связь. Прошло время, и мама на связь не вышла. Положение А. было крайне тяжелым. Молимся по-прежнему о нем «за здоровье». У Бога все живы, хотя этот не-ответ маму не обнадеживает...

## THREE EPISODES IN THE LIFE OF THE VOLUNTEER

*A.A. MESCHERINOV*

## НАШИ АВТОРЫ

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

**Священник Андрей Нырков** — клирик храма прп. Марона, пустынноика Сирийского, бакалавр религиоведения, преподаватель регентско-певчих курсов при храме прп. Марона.  
anyrkov@mail.ru

**Хоружий Сергей Сергеевич** — доктор физико-математических наук, почетный профессор кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога (Санкт-Петербургское отделение РНИИК), главный научный сотрудник ИФ РАН, директор Института синергичной антропологии.  
horuzhy@orc.ru

**Инина Наталия Владимировна** — психотерапевт, сотрудник кафедры общей психологии МГУ им. М.В. Ломоносова, старший преподаватель факультета психологии Православного Института Святого Иоанна Богослова Российского Православного Университета.  
Inina-n@mail.ru

**Кричевец Анатолий Николаевич** — доктор философских наук, профессор кафедры методологии психологии факультета психологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.  
ankrich@mail.ru

**Солодушкина Марина Владимировна** — преподаватель кафедры общей и прикладной психологии факультета психологии Православного Института Святого Иоанна Богослова Российского Православного Университета.  
s-tg@mail.ru

**Братусь Борис Сергеевич** — доктор психологических наук, профессор, заслуженный профессор МГУ, член-корреспондент Российской Академии Образования, заведующий кафедрой общей психологии факультета психологии МГУ им. М.В. Ломоносова, научный руководитель факультета психологии Православного Института Святого Иоанна Богослова Российского Православного Университета.

Boris.bratus@gmail.com

**Василюк Федор Ефимович** — психотерапевт, доктор психологических наук, профессор, заведующей кафедрой индивидуальной и групповой психотерапии Московского городского психолого-педагогического университета факультета консультативной и клинической психологии; главный научный сотрудник Лаборатории научных основ психологического консультирования и психотерапии Психологического института РАО; профессор кафедры психологии личности факультета психологии МГУ им. М.В. Ломоносова; профессор факультета психологии Православного Института Святого Иоанна Богослова Российского Православного Университета.

fevasil@list.ru

**Мещеринов Андрей Андреевич** — участник Добровольческого движения «Даниловцы», профессиональный музыкант, скрипач, преподаватель Академического музыкального колледжа при Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского. Координатор группы волонтеров при НИИ нейрохирургии им. Н.Н. Бурденко с 2008 по 2012 г.

lidiaaaa@hotmail.ru

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Василюк Федор Ефимович* — доктор психологических наук, профессор  
*Гаранян Наталья Георгиевна* — зам. главного редактора, доктор психологических наук, профессор  
*Зарецкий Виктор Кириллович* — кандидат психологических наук  
*Майденберг Эмануэль (США)* — PhD, Clinical Professor of Psychiatry  
*Филиппова Елена Валентиновна* — кандидат психологических наук, доцент  
*Холмогорова Алла Борисовна* — доктор психологических наук, профессор  
*Шайб Питер (Германия)* — PhD

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Бек Джудит (США)* — PhD  
*Бондаренко Александр Федорович (Украина)* — доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент национальной АПН Украины  
*Гиппенрейтер Юлия Борисовна* — профессор кафедры общей психологии факультета психологии МГУ им. М.В. Ломоносова  
*Грининг Томас (США)* — PhD  
*Гулина Марина Анатольевна (Великобритания)* — доктор психологических наук, профессор психологии  
*Тагэ Сэфик (Германия)* — MD  
*Кадыров Игорь Максумович* — кандидат психологических наук, доцент МГУ им. М.В. Ломоносова  
*Кэхеле Хорст (Германия)* — доктор медицины, профессор  
*Копьев Андрей Феликсович* — кандидат психологических наук, профессор  
*Кочюнас Римантас (Литва)* — доктор психологии, профессор  
*Кроль Леонид Маркович* — кандидат медицинских наук, профессор  
*Лэнгле Альфрид (Австрия)* — PhD, MD  
*Михайлова Екатерина Львовна* — кандидат психологических наук  
*Осорина Мария Владимировна* — кандидат психологических наук, доцент  
*Орлов Александр Иосифович* — доктор психологических наук  
*Петренко Виктор Федорович* — доктор психологических наук, проф., член корреспондент РАН  
*Петровский Вадим Артурович* — доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент РАО  
*Перре Майнрад (Швейцария)* — PhD, professor  
*Роджерс Натали (США)* — PhD  
*Сарджвеладзе Нодар Ильич (Грузия)* — доктор психологических наук  
*Сосолова Елена Теодоровна* — доктор психологических наук, профессор  
*Сосланд Александр Иосифович* — кандидат психологических наук, доцент  
*Тарабрина Надежда Владимировна* — доктор психологических наук, профессор  
*Цапкин Вячеслав Николаевич* — кандидат психологических наук  
*Эйдемиллер Эдмонд Георгиевич* — доктор медицинских наук, профессор

## **ТРЕБОВАНИЯ К ПРЕДОСТАВЛЕНИЮ МАТЕРИАЛА В ЖУРНАЛ «КОНСУЛЬТАТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ»**

Журнал «Консультативная психология и психотерапия» является научно-аналитическим изданием, освещающим проблемы теории, методологии и практики психотерапии, психологического консультирования и смежных дисциплин.

### **Основные рубрики журнала**

1. Антропология, феноменология, культура. Рубрика посвящена рассмотрению актуальных вопросов философии консультативной и психотерапевтической практики, антропологии и этики психотерапии и консультирования, широкому спектру проблем соотношения психологического консультирования и психотерапии с различными аспектами культуры.

2. Теория и методология. Рубрика посвящена актуальным вопросам и исследованиям в области теории и методологии консультативной психологии и психотерапии.

3. Исследования. Эта рубрика представляет как классические экспериментальные исследования по тематике журнала, так и работы, выполненные в рамках неклассической методологии (феноменологии, герменевтики, дискурс-анализа и др.).

4. Мастерская. Данная рубрика посвящена презентациям и подробному рассмотрению новых методов работы в психотерапии и консультировании.

5. Психотерапевтический цех. Рубрика посвящена рассмотрению различных актуальных вопросов, связанных с функционированием профессионального сообщества консультантов и психотерапевтов (законодательство, сертификация, супервизия, отчеты о конференциях и докладах, презентация консультативных и психотерапевтических центров и т. д.).

6. Специальная психотерапия. Данная рубрика посвящена рассмотрению особенностей психотерапевтической и консультативной работы с клиентами с различной спецификой проблем (суицид, соматические и психосоматические заболевания и т. д.).

7. Случай из практики. Рубрика представляет работы, выполненные в особом жанре анализа единичного случая психотерапевтической и консультативной работы.

8. Эссе. Рубрика представляет материалы, в которых изложен авторский взгляд на ту или иную проблему, связанную с тематикой журнала и оформленную в жанре эссе.

9. Дебют. В этой рубрике журнал публикует лучшие работы начинающих специалистов.

Журнал публикует оригинальные и законченные работы.



В журнале также публикуются обзоры отечественной и иностранной литературы, посвященной различным проблемам консультативной психологии и психотерапии, оригинальные переводы по тематике журнала, интервью, рецензии на книги и статьи.

### **Требования к материалам, предоставляемым в редакцию**

1. Материалы предоставляются в редакцию в электронном виде (по электронной почте или на электронных носителях). Адрес электронной почты журнала: moscowjournal.cpt@gmail.com

2. Объем материала не должен превышать 50 тыс. знаков.

3. Оформление материала: шрифт Times New Roman, 14, интервал 1,5. Ссылки на литературные источники внутри текста оформляются в **КВАДРАТНЫХ СКОБКАХ**. Отсылка на источник представляет собой номер источника из списка литературы, например [5; 15].

4. Кроме текста статьи должна быть представлена также следующая информация:

Аннотация статьи (не более 1000 знаков) на русском и английском языках.

Ключевые слова на русском и английском языках.

Пристатейные библиографические списки, оформленные в соответствии с ГОСТ на русском языке и The Chicago Manual of Style на английском языке (примеры оформления на сайте [www.pk.mgppu.ru](http://www.pk.mgppu.ru)).

5. Информация об авторах:

ФИО, страна, город, ученое звание, ученая степень, место работы, должность, членство в профессиональных сообществах и ассоциациях, научные интересы, дата рождения, контактная информация (тел., факс, e-mail, сайт), фото в электронном виде (100 × 100, 300 dpi).

В случае, если материал предоставляется несколькими авторами, необходимо предоставить информацию обо всех авторах.

6. Рисунки, таблицы и графики необходимо дополнительно предоставлять в отдельных файлах. Рисунки и графики должны быть в формате \*.eps или \*.tiff (с разрешением не менее 300 dpi на дюйм). Таблицы сделаны в WORD или EXCEL.

### **Редакционные правила работы с материалами**

1. Публикация в журнале является бесплатной.

2. Материалы, поступившие в редакцию, проходят обязательное рецензирование.

3. Решение о публикации принимается редколлегией на основании отзывов рецензентов.

4. Рецензентов назначает редколлегия журнала.

5. В случае отрицательных отзывов рецензентов автору направляется письменный обоснованный отказ.

6. Несоответствие материалов формальным требованиям является основанием для отправки материала на доработку автору.

**ФАКУЛЬТЕТ ПСИХОЛОГИИ  
РОССИЙСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО УНИВЕРСИТЕТА  
Научный руководитель проф. Б.С. Братусь**

Российский Православный Университет святого Иоанна Богослова учрежден по благословению Святейшего Патриарха Алексия II в 1992 году. В число инициаторов создания университета вошел митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, нынешний Предстоятель Русской Православной Церкви.

*«... В Москве много факультетов, готовящих психологов,  
но только на нашем факультете главной задачей ставится вернуть  
научной психологии душу, а душе — научную психологию»  
профессор Б.С. Братусь*

Уникальной особенностью факультета является сочетание подготовки в области психологии, основ теологии и религиозной философии. При этом профессиональное психологическое обучение исходит из фундаментальных традиций классической подготовки психологов в МГУ имени М.В. Ломоносова. Преподаватели факультета — профессора и доценты крупнейших ВУЗов страны, ведущие специалисты в области христианской психологии и психотерапии: Б.С. Братусь, Ф.Е. Васильюк, В.И. Слободчиков, А.Ф. Копьев, Е.Н. Проценко, И.А. Петухова, С.А. Капустин, Л.Ф. Обухова, Л.С. Печникова, А.М. Черноризов, Г.Я. Меньшикова и др.

## **ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПРОГРАММЫ ФАКУЛЬТЕТА ПСИХОЛОГИИ**

### **Высшее образование (диплом государственного образца)**

- Бакалавриат по направлению «Психология»
- Магистратура по профилю «Христианская психология»

### **Дополнительное образование**

- Программа повышения квалификации «Основы христианской психологии»
- Подготовительный курс к магистратуре «Основы психологии»
- Краткосрочные образовательные программы и мастер-классы
- Интерактивное обучение, открытые лекции и семинарии

### **Подробная информация:**

**Тел.:** +7(495) 6262225; +7(495) 6262156; +7(495) 6262157, доб.119

**E-mail:** psy@rpu-rf.ru, psyrpu@gmail.com

**Сайт:** www.rpu.rf