

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

---

MOSCOW STATE UNIVERSITY OF PSYCHOLOGY AND EDUCATION  
THE FACULTY OF COUNSELING AND CLINICAL PSYCHOLOGY  
THE L.G. SHCHUKINA PSYCHOLOGICAL INSTITUTE

# **КОНСУЛЬТАТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ**

Counseling Psychology and Psychotherapy

1992—2009

**МОСКОВСКИЙ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ**

**№ 5 (89) 2015**

Специальный выпуск

**ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ**



**ЭМПАТИЯ**

**Москва  
Moscow**

ISSN 2075-3470

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

---

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ  
СПЕЦИАЛЬНОГО ВЫПУСКА

*Ответственный редактор*  
Ф.Е. Василюк

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

*Редакторы*  
Е.Л. Иванова, Т.Д. Карягина, М.К. Гросицкая

*Корректурa*  
Н.С. Самбу

*Перевод*  
Ф.М. Шаньков

*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:*  
27051, 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 Чюрлёниса «Рай»

© МГППУ. Факультет консультативной и клинической психологии, 2015  
Формат 60×84/16. Гарнитура NewtonC. Усл. печ. л. 18,1. Тираж 1000 экз.

## **ДУХОВНЫЙ ОПЫТ**

- 5 Митрополит Антоний Сурожский  
Стоит ли жить
- 11 Свящ. Андрей Нырков  
Религия и человек в безрелигиозном христианстве  
Дитриха Бонхёффера

## **ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ**

- 49 Василюк Ф.Е.  
Христианская психология: «история» и «география».  
Статья 1. Опыт периодизации
- 64 Василюк Ф.Е.  
Христианская психология: «история» и «география».  
Статья 2. Разметка пространства
- 91 Дроздов Д.С.  
Структура психотерапевтической ситуации  
в православно-ориентированном подходе
- 107 Филоник М.С.  
Психологический анализ феноменов искажений  
религиозного опыта
- 123 Шаньков Ф.М.  
Религиозное и духовное совладание. Обзор западных  
исследований

## **ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ**

- 153 Гросицкая М.К.  
Некоторые аксиологические предпосылки  
человекоцентрированного подхода
- 182 Бусыгина Н.П., Силкин А.И.  
Параллельный процесс в супервизии: история понятия и  
объяснительные модели

## **ЭМПАТИЯ: ФЕНОМЕН И МЕТОД**

- 205 Карягина Т.Д.  
Эмпатия как метод: философский взгляд
- 235 Карягина Т.Д.  
Профессионализация эмпатии: постановка проблемы
- 257 Шермазанян Л.Г.  
Мотивация помогающего поведения в контексте житейской  
и профессиональной помощи
- 290 Кричевец А.Н., Солодушкина М.В.  
Отношение «Я—Другой» в одной специальной ситуации общения
- 307 Наши авторы

**SPIRITUAL EXPERIENCE**

- 5     *Metropolitan Anthony Sourozh*  
       Quality of life
- 11    *Priest Andrew Nyrkov*  
       Religion and the Human in the Dietrich Bonhoeffer's Christianity

**CHRISTIAN PSYCHOLOGY AND PSYCHOTHERAPY**

- 49    *Vasilyuk F.E.*  
       Christian Psychology in Russia: its «History» and «Geography».  
       The First Article: an Attempt of Periodization
- 64    *Vasilyuk F.E.*  
       Christian Psychology in Russia: its «History» and «Geography».  
       The Second Article: Marking the Field
- 91    *Drozдов D.S.*  
       Structure of a Psychotherapeutic Situation in the Context  
       of the Orthodox-oriented Approach
- 107   *Filonik M.S.*  
       Psychological Analysis of the Phenomenon of Religious  
       Experience Distortion
- 123   *Shankov F.M.*  
       Religious and Spiritual Coping. An Overview of the Western Studies

**THEORY AND METHODOLOGY**

- 153   *Grositskaya M.K.*  
       Some Axiological Background of Person-centered Approach
- 182   *Busygina N.P., Silkin A.I.*  
       Parallel Process in Supervision: the History of the Concept  
       and Explanatory Models

**EMPATHY: PHENOMENON AND METHOD**

- 205   *Karyagina T.D.*  
       Empathy as a Method: from the Philosophical Point of View
- 235   *Karyagina T.D.*  
       Professionalization of Empathy: Problem Statement
- 257   *Shermazanyan L.G.*  
       The Helping Behavior Motivation in the Context  
       of Everyday and Professional Help
- 290   *Krichevets A.N., Solodushkina M.V.*  
       The «I—Other» Relations in One Special Situation of Communication
- 307   Our authors

# СТОИТ ЛИ ЖИТЬ<sup>1</sup>

## МИТРОПОЛИТ АНТОНИЙ СУРОЖСКИЙ

Митрополит Антоний, которого часто приглашали выступать в медицинских учреждениях, особенно занимающихся уходом за тяжело больными или умирающими пациентами, говорит о понятии качества жизни с неожиданной для медиков стороны. Качество жизни больного он предлагает рассматривать с общечеловеческой точки зрения достоинства, цели, смысла существования человека. Митрополит Антоний проводит параллель между тяжело больными людьми и людьми, зачастую добровольно оказавшимися в других экстремальных ситуациях.

Если я правильно понимаю тему сегодняшней беседы, то она сводится к вопросу «стоит ли жить?», потому что понятие качества жизни настолько разнится в зависимости от культуры или обстоятельств, что трудно представить себе такое качество, которое удовлетворило бы всех.

Поэтому я возьму несколько примеров и постараюсь с их помощью объяснить, что я понимаю под качеством жизни и под представлением, которое у каждого из нас может сложиться — или не сложиться, — что жизнь стоит прожить.

Мой первый опыт, в этом отношении — чрезвычайно сильный, относится к послевоенному времени, когда узники нацистских концлагерей стали возвращаться во Францию. Это были люди разных национальностей, но их объединяло то, что все они прошли через страшный и порой разрушительный лагерный опыт.

Я нес о них заботу полтора года, и у меня было достаточно времени расспросить, каково им пришлось. И я обнаружил, что они уцелели, потому что страстно хотели выжить. И это очень важно, потому что когда мы рассуждаем о качестве жизни из благополучия окружающего нас мира, мы думаем о том, как улучшить то, что уже имеем, как приобрести еще больше, как стать еще счастливее. Их же существование было сведено к абсолютному минимуму, когда значение имели только самые основные нужды: не умереть, выжить. Поскольку в лагере все де-

---

<sup>1</sup> Беседа митрополита Антония в медицинском учреждении 25 июня 1990 г.

Пер. с англ. Е.Ю. Садовниковой под ред. Е.Л. Майданович. © Metropolitan Anthony of Sourozh Foundation.

лалось, чтобы их уничтожить, вопрос выживания приобрел для них особый смысл, который нам неведом, просто потому что жизнь нам дается легко, естественно, нас поддерживают в стремлении жить или даже принуждают жить вопреки нашему нежеланию существовать дольше, чем природа нам, казалось бы, определила.

Это — первое: качество жизни, оценка его, желание жить во многом зависят от того, существует ли радикальная угроза жизни. Концентрационный лагерь представлял радикальную угрозу жизни. Это чрезвычайно важно и существенно, потому что помимо ситуации, когда на жизнь посягают самым чудовищным образом, существуют менее страшные ситуации, — ситуации, которые нам кажутся менее страшными, потому что мы в них не оказывались.

Взять, к примеру, отсутствие жилья и голод. Когда у нас или в любой западной аудитории заходит речь о голоде, и стар и млад считают, что голод — просто хороший аппетит. Мы нередко говорим: «Я зверски проголодался», — и это означает всего лишь: «Я не прочь плотно закусить». Но голод не имеет ничего общего с хорошим аппетитом. Я это знаю на собственном опыте. Когда я был студентом-медиком, на еду средств не хватало, потому что нужно было учиться и зарабатывать, чтобы оплачивать учебу и еще как-то существовать. В какой-то момент я дошел до такого состояния, что, идя по улице, вынужден был присаживаться на тротуар каждые пятьдесят шагов, потому что не было сил идти дальше. Это был голод, но даже он не идет ни в какое сравнение с тем, что мы читаем или слышим по телевидению в передачах о голодающих в Судане, Эфиопии, Бангладеш и в других странах мира. Такой голод тоже представлял угрозу жизни, когда все, что нужно, — это держаться; держаться, собрав всю энергию, все мужество, когда стремишься не к роскоши, не к излишествам, а стремишься выжить, и ради этого готов на все, что допустимо в пределах морали и нравственности.

Голод и предшествующие годы бездомности меня кое-чему научили. Они научили тому, что в жизни есть чрезвычайно драгоценные вещи, о существовании которых люди, живущие в благополучии, не догадываются. Я вам дам еще один пример. В годы немецкой оккупации я был во французском Сопротивлении и поэтому не мог найти работу. Я жил уроками и перебивался случайными заработками. Помню, как-то я не ел пару дней и зашел к своему товарищу-одногодке (мне тогда было лет 29—30). На кухонном столе у него, точнее просто на столе, который был в его комнате, я увидел огурец, о — всего лишь с палец длиной. Больше я не видел ничего: ни его лица, ни комнаты — только огурец во всем его величии: это была еда! Может быть, это кажется смешным; можете надо мной посмеяться, но так оно и было: мой приятель посмотрел на меня, посмотрел на огурец и спросил: «Ты давно не ел?» Я сказал: «Давно». —

«Тогда мы его поделим». И этот молодой человек, мой ровесник, скорее всего, такой же голодный, как я, разломил огурец пополам. И ни разу за всю жизнь я не ел пищу с таким благоговением, как эти пол-огурца. Для меня эти пол-огурца стоят особняком — как цена жизни. Это была возращенная мне жизнь, абсолютная ценность.

Я даю вам эти примеры, потому что в условиях нашей действительности мы привыкли предъявлять качеству жизни очень высокие требования. В обстоятельствах моей юности, военного и послевоенного времени качество жизни зависело от крошечных вещей, но таких, которые были бесценны, значительны, потому что этот кусочек огурца был не только пищей, это была щедрость сердца голодного юноши, делящегося тем малым, что у него есть. Если хотите, по выражению одного из наших молодых богословов, это была любовь Божия, ставшая съедобной и переданная мне через братскую любовь другого человека.

Поэтому вопрос качества жизни нужно продумывать не только в привычных категориях, но гораздо шире и глубже.

Есть еще одна сторона у качества жизни, которая, я думаю, важна, это цель. В моем маленьком примере и в случае узников концентрационных лагерей цель ясна: выживание. Качество жизни снижалось или, наоборот, улучшалось в зависимости от любого события, которое делало выживание возможным или невозможным, которое давало или отнимало шанс на выживание. Это могло быть нечто совсем малое: найти укрытие в тот момент, когда тебя преследует гестапо, получить кусочек пищи, — миг, когда случается нечто незначительное само по себе, но в то же время бесценное для тебя. Я дам вам еще один пример.

Во время войны я был военным хирургом и работал в прифронтовом госпитале. К нам привезли пленного немецкого солдата, раненного в руку. Рана нарывала так, что указательный палец правой руки подлежал ампутации, и мой начальник жестом приказал это сделать. Солдат поглядел на нас и сказал по-немецки: «Я — часовщик». Знаете, что означает для часовщика потерять указательный палец? Он — конченный работник, ему нечем прокормить не только себя, но и свою семью. Я пообещал лечить его, попытаться спасти палец и работал над ним три недели вопреки своему начальнику, который сказал: «Ты сошел с ума: идет война, а ты три недели будешь возиться с каким-то пальцем!» Но я и сейчас считаю, что был прав, потому что, возможно, вплоть до сего дня где-то в небольшом городке или деревне Германии живет человек, который смог вернуться домой, кормить свою семью, выжить и теперь вспоминает неразумного молодого хирурга, потратившего ради этого свое время. Качество жизни для него заключалось в здоровом пальце, а для меня цель состояла не в том только, чтобы спасти палец, дело было не в хирургической операции, а в том, чтобы совершить человеческий поступок, смысл которого namного

превосходил палец и судьбу этого человека. Он охватывал всю его семью, создавал новую ситуацию, новые отношения между пленным и его врагами, создавал среди войны оазис гуманности и любви.

Есть еще смысл. Это не совсем то же самое, что цель. Смысл — это значение, которое ты придаешь тому, что с тобой случается в жизни или на пороге смерти. Я снова приведу пару примеров, которые объяснят все лучше, чем можно передать рассуждениями.

Первый пример — русская монахиня, мать Мария. Ее арестовали немцы за то, что она спасала евреев, давая им приют у себя в доме, и отправили в концентрационный лагерь, где она провела около двух лет. Здесь примечательны две вещи.

Первое: она отдавала половину своего пайка слабым и больным, кому грозила смерть от голода. В этом был смысл, а не цель. Цель была бы — выжить самой, а сознание смысла привело к тому, что ей стало безразлично, выживет она или нет, важно было, чтобы выжили другие.

Второе: она так же и умерла. В лагере отобрали группу женщин, чтобы послать их в газовую камеру на смерть. Одна из них, девушка лет 19-ти, билась и кричала в ужасе, и мать Мария подошла к ней и сказала: «Не бойся: последнее слово не смерть, а жизнь». Девушка ее спросила: «Вы в это верите? И можете доказать мне?» Мать Мария ответила: «Да, могу: я пойду с тобой в газовую камеру», — и она присоединилась к группе, пошла в газовую камеру и умерла с тем, чтобы превратить смерть этой девушки в событие, полное надежды, а не отчаяния.

Говоря на этом уровне, можно привести и другие примеры. Моего старого друга, лет на 25 старше меня, немцы отправили в концентрационный лагерь по той же причине. Когда через четыре года он вернулся, я встретил его на улице и спросил: «Что вы принесли из лагеря?» — Он ответил: «Тревогу». — «Вы потеряли веру?» — «Нет; но пока я находился в лагере, подвергался насилию, жестокости, пока был на грани смерти, я в любой момент мог обратиться к Богу и сказать: “Отче, прости им, они не знают, что делают”. Теперь я на свободе и тревожусь за тех людей, которые нас так зверски мучили, потому что не знаю, переменялись ли они, раскаялись ли, сожалеют ли о содеянном. И когда я за них молюсь, не ответит ли Бог на мои молитвы: “Теперь-то тебе легко молиться: ты больше не страдаешь. Чем ты докажешь искренность и подлинность твоей молитвы?”» Это — еще один пример того, как человек обрел смысл в страданиях: страдание наделило его правом прощать, и он обнаружил цель, ради которой стоит жить в таких условиях.

Еще один пример: несколько лет назад в Латвии под Ригой я встретил священника моего поколения, который провел в концентрационном лагере и тюрьме 26 лет. Он сидел на койке напротив меня и с сияющими благодарностью глазами говорил: «Представляете себе, как добр был ко



мне Бог? Советские власти не допускали священников ни в тюрьмы, ни в лагеря, и Он выбрал меня — молодого, неопытного священника, и поместил на 5 лет в тюрьму и на 21 год в концентрационный лагерь, чтобы я мог служить людям, которые нуждались во мне больше, чем те, которые остались на свободе». Для него опыт 26 лет пребывания в концентрационном лагере и тюрьме стал предметом благодарности: Бог был милостив, добр к нему, указал ему цель, и эта цель наполнилась для него абсолютным смыслом.

Если мы снова вернемся к вопросу качества жизни, нам нужно серьезно задуматься, каковы его составляющие. Что делает жизнь качественной? Роскошь, достаток, возможность иметь все, о чем ни помечаешь? Или нечто гораздо более основополагающее: ощущение ценности жизни как жизни в ее обнаженности, ощущение того, что смерть — ничто в сравнении с этим. В древние времена люди говорили: имей память смертную. Когда это говоришь современному человеку, реакция такая: «Ты хочешь сказать, что память о смерти должна каждое мгновение омрачать любую радость в жизни?» Нет, не это они имели в виду. Они хотели сказать, что пока ты не способен встретить смерть лицом к лицу, бесстрашно смотреть ей в глаза, ты не можешь жить со всей полнотой. Лишь приняв без страха вызов смерти, мы сможем не дрогнуть перед вызовами, которые бросает нам жизнь.

Французский писатель Рабле пишет в одном из своих писем: «Я готов стоять за свои убеждения вплоть до повешения, исключительно». Если вы готовы постоять за свои убеждения, за свою веру, не обязательно религиозную — веру в жизнь, веру в людей, веру в человечество — «вплоть до смерти — исключительно», ваши убеждения ничего не стоят. Об этом нужно задуматься.

Так ли уж страшна смерть, когда оказываешься с ней лицом к лицу? У меня есть еще пять минут, поэтому я могу дать вам еще один пример. Мне трудно об этом говорить, но я считаю, что вы имеете право на примеры, даже если они причиняют боль докладчику. Моя мать умирала от рака дома, после длительной болезни. Ее оперировали, операция прошла неудачно. Хирург сообщил мне об этом и добавил: «Разумеется, вы ей об этом ничего не скажете». Я ответил: «Обязательно скажу». «В таком случае, — заявил хирург, — я отказываюсь ее лечить, потому что она придет в отчаяние». Я пошел к матери и все ей рассказал. Она на меня посмотрела и спросила: «Значит, я умру?» — «Да». И потом мы долго сидели молча. Долго не по минутам, а по глубине сосредоточенности и по тому, насколько это молчание проникло в самую сердцевину души. И мы вышли из этого молчания, обогащенные новым опытом.

Мы обнаружили, что нам стало нечего скрывать друг от друга, что между нами не было того, что зачастую вкрадывается в отношения меж-

ду умирающими и их окружением: семьей, врачами, медицинскими сестрами, друзьями, — не было лжи. Не было лжи, создаваемой и теми и другими: самим умирающим, который знает, что на нем печать смерти, но улыбается и делает вид, будто впереди только жизнь, и окружающими, которые поддерживают эту ложь.

Между нами не было неправды, и поскольку ее не было, это давало нам возможность проживать каждую минуту вместе со всей полнотой, какую она несла, потому что эта минута могла оказаться последней, и, поскольку она могла оказаться последней, ее нужно было прожить совершенно. Каждое слово могло оказаться последним, поэтому оно должно было вместить, воплотить всю любовь, все отношения, все, что было между нами. Каждый жест, самый обыденный, мог стать выражением безразличия и небрежности — или любви, заботы и нашего единства.

Мы обнаружили, что приготовить поднос с чашкой чая так, чтобы он был красив, может стать выражением любви и вместить в себя 40 или более лет совместной жизни. Мы обнаружили, что нет ничего слишком незначительного, чтобы оно не могло стать воплощением любви, выражением подлинных отношений.

Я думаю, что это имеет отношение к качеству жизни. Если мы не научимся открыто смотреть смерти в лицо, нашей собственной смерти и смерти других людей (вместе с ними, не в разобщенности, в разобщенности смотреть смерти в лицо невозможно), наша жизнь никогда не приобретет того высшего качества, которое позволяет узникам в концентрационных лагерях и тюрьмах, неизлечимо больным или тем, кто подвергается смертельной опасности на войне или в других обстоятельствах, принять вызов и сказать: «Я живу, победа за мной!»

## QUALITY OF LIFE

### METROPOLITAN ANTHONY SOUROZH

Metropolitan Anthony was frequently invited to speak by medical institutions, particularly by those caring for terminally ill or dying. In his talk he approaches the notion of the quality of life from an unexpected angle. He suggests that the quality of life is inseparable from the notions of human dignity, the aim and the purpose of life. Metropolitan Anthony compares the condition of a terminally ill patient with the situation of people who — often willingly — survive or die in other extreme conditions.

# РЕЛИГИЯ И ЧЕЛОВЕК В БЕЗРЕЛИГИОЗНОМ ХРИСТИАНСТВЕ ДИТРИХА БОНХЁФФЕРА

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», принципиальные особенности которого и обсуждаются в статье. Основной вывод состоит в том, что проект «безрелигиозного христианства», задуманный автором с широкомасштабной миссионерской целью, на поверку оказывается невозможным. Предлагаемая публикация является продолжением статьи «Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера: психологический феномен?», напечатанной в № 5 (84) за 2014 г.

**Ключевые слова:** Дитрих Бонхёффер, безрелигиозное христианство, диалектическое богословие, Карл Барт, позитивизм Откровения, пневматология, эсхатология.

«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... так что люди ужаснутся ему, но будут покорены его мощью» [Бонхёффер 1994, с. 229]. Эти слова принадлежат замученному гитлеровцами в 1945 г. в концлагере Флоссенбург немецкому пастору-антифашисту и видному богослову Дитриху Бонхёфферу. Действительно, с его именем связаны серьезные изменения в богословии и практике христианского Запада во второй половине XX в., которых самому Бонхёфферу, к сожалению, не суждено было увидеть. Мировая известность пришла к Бонхёфферу посмертно.

Наиболее нашумевшее пророчество Бонхёффера, касательно «безрелигиозного христианства», содержится в строках его тюремного письма от 30 апреля 1944 г. В нем он откровенно пишет другу: «Меня постоянно занимает... вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем — Христос? Время, когда людям все можно было высказать словами... дав-

но миновало; то же относится к временам интереса к внутреннему миру человека и к совести, а это значит, и ко времени религии 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?» [Там же, с. 199—200].

По-своему замечательно, что приведенные слова принадлежат человеку с многолетней университетской выучкой и научной практикой, не склонному в целом к эпатажирующим проявлениям. Неискушенные исследователи творчества казенного пастора периодически сталкиваются со специфической проблемой: им сложно увязать имидж автора тюремных писем с предшествующим образом Бонхёффера-академиста и Бонхёффера-антифашиста<sup>1</sup>. Ведущий биограф и адресат тюремных писем Бонхёффера Эберхард Бетге свидетельствует: «...единный писатель как бы распался на подпольного Бонхёффера (т. е. Бонхёффера-антифашиста. — *А.Н.*) и на автора “Этики” и “Сопrotивления и покорности” (т. е. “безрелигиозного” Бонхёффера. — *А.Н.*), что весьма проблематично» [Бетге 1992, с. 242].

В самом деле, необходимо признать, что богословие Бонхёффера — весьма сложный продукт разноприродных влияний. И первым, по времени и по значимости, формирующим фактором здесь выступает феномен либерального немецкого богословия. Основным итогом этого влияния на образ мышления Бонхёффера стало то, что в богочеловеческой природе Христа и Церкви он видит в первую очередь эмпирическую человеческую составляющую и только через эту призму воспринимает Божественное (см.: [Нырков 2014]).

Следующим важным фактором, серьезно повлиявшим на формирование радикальных воззрений Бонхёффера, явилось его знакомство с

---

<sup>1</sup> Показательна реакция на тюремные письма Бонхёффера со стороны тех добропорядочных американских протестантов, которые, как правило, знакомы с его творчеством в объеме книг «Хождение вслед» (1937) и «Жить вместе» (1938). После прочтения тюремной переписки Бонхёффера (1943—1945) некоторые из них описывают свое состояние как шок и частичное разочарование в авторитете Бонхёффера как богослова и мученика-антифашиста. Люди отказываются признавать, что перед ними творения одного и того же автора (см.: [Weikart 1997, p. vii]).

идеями диалектического богословия и сближение с лидером этого направления мысли Карлом Бартом. В целожизненном плане можно сказать, что данный период стал для Бонхёффера переходным. Постепенно он перерабатывает в себе влияние либеральной школы; не отказываясь от него принципиально, он втягивается в область диалектической мысли, а затем, проходя ее, движется в своем развитии к радикальным идеям, обозначенным в тюремных письмах. Анализу указанного процесса и его плодам посвящаются нижеследующие рассуждения.

### **Взаимодействие с Карлом Бартом и его последствия**

Роль Барта в жизни Бонхёффера была определяющей во многих отношениях. Влияние Барта по-разному (неоднозначно и порой противоречиво) сказывалось на творчестве Бонхёффера в течение рассматриваемого периода. Видный исследователь творчества Бонхёффера, Г. Пфайфер, суммируя свои рассуждения о диалектическом периоде его творчества, говорит не о революции в его богословском сознании, а скорее о синтезе. Так, известные постулаты богословия Барта в некотором смысле всего лишь оформили либеральные взгляды Бонхёффера. Сказанное Пфайфером относится в первую очередь к представлению Бонхёффера о Боге. Не отказываясь от либеральных (антропоцентричных) воззрений на Его природу, Бонхёффер добавляет к ним характерную для Барта идею об Откровении [Pfeifer 1981, p. 21]. В результате произошедшей с Бонхёффером «диалектической» метаморфозы, либеральное игнорирование бытия Бога «в Самом Себе» начинает у него сосуществовать с бартовским принципом Божественного Откровения, и как итог подобного творческого синтеза, идея Откровения у Бонхёффера приобретает специфический «посюсторонний» характер, что для диалектики Барта было немислимо.

Интересно сопоставить некоторые биографические данные двух рассматриваемых здесь лиц. Образно говоря, векторы их жизненного пути подобны встречным поездам, которые движутся какое-то время параллельно, но имеют разное направление. Молодой Барт начинал свой путь как своеобразный церковный диссидент, «рабочий пастор», сочувствующий социалистическим идеям. Затем, пройдя диалектическую фазу своей жизни, окончил земной путь, будучи для очень многих столпом богословия, кем-то вроде «великого схоласта современности»<sup>2</sup>. Бонхёффер, напротив, вступал на путь вполне кабинетного богослова, исходя из интеллигентской (если не сказать, буржуазной) среды. Барт начинал с анти-академического «светского» комментария на Послание к

---

<sup>2</sup> Вспомним в этой связи оценку папы Пия XII, отозвавшегося о Барте как о втором богослове после Фомы Аквинского (см.: [Лепин, Вязовская 2002, с. 74]).

Римлянам, молодой же Бонхёффер в своих первых работах («Sanctorum Communio», «Акт и Бытие»), напротив, сфокусировался на «высоких» философских вопросах. Барт, начав с проповедей и толкования Писания, в итоге переключился на догматику. Бонхёффер же, со студенческой скамьи испытывая интерес к академическому богословию, впоследствии переориентировался на этику, экзегетику и проповедь.

В защиту богословского наследия Бонхёффера можно было бы сказать, что его жизнь насильственно оборвалась в своей «радикальной» фазе (сформировавшейся под действием ужасов войны, участия в анти-гитлеровском заговоре, тюремного заключения), и неизвестно, к каким окончательным итогам пришел бы зрелый автор. Однако богословские приоритеты Бонхёффера были достаточно устойчивы и четко просматриваются на протяжении всего творческого пути Бонхёффера, начиная с самых первых работ. Предельно кратко эти критерии можно объединить под лозунгом «посюстороннее, благословляемое Богом».

### Критика религии у Барта и Бонхёффера

Характерным для диалектического богословия Барта моментом являлось акцентирование различия между понятиями *религия* и *вера*. При этом вера, в полном соответствии с учением ранней Реформации, понимается Бартом как дар и деяние Божие, направленные к человеку. Источником веры в конечном итоге является не человек, а Бог. Религия же подвергалась критике как феномен человеческого бытия, претендующий подменить собой Бога и Его Откровение, данное человеку по вере<sup>3</sup>. Религиозная возможность, по словам Барта, таит для человека опасность: «...Осмеливаться на невозможное... делать то, чего он не должен делать при любых обстоятельствах: относиться к Богу как к равному... Религиозный человек обладает опытом. Опытом чего? Очевидно, своей невидимой определенности грехом» [Барт 2005, с. 223].

---

<sup>3</sup> С особенной силой критика религии с позиций веры слышится в комментарии Барта на Послание к Римлянам: «Рабское восстание человека против Бога, видимо, выражается именно в религиозном процессе: человек “заточил истину в непокорности”, он потерян в самом себе, он услышал слова “Eritis sicut Deus” (“Будете как Бог” — лат.) и желал слышать их, он для самого себя — то, чем для него должен быть Бог. Он смешивает время с вечностью и тем самым вечность — со временем. Он дерзает делать то, чего не должен дерзать: за поставленной ему линией смерти он протягивает руки к бессмертному, неведомому Богу, похищает у Него принадлежащее Ему, протискивается к Нему и тащит Бога поближе к себе. В чудовишной недооценке дистанций он сам прикасается к Тому, к Кому он сам не может прикасаться, ибо Бог есть Бог и Он не был бы более Богом, если бы такое соприкосновение с Ним человека могло произойти. Он делает Бога вещью в ряду других вещей своего мира. Все это, очевидно, происходит именно в религиозной возможности» [Барт 2005, с. 222].

Непосредственным богословским антагонистом Барта являлся Фридрих Шлейермахер с его «религией чувства», имевшей широкие и далеко не всегда позитивные последствия. Критика *религии*, предпринятая Бартом, была обусловлена в первую очередь подобным засильем недолжных представлений в современном ему протестантизме.

Другим идейным оппонентом Барта, подготовившим почву для неподобающего, «религиозного» осмысления Откровения, с которым вступит в борьбу диалектическое богословие, был Гегель. Наиболее неприемлемыми для Барта и его сторонников были гегельянские представления об Универсальном Разуме, разворачивающем себя в природе и истории и достигающем своего исполнения в христианстве. Подобное видение разрушало, согласно Барту, самое основание христианского богословия. Абсолютному трансцендентному Богу и Его сверхъестественному Откровению у Барта противостояло гегельянское вечное движение, воплощенное в истории и культуре, проявление бесконечной череды повторяющихся циклов процесса становления, в каждом из которых циклическое завершение лишено абсолютной ценности. Подобным представлениям в христианстве Барт объявил войну [Kupisch 1959, S. 47].

Бонхёффер до конца жизни почитал указанную деятельность главным достижением Барта, который «ополчился против религии, призвав на помощь Бога Иисуса Христа, “дух против плоти”. В этом величайшая его заслуга...» [Бонхёффер 1994, с. 241].

В самом деле, отвержение «религии» во имя Иисуса Христа является ключевым элементом богословия Барта в глазах Бонхёффера. Подобную критику религии Бонхёффер будет неизменно развивать в своих сочинениях. Под влиянием Барта он воспринимает сложившуюся в либеральном протестантизме религиозную ситуацию как глубоко ненормальную. Само слово «религия», введенное в оборот английскими деистами, как подчеркивал Бонхёффер, со временем вытеснило «веру» Реформации. Сей факт подмены нашел свое яркое выражение в либеральном богословии XIX в., в котором, по выражению Барта, «теология стала антропологией» [Wüstenberg 1997, p. 61].

Движение Барта зарекомендовало себя принципиальным противником приспособления человеческих вопрошаний к предполагаемым библейским ответам. Напротив, от христианина требовалось слышание и послушание, ведущее к правильной (экзистенциальной) постановке вопроса о Боге и Христе. Упорное настаивание Барта на том, что Бог есть Бог, а также на исключительности откровения через Христа, означало решительное «нет!» всякой попытке очеловечивания и профанации трансцендентного Бога, имевших широкое распространение в либеральном богословии и культуре [Woelfel 1970, p. 96].



Жесткая критика Барта в отношении «религии» и последующие выводы из нее в области герменевтики пленили воображение Бонхёффера, что в дальнейшем сказалось на его творчестве и даже на самом наименовании его тюремных интуиций, обозначенных с помощью словосочетания «безрелигиозное христианство». Однако и со своим либеральным воспитанием Бонхёффер не спешил расставаться. В результате центрального тезиса диалектического богословия об Откровении принципиального иноприродного Бога миру Бонхёффер попытается изложить с помощью чуждых и недопустимых для Барта понятий.

При этом отношение к религии станет характерной чертой, своеобразной лакмусовой бумажкой, знаменующей сближение Бонхёффера с диалектической мыслью. Проследим некоторые этапы развития этого отношения.

### **Эволюция отношения к религии у Бонхёффера**

Сначала (в 1924—1925 гг.) бартовская критика религии не возымела отклика у студента Бонхёффера<sup>4</sup>. Слова Барта вызвали у него интерес, но еще не согласие.

Следующей вехой в богословском развитии Бонхёффера и одновременно в степени его приобщения к принципам диалектической теологии стала диссертация «*Sanctorum Communio*» (1927). Антитеза религия—Откровение явно выражается в выдвигаемой Бонхёффером концепции церкви. Бонхёффер критикует религию с чисто бартовских позиций: «Это не просто новая религия, заботящаяся о привлечении adeptов... нет, в Иисусе Христе Бог основал реальность церкви для прощенного Им человечества. Не религия, а Откровение; не религиозное сообщество, но Церковь. Вот что означает реальность Иисуса Христа... И все же, — делает оговорку диссертант, — между религией и Откровением возникает неизбежная связь, аналогичная существующей между религиозным сообществом и Церковью, связь во многом остающаяся невыявленной на сегодня» [Bonhoeffer 2006m, S. 50].

Последующее богословское развитие Бонхёффера проходило в направлении дальнейшего идейного сближения с Бартом одновременно с нарастанием степени критики «религии». Например, в самой первой проповеди,

---

<sup>4</sup> Первой книгой, благодаря которой состоялось знакомство Бонхёффера с творчеством Барта, явился сборник статей последнего «Слово Божие и теология», изданный в 1924 г. В одной из статей (1920 г.), озаглавленной «Библейские вопросы: Понимание и перспективы», Барт заявляет: «Иисус просто не имел никакого отношения к религии. Смысл Его жизни не есть реализация того, что существенно для религии, это — реализация того, что недостижимо, необъятно, непостижимо» [Barth 1924, S. 94].



прочитанной Бонхёффером в 1928 г. в Барселоне, где он исполнял обязанности помощника пастора немецкой общины, говорится: «Наиболее внушительной и одновременно самой эфемерной из человеческих попыток достичь вечности, происходящей от страха и беспокойства человеческих сердец, является религия... Не религия делает нас благами перед Богом, но единственно Бог... Религия, равно как и мораль, есть величайшая опасность в понимании Божественной благодати» (цит. по: [Bethge 2000, p. 113]).

Своеобразный «пик бартианства» в научной карьере Бонхёффера приходится на время его годичной командировки в Объединенную Богословскую Семинарию в Нью-Йорке. Один из известных преподавателей тех лет, Джон Бэйли, вспоминает Бонхёффера как «наиболее убежденного последователя д-ра Барта» [Ibid., p. 158]. Действительно, в своих богословских оценках, относящихся к данному периоду, Бонхёффер демонстрирует глубокую рецепцию идеи Барта об Откровении, а также последовательную критику религии. Антитеза религия—Откровение просматривается у него совершенно ясно: «Откровение... есть Божественное вторжение, которое обесценивает любые попытки человеческого восхождения, выносит приговор всякой морали и религии...» (цит. по: [Wüstenberg 1998, p. 47]).

По возвращении из США Бонхёффер первым делом предпринимает «научное паломничество» к Барту в Бонн, после которого остались весьма восторженные воспоминания<sup>5</sup>. Несмотря на обозначившиеся моменты разногласий с Бартом, в данный период Бонхёффер стойко ассоциирует себя с диалектическим богословием и в письмах друзьям даже сетует на то, что ему приходится жить и работать в «жалком старом Берлине», где не с кем серьезно и поговорить.

Таким образом, в первой половине 1930-х гг. в лице Бонхёффера мы видим проводника богословских идей Карла Барта. Сказанное наиболее очевидно на примере его авторского лекционного курса «История си-

---

<sup>5</sup> Нижеследующие строки написаны вскоре после личного знакомства и насыщенного общения с Бартом в 1931 г.: «Замечательно и дивно с полной определенностью видеть, насколько Барт превосходит и возвышается по сравнению со своими книгами. Ему присущи открытость, благожелательная готовность к любому меткому возражению, и одновременно с этим полная концентрация и предельная настойчивость, величественная или скромная, категорическая или совершенно неопределенная, и притом работающая не исключительно на одно его богословие... Я был впечатлен общением с ним больше, чем даже его книгами и лекциями. Так как там он — всецело. Я никогда прежде не видел нечего подобного и не поверил бы, что такое возможно» [Bonhoeffer 2006i, S. 23].

Кроме того, пишет Бонхёффер: «Ни о чем другом из моего богословского прошлого я не сожалею так сильно, как о том, что не пришел сюда (к Барту. — А.Н.) раньше» [Ibid.].

стематического богословия в XX в.», где «бартовской революции» отводится центральное место [Pangritz 2000, p. 35].

Со второй половины 1930-х гг., впрочем, бартианские мотивы в творчестве Бонхёффера, такие как критика религии, уступают место церковно-политическим и практическим вопросам современности. Надо сказать, в эти годы прямая литературная зависимость Бонхёффера от Барта значительно ослабляется. В книгах «Хождение вслед», изданной в 1937 г. (некоторые готовы считать ее самым важным произведением Бонхёффера), и «Жить вместе» (1938) нет ни единой ссылки или намек на имя Барта. Однако в целом работы выполнены с явно диалектических позиций и принадлежат перу автора, творчески переработавшего в себе исходные принципы «теологии кризиса»<sup>6</sup>.

Однако к концу 1930-х гг. богословское развитие Бонхёффера входит в качественно иную фазу. Творческий и интеллектуальный багаж, накопленный им в 1930-е гг., по-новому проявит себя в произведениях, относящихся к «радикальному» периоду его богословствования. Эти перемены затронут непосредственным образом также и проблематику религии. На смену бартианской критике религии придет собственное понимание и попытка безрелигиозной интерпретации основных евангельских истин.

### **Божественное Откровение для Барта и Бонхёффера**

Отправной точкой богословия как для Барта, так и для Бонхёффера являлось Откровение Бога во Христе. Однако образ Откровения у Бонхёффера иной, нежели у Барта. Самораскрытие Бога, согласно Барту, может происходить в трех видах: Бог говорит человеку через Христа, Библия содержит это свидетельство, Церковь возвещает его. Иными словами, есть три способа явления Слова:

- 1) во Христе;
- 2) в Писании Ветхого и Нового Завета;
- 3) в провозглашении слова Божия Церковью (см.: [Лепин, Вязовская 2002, с. 74]).

Церковное возвещение, по Барту (явные параллели находим и у Бонхёффера), в свою очередь, может осуществляться в виде:

---

<sup>6</sup> Сам Бонхёффер в письме к Барту характеризует свою новую работу («Хождение вслед») как продолжающийся процесс, содержанием которого является «в своей основе постоянная молчаливая дискуссия с Вами» [Bonhoeffer 2006k, S. 19].

Барт, со своей стороны, спустя годы отзывался о данной книге с нескрываемым восхищением, а в «Церковной догматике» признавался в искушении поместить первые главы из «Хождения вслед» в качестве обширной цитаты в свой раздел под названием «Освящение человека» (см.: [Pangritz 2000, p. 60]).

а) проповеди, которая есть «попытка, предпринимаемая человеком, уполномоченным на это Церковью, выразить собственными словами в форме объяснения фрагмента свидетельства библейского откровения то обетование, которое (здесь и сейчас) говорит нам об откровении, прощении и призывании Богом, и сделать его доступным пониманию современных людей».

б) таинства (понимаемого в духе гейдельбергского катехизиса), т. е. «символического действия, осуществляемого в церковном сообществе по указанию свидетельства библейского откровения, которое сопровождает проповедь и подкрепляет ее» [Барт 2007, с. 16].

Бонхёффер несколько видоизменяет бартовскую схему Откровения. Способ явления Слова, по Бонхёфферу, следующий:

1) в проповеди («Христос не просто присутствует в слове Церкви, но также и как Слово Церкви, т. е. возвещаемое слово проповеди... Христово присутствие есть Его бытие в проповеди») [Bonhoeffer 2006b, S. 151];

2) в Таинстве («Слово в таинстве есть Слово воплощенное... Таинство является той формой, в которой Логос нисходит к человеку в его природе»<sup>7</sup>);

3) в Теле церковном («Божественный Логос имеет расширение в пространство, время и общину... Община есть, таким образом, не просто адресат Откровения; оно само по себе есть Откровение и Слово Божие») [Ibid., S. 157].

Оценивая образ Богоявления, предлагаемый Бонхёффером, необходимо отметить его протяженный во времени, предметный и осязаемый характер, тогда как у Барта Откровение во Христе несет на себе печать неизбывной отстраненности от мира и человека: «...Сущность Церкви (Иисус Христос) есть *actus purus* (чистый акт, лат. — *A.H.*), Божественное деяние, имеющее начало в себе... свободное действие, а не продолжающиеся отношения»<sup>8</sup>.

В своей диссертации «Акт и бытие» Бонхёффер подвергает Барта критике за то, что Божественное Откровение интерпретируется им в терминах «чистого акта» как «событие, которое происходит с тем, кто слушает, но свободное прекратить отношения в любой момент. Как еще

---

<sup>7</sup> Отметим характерный штрих: бытие таинств у Бонхёффера соотносится исключительно с действием Ипостаси Самого Логоса: «Элементы воды, хлеба и вина, названные Богом по имени, делаются таинствами. Посредством Слова Божия они становятся вещественной формой таинства... Таинство является той формой, в которой Логос нисходит к человеку в его природе» [Bonhoeffer 2006b, S. 153]. В отсутствие необходимой пневматологической основы, Таинства у Бонхёффера подвергаются риску стать некой абстрактной схемой, о чем ниже и пойдет речь.

<sup>8</sup> Из работы Барта «Church Dogmatics», цит. по: [Woelfel 1970, p. 136].

может быть иначе, — саркастически замечает Бонхёффер, — если оно есть “суверенно свободное Божественное решение”, в согласии с которым отношения основываются, и которое ими управляет?» [Bonhoeffer 2006a, S. 63]. Бог Барта, продолжает Бонхёффер, «...свободен настолько, что Он не связан ничем, даже существующим “историческим” Словом. Слово, будучи поистине Божественным, — свободно» [Ibid.]. Таким образом, по оценке Бонхёффера, Слово у Барта пребывает недопустимо отстраненным от мира и человека.

Наиболее неприемлемым для Бонхёффера следствием бартовского подхода явилось то, что в нем с необходимостью обнаруживается неполнота раскрытия Богочеловечества во Христе. В Боге неизбежно остаются заведомо потаенные стороны, наличие которых постулируется в кальвиновской доктрине предопределения. Это означает, что человечество в принципе не может быть причастником и вместилищем Божества, абсолютная свобода и непостижимость Которого граничат с произволом<sup>9</sup>. Таким образом, мы вновь приходим к глубоко присущей Барту реформатской идее Божественного суверенитета.

Здесь проходит линия принципиального расхождения Бонхёффера с Бартом. Бонхёффер возражает против утверждения Барта о направленности богословской науки «всегда сверху вниз, и никак не наоборот, если мы хотим правильно себя понимать»<sup>10</sup>, аргументируя тем, что Слово стало плотью реально, во Христе, оно «существует как община», и таким образом жесткой бартовской богословской вертикали Бонхёффер противопоставляет социальную, историческую горизонталь. Бог, по мысли Бонхёффера, Сам «вовлекает Себя в личностное сообщество веры, и именно в этом проявляется Божественная свобода: Бог связывает Свою Божественность с человеческими существами» [Bonhoeffer 2006a, S. 66]. С точки же зрения раннего Барта, социальное и историческое измерения в христианстве почти лишены смысла, поскольку, по

---

<sup>9</sup> По словам Барта, «Откровение в Иисусе... одновременно представляет собой наиболее сильную скрытость и непознаваемость Бога. В Иисусе Бог действительно становится тайной, открывается как неведомый, говорит как вечно молчащий» [Барт 2005, с. 70].

В том же комментарии на «Послание к Римлянам» Барт в ярких выражениях описывает непостижимые свойства суверенного Бога и их последствия для человека: «Вера в Иисуса — это неслыханная возможность ощущать и постигать абсолютно “холодную” любовь Божью, исполнять волю Божью, всегда кажущуюся преткновением и соблазном, называть Бога Богом во всей Его невидимости и скрытости. Вера в Иисуса — это величайший риск из всех возможных» [Там же, с. 71].

<sup>10</sup> Текст Барта из его работы «The Word of God and the Word of Man» цит. по: [Pangritz 2000, p. 28].

его словам: «Мы живем более основательно в НЕТ, чем в ДА, в критике и протесте, нежели в наивной простоте, в ожидании будущего, вместо участия в настоящем» (цит. по: [Pangritz 2000, p. 28]).

В итоге если для Барта «все указывает в вечность», то Бонхёффер, по общему мнению исследователей, движется в принципиально ином направлении. Он воспринимает тайну Бога и Его любви не как вечное самобытие внутри Троичных отношений, но его мысль устремлена на историческое существование *pro mundo* (для мира, лат.), во временное: «Не к вечности — а к безрелигиозному человеку, безбожнику, для которого Церковь и должна явить Бога во Христе, если она поистине желает быть Церковью» [Prenter 1967, p. 128].

### **Finitum capax infiniti**

Знаменем подобного рода разногласий Бонхёффера с Бартом на долгое время стала классическая кальвинистская формула *Finitum non capax infiniti* (ограниченному не вместить бесконечного, лат.), постулирующая реформатский тезис о несовместимости Божественного с человеческим. Эта формулировка имела долгую историю, и активно использовалась в схоластических баталиях эпохи ранней Реформации. Для Бонхёффера же и Барта это был знаковый момент в понимании характера соотносительности Божества и человечества во Христе.

Бонхёффер отвергает подход Барта, при котором, по его глубокому убеждению, перечеркивается самая основа единства Божества и человечества во Христе. Бонхёффер настаивает на том, что Библия не знает вечного «Бога в себе», она знает только воплощенного Богочеловека, Христа, чья сущность есть «бытие для нас» [Bethge 1967a, p. 85—86].

По словам Э. Бетге, «Бонхёффер всю свою жизнь страстно протестовал против этого (*finitum non capax infiniti*)... Ради спасения величия Божия Барт стремился “вытеснить” Бога, Бонхёффер же пытался “вовлечь” Его, ради спасения того же самого величия» [Ibid.].

Несколько иным образом и другой автор, Пауль Леманн (тоже личный друг Дитриха), описывает различие в подходах Барта и Бонхёффера к вопросу об Откровении: «Для Барта *non capax* было призвано защитить Божественную конкретность в Его Откровении, как бы с передающей стороны. Для Бонхёффера же *capax* защищало Божественную конкретность Откровения со стороны принимающей, т. е. в реальности веры. Для обоих основным богословским вопросом был вопрос конкретности» [Lehmann 1974, p. 61].

Трудно освободиться от мысли, что за приведенными рассуждениями автора не стоит желание затушевать различия как между Бартом и Бонхёффером, так и между лютеранским и реформатским богословием вообще. Сам Бонхёффер отнюдь не стремился снизить остроту полемики

по вопросу об Откровении и Божественной свободе. Об особенностях лютеранской и реформатской христологии он говорит, ничуть не боясь спорных мест (см.: [Bonhoeffer 2006b, S. 159—161]). Во второй своей диссертации «Акт и Бытие» он пишет, имея в виду поднятую Бартом проблематику абсолютной свободы и отстраненности Творца, следующее: «Бог свободен не от человеков, но *для* них... Бог существует не в бесконечной невещественности, но желая полностью ввести ее во время, Он делается видим и осязаем ныне в церкви посредством Слова» [Bonhoeffer 2006a, S. 63].

Свой окончательный чеканный вид формулировка Бонхёффера, касающаяся характера соотносительности Божественного и человеческого, получила в его лекциях (1933): «*Finitum capax infiniti, non per se sed per infiniti*» — «Ограниченное может вместить бесконечное не само, но благодаря бесконечному». Эта формула кратко выражает суть веры Бонхёффера, а именно: веры в посюсторонний характер бытия Христа и Церкви.

### **Особенности христологии Бонхёффера в диалектический период**

Христология Бонхёффера, испытав на себе влияние Барта в части учения о Божественном откровении, приобрела к определенному моменту довольно оригинальные черты. Мысль о предельном самораскрытии Бога рельефно выражена у Бонхёффера формулой «Христос, существующий для других». Эта формулировка — своеобразная антитеза бартовскому тезису о сокровенном, трансцендентном Боге, «в Самом Себе». Спаситель, согласно Бонхёфферу, раскрывает нам потаенные глубины Божества, Сам при этом становясь причастным миру и человеку: «Нет такой области жизни, где отдельный член имел бы право или хотел отделиться от тела. Где бы он ни был, что бы ни делал, все происходит “в теле”, в общине, “в Христе”. “В Христа” принята вся жизнь целиком» [Бонхёффер 2002, с. 174].

С наибольшей ясностью и открытостью данное положение будет выражено впоследствии на страницах «Этики» и в тюремных письмах [Bonhoeffer 2006j, S. 140—141].

При желании можно увидеть в подходе Бонхёффера кальвинистскую идею Божественного суверенитета с точностью до наоборот. Так, вместо отстраненного, непостижимого, самовластного Бога реформатов, абсолютно свободного в Своих проявлениях к миру, у Бонхёффера видим смиренного, «в образе раба», Иисуса, полностью раскрывшего Свое Божество перед человеком и поставившим Себя на службу Своему творению. У Христа, образно говоря, не остается для Себя ничего, даже бытия. Об этом свидетельствуют и тюремные письма Бонхёффера, где он пишет, что Иисус «существует только для других» [Bonhoeffer 2006h, S. 163].

Мысль о христовой самоотдаче миру, проявившейся в Его крестной смерти, получит свое окончательное развитие на страницах писем из тюрьмы. (Впоследствии, в 1960-х гг., эта идея будет активно эксплуатироваться в «богословии смерти Бога».) Естественной основой рассуждений Бонхёффера служила лютерова *theologia crucis*, специфический принцип богопознания, согласно которому высочайшее самораскрытие Бога произошло на кресте, в момент Его предельной слабости, страданий и тяжких испытаний<sup>11</sup>.

И в этом парадоксально проявляется абсолютная свобода Богочеловека, поскольку такое «бытие для других» происходит из абсолютной свободы от самого себя, недоступной падшему существу. Смысл христового бытия — служение и самоотдача тварному миру. Свою свободу «быть для других» Спаситель простирает вплоть до страданий и вольной смерти на кресте. Аналогичным образом и Церковь, как продолжательница дела Христова, лишь тогда является таковой, когда, подобно своему Господу, существует для других, живет служением и только им.

Кроме того, благодаря уникальной способности «быть для других» Христос является Помощником и Посредником для всех людей в их общении с Богом и между собой. Проблема межличностных отношений в постановке Бонхёффера, как уже отмечалось, предполагает участие Христа в довольно специфическом смысле. Человек встречается с Божественным «Ты» во всяком «ты» ближнего (см.: [Нырков 2014]).

По сути дела, перед нами видоизмененный вариант излюбленной для Бонхёффера идеи Христа-Посредника, отягощенный элементами философии персонализма. В этой идее своеобразно сочетаются плоды либерального воспитания с бартовским подходом к Откровению. В результате модель Откровения у Бонхёффера приобретает ярко выраженный «социальный» характер, проникающий глубоко в гуцу посюстороннего бытия.

### **Эмпирическая христология как фундамент Церкви**

Здесь, надо отметить, вновь пролегает линия принципиального расхождения Бонхёффера с Бартом. Для обоих богословов Воплощение было отправным моментом в их рассуждениях о Божественном Логосе

---

<sup>11</sup> Яркая иллюстрация подобных рассуждений Бонхёффера содержится в одном из его тюремных писем: «Бог позволяет вытеснить Себя из мира на Крест, Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это Он с нами и помогает нам... В этом кроется коренное отличие от всех религий. Религиозность указывает человеку в его бедах на могущество Бога в мире, Бог — *deus ex machina*. Библия же указывает человеку на бессилие, на страдание Бога, помочь может лишь страдающий Бог» [Бонхёффер 1994, с. 264].



и Его Церкви, однако выводы оказывались различными. Для Барта, например, «Церковь не есть в постоянной протяженности Церковь Иисуса Христа, но таковой она является в событии Слова Божия, обращенного к ней по ее вере»<sup>12</sup>.

Для Бонхёффера подобные заявления были свидетельством недооценки серьезности и конкретности характера Боговоплощения. Ведь согласно идее Барта, предельно отстраненный от мира Бог иногда «является в событии Слова Божия» верующим, творя из них на какое-то мгновение Церковь. Оградить Божественное величие путем отделения, абстрагирования от мира — неприемлемый способ для Бонхёффера. Церковь Христова для него есть постоянное, видимое и осязаемое присутствие Спасителя с верными, которое и проявляет себя во всяком образе «ты» ближнего. Эмпирическая Церковь, общность братьев во Христе есть то *место*, где Бог являет Себя в Откровении.

В самом деле, бытие Христа, особенностью которого является существование «для нас», с логической необходимостью требует своего выражения в сообществе: «Невозможно думать о бытии Христа в Себе, но только в Его отношении ко мне. Это, в свою очередь, означает, что Христа можно постичь лишь экзистенциально, т. е. в сообществе» [Bonhoeffer 2006b, S. 148].

Характерная фраза Бонхёффера «Христос, существующий как община» является выражением его веры в посюсторонний характер Воплощения и Самооткровения Творца. Бытие Откровения для Бонхёффера заключается не в единичном акте Возвещения вне прямой связи с историческим существованием: «...невозможно сущность Откровения воспринимать только как отвлеченно-свободное, чистое и невещественное деяние, которое в определенные моменты приходит в столкновение с бытием индивидуумов (позиция Барта. — *А.Н.*). Нет, бытие Откровения — это бытие общины личностей, организованных и связанных личностью Христа» [Bonhoeffer 2006a, S. 71].

Бонхёффер критикует позицию Барта по вопросу об Откровении как абстрактную и индивидуалистическую и предлагает свою модель, реалистичную (как ему казалось) и общественно мотивированную. Современная нам, видимая Церковь является, по мысли Бонхёффера, способом бытия и Откровением Иисуса Христа в мире, пребывающим до Второго Пришествия: «Как конкретное историческое сообщество, несмотря на относительность своих форм... эмпирическая Церковь есть Тело Христово, присутствие Христа на Земле» [Bonhoeffer 2006m, S. 40].

---

<sup>12</sup> Текст Барта из работы «Church Dogmatics» цит. по: [Woelfel 1970, p. 160].



Эберхард Бетге по поводу взаимоотношений Барта и Бонхёффера замечает, что Бонхёффер намного быстрее пришел к Церкви в своей христологии, чем Барт [Bethge 2000, S. 83—84]. В подобной оценке есть своя правда. Действительно, с одной стороны, и Церковь, и христология формально были в центре богословского внимания Барта, особенно начиная с момента его «догматического» переориентирования. Однако в обеих указанных областях он не сумел сделать конкретных «эмпирических» выводов по причине своего неизбывного трансцендентализма.

Божественное Откровение же, по мысли Бонхёффера, принципиально исторично, вписано в пространственно-временной контекст, а с момента вознесения Спасителя оно продолжается для мира в форме церкви. Говоря словами из его лекций, «Божественный Логос имеет расширение в пространство, время и общину» [Bonhoeffer 2006b, S. 157].

По-своему замечательно, что верующие во Христа у Бонхёффера представляют собой не только единое Тело, но и единую Личность: «Мы привыкли думать о Церкви как об учреждении. Но о ней надо думать как о воплощенной Личности... Церковь есть Единый. Все крещенные суть “одно во Христе”... Церковь есть “Человек”. Она — “Новый Человек”» [Бонхёффер 2002, с. 162—163].

В осмыслении феномена Церкви Бонхёффер являет собой заметную альтернативу по сравнению с абстрактной экклесиологической моделью Барта, по словам которого «Бог может основывать Церковь непосредственно и заново, когда, где и как Ему будет угодно» [Барт 2007, с. 13]. Для Бонхёффера Церковь с необходимостью обладает эмпирическими характеристиками: «Тело Иисуса Христа есть само воспринятое им новое человечество. Тело Христа — это Его община. Иисус Христос — это одновременно и Он сам, и Его община (1 Кор. 12, 12). После Пятидесятницы Иисус Христос живет на земле в образе своего тела-общины. Здесь Его тело, распятое и воскресшее, здесь воспринятое Им человечество... Церковь есть Сам присутствующий Христос»<sup>13</sup> [Бонхёффер 2002, с. 162—163]. Само бытие Церкви Бонхёффер, по собственному признанию, впервые отчетливо ощутил на себе, неожиданно прикоснувшись к сей тайне еще в юности, находясь паломником в Риме. Свой опыт он нес по жизни; им он хотел поделиться с современным протестантизмом, выразив его богословски; в этом опыте для Бонхёффера была своя привлекательность и новизна.

---

<sup>13</sup> Книга Бонхёффера «Хождение вслед» содержит также следующее утверждение: «Тело Иисуса Христа занимает на земле место. Вочеловечившись, Христос требует места среди людей... А все, что занимает место, — зримо. Поэтому тело Иисуса Христа может быть лишь зримым телом, иначе это не тело» [Бонхёффер 2002, с. 162].

### **Пневматологический аспект церкви**

Видимой Церкви — эмпирической общине — Бонхёффер уделяет чрезвычайное внимание [Бонхёффер 2002, с. 168]. Однако у этой яркой и, казалось бы, реалистичной еkkлесиологической модели была оборотная сторона. То свободное, протяженное присутствие Христа во времени, о котором не устает говорить Бонхёффер, оказывается лишенным существенных черт. Здесь нет места для реального активного проявления жизни Божества, которое есть Чудо, «побеждающее естества чин» и являемое в православии в Таинствах.

В отсутствие Таинств, понимаемых и воспринимаемых в качестве сверхъестественных даров Духа в тварном космосе, Тело Христово, Христос, существующий как община, оказывается у Бонхёффера принципиально усеченным в своих энергийных проявлениях. Действия Христа у него по преимуществу сводятся к посредничеству в социальных контактах. Никаких чудесных явлений при этом не предполагается. Церковь, фундаментом которой является подобная христология, теряет значительную долю своего Божественного характера, несмотря на всю сопутствующую риторике.

Несмотря на христоцентризм Бонхёффера, само ипостасное бытие Логоса у него выглядит как-то неполноценно. В богословской системе Бонхёффера Христос предстает скорее как служебная функция посредничества, нежели Божественное Лицо. Подтверждением сказанному является хотя бы тот факт, что Божественному Лику Спасителя Бонхёффер всерьез не призывает молиться. Допускается, правда, возможность молиться «через Иисуса», но при этом молитва адресуется все же не Ему: «Непосредственного доступа к Отцу нет даже и в молитве. Лишь через Иисуса Христа мы можем в молитве найти Отца. Предпосылка молитвы — вера в Христа и связь с Ним. Он единственный посредник для нашей молитвы. Мы молимся по Его слову» [Там же, с. 105].

В приведенной схеме Спаситель в очередной раз выступает Посредником (в данном случае человеческой молитвы к Богу)<sup>14</sup>. Как можно видеть, христология в представленном опыте молитвы принимает заниженно-утилитарный характер, а пневматология (новозаветное учение о

---

<sup>14</sup> В самом деле, по словам Бонхёффера, «все молитвы Библии мы можем произносить вместе с Иисусом: Он дает нам участие в них и приводит пред лицо Божье. В противном случае это не истинные молитвы, ибо только через Иисуса и в Иисусе мы и можем истинно молиться. ...Он хочет молиться вместе с нами, и когда мы присоединяемся к Его молитве, то обретаем радостную уверенность в том, что Бог слышит нас. Если наша воля и все сердце наше входят в молитву Христову, тогда мы истинно молимся. Только в Иисусе Христе мы можем молиться, в Нем и услышаны будем» [Бонхёффер 2006, с. 18].

молитвенном ходатайстве Св. Духа-Утешителя, согласно Рим. 8, 26 и Ин 14—16) оказывается на далекой периферии.

Вообще говоря, одной из особенностей диалектического периода в творчестве Бонхёффера является преобладание христологии над учением о Св. Духе и Его роли в церкви<sup>15</sup>. Под влиянием центральной идеи Барта о Божественном Откровении во Христе Бонхёффер стал оценивать церковное сообщество сугубо христологически. Христово «бытие для меня» пронизывает и наполняет у него все сферы жизни церкви и общества. Но основным недостатком подобного посредничества при этом является заниженное представление о роли Св. Духа. Видный греческий богослов митр. Иоанн (Зизиулас) отмечает в работах Бонхёффе-

---

<sup>15</sup> Из сравнительного текстуального рассмотрения произведений разных лет заметна все возрастающая роль Христа-Посредника в экклесиологии, онтологии, гносеологии и сакраментологии Бонхёффера. В диссертации «*Sanctorum Communio*» (1927), рассуждая об экклесиологических основах церковного сообщества, ранний Бонхёффер выделяет специфическую роль Св. Духа в благодатном процессе объединения отдельных личностей в Тело Христово. Так, после констатации характерной особенности своего богословия, постулирующей бесконечную этическую и онтологическую разобщенность грехопавших индивидов, он заявляет: «Один человек не может собственным усилием включить другого в свое “Я”... Бог, или Дух Святой присоединяет конкретное “Ты”» [Bonhoeffer 2006m, S. 51].

В работах последующего («диалектического») периода в аналогичной схеме по преобразованию раздробленных грехом индивидов в сообщество роль связующего звена возлагается в первую очередь на ипостась Логоса. На первое место выходит христология, пневматология же почти теряется. В своих лекциях (1933) Бонхёффер говорит: «Личность... не может быть познана нами, но только Богом. ...Доступ к личности прегражден для нас таинственным Божественным определением... В церкви... возможно познание личности другого. Данные мысли являются аналогией по отношению к христологии» [Bonhoeffer 2006b, S. 147].

В более поздней книге «Хожение вслед» (1937) роль Христа-Посредника определяется крайне категорично: «От одного человека к другому нашего собственного пути нет... На пути стоит Христос. Только через Него идет путь к ближнему» [Бонхёффер 2002, с. 60]. В сравнительно редких упоминаниях о Святом Духе не вполне понятно, чем Его действия отличаются от действий Христа: «Дар крещения — это Святой Дух. Но Святой Дух — это сам Христос, обитающий в сердце верующего» [Там же, с. 155].

Книга «Жить вместе» (1938) в типичных для Бонхёффера выражениях описывает функции Христа по отношению к индивиду: «Поскольку Христос стоит между мною и другим, я не позволяю себе стремиться к непосредственному общению с этим другим» [Бонхёффер 2000, с. 29].

Несколько забегая вперед, можно сказать, что и тюремные письма Бонхёффера также используют идею Единого Христа-Посредника и Его исключительную способность «существовать только для других» в качестве универсального коммуникативного начала (см.: [Bonhoeffer 2006h, S. 163]).

ра «явный недостаток пневматологического измерения», и этот факт, по мнению Его Преосвященства, превращает идею «для меня бытия» в «схему, лишенную онтологических оснований» [Зизиулас 2006, с. 109].

Ввиду своей исключительно христологической ориентации Бонхёффер не расположен ни всерьез рассуждать, ни тем более молиться Святой Троице. В редких высказываниях о Св. Троице Бонхёффер, как правило, изображает довольно неопределенное «Таинство Божественной любви». К примеру, в своей лондонской проповеди на тему «о Божественных глубинах», произнесенной Бонхёффером в праздник Пятидесятницы 1934 г., он говорит следующие слова: «Нет большего таинства во всем мире, чем то, что Бог любит нас, и мы можем любить Бога... Это Таинство означает быть возлюбленным Богом и любить Бога... но Возлюбленный Богом, назван Христом, а любит Бога — Святой Дух. Таким образом, Божественное Таинство есть Христос и Святой Дух; Божественное Таинство называется Святая Троица» (цит. по: [Pangritz 2000, p. 103—104]).

Троическое же богословие Барта на фоне соответствующих высказываний Бонхёффера выглядит в очень выгодном свете<sup>16</sup>. Учение о Троице следует поставить, по словам Барта, «во главу всей догматики», и без него немыслимо никакое богословие: «Учение о Троице есть то, что принципиально выдает в христианском учении о Боге христианство и, таким образом, различает в христианском учении об Откровении христианство, в отличие от всех прочих учений о Боге и учений об Откровении» [Barth 2004, p. 301].

Но в отношении действия Духа в Таинствах богословие Барта ничуть не превосходит изречений Бонхёффера. Для Бонхёффера объективной реальностью обладает хотя бы само Таинство Церкви — «Христос, существующий как община». Верность же Барта постулатам реформатской сакраментологии («символические действия... сопровождающие проповедь и подкрепляющие ее») предполагает отрицание онтологического контакта твари с Творцом в Таинствах. В самом деле, Таинства для Барта носят второстепенный, вспомогательный характер «символического действия» по отношению к проповеди: «Таинство — ради проповеди, а не наоборот» [Барт 2007, с. 37]. При этом благодатное сверхъестественное воздействие Духа в Таинствах расценивается Бартом как ошибочное,

---

<sup>16</sup> В творчестве Барта, впрочем, присутствуют весьма категоричные слова, направленные на защиту одиозного для древней церкви представления о Filioque: «Отец и Сын вместе подтверждают и укрепляют Свое единство... в Святом Духе. Бог-Отец и Бог-Сын вместе являются истоком Святого Духа. Spiritus qui procedit a Patre Filioque. Это то, что никогда не могли в полной мере понять люди восточной церкви, а именно что Порождающий и Порожденный вместе являются истоком Святого Духа и потому истоком Своего единства. Святой Дух называли *vinculum caritatis* (связь любви. — А.Н.)» [Барт 2000, с. 70].

неевангельское. В качестве положительного аргумента Барт приводит слова лютеранского богослова Г. Беццеля: «Как относятся друг к другу слово и Таинство? Слово было первым, первым и останется... И как раз потому, что у нас легко может произойти переоценка Таинств, ибо от них ожидают магического действия, то необходимо, чтобы в отношении них было создано трезвое евангельское понятие. Слово первично. Вполне может быть слово без таинства, но никогда не может быть таинства без слова. Слово стоит само по себе, а Таинство никак не может стоять само по себе... Слово было прежде Таинства и существует и без Таинства, будет существовать так и впоследствии» [Там же, с. 40].

Впрочем, реального проявления Божественной жизни в Таинствах, как их предлагает к осмыслению Бонхёффер, также не предполагается. Описание радости святого причастия (кульминация соответствующей книги и главы) у Бонхёффера, например, не несет в себе, за исключением терминов, ничего сверхъестественного. Это сугубо человеческое состояние: «День святого причастия является для христианского сообщества днем радости... Сообщество Святого причастия является исполнением христианского сообщества вообще. Как члены общины объединяются в Теле и Крови Господней у стола Его, так они будут пребывать вместе и в вечности. Здесь сообщество достигает своей цели. Здесь радость во Христе и Его общине совершенна. Совместная жизнь христиан под Словом приходит к своему исполнению в таинстве» [Бонхёффер 2000, с. 111—112].

К сожалению, в сакраментальном богословии Бонхёффера, как явствует из отрывка, нет оснований для живого и действенного контакта человека с Богом. Таинство происходит без активного усвоения оною человеком. Встреча Творца с творением происходит, по большому счету, сугубо декларативно. Конечно, по сравнению с Бартом, тем более — с либеральным культурпротестантизмом (который, в сущности, есть религиозно окрашенный гуманизм), идея о Христе, протяженно присутствующем на земле в виде общины, — явный шаг вперед. Но до понимания Таинства, предполагающего сверхъестественное, реальное и активное действие Бога в тварном мире, благодатно преобразующее человека, Бонхёффер, к сожалению, подняться так и не сумел<sup>17</sup>. В отсутствие пра-

---

<sup>17</sup> Некоторое интуитивное движение в данном направлении, впрочем, являет собой жизнь в поселении Финкенвальде семинарской общины, которой Бонхёффер руководил. По-своему интересно, что многие из числа его сподвижников по «Исповеднической Церкви» критиковали финкенвальдский эксперимент, видя в нем угрожающий крен в католичество. Действительно, финкенвальдская практика несла в себе определенные черты сходства с католическими (иезуитскими) духовными упражнениями: совместный день, день одиночества, медитация, исповедь, определенные темы для размышлений в

вильно выстроенной пневматологии действие Таинств с неизбежностью принимает у него отвлеченно-схематический характер.

Вообще говоря, смена акцентов с пневматологического на христологический в богословском восприятии церкви означает перенос центра тяжести с эсхатологии на конкретное, историческое бытие. По мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), частичный или полный отказ от пневматологии в пользу христологии означает крен в сторону хилиазма. Владыка Иоанн резонно пишет: «Первое, о чем следует сказать: воплощен только Сын. И Отец, и Дух действуют в истории, но один лишь Сын *становится* историей... если в жизнь Отца или Духа привнести время, этим автоматически будет отрицаться особенное участие Каждого в божественной икономии... Но если *стать* историей — особенность икономического действия Сына, то в чем состоит роль Святого Духа? Строго говоря, она имеет прямо противоположную цель — освободить Сына и саму икономию от пут истории... Святой Дух превыше истории, и если Он действует в ней, то только ради того, чтобы привнести в нее последние дни, “эсхатон”. Таким образом, первая важнейшая особенность пневматологии — ее эсхатологический характер» [Зизиулас 2006, с. 129—130].

Приведенные рассуждения преосвященного автора могут послужить неплохой оценкой того фундамента, на котором строилось богословие Бонхёффера в его «диалектический» период. Самым общим и самым очевидным атрибутом христологии Бонхёффера стало то, что Тело Христово, «Христос, существующий как община», целиком обретается на земле, посреди мира и его истории. В отношении эсхатологии высказывания Бонхёффера о церкви несут в себе серьезный хилиастический уклон, помещая Царство Божие в рамки падшего мира. Согласно одному из произведений Бонхёффера «диалектического» периода (1932), «Царство Божие основано не в некоем ином мире, но среди мира этого... Бог опускает Царство на землю проклятия» [Bonhoeffer 2006с, S. 66].

Таким образом, специфический акцент Бонхёффера на христологии в ущерб пневматологическому измерению церкви заключает последнюю

---

течение дня и т. п. Подобный уклад жизни резко отличался от принятого в протестантизме. Французский католический священник Ж. Лёв отмечает: «Не так-то легко принимали люди (семинаристы. — *А.Н.*) эти новшества: одни начинали дремать, другие употребляли время медитации на подготовку к проповеди, третьи спрашивали, нельзя ли закурить трубку...» [Лёв 2002, с. 179]. Современный немецкий исследователь Г. Шульц даже проводит параллель между общиной Бонхёффера и монастырем преподобного Сергия Радонежского. Однако надо отметить, что черты внешнего сходства финкенвальдцев с древнецерковной общежительной практикой почти теряются на фоне глубоких качественных различий (см.: [Шульц 2002, с. 219]).

в рамки посюстороннего земного бытия и в эсхатологической перспективе приводит к серьезным искажениям.

Действительно, в своих лекциях по курсу «Христология», а также в проповедях, относящихся к данному периоду, Бонхёффер в качестве альтернативы эсхатологической концепции разрабатывает идею Христа, стоящего в центре истории, человеческого существования, а также Христа-Посредника между Богом и природой. По его весьма красноречивому выражению той поры, «когда Христос вознесся на небеса, Царство Божье спустилось к земле». При этом «Тело прославленного Господа есть... видимое тело в форме Церкви» (цит. по: [Woelfel 1970, p. 168]).

Опираясь на свое понимание христологии, Бонхёффер приходит даже к отвержению классического учения Реформации о невидимой Церкви. Обратной стороной подобного убеждения стало то, что Церковь у Бонхёффера порой приобретает сугубо отягощающие характеристики: «Церковь есть частица мира, потерянного, безбожного мира, проклятого, самодовольного, злобного мира... Церковь не есть освященное прибежище, но мир, призванный Богом к Богу» [Bonhoeffer 2006с, S. 67].

Необходимо отметить, что с формальной точки зрения Бонхёффер делает все необходимые оговорки, чтобы по возможности устранить негативный эффект, который может возникнуть у слушателей в ответ на его излишне эмпирическую христологию и экклесиологию. Так, помимо чисто мирской принадлежности, Церковь у Бонхёффера есть и «частица мира преображенного, преображенного откровенным и милостивым Словом Божиим». Церковь есть и общественное учреждение, и суд Божий обществу. Она — и религиозная организация, и сообщество святых. Она — и свершившаяся в истории, и чаемая.

Бонхёффер пытается представить свою идею церкви в ярких диалектических выражениях в соответствии с принципом Лютера *simul justus et peccator* (и праведник, и грешник одновременно — лат.) В результате Церковь Христова у него одновременно и видима и невидима, по образу единения Божества и человечества во Христе: «Церковь есть одна и та же в своей видимой внешности и потаенной Божественности. Так же как один и тот же Господь есть и сын плотника из Назарета и Сын Бога» (цит. по: [Woelfel 1970, p. 168]).

Однако, несмотря на всю благозвучность выражений, смысл их сводится к отвлечению внимания от того факта, что экклесиология Бонхёффера приняла излишне эмпирический крен. Дальнейшее развитие такого подхода приведет Бонхёффера в его «радикальный» период к идее о том, что человек становится христианином не через религиозные обряды, а через сострадание Христу в гуще мирской жизни. Церковь при этом почти полностью растворяется посреди мира (см.: [Bonhoeffer 2006d, S. 172]).



Как видим, пиетет Бонхёффера к видимой церкви содержал в себе не вполне удобоприемлемые для христианина симпатии. Последние нередко выражались в страстном устремлении к мирскому бытию, единства с которым нужно добиваться чуть ли не любой ценой<sup>18</sup>.

К земному бытию Церковь оказывается привязана неразрывно и навечно, так что даже слова «да придет царствие Твое» молитвы Господней у Бонхёффера могут произноситься лишь собранием детей земли, которые избегают своего отделения от мира: «Люди из этого сообщества не считают себя также выше мира, но стойко держатся вместе в гуще его, в его глубинах, в его обыденностях и привязанностях. Они держатся вместе, так как этим способом существования они демонстрируют ныне верность своему странному пути, и глаза их прикованы к тому непонятному месту этого мира, где они воспринимают с высочайшим изумлением Божественный прорыв: через проклятие, Его несомненное “Да!” миру. Здесь, в самом центре подобного умирания надорванный и страстный мир порой делается ясен тому, кто способен верить — верить в воскресение Иисуса Христа... Именно в этом событии ветхая земля утверждается, и Бог прославляется как Господин земли... Царство Божие есть царство воскресения на земле» [Bonhoeffer 2006с, S. 65].

Даже исполнение Царства Божия у Бонхёффера осмысливается в категориях здешнего бытия, так что и в эсхатологической перспективе земное нынешнее состояние является определяющим: «Бог создаст новое небо и новую землю. Но это действительно будет новая Земля. И даже тогда Царство Божие будет существовать на земле, на новой земле по обетованию, и на старой земле по творению... Если нам надлежит молиться о наступлении Царства, мы можем делать это лишь как те, кто целиком находится на земле» [Ibid., S. 67].

В течение 1930-х гг. и до последних дней жизни мысль Бонхёффера о видимой Церкви была устремлена в направлении активного и ответственного ее бытия посреди мира. Впрочем, в описании отношений Церкви и мира Бонхёффер в эти годы занимает дифференцированную позицию. Например, в книге «Хождение вслед» (1937 г.), а также в записях лекций, читанных Бонхёффером по пасторской практике, наряду с призывами к ответственному поведению в мире, присутствуют явные предостережения, касательно взаимоотношений с неприязненным для

---

<sup>18</sup> Миру и его проблемам Бонхёффер в 1932 г. хочет быть верен до конца: «Час, в который сегодня Церковь молится о Царстве, вынуждает Церковь к добру или злу, к совершенному отождествлению себя с детьми земли и миром. Он связывает Церковь клятвой верности с землей, нищетой, голодом и смертью. Он вынуждает Церковь быть полностью солидарной со злом и грехом ближнего» [Bonhoeffer 2006с, S. 61]).



христиан окружением. Здесь слышатся вполне справедливые запреты: «Не нужно бросать жемчуга перед свиньями. Не кидать Слово вслед миру...» [Бонхёффер 2006, с. 133].

Однако в тюрьме у «безрелигиозного» Бонхёффера отношения между Церковью и «повзрослевшим» миром, вышедшим из-под надзора Бога-«Опекуна», теряют значительную часть своего антагонизма и поворачиваются в сторону их полного и конечного слияния<sup>19</sup>.

### **Тегельское<sup>20</sup> богословие — итог диалектического развития Бонхёффера**

Развиваясь в русле диалектического богословия Барта, взгляды Бонхёффера претерпели значительную эволюцию. Одновременно с этим в отношении Барта Бонхёффер развил специфическую систему богословской критики. Квинтэссенцией этой критики стала формула «позитивизм откровения», с которой мы встречаемся на страницах тюремных записок.

Впервые данный термин появляется в тюремной переписке Бонхёффера от 30 апреля 1944 г., где, рассуждая о бартовской критике религии, он отмечает, что «Барт, единственный, кто начал размышлять в этом направлении, все-таки не реализовал и не продумал эти идеи, но пришел к позитивистскому пониманию откровения». [Бонхёффер 1994, с. 201]. В письме от 5 мая 1944 г., продолжая разговор о плюсах и минусах богословия Барта, Бонхёффер замечает: «Барт был первым теологом, начавшим критику религии (и в этом его великая заслуга), но на место религии он поставил позитивизм откровения, допускающий две возможности (либо полностью принять, либо отказаться. — *А.Н.*)... будь то рождение от Девы, Троица<sup>21</sup> или что-либо еще, все является равно-

---

<sup>19</sup> Заметным сдерживающим фактором во взаимоотношениях Бога и мира может показаться заявленная узником-Бонхёффером *disciplina arcana*. Действительно, присутствующая в тюремных письмах некая загадочная *disciplina arcana*, имеющая хождение среди «посвященных» и обнимающая собой катехизацию, богослужение и частную молитву, на первый взгляд призвана предохранять Церковь от поглощения миром. Однако после всего сказанного Бонхёффером в тех же письмах о природе христианского Бога («глубокая посюсторонность христианства», Бог — в гуще жизни, трансцендентность — в образе ближнего и т. д.) эта *disciplina arcana* ничего существенного в отношении церкви и мира внести не может (см.: [Bonhoeffer 2006d, S. 172—172]; [Bonhoeffer 2006h, S. 163—164]).

<sup>20</sup> Тегельское — по названию тюрьмы, расположенной на одной из окраин Берлина.

<sup>21</sup> Весьма показательным для богословия Бонхёффера является тот факт, что учение о Троице и о Девственном Рождестве Спасителя относится им к разряду сомнительных. Здесь Барту в упрек ставится то, что учение о Троице и рождение от Девы являются обязательными и неотъемлемыми элементами его богослов-

значимой и равнонеобходимой частью целого, которое должно заглатываться целиком или вообще отвергаться. Это не в духе Библии... Позитивистское учение об Откровении чересчур упрощает дело, устанавливая в конечном итоге закон веры и расчленяя то, что для нас есть единый дар (через вочеловечение Христа!). На месте религии оказывается теперь Церковь — это само по себе отвечает духу Библии, но мир в известной степени оказывается самодостаточным и предоставленным самому себе, и в этом ошибка» [Там же, с. 206].

В исторической перспективе формуле «позитивизм откровения» были суждены долгое богословское будущее и широкая известность. Для второй половины XX в. она знаменовала собой конец бартианской эпохи догматического сознания Запада и начало пост-бартианства, процесса нарастания секулярных тенденций в богословии и практике (см.: [Berkhof 1989, p. 209]. Западное богословие 1960—1970-х гг. в значительной степени утратило интерес к традиционному «трансцендентному» богословию, столпом которого являлся Барт со своей «Церковной догматикой», и пошло по пути секуляризации, поиска идейного обоснования участия христиан в сугубо мирской жизни и ее институтах (см.: [Robinson 1963, p. iv]). К концу 1960-х гг., благодаря широкой известности бонхёфферовских тюремных прозрений, типичными в научно-богословской среде Запада становятся критические высказывания в адрес Барта, подобные такому: «богословский взгляд, основанный на позитивной природе откровения, — несостоятелен» [Pannenberg 1976, p. 275—276].

У многих авторов, начиная с указанного периода, стало общим местом подчеркивать вклад Бонхёффера в процесс смены богословской парадигмы по направлению к пост-бартианской ее фазе. Э. Бетге по этому поводу замечает, что «всякому изнемогающему от Карла Барта было предоставлено необходимое оружие в крылатом выражении “позитивизм откровения”» [Bethge 1967b, S. 999]. Таким образом, в историю догматической мысли XX столетия Дитрих Бонхёффер со своим «позитивизмом откровения» вошел как сокрушительный критик богословской платформы Карла Барта.

Р. Прентер, один из ранних исследователей Бонхёффера, анализируя его тюремные письма, задается вполне уместным вопросом: «Почему Бонхёффер использует звучное слово “позитивизм” в указанной связи?» И отвечает: «...Бонхёффер использует слово “позитивизм” для того, чтобы показать безотносительность вероучительных положений (Барта. — *А.Н.*). Поскольку они безотносительны, их можно свести к просто-

---

ской системы. Они, по логике Бонхёффера, ущербны уже тем, что не поддаются никакой ревизии или частичной редукции, а должны приниматься целиком на веру или отвергаться.

му изложению данных (*posita*) с тем, чтобы они воспринимались далее безо всяких разъяснений» [Prenter 1967, p. 95]. Таким образом, христианскую Истину оказывается возможным представить, пользуясь выражением другого автора, как «готовый к употреблению набор вероучений» [Clements 1997, p. 344].

Действительно, согласно Бонхёфферу, «позитивизм» Барта в его учении об Откровении означает установление некоего «закона веры», при котором откровенные истины должны безоговорочно приниматься или целиком отвергаться<sup>22</sup>. Этот «позитивизм» откровенных истин характеризуется их безотносительностью, отрешенностью от мира и человека. Самым главным недостатком Барта, по мнению Бонхёффера, было то, что он не смог предложить современному миру адекватной интерпретации Евангелия, а вместо этого склонился к позитивизму и жесткой поляризации в отношениях Бога и мира в своих воззрениях на природу Откровения.

Богословский радикализм Барта, как уже отмечалось, был во многом обусловлен крайностями предшествующей традиции. Необходимо помнить, что если для Барта между Богом и миром лежит непроходимая онтологическая пропасть, то в либеральном богословии она была заполнена «религией», своеобразным суррогатом человекобожия, претендовавшим на роль некоей замены Откровения. Барт, согласно восторженной оценке Бонхёффера, противостоял сему пагубному «религиозному» восприятию христианства и в своем противостоянии сослужил хорошую службу, совершая великое дело освобождения веры от псевдоблагочестивых человеческих заблуждений, заслоняющих людям живого Бога Библии. Кроме того, Бог во Христе ограждается Бартом от того, чтобы стать объектом религиозного почитания, частью этого мира, от опасности быть помещенным в сферу интимного, сокровенного, «внутреннего»<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Кроме того, что «позитивистское учение», согласно Бонхёфферу, расчленяет единый дар Боговоплощения, в письме от 3 августа 1944 г. Бонхёффер пишет о догматике Барта как о некоем заслоне, за которым желающие могут прятаться от вызовов своей совести: «Барт и Исповедующая Церковь способствуют тому, что люди укрываются за бастионом “церковной веры”, и никто не задает вопроса и не выясняет, во что же, собственно, человек верит» [Бонхёффер 1994, с. 283—284].

<sup>23</sup> Одной из задач либеральной традиции, по мнению Бонхёффера, было «стремление урвать для религии место в мире или против мира». Так, либеральные богословы вместе со своими приспешниками пытаются «удержать» Бога перед натиском враждебного мира посредством обращения к специфической практике внутреннего переживания, являющейся одной из основных черт понятия «религия». В «религиозной» интерпретации христианства они стремятся сохранить для Бога какие-то уголки в мире или человеческой душе. Однако в

Следствием этого стремления у Барта стал, можно сказать, «скрытый конфликт» Творца с творением, при котором Бог во Христе возвышается над миром, являясь прежде всего его отрицанием, Судьей. В итоге правильные предпосылки Барта, по мнению Бонхёффера, выросли в особый род богословского дуализма, в одностороннее восприятие Откровения, не предполагающее живой и действенный контакт Бога с миром. Подобное видение расценивает то, что для нас есть «единый дар», согласно тегельским письмам [Bonhoeffer 2006f, S. 132].

Для Бонхёффера, напротив, Бог во Христе принадлежит миру как его Создатель и Искупитель. Безрелигиозная интерпретация христианских догматов, тщетно искомая Бонхёффером у Барта, призвана была, по логике тюремных записей, выявить позитивные отношения Бога и мира: не взаимное отрицание, а Господство Бога над Своим творением — такое Божественное господство, которое совершенно исключает всякую безотносительность между Откровением и миром. Это господство ни в коем случае не должно игнорировать факт «совершеннолетия» мира, о котором Бонхёффер упоминает в своих письмах, а, напротив, признавать и подтверждать его.

Религия же, согласно Бонхёфферу, стремится всячески удерживать своих адептов в состоянии детства, несовершеннолетия, в зависимости от «Бога-Опекуна». Религиозная интерпретация направлена исключительно на доминирование, сохранение пространства религии в современном ей мире. В этой религиозной интерпретации христианства предполагается, что мир сам по себе не способен совершенствоваться, и как следствие, Бог становится некоей «метафизической идеей», «затычкой» для нашего ограниченного сознания, «аварийным выходом» в неразрешимых «пограничных» ситуациях человеческой жизни<sup>24</sup>. Попросту говоря, Бог перестает быть Богом. Мир также лишается его подлинного достоинства, которое, по мнению Бонхёффера, характеризуется вовсе не одними кризисными пограничными ситуациями, а, напротив, своей зрелостью и самостоятельностью. Совершеннолетний мир у Бонхёффе-

---

результате неуклонного масштабного наступления мира на указанные области происходят постепенное вытеснение и капитуляция христианства. В этом Бонхёффер видел принципиальную ошибку либерального богословия (см.: [Bonhoeffer 2006e, S. 142—145]).

<sup>24</sup> «Затычка» (Lückenbüßer — нем.) для несовершенного сознания, или универсальный «механический бог» (deus ex machine), необходимый в минуту отчаяния, — не есть Господь и Владыка, о Котором, по убеждению Бонхёффера, свидетельствует христианская вера. Альтернативой традиционному «религиозному» христианству, согласно тюремным письмам, следует признать «совершеннолетие» мира, в котором Богом парадоксально является страдающий посреди мира бессильный Христос (см.: [Bonhoeffer 2006g, S. 137]).

ра должен соотноситься с Богом не в одних лишь падшести и расстройстве, но и в своих успехах и триумфе, поскольку он остается Божиим творением и после грехопадения.

Таким образом, безрелигиозная интерпретация у Бонхёффера преследует совершенно противоположную цель, нежели интерпретация «религиозная»: она призвана благословить совершеннолетие мира и соотнести его с Богом. Но как это возможно? Бонхёффер тщетно ищет у Барта ответа на этот вопрос. Вместо этого он находит ни к чему не привязанные истины откровения, лежащие на одинаково недоступном для мира уровне, он находит «позитивизм откровения».

С православной точки зрения можно сказать, что богословские построения Барта вызывают критику Бонхёффера по причине своей безжизненной отвлеченности<sup>25</sup>. Их принципиальная ущербность в том, что они не предполагают никакого опытного подтверждения и в этом смысле абсолютно бездейственны для верующих. Если для православия догматическое богословие в своем исконном смысле есть следствие правильной молитвы и полноты духовной жизни в церкви и, наоборот, правильная догматика — естественная основа для правильной духовности и молитвы, то догматическое творчество Барта в этом смысле представляется некоторой самодовлеющей сущностью, не предполагающей и реально не имеющей приложения к духовной жизни, молитве и к опытному богопознанию. В «Церковной догматике» Барт однозначно заявляет о принципиально непроходимой дистанции между богословием и Богом: «Проводя свои изыскания и делая свои выводы, догматика должна помнить о том, что Бог в небесах, а она на земле, что Бог, Его Откровение и вера живут своей собственной свободной жизнью по отношению ко всякой человеческой речи, а значит, и речи самой лучшей догматики» [Барт 2007, с. 62].

Если для православия средоточием духовной жизни в церкви является Евхаристия, Таинство Богочеловечности Христа, Его реального, сверхъестественного личностного и телесного присутствия в жизни человека, а догматика есть необходимая предпосылка и одновременно следствие сего Присутствия, то для Барта и эти понятия отнюдь не взаимообусловлен-

---

<sup>25</sup> Немецкий «Словарь христианской литературы» (Kranz G. Lexikon der christlichen Literatur, 1978) предлагает следующее определение вероучительной платформы Барта: «В противоположность рационалистической теологии и религии чувства Барт подчеркивает объективный, а потому нормативный характер откровения Бога. Человек постигает Божественное Откровение не в акте интеллектуального понимания и не в ходе благочестивого чувствования, а экзистенциально: признавая в своей вере Слово Бога как объективное высказывание и строя на нем свою жизнь» (цит. по: [Григорьев 1994, с. 331]).

ные. Таинство для него всего лишь «символическое действие... которое сопровождает проповедь и подкрепляет ее» [Там же, с. 16].

Наконец, если Жизнь Божества (проявляющая Себя прежде всего церковных Таинствах) и жизнь человеческая оказываются поляризованы, изолированы и безнадежно разделены, то и богословие в принципе оказывается подвешенным в воздухе<sup>26</sup>.

На примере жизни Бонхёффера можно видеть попытку (пусть и неоднозначную) в понимании реального характера Богочеловечества Христа, Его присутствия в жизни человека. К сожалению, здравому христианскому подходу очень многое в церковном и богословском воспитании Дитриха противодействовало<sup>27</sup>. В результате интуитивно чаемая им встреча с Богом Живым нашла свое окончательное отражение в терминах, весьма отличных как от древнецерковного богословия первых веков, так и от классического лютеранства.

Не будет ошибкой сказать, что тюремное богословие Бонхёффера явилось попыткой преодолеть недостатки бартовского подхода, главным образом схоластической разделенности Бога и мира, обозначенной как «позитивизм откровения». Необходимо отметить, что к своему проекту «безрелигиозного» христианства Бонхёффер пришел путем как личного христианского становления, так и направленного богословского поиска. Навыки систематической общинной жизни в молитве, опасности и трудности, понесенные в деятельном сопротивлении нацизму, наконец, пребыва-

---

<sup>26</sup> Идейной основой и своеобразным рефреном богословия Барта является выражение «Бог равен Богу». Это означает, что все рассуждения о Боге должны строиться лишь с одной целью и по одной схеме: начинаться с Бога и оканчиваться только Богом. В подобном устройении мысли и состоят смысл и сверхзадача всей его догматики. Однако в подобном стиле рассуждений о Боге явно различим дефект: логический круг. Подобную замкнутость богословия Барта на себя отмечал и Бонхёффер (порой иронически) в своих тюремных заметках (см.: [Bonhoeffer 2006f, S. 131—132]).

<sup>27</sup> Параллели между творчеством Бонхёффера и православным богословием пытается провести протестантский автор К. Клементс. По его мнению, они сводятся к четырем тематическим группам: Экклесиология, Бог-Освятитель, Дисциплина тайны, Образ Божий. При всем уважении к попытке автора-протестанта найти в творчестве Бонхёффера точки соприкосновения с православием, нельзя не заметить зыбкости подобных построений. Возможно, указанные темы выводят Бонхёффера из узких рамок протестантской традиции, но делается ли он от этого ближе к православию? Приходится констатировать, что моментов, отделяющих Бонхёффера от древневосточного понимания даже указанных тем, гораздо больше, чем объединяющих его с православием. Само восприятие Бога у Бонхёффера таково, что делает невозможной рецепцию его экклесиологии, сакраментологии и прочих базовых понятий в православном богословии (см.: [Clements 1997, p. 344—349]).

ние в заключении и чуть ли не ежедневный страх погибнуть под бомбежкой, — все это должно было активно подталкивать Бонхёффера к живому Христу веры, опытное познание Которого он получил в страдании.

Тегельское богословие, очевидно, имело перед собой ту же цель: свести воедино страждущего Христа и современного человека в живом опыте со-бытия, не отягощенного никакими разделяющими факторами (наподобие «религии»). Но исходные богословские предпосылки (либеральное воспитание, Барт и т. п.), на которые опирался Бонхёффер, очевидно не могли дать решения этой глубинной проблемы, поскольку задача это явно не богословская, теоретическая, а духовно-практическая. И она требует направленного стяжания Св. Духа.

В самом деле, заповеданное Евангелием единство со Христом достигается не посредством богословского декрета, отменяющего «религию», а путем Таинств, синергического освящения, молитвы и труда в лоне Церкви (хотя бы и представленной одним верующим христианином, находящимся в тюремной камере). К сожалению, пневматологическое измерение церковного бытия осталось в целом чуждо Бонхёфферу<sup>28</sup>. (Тюремные письма хоть и упоминают об «освящении», институте посвященных, но говорят о них совершенно вскользь.) Поэтому концепция «безрелигиозного» христианства при всей своей оригинальности и новизне была и остается всего лишь красивой схемой без реального жизненного наполнения.

## Выводы

Можно констатировать, что в течение рассматриваемого периода творческой активности Дитриха Бонхёффера в его богословии произошли серьезные изменения. Ключевой фигурой, с которой связаны кардинальные перемены в воззрениях Бонхёффера, являлся Карл Барт.

С одной стороны, творчество Барта оказалось питательной средой, способствовавшей трансформации сознания Бонхёффера, его существованию «освобождению» от человекобожных идеалов культурпротестантизма. С другой — в самом общем виде богословские представления Барта, основанные, так или иначе, на идее абсолютного суверенитета Бога, вызвали частичное или полное неприятие и ответную критику

---

<sup>28</sup> Можно вполне согласиться с замечанием западного исследователя К. Клемента о том, что, на православный взгляд, почти все из написанного Бонхёффером страдает излишним христосентризмом в ущерб пневматологии и подлинной Троичности [Clements 1997, p. 349]. Основой жизни церкви для Бонхёффера, как легко можно убедиться, является исключительно христология. В этом смысле совершенно справедлива оценка митрополита Иоанна (Зизиюласа), критикующего труды Бонхёффера за очевидный недостаток в них пневматологической составляющей [Zizioulas 1985, p. 110].



Бонхёффера. В результате в целожизненном плане Бонхёффер занимает особую позицию и по отношению к либеральной мысли, и в отношении богословия Барта. Последнее ему казалось близко по духу, хотя и с первым он умел до конца жизни находить точки соприкосновения<sup>29</sup>.

На богословском уровне влияние Барта наиболее заметно по следующим разделам: критика религии, концепция Божественного Откровения, христология и экклесиология. В каждом из указанных разделов богословие Барта явилось фундаментом и отправной точкой в рассуждениях Бонхёффера, которые он, однако, сумел творчески развить, избежав опасности стать лишь подражателем и эпигоном. Богословское творчество Бонхёффера 1930-х гг. можно охарактеризовать как специфическую разновидность «диалектической теологии», совмещающую в себе несовместимое: идею трансцендентного Божественного Откровения Барта и эмпирическую христологию и экклесиологию, основанные на гегелевских терминах и понятиях. Критика религии оказалась самым долговременным следствием влияния Барта. Однако необходимо помнить, что у Барта критике подвергалась главным образом «религия» культурпротестантизма, лишенная (отчасти или совсем) веры в Богочеловечество Христа и вышеестественную составляющую Писания. Подобную «религию» вслед за Бартом и Бонхёффер с середины 1920-х гг. начинает считать вредным заблуждением, искажающим и заслоняющим от человека евангельский лик Христа. Но если для Барта религия, как духовный суррогат, загораживает человеку взор к трансцендентным небесам, то для Бонхёффера религия препятствует верующим познавать Христа в здешней жизни.

Учение Барта о Божественном Откровении во Христе способствовало повороту Бонхёффера от либерального богословия к диалектическому и в личном плане содействовало его укреплению в вере. Бонхёффер воспринимает бартовский принцип явления Слова Божия в Откровении, но при этом делает упор на реальном, протяженном присутствии Логоса в словах и таинствах церкви, тогда как у Барта они представляли скорее форму, потенциальное вместилище для абсолютно свободного Слова. За подобными разногласиями стоят, вообще говоря, две различные христологии. Реформатскую позицию по данному вопросу (естественную для Барта) Бонхёффер подвергает специфической критике как с лютеранских догматических позиций, так и по личным богословским мотивам. Глубинным основанием этой критики явился сугубый трансцендента-

---

<sup>29</sup> Будучи в тюремной камере, Бонхёффер явно и недвусмысленно пишет о своей причастности к либеральной традиции: «Я ощущаю себя “современным” теологом, который тем не менее еще хранит в себе наследие “либеральной” теологии, и чувствую свой долг поднимать такие проблемы» [Бонхёффер 1994, с. 280].



лизм христологии Барта, «бесконечное качественное различие» Божественного и посюстороннего начал.

Учение об Откровении у Барта несет на себе черты конфессиональной ориентации автора (на кальвинизм), которые оказались неприемлемыми для Бонхёффера. Суверенный, абсолютно свободный от мира Бог в богословской системе Барта принципиально не допускает возможности сколько-нибудь продолжительного систематического контакта с человеком, так что для подлинного понятия о Богочеловечестве места не остается (*Finitum non capax infiniti*).

Бонхёффер, напротив, настаивает на:

- а) полноте Богочеловечества Иисуса (*Finitum capax infiniti*);
- б) совершенном и конечном Самораскрытии Божества во Христе (Библия не знает вечного «Бога в себе»);
- в) свободном осязательном пребывании Бога-Слова в церкви (Христовом «бытии для других»).

Этот образ Божественного Откровения накладывает специфический отпечаток на всю христологию Бонхёффера. В целом она является диаметральной противоположностью кальвинистской идеи абсолютного суверенитета Бога. Христос полностью и всеконечно раскрывается в церкви и отдает Себя миру и человеку. Наиболее важной характеристикой бытия Спасителя при этом является Его «существование для других».

Стремление Бонхёффера максимально сблизить и объединить Бога и мир отчетливо проявляется в том, что Христос у Бонхёффера — Центр тварной природы, истории и человеческого бытия. Если у Барта, согласно тюремным письмам Бонхёффера, мир оказывается самодостаточным, а потому предоставленным самому себе [Bonhoeffer 2006f, S. 131—132], то у самого Бонхёффера Христос является, образно говоря, «скрытой пружиной» всех природных и исторических процессов и добавок посредником в человеческих отношениях. Если вспомнить тюремную критику представления о Боге в качестве «рабочей гипотезы», к которой религиозные люди обращаются всякий раз за решением неразрешимых проблем (*Deus ex machine* — Бог из машины, лат., и т. п.), можно сказать, что «Христос, существующий для других» у Бонхёффера в некотором смысле тоже является «рабочей гипотезой» в его богословских построениях. Обращение к ней неизбежно предполагается при решении проблем гносеологии и межличностных отношений. Собственное ипостасное бытие Логоса при этом выглядит неполноценным. Создается впечатление, что Он для Бонхёффера — не Божественное Лицо, Которому можно и нужно молиться, а скорее некая универсальная высшая функция посредничества. Это явствует из рассуждений Бонхёффера о Христе-Посреднике в личном общении между людьми. В этих рассуждениях заметно как влияние либеральной школы (философский персонализм на месте новоза-

ветной экклесиологии и пневматологии), так и влияние взглядов Барта, который полагал необходимым наличие в жизни верующих Божественного Откровения.

Одним из следствий принятия Бонхёффером центрального тезиса диалектического богословия Барта о Божественном Откровении у Христа является доминирование в диалектическом богословии Бонхёффера христологии над пневматологией. Вообще говоря, пневматологический аспект Бонхёффер серьезно не рассматривает. Он практически не затрагивает вопрос о самостоятельных проявлениях Святого Духа ни в жизни церкви, ни в таинствах. И это закономерно, поскольку сакраментологической основой для Бонхёффера является в первую очередь бытие Самого Логоса.

Тем не менее касательно богословия таинств можно отметить, что по сравнению с реформатским их пониманием у Барта (как «знаков и печатей») Бонхёффер делает значительный шаг в направлении православного восприятия Таинств.

При этом в своих высказываниях и практической деятельности Бонхёффер заметно выходит за конфессиональные рамки общепринятых суждений в лютеранстве, рискуя даже навлечь на себя обвинение в филокатоличестве. Впрочем, водоразделом между богословием Бонхёффера и православием или, если угодно, верхней границей исследуемой здесь сакраментологии является образ действия Духа. Односторонний христологический подход к проблеме бытия церкви («Христос, существующий как сообщество») фактически приводит Бонхёффера к неостребованности активных освящающих проявлений Духа-Утешителя. Таинственная жизнь Тела Христова у Бонхёффера на этом фоне выглядит весьма ограниченной.

Тем не менее сам по себе интерес Бонхёффера к проблеме Церкви, попытка ее оригинального богословского осмысления связаны с желанием Бонхёффера обновить в сознании современных ему протестантов эти изрядно забытые истины. Экклесиология Бонхёффера является естественным продолжением его взглядов по вопросам христологии и Откровения. Характерными атрибутами Церкви, по Бонхёфферу, являются ее эмпиричность и ее социальная компонента. Такое представление разительно отличается от экклесиологии Барта. Если у Барта Церковь Христова всякий раз «актуализируется» вместе с явлением Слова в общине верных, то Бонхёффер настаивает на протяженном характере земного бытия церкви, которая есть длящееся Откровение и способ бытия Иисуса Христа в мире до Второго Пришествия. Однако в своем желании разместить видимую и осязаемую Церковь посреди падшего мира Бонхёффер в какой-то момент переходит принятую христианами границу, в результате чего Бог у него «опускает Свое Царство вниз, на землю проклятия».

Эмпирическая христология и экклесиология Бонхёффера являются вполне закономерными спутниками его серьезных пневматологических перекосов. По причине отсутствия правильно выстроенной пневматологии в осмыслении эсхатологической перспективы церкви у Бонхёффера проскальзывают явно хилиастические оттенки, поскольку исполнения Царства Божия следует ожидать на обновленной в Воскресении Христовом, но все же старой по творению земле. Само Воскресение Христа подается не как иноприродный, а принадлежащий земному бытию феномен, обновляющий и переустраивающий наше посюстороннее состояние. (Событие Воскресения, традиционно понимаемое Церковью как переводящее верующих с земли на небо, Бонхёффер под конец жизни назовет «религиозным мифом о спасении», призванным гарантировать загробное воздаяние каждому человеку ценой отхода от Христа, пребывающего «в гуще жизни».) Таким образом, Церковь и земное посюстороннее бытие у него оказываются навек неразделимы.

В результате многолетних разногласий с Бартом по вопросу об Откровении Бонхёффер разрабатывает собственную интерпретацию этой темы, и у него появляется даже специальный термин «позитивизм откровения», впервые заявленный в тюремных письмах. Этот термин фиксирует и выражает, прежде всего, неприятие Бонхёффером бартовской разделенности Бога и мира, изолированности неба и земли.

Тегельское богословие как таковое, и в частности «позитивизм откровения», — до сих пор еще не вполне раскрытая тема, несмотря на многочисленные западные публикации о Бонхёффере. Однако для нас самым важным в письмах Бонхёффера является то, что многие определения в них (например, принципиальные моменты богословия Барта) оказались поразительно верно схвачены. Находясь в крайне стесненных обстоятельствах, с едва ли не ежедневной угрозой для жизни, Бонхёффер явно испытывал реальную, а не абстрактную потребность и жажду Богообщения. На этом фоне богословские рассуждения Барта (широко транслируемые также и на «Исповедническую Церковь») при всех своих достоинствах выглядели отвлеченной схоластикой. Попытки Бонхёффера преодолеть ее привычными средствами богословствования, с одной стороны, породили к жизни яркие оригинальные высказывания лозунгового характера («безрелигиозное христианство», «совершеннолетний мир», «позитивизм откровения»), а с другой — явно не могли принципиально разрешить мучившую его проблему. В результате написанное Бонхёффером, с одной стороны, выходит за рамки классического лютеранства, но с другой — также имеет абстрактно-отвлеченный характер. Так, критикуя бартовский «изоляционизм» Неба и земли, глубинную отстраненность Бога от мира и человека, Бонхёффер в своих рассуждениях (в письмах из тюрьмы) демонстрирует подобную же умозрительность и схематичность. В самом деле, наиболее

важные моменты в духовной жизни людей: спасение, оправдание, освящение — мыслятся Бонхёффером как внешние Божественные акты по отношению к человеку (*extra nos sed pro nobis* — вне нас, но нас ради, лат.). В результате между его богословием и христианской практикой личного Богообщения (которой Бонхёффер оказался явно не чужд под конец жизни) лежит «бесконечное качественное различие». В тюремном проекте «безрелигиозного христианства» Бонхёффер попытался преодолеть схоластические недостатки богословия Барта в стремлении сделать Христа «не предметом религии, а... Господом мира», однако ввел очередную (хотя и оригинальную) богословскую схему, посредством которой реально достичь этой цели невозможно.

Бонхёффер при жизни никогда не позиционировал себя в качестве принципиального антагониста Барта, но парадоксальным образом после своей смерти своим «позитивизмом откровения» существенно повлиял на процесс смены богословской парадигмы Запада в 1960-е гг., на ее трансформацию в направлении дальнейшей секуляризации и посяторонности.

## ЛИТЕРАТУРА

- Барт К.* Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 2000. 272 с.
- Барт К.* Послание к римлянам. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 580 с.
- Барт К.* Церковная Догматика: в 4-х т. Т. 1. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 506 с.
- Бетге Э.* Послесловие // Бонхёффер Д. Следуя Христу. Тверь: Slavic Gospel Association, 1992. С. 241—259
- Бонхёффер Д.* Жить вместе. М.: Триада, 2000. 112 с.
- Бонхёффер Д.* Псалтирь — библейский молитвенник: О душепопечении. М.: Нарния, 2006. 192 с.
- Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
- Бонхёффер Д.* Хожение вслед. М.: РГГУ, 2002. 226 с.
- Григорьев А.* Примечания // Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. С. 314—337.
- (Зизюлас) Иоанн, митр.* Бытие как общение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 280 с.
- Лепин С., свящ., Вязовская А.* Барт Карл // История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. С. 72—74.
- Лёв Ж., свящ.* Будьте моими учениками. СПб.: Паолине, 2002. 272 с.
- Нырков А., свящ.* Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера: психологический феномен? // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5 (84). С. 20—58.
- Шульц Г.* Послесловие // Бонхёффер Д. Хожение вслед. М.: РГГУ, 2002. С. 215—224.
- Barth K.* Church Dogmatics: In 4 vols. Vol. I, pt. 1: The Doctrine of the Word of God. New York: Bloomsbury, 2004. 922 p.

- Barth K.* Das Wort Gottes und die Theologie. München: Chr. Kaiser, 1924. 212 s.
- Berkhof H.* Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. 312 p.
- Bethge E.* (1967a) The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology // *World Come of Age* / ed. by R. Smith. London: Collins, 1967a. P. 22—88
- Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer: a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. 1048 p.
- Bethge E.* (1967b) Dietrich Bonhoeffer: Theologe — Christ — Zeitgenosse. München: Chr. Kaiser Verlag, 1967b. 1128 s.
- Bonhoeffer D.* (2006a) Akt und Sein // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006a. S. 60—92.
- Bonhoeffer D.* (2006b) Christologie // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 2 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006b. S. 139—189.
- Bonhoeffer D.* (2006c) Dein Reich komme // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 2 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006c. S. 53—68.
- Bonhoeffer D.* (2006d) An Eberhard Bethge (Tegel, 21.07.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006d. S. 171—173.
- Bonhoeffer D.* (2006e) An Eberhard Bethge (Tegel, 08 und 09.06.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006e. S. 140—147.
- Bonhoeffer D.* (2006f) An Eberhard Bethge (Tegel, 05.05.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006f. S. 130—133.
- Bonhoeffer D.* (2006g) An Eberhard Bethge (Tegel, 29 und 30.05.1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006g. S. 135—139.
- Bonhoeffer D.* (2006h) Entwurf für eine Arbeit (Tegel, August 1944) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 6 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006h. S. 162—166.
- Bonhoeffer D.* (2006i) An Erwin Sutz (Bonn, 24.07.1931) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006i. S. 22—25.
- Bonhoeffer D.* (2006j) Ethik // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 4 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006j. S. 67—182.
- Bonhoeffer D.* (2006k) An Karl Barth (Finkenwalde, 19.09.1936) // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 3 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006k. S. 17—21.
- Bonhoeffer D.* (2006m) Sanctum Communio // Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1 / hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006m. S. 32—55.
- Clements K.* Dialogue with the Orthodox World: A Further Journey for Bonhoeffer // *Bonhoeffer for a New Day* / ed. by J. Gruchy. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1997. P. 340—352.

- Kupisch K.* Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Berlin: Lettner Verlag, 1959. 269 S.
- Lehmann P.* The concreteness of Theology: Reflection on the Conversation between Barth and Bonhoeffer // Footnotes to a Theology: The Karl Barth Colloquium of 1972 / ed. by M. Rumscheidt. Waterloo: Canadian Corporation for Studies of Religion, 1974. P. 53—76.
- Pannenberg W.* Theology and Philosophy of Science. Philadelphia: Westminster, 1976. 458 p.
- Pangritz A.* Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. 179 p.
- 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. 14—47.
- Prenter R.* Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation // World Come of Age / ed. by R. Smith. London: Collins, 1967. P. 93—130.
- Robinson J.* Honest to God. London: SCM, 1963. 143 p.
- Weikart R.* The Myth of Dietrich Bonhoeffer. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. 174 p.
- Woelfel J.* Bonhoeffer's Theology Classical and Revolutionary. N.Y.: Abingdon Press, 1970. 355 p.
- Wüstenberg R.* Religionless Christianity: Dietrich Bonhoeffer's Tegel Theology // Bonhoeffer for a New Day / ed. by J. Gruchy. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1997. P. 57—71.
- Wüstenberg R.* A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998. 248 p.
- Zizioulas J.D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. London: Darton, Longman, Todd, 1985. 269 p.

## RELIGION AND THE HUMAN IN THE DIETRICH BONHOEFFER'S CHRISTIANITY

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 his most famous ecclesiastical and social insights concerns the «religionless Christianity» project, the principal features of which are discussed in the article. The main conclusion is that the «religionless Christianity» project, conceived by the author for the extensive missionary purpose in practice appears to be impossible. This article is a continuation of «Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity: Psychological Phenomenon?» published in number 5 (84) of 2014.

**Keywords:** Dietrich Bonhoeffer, religionless Christianity, dialectical theology, Karl Barth, positivism of revelation, pneumatology, eschatology.

## REFERENCES

- Bart K.* Oчерк догматики. St. Petersburg: Publ. Aleteiya, 2000. 272 p.

- Bart K.* Poslanie k rimlyanam. Moscow: Publ. Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andrey, 2005. 580 p.
- Bart K.* Tserkovnaya Dogmatika: v. 4 t. T. 1. Moscow: Publ. Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andrey, 2007. 506 p.
- Betge E.* Posleslovie. In: Bonkheffer D. Sleduya Khristu. Tver': Publ. Slavic Gospel Association, 1992. P. 241—259.
- Bonkheffer D.* Zhit' vmeste. Moscow: Publ. Triada, 2000. 112 p.
- Bonkheffer D.* Psaltir' — bibleiskii molitvennik: O dushepopechenii. Moscow: Publ. Narniya, 2006. 192 p.
- Bonkheffer D.* Soprotivlenie i pokornost'. Moscow: Publ. Progress, 1994. 344 p.
- Bonkheffer D.* Khozhdenie vsled. Moscow: Publ. RGGU, 2002. 226 p.
- Grigor'ev A.* Primechaniya. In: Bonkheffer D. Soprotivlenie i pokornost'. Moscow: Publ. Progress, 1994. P. 314—337.
- (Zizioulas) Ioann, mitr.* Bytie kak obshchenie. Moscow: Publ. Svyato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut, 2006. 280 p.
- Lepin S., svyashch., Vyazovskaya A.* Bart Karl. In: Istoriya filosofii: Entsiklopediya. Minsk: Publ. Interpresservis; Knizhnyi Dom, 2002. P. 72—74..
- Lev Zh., svyashch.* Bud'te moimi uchenikami. St. Petersburg: Publ. Paoline, 2002. 272 p.
- Nyrkov A., svyashch.* Bezreligioznoe khristianstvo Ditrikha Bonkheffera: psikhologicheskii fenomen? Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2014. No 5 (84). P. 20—58.
- Shul'ts G.* Posleslovie. In: Bonkheffer D. Khozhdenie vsled. Moscow: Publ. RGGU, 2002. P. 215—224.
- Barth K.* Church Dogmatics: In 4 vols. Volume I, part 1: The Doctrine of the Word of God. New York: Bloomsbury, 2004. 922 p.
- Barth K.* Das Wort Gottes und die Theologie. München: Chr. Kaiser, 1924. 212 p.
- Berkhof H.* Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. 312 p.
- Bethge E.* (1967a) The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology. In: World Come of Age, ed. by R. Smith. London: Collins, 1967a. P. 22—88.
- Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer: a Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000. 1048 p.
- Bethge E.* (1967b) Dietrich Bonhoeffer: Theologe — Christ — Zeitgenosse. München: Chr. Kaiser Verlag, 1967b. 1128 p.
- Bonhoeffer D.* (2006a) Akt und Sein. In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006a. P. 60—92.
- Bonhoeffer D.* (2006b) Christologie. In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 2, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006b. P. 139—189.
- Bonhoeffer D.* (2006c) Dein Reich komme. In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 2, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006c. P. 53—68.
- Bonhoeffer D.* (2006d) An Eberhard Bethge (Tegel, 21.07.1944). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006d. P. 171—173.
- Bonhoeffer D.* (2006e) An Eberhard Bethge (Tegel, 08 und 09.06.1944). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006e. P. 140—147.



- Bonhoeffer D.* (2006f) An Eberhard Bethge (Tegel, 05.05.1944). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006f. P. 130—133.
- Bonhoeffer D.* (2006g) An Eberhard Bethge (Tegel, 29 und 30.05.1944). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 5, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006g. P.135—139.
- Bonhoeffer D.* (2006h) Entwurf für eine Arbeit (Tegel, August 1944). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 6, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006h. P. 162—166.
- Bonhoeffer D.* (2006i) An Erwin Sutz (Bonn, 24.07.1931). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006i. P. 22—25.
- Bonhoeffer D.* (2006j) Ethik. In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 4, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006j. P. 67—182.
- Bonhoeffer D.* (2006k) An Karl Barth (Finkenwalde, 19.09.1936). In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 3, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006k. P. 17—21.
- Bonhoeffer D.* (2006m) Sanctorum Communio. In: Dietrich Bonhoeffer Auswahl: in 6 Bdn. Bd. 1, hrsg. von C. Gremmels, W. Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006m. P. 32—55.
- Clements K.* Dialogue with the Orthodox World: A Further Journey for Bonhoeffer. In: Bonhoeffer for a New Day / ed. by J. Gruchy. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1997. P. 340—352.
- Kupisch K.* Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Berlin: Lettner Verlag, 1959. 269 p.
- Lehmann P.* The Concreteness of Theology: Reflection on the Conversation between Barth and Bonhoeffer. In: Footnotes to a Theology: The Karl Barth Colloquium of 1972 (ed. by M. Rumscheidt). Waterloo: Canadian Corporation for Studies of Religion, 1974. P. 53—76.
- Pannenberg W.* Theology and Philosophy of Science. Philadelphia: Westminster, 1976. 458 p.
- Pangritz A.* Karl Barth in the theology of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. 179 p.
- Pfeifer H.* The Form of Justification: On the Question of the Structure in Dietrich Bonhoeffer's Theology. In: A Bonhoeffer Legacy: Essays in understanding (ed. by A.J. Klassen). Grand Rapids: Eerdmans, 1981. P. 14—47.
- Prenter R.* Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation. In: World Come of Age (ed. by R. Smith). London: Collins, 1967. P. 93—130.
- Robinson J.* Honest to God. London: SCM, 1963. 143 p.
- Weikart R.* The Myth of Dietrich Bonhoeffer. San Francisco: International Scholars Publications, 1997. 174 p.
- Woelfel J.* Bonhoeffer's Theology Classical and Revolutionary. N.Y.: Abingdon Press, 1970. 355 p.
- Wüstenberg R.* Religionless Christianity: Dietrich Bonhoeffer's Tegel Theology. In: Bonhoeffer for a New Day (ed. by J. Gruchy). Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1997. P. 57—71.
- Wüstenberg R.* A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998. 248 p.
- Zizioulas J.D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. London: Darton, Longman, Todd, 1985. 269 p.



# ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ: «ИСТОРИЯ» И «ГЕОГРАФИЯ».

## СТАТЬЯ 1. ОПЫТ ПЕРИОДИЗАЦИИ<sup>1</sup>

Ф.Е. ВАСИЛЮК

С 1990 г., когда отечественная психология после десятилетий атеистического пресса смогла вернуться к обсуждению религиозной проблематики, разгораются дискуссии о возможности «христианской психологии». Дискуссии вспыхивают до сих пор, а сама христианская психология за четверть века разрослась в целое поле многообразных и разнородных исследований, образовательных программ, психологических служб. Возникла необходимость методологической рефлексии этой области, ее «истории» и «географии»: с одной стороны, этапов ее развития, а с другой — карты входящих в нее предметно-тематических зон и методических подходов. В данной статье решается первая задача, предпринимается попытка периодизации отечественной христианской психологии, при этом рассматривается лишь новейшая, послесоветская ее история. Выдвигается гипотеза, что в ней можно выделить три этапа («вдохновения», «институционализации» и «конституирования»), каждый из которых решает специфические задачи. Делается вывод, что в настоящий момент актуальна задача конституирования христианской психологии как методологического единства, включающего в себя многообразие исследовательских, образовательных и практических проектов.

**Ключевые слова:** христианская психология, периодизация, институционализация, конституирование, проект.

С момента рождения христианской психологии как особого направления отечественной психологии прошло 25 лет, если вести отсчет от Методологического семинара по христианской психологии и антропологии в Московском университете, инициатором которого выступил профессор Б.С. Братусь. Она именно рождалась заново, в новом контексте, в новые времена, не сразу осознав даже, что дисциплина под таким

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии». This article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Humanities (project № 15-06-10889 «Synergic-Phenomenological Approach in the Counseling Psychology»).

названием и соответствующая проблематика давно присутствовали и разрабатывались в дореволюционной России [Зенько 2000].

В недавней работе Б.С. Братуся [Братусь 2015] подробно описаны фактические обстоятельства, главные действующие лица и перипетии отечественной христианской психологии. Это не просто живая, рельефная летопись событий, увиденных глазами лидера всего отечественного христианско-психологического движения, это еще попытка культурно-исторического осмысления узлов разворачивающегося процесса. Однако задача превращения летописи в историю еще только поставлена, и она требует дополнительной методологической разработки. В частности — постановки вопроса о периодизации процесса. В данной статье мы выдвигаем предположение, что новейшую историю христианской психологии можно делить на три этапа, на каждом из которых решается своя специфическая задача.

\* \* \*

Первый из них можно назвать «**временем вдохновения**». Это время отличалось большим эмоциональным подъемом, энтузиазмом, радостным предчувствием, что распахнувшаяся политическая свобода и начавшееся возрождение религиозной жизни вот-вот сами собою перельются в новые формы психологической науки, основанной на христианской антропологии, на глубочайшем опыте душеведения и душепопечения, накопленном православной духовной традицией. Пульс этого периода задавался заседаниями упомянутого Методологического семинара по христианской психологии и антропологии под руководством проф. Б.С. Братуся на факультете психологии МГУ, который начал свою работу с апреля 1990 г. Самая большая аудитория факультета не вмещала желающих услышать блестящих докладчиков, не только ведущих отечественных психологов (В.В. Давыдова, В.П. Зинченко, В.А. Пономаренко, И.В. Равич-Щербо, А.Г. Асмолова, В.В. Рубцова, В.И. Слободчикова, Т.А. Флоренскую и др.), но и выдающихся биологов, философов, историков, литературоведов (В.Л. Воейкова, С.Л. Воробьева, А.Б. Зубова, Б.Н. Любимова, В.С. Непомнящего, С.С. Хоружего, Ю.А. Шрейдера и др.) и, разумеется, священников, многие из которых по базовому образованию были психологами, философами и психиатрами (см.: [Там же]).

Семинар открывал новые миры, категории мысли, исторические оценки, словом, как будто бы наполнял психологическую аудиторию свежим воздухом, раскрывал новый философский, богословский, антропологический горизонт для нового психологического мышления.

Ключевым событием этого периода стал почти синхронный выход в свет двух книг, на обложки которых впервые в отечественной науке были вынесены слова «христианская психология»: «Введение в христианскую психологию» [Ничипоров 1994] и «Начала христианской психологии» [Братусь и др. 1995].

И «Введение...» не было введением (ибо некуда еще было вводить, не было «христианской психологии» как дисциплины), и «Начала...» не были учебным пособием для вузов, как значилось на титуле, но сами названия указывали на адресованность обеих книг университетской аудитории.

Сейчас, двадцать лет спустя, эти две книги можно представить как своего рода диптих, который задавал смысловое поле рождающейся христианской психологии. На одной створке диптиха изображена Церковь, на другой — Университет, они смотрят друг на друга, и напряжение этой встречи наводит силовые линии поля христианской психологии. Первая позиция была озвучена голосом священника Бориса Ничипорова, яркого проповедника, необыкновенно живого и творческого церковного деятеля, вокруг служения которого стали оживать сотни людей, целый край. Важно, что он был профессиональным клиническим психологом, кандидатом наук. В своей совсем не наукообразной, очень горячей книге он из глубины живого церковного опыта поверх академического этикета обращался не столько к Психологии, сколько к психологам, к их личной позиции, понимая, что то, какой будет когда-нибудь христианская психология зависит, прежде всего, от качества и глубины духовного опыта ее строителей. Навстречу этому голосу со страниц «Начал...» звучал голос Университета, академической науки, которая поднималась из-под глыб советской идеологии и свидетельствовала, что корни и истоки настоящего знания о личности — не в ископленных сциентистских моделях и методах, а в христианской культуре и антропологии.

Этот воображаемый диалог — то, что было внутри, а обложки, названия обеих книг настаивали на принадлежности к университетско-академическому миру. И в этой стилистической детали теперь можно усмотреть глубокую, направленную в будущее интуицию авторов, что христианскую психологию можно будет считать установившейся, конституированной, когда появится первый фундаментальный университетский учебник.

Тогда же, в середине 1990-х, слова «Введение...» и «Начала...» внушали надежды относительно академических перспектив развития данного направления. Участникам движения искренно верилось, что перед христианской психологией открыта широкая дорога мощного поступательного развития. А это только первые вводные шаги, только начало.

Однако когда дело стало доходить до предметных профессиональных психологических акций, оказалось все не так просто, и многие авторы,

предпринимавшие попытки конкретных научно-психологических исследований и практических разработок, раз за разом соскальзывали в явные методологические ошибки. Все они были связаны с тем, что взаимоотношения науки и религии вообще и взаимоотношения психологии и христианства в частности — сложнейшая философская и культурно-историческая проблема, и характерная для периода вдохновения и энтузиазма методологическая бесшабашность неизбежно приводила то к смешным, то к грустным результатам. Можно указать на три типа методологических ошибок, характерных для первой волны исследований.

**Смешение уровней анализа** — первая из них. Некоторые авторы готовы были «венчать гараж с геранью» (Б. Ахмадулина). Вот статья, аннотированная в Альманахе психологии и духовной жизни «Консонанс»: «Описывается случай 22-летнего юноши, объяснявшего свое криминальное поведение тем, что в него вселился дух. Традиционный обряд экзорцизма не принес результата. Проводилась дифференциальная диагностика между диссоциативным состоянием и параноидной шизофренией. На фоне лечения трифлуоперазином и клопентиксолом отмечалась редукция симптомов, несмотря на очевидность подлинной одержимости. Делается вывод о том, что нейролептики способствуют исчезновению симптомов в случаях одержимости, резистентной к экзорцизму» [Консонанс 1995, с. 54]. Правда, эта статья вышла далеко за пределами отечества, в «Британском журнале психиатрии», но именно ее аннотацию сочувственно выбрали составители для включения в свой альманах. Впрочем, у нас встречались не менее яркие примеры.

**Растворение психологии в религии** — так можно назвать вторую методологическую ошибку. Восхищенные богатством святоотеческой мысли психологи-христиане отшатывались от научной психологии, казавшейся им на этом фоне пустой, выхолощенной, а то и духовно разрушительной, и признавали истинной ту психологию, которая уже состоялась в опыте святых отцов. Вся традиция научной психологии упраздняется при этом как бессмысленная или незаконная. Личная проблема психолога, состоящая в конфликте между профессией и верой, разрешается, по сути, ценой отказа от профессии. Духовно этот исход может быть вполне благополучным в судьбе конкретного человека, но общие проблемы соотношения психологии и христианства он не решает.

Наконец, третья ошибка — это **психологизация религии**. Психологу казалось, что всякое духовное переживание и состояние, всякий религиозный акт может быть исчерпывающе описан и объяснен психологически. Этот психологический редукционизм, как и всякий редукционизм, неплодотворен ни для психологии, ни для религии.

Типологически близкие ошибки можно было наблюдать и в практической сфере, когда психолог-консультант «становился на цыпочки»,

стараясь дотянуться до позиции миссионера, а то и духовника, или когда молодой священник, увлеченный эффективностью и яркостью психологических методов, некритично прививал их к практике душепопечения, не прояснив до конца духовную и антропологическую суть этих методов, их сродство церковной жизни.

\* \* \*

Эти ошибки опытно показали, что попытки прямолинейного соединения психологии и христианства методологически несостоятельны. **Методология встречи психологии и религии стала ключевой проблемой христианской психологии.** На этапе вдохновения и энтузиазма эта проблема не была удовлетворительно разрешена на богословском и философском уровне. Однако жизнь, как обычно, не ждет общих теоретических обоснований и разрешений, она движется по линиям частных инициатив, которые не согласуются ни с общим метафизическим планом, ни друг с другом и лишь потом, задним числом, могут сложиться в какой-то осмысленный узор.

С наступлением первого десятилетия нынешнего века начинается новый этап развития христианской психологии. В нем были черточки здорового авантюризма, предприимчивости, инициативности, многие коллеги стали энергично публиковаться, обучать, консультировать, защищать диссертации, создавать психологические службы при приходах и монастырях и пр.

Знаковым событием этого периода можно считать открытие факультета психологии в Российском Православном университете св. Иоанна Богослова. В 2002 г. деканом факультета был назначен свящ. Андрей Лоргус. Факультет в первое время получил мощную поддержку со стороны ведущих преподавателей психологии Москвы, в особенности — профессоров факультета психологии МГУ.

Именно с этого события, на наш взгляд, можно вести отсчет нового периода, который заслуживает названия «**этап институционализации**». В чем его отличие от времени вдохновения и энтузиазма? Разумеется, и на первом этапе стали появляться формы культурно-институциональной кристаллизации христианской психологии. В 1992 г. директор Психологического института РАО В.В. Рубцов предложил проф. Б.С. Братусю организовать лабораторию христианской психологии. Она была создана, но Президиум Академии утвердил нейтральное академическое название — «Лаборатория философско-психологических основ развития человека». На факультете психологии МГУ в 1993 г. была открыта новая специализация — «христианская психология» (администра-

тивную цензуру «прошло» лишь наукообразное: «психология религии»). В 1995 г. в Москве и в 1997 г. в Санкт-Петербурге прошли две Международные конференции «Психология и христианство: путь интеграции» (см.: [Зенько 2009; Братусь 2015]). Однако все эти формы институционализации были пробными, неустойчивыми (лаборатория через несколько лет закрылась, специализация тоже, выпустив лишь одну группу студентов). В целом в научно-психологическом сообществе христианская психология воспринималась как экзотика, как какая-то сказочная птица, на которую любопытно взглянуть во время необязательного семинара, но когда она пытается свить гнездо в лаборатории и аудитории, это представляется неуместным и вызывает глухое раздражение у серьезных ученых, занятых серьезным академическим делом.

А вот открытие факультета психологии в Российском Православном университете стало настоящим актом институционализации, предполагающим создание устойчивой формализованной социальной структуры со своей регламентацией деятельности, юридической легализацией, иерархией власти и пр. Если студенты поступают на факультет, они будут учиться пять лет, будет создан и утвержден учебный план в соответствии со стандартом, написаны программы дисциплин, нанят профессорско-преподавательский состав, госкомиссия будет участвовать в итоговой госаттестации, будут выданы дипломы о высшем образовании, Министерство образования проведет процедуру аттестации и пр.

Исторический смысл и сверхзадача «времени вдохновения» — инициация движения, собирание и вовлечение в процесс мотивированных людей, а смысл и задача этапа институционализации — создание для этого потока сети каналов, которые не дадут растечься ему по поверхности, обмельть, уйти в песок. Институционализация отливает движение в устойчивые социальные, культурные, организационные формы.

За полтора десятилетия нового века было сделано немало, и христианская психология из вдохновенных докладов и горячих споров, из облака порывов и восклицаний стала овеществляться, оплотняться, воплощаться в разнообразные узнаваемые культурные формы публикаций, образовательных учреждений, программ, научных исследований, периодических изданий, информационных ресурсов, психологических служб при церковных приходах и монастырях и пр. Приведем ряд примеров этого процесса институционализации христианской психологии.

**Публикации.** Еще, кажется, совсем недавно, в 1995 г., выход уже упоминавшейся книги «Начала христианской психологии» под редакцией Б.С. Братуся стал событием такого масштаба, что, по свидетельству очевидцев, святейший патриарх Алексий II лично книгу прочел и призвал укреплять это направление церковной деятельности. За прошедшие два десятилетия появились сотни и сотни публикаций: библиографический

справочник «Христианская антропология и психология в лицах», самоотверженно составленный Ю.М. Зенько, еще четыре года назад насчитывал полторы тысячи наименований [Зенько 2011].

**Образование.** Открыт целый ряд учебных заведений, где ведется подготовка по христианской психологии на разных уровнях, — бакалавриат, магистратура, программы дополнительного образования и повышения квалификации: факультет психологии Российского Православного университета св. Иоанна Богослова (научный руководитель — проф. Б.С. Братусь, декан — свящ. Петр Коломойцев), Институт христианской психологии (ректор — прот. Андрей Лоргус), факультет психологии Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург, декан М.В. Руднева) и др.

Психология преподается также в духовных школах: «Решением Священного Синода Русской православной церкви от 2 октября 1997 г. в 1998/1999 уч. г. в учебный план семинарий была включена обязательная дисциплина “Педагогика и психология”» [Киприан (Ященко) 2011]. Этой дисциплиной дело не ограничивается, во многих духовных семинариях и в Санкт-Петербургской духовной академии читаются различные курсы по психологии для будущих священнослужителей.

**Наука.** Российский гуманитарный научный фонд периодически поддерживает исследовательские проекты по тематике христианской психологии (например, грант «Вера как общепсихологический феномен» под руководством проф. Б.С. Братуся). По проблемам христианской психологии защищены десятки кандидатских и даже несколько докторских диссертаций (см., например: [Котенева 2010]). При этом есть случаи, когда диссертации по психологии защищают священнослужители, которые видят продуктивные перспективы в использовании психологических знаний в деле социального служения и подготовки пастырей (например, в 2014 г. в Московском городском психолого-педагогическом университете диссертацию на тему «Модель акмеологического развития пастыря» защитил митрополит Хабаровский и Приамурский Игнатий [Пологрудов 2014]).

**Научная периодика.** Тематика христианской психологии представлена в академических психологических журналах. С 2003 г. ежегодно выходит в свет специальный выпуск по христианской психологии Московского психотерапевтического журнала (с 2010 г. — «Консультативная психология и психотерапия»). С 2014 г. соиздателем этого спецвыпуска стал факультет психологии Российского Православного университета. Это важное для академической институционализации христианской психологии событие, поскольку журнал — рецензируемое научное издание, которое входит в так называемый перечень ВАК.

Кроме того, периодически выходят сборники и альманахи, посвященные данной проблематике. Например, альманах «Живая вода» (гл. ред. А.В. Шувалов) [Живая вода 2012].



Что касается зарубежной периодики, значимым событием стало появление в 2010 г. солидного международного издания, выходящего под эгидой Европейского движения за христианскую психологию. Журнал публикует материалы по христианской психологии по принципу «один выпуск — одна страна». Усилиями прот. Андрея Лоргуса Россия была представлена одной из первой в этом журнале (См.: [The EMCAPP Journal 2013]).

**Общества и ассоциации.** Создан и активно функционирует целый ряд обществ и ассоциаций по христианской психологии. Например, 5 мая 2008 г. митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Владимир благословил создание Общества православных психологов Санкт-Петербурга (председатель — проф. СПбДА Л.Ф. Шеховцова). В Санкт-Петербурге также действует Сообщество православных практикующих душепопечителей, психологов и психотерапевтов, в Москве — Сообщество христианских психологов<sup>2</sup>. С 2007 г. в Общероссийской профессиональной психотерапевтической лиге существует секция «Религиозно-ориентированной психотерапии» (координатор — С.А. Белорусов).

**Интернет-ресурсы.** Тематика христианской психологии достаточно широко представлена в сети, но важным фактом ее институционализации стало появление в последнее время профильных ресурсов, полностью посвященных этой тематике. Например, «Русская православная психология»<sup>3</sup>, «Христианская психология и антропология»<sup>4</sup>, «Христианская психология»<sup>5</sup>.

**Практика.** Работа христианских психологов при церковных приходах и монастырях стала чрезвычайно распространенным явлением. Сначала преобладала частная инициатива: тот или иной психолог или психиатр получал благословение настоятеля на ведение психологических консультаций с прихожанами. В последние годы нарастает тенденция организационного оформления этой деятельности, создаются профильные психологические службы и центры. Один из первых таких центров возник по благословию известного московского протоиерея о. Георгия Бреева еще в 1998 г. Его возглавила директор Воскресной школы, психолог-консультант Православного центра «Живоносный Источник» в Царицыно, кандидат психологических наук И.Н. Мошкова. В дальнейшем под ее руководством возникла некоммерческая организация «Семейное благо»<sup>6</sup>. С 2000 г. при Обществе православных врачей Санкт-Петербурга

---

<sup>2</sup> Сайт Сообщества христианских психологов: <http://www.pravpsyholog.ru>

<sup>3</sup> <http://dusha-orthodox.ru>

<sup>4</sup> <http://www.xpa-spb.ru>

<sup>5</sup> <http://christ-psy.ru>

<sup>6</sup> Сайт: <http://www.semblago.ru>



имени свт. Луки (Войно—Ясенецкого) действует Душепопечительский центр им. сщмч. Киприана и мц. Иустины (руководитель — прот. Сергей Филимонов).

Православные психологи интенсивно сотрудничают со священнослужителями в деле помощи больным алкоголизмом и наркоманией (прот. Алексей Бабурин, иг. Иона Займовский, Г.В. Гусев, Е.Н. Проценко и мн. др.), в работе с детьми-сиротами, в работе с женщинами, принимающими решение отказаться от новорожденного ребенка, в помощи тяжелобольным и их родственникам и пр. Распространенность и многообразие форм христианской психологической помощи так велики, что требуется специальное социологическое исследование для описания этого феномена.

Инициатива разворачивания такой деятельности, как правило, исходит от верующих психологов, которые ищут формы церковного служения средствами своей профессии. В последние годы наметилось еще два типа инициатив, стимулирующих развитие этой практики. Одна инициатива исходит от Церкви. В частности, она выразилась в распространяющейся сейчас практике приходского консультирования [Практическое руководство... 2013]. Функции приходского консультанта — прежде всего, катехизаторская, информационная и диспетчерская, но фактически он часто оказывается в позиции психолога-консультанта, который должен оказать скорую психологическую помощь. Эта практика делает востребованным получение приходскими консультантами хотя бы базовых психологических и психиатрических знаний.

Другой источник инициативы — государственные службы, созданные для оказания психологической помощи населению. Для них вопрос стоит не в плоскости служения, а в плане обслуживания: консультирующий психолог должен учитывать культурную, языковую, социальную, возрастную, клиническую специфику обратившегося за помощью человека. Практика психологического консультирования верующих имеет значимые для консультативного процесса и терапевтических отношений особенности и потому требует разработки особой методологии и методов. Примером такой инициативы является создание в 2014 г. при Московской службе психологической помощи населению (директор А.И. Ляшенко) методического объединения по психологической работе с верующими (руководитель Ф.Е. Василюк).

**Конференции.** Кроме многочисленных семинаров, симпозиумов и конференций с точки зрения процесса институционализации христианской психологии важной площадкой стали ежегодные Международные образовательные Рождественские чтения, где в течение последних лет психология широко представлена несколькими секциями и круглыми столами.

Трудно переоценить тот факт, что христианская психология стала предметом внимания Русской православной церкви на самом высшем иерархическом уровне. Святейший Патриарх Кирилл благословил митрополита Хабаровского и Приамурского Игнатия на создание специальной группы по «православной психологии», цель которой содействие развитию этого направления науки и образования<sup>7</sup>.

\* \* \*

Даже такое пунктирное, заведомо неполное перечисление направлений, форм и результатов уже проделанной работы создает впечатляющую картину «христианской психологии» как интенсивно растущей области исследований, образования, психологической практики и социального служения.

Впечатляющую, но... победные марши отчего-то не звучат, трезвый внимательный взгляд улавливает зыбкость, неосновательность, какую-то подростковую нескладность, нецельность всего этого поля: общая тематика есть, а единой области знаний нет; практика разрастается все новыми побегами, да все вперемешку и контуров сада не видно; расширение налицо, а развития нет.

Характерный симптом — тексты по христианской психологии трудно датировать, написана ли статья в середине 1990-х или в середине нулевых, а то и десятых годов, по ее внутреннему содержанию определить часто нелегко. Каждый исследователь словно начинает с нуля, чувствует себя почти первооткрывателем, высадившимся на новый материк.

В христианской психологии есть авторитетные личности (см. персоналии в кн.: [Зенько 2011]), но нет авторитетных общепсихологических теорий, которые бы стали точками кристаллизации развития научных школ<sup>8</sup>. Отсутствие таких общих теорий (вписанных в современные контексты профессиональной психологии и христианского богословия) влечет за собой отсутствие систематически выстроенных образовательных программ, которые опирались бы на ту или иную единую теорию, а не были бы сметаны по принципу лоскутного одеяла.

В атмосфере христианской психологии остается до сих пор много неперебродивших частиц периода вдохновения и энтузиазма, что выра-

---

<sup>7</sup> См.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2785988.html>

<sup>8</sup> Это не оценка, а констатация факта, который выражается в характере научного цитирования. Даже трехтомник В.И. Слободчикова, Е.И. Исаева «Основы психологической антропологии» [2013а; 2013б; 2013с], фундаментальный общепсихологический труд, написанный с позиций христианской антропологии и опубликованный православным издательством, не стал (по крайней мере, пока) такой точкой кристаллизации.

жается в доминировании эмоций над рассудком. Например, на конференциях слишком много беспокойных интонаций, экзальтированности, оправданий и обличений, призывов и деклараций, голоса срываются то на проповедь, то на исповедь. И напротив, — слишком мало предметных эмпирических исследований, аккуратного прояснения понятий, теоретических построений «среднего уровня», внятной научной рефлексии практического опыта, наконец, простой деловитости.

Христианский психолог не обрел устойчивой профессиональной идентичности, он повсюду остается немного «чужим среди своих». Он под подозрением в Церкви: не станет ли вдруг претендовать на душево-дительство, не привнесет ли чуждый дух в работу с прихожанами, не станет ли использовать сомнительные методы, которые соблазнят братьев. Он под подозрением и в профессиональной психологической среде — не пытается ли навязывать христианство как идеологию, не маскирует ли научными терминами и методами попытку миссионерствовать там, где ожидаются объективные научные исследования. Более того, он под подозрением и в родной среде христианских психологов: «како верует?», нет ли у него какого-то идейного уклона — протестантского или католического, не слишком ли он «ортодоксален» или «либерален», не пытается ли подменить психологию катехизисом или аскетику консультированием и пр.

Таким образом, на этапе институционализации во многом была решена задача «первичного накопления капитала», христианская психология перестала быть прекрасной мечтой и намерением, она обрела свое тело, уплотнилась во множестве конкретных форм. Тело это, однако, оказалось не таким прекрасным, как мечталось в период вдохновения и энтузиазма, и, главное, оно оказалось не совсем «телом», т. е. чем-то единым и целостным, а скорее некой колонией организмов.

Их разнообразие, независимость друг от друга, а порой и взаимная чуждость друг другу так велики, что усмотреть за ними идейное и методологическое единство затруднительно и подчас приходится сомневаться, одного ли вида эти организмы. Такая разобщенность и дробность, возможно, следствие того, что на начальном этапе развития отечественной христианской психологии не была решена фундаментальная философско-методологическая задача встречи психологии и религии. Однако сейчас, оглядываясь назад, становится ясно, что она, пожалуй, и не могла быть решена априорно, до предметных профессиональных опытов и проектов, осуществленных на этапе институционализации. Теперь эта базовая проблема может быть поставлена не абстрактно, а в материале уже воплощенных конкретных проектов в области христианской психологии. И по отношению ко всему этому материалу она приобретает другой вид, другое звучание, она становится **проблемой конституирования**.

\* \* \*

Предметное поле христианской психологии уже заселено, но не очерчено, границы его не определены. Оно напоминает множество повсюду разбросанных поселений и хуторков, вполне самостоятельных, не объединенных в единую страну общими границами, общим законодательством, общими коммуникациями и пр., словом, не ставшее еще отдельной, особой областью психологии.

Если в «обычной» психологии есть исторически сложившиеся внутренние подразделения, с одной стороны, на предметные области (клиническая психология, социальная психология, психология развития и т. д.), с другой — на подходы и школы (психоанализ, бихевиоризм, гуманистическая психология, культурно-деятельностная психология и т. д.), а в каждой из этих областей и подходов есть своя «местная» структура связанных между собой идей и методов (пусть даже это связи оппозиции, методологического противостояния), то в психологии христианской подобных дифференциаций и структурирования еще не произошло.

Первичная задача конституирования области христианской психологии — двуделина, она состоит в очерчивании ее границ, причем не только внешних, но и внутренних, т. е. в самоопределении ее по отношению к смежным культурным областям и в дифференциации и упорядочивании внутреннего пространства. Попытка приступить к ее решению — тема следующей статьи (см.: [Василуок 2015]).

\* \* \*

Новейшую историю отечественной христианской психологии можно условно разделить на три этапа («вдохновения и энтузиазма», «институционализации» и «конституирования»), каждый из которых решает специфические задачи.

Историческая задача «времени вдохновения» (примерная датировка: 90-е гг. XX в.) — инициация движения за христианско-антропологический поворот в психологии, за рецепцию богатейшего опыта душеведения в традиции христианской духовности. Решалась эта задача собиранием и вовлечением в процесс мотивированных специалистов, чувствующих тупики сциентизма и секуляризма в психологии. Основной формой деятельности этого периода были устные семинары по христианской антропологии и психологии, проблематика которых была намного шире традиционных психологических тем. Их значение заключалась в стимуляции широкого культурного диалога психологии с богословием, историей, философией, антропологией и т. д.

На втором этапе (примерная датировка: от начала 2000-х гг. по настоящее время) решалась задача институционализации христианской психологии. Институционализация — важный процесс накопления массива культурно значимых форм христианской психологии, вхождения ее в реальные социальные отношения с научным сообществом, образовательными учреждениями, церковными структурами, практическими психологическими и социальными службами. На этом этапе были созданы, реализованы и продолжают реализовываться многообразные проекты — исследовательские, образовательные, практические, издательские, информационные, организационные, которые, собственно, и составляют реальное «тело» христианской психологии.

Однако по мере фактического расширения области христианской психологии все более нарастает ощущение, что это поле, в котором кроме естественного разнообразия и разномыслия соседствуют совершенно инородные, несовместимые друг с другом проекты, при этом слишком замкнутые на себе, не соотносящиеся ни друг с другом, ни с общими образцами. Здесь нет общепринятых критериев, общего пространства диалога, единого языка, правил коммуникации и процедур разрешения идейных конфликтов. Очевидно, что назрела необходимость в конституировании предметной области «христианской психологии». Конституирование и составляет, на наш взгляд, главную задачу следующего этапа развития христианской психологии.

## ЛИТЕРАТУРА

- Братусь Б.С. и др. Начала христианской психологии. М.: Наука, 1995. 236 с.
- Братусь Б.С. Христианская психология как научное направление: к истории вопроса // Национальный психологический журнал. 2015 (в печати).
- Василюк Ф.Е. Христианская психология: «история» и «география». Статья 2. Разметка пространства // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 64—90.
- Живая вода: научный альманах. Калуга: Калужский гос. ин-т модернизации образования, 2012. Вып. 2. 256 с.
- Зенько Ю.М. Психология религии. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Речь, 2009. 552 с.
- Зенько Ю.М. Трехвековой диалог психологии и религии в России // Христианское чтение. 2000. № 19. С. 82—164.
- Зенько Ю.М. Христианская антропология и психология в лицах. Основные авторы и работы с древнехристианского периода по настоящее время: Библиографический справочник. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Речь, 2011. 301 с.
- Киприан (Яценко), игумен. О преподавании психологии в церковных учебных заведениях // Электронный журнал «Психологическая наука и образование». 2011. № 3. URL: [http://psyjournals.ru/psyedu\\_ru/2011/n3/47069\\_full.shtml](http://psyjournals.ru/psyedu_ru/2011/n3/47069_full.shtml) (дата обращения: 11.12.2015).
- Консонанс: Альманах психологии и духовной жизни. М.: Фонд «Епифания», 1995. № 1.

- Котенева А.В. Психологическая защита с позиций христианской антропологии: автореф. дис. ... докт. психол. наук. М., 2010. 54 с.
- Ничипоров Б.В. Введение в христианскую психологию. М.: Школа-Пресс, 1994. 192 с.
- Пологурдов С.Г. Модель акмеологического развития пастыря: автореф. дис. ... канд. психол. наук. М.: МГППУ, 2014. 27 с.
- Практическое руководство по приходскому консультированию.* СПб.: Санкт-Петербургская епархия, 2013. 175 с.
- Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека: Введение в психологию субъективности: Уч. пособ. М.: ПСТГУ, 2013а. 360 с.
- Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе: Уч. пособ. М.: ПСТГУ, 2013б. 400 с.
- Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология образования человека: Уч. пособ. М.: ПСТГУ, 2013с. 432 с.
- The EMCAPP Journal: Christian Psychology Around The World (Focus Country: Russia).* 2013, № 3. 184 p. URL: [http://emcapp.ignis.de/3/#/Chapter\\_1](http://emcapp.ignis.de/3/#/Chapter_1) (дата обращения: 12.12.2015).

## CHRISTIAN PSYCHOLOGY IN RUSSIA: ITS «HISTORY» AND «GEOGRAPHY». THE FIRST ARTICLE: AN ATTEMPT OF PERIODIZATION

F.E. VASILYUK

In 1990, when after decades of atheistic press Russian psychology was able to return back to discussions on religious problems, a lot of debates broke out concerning the possibility of «Christian psychology». The debates still continue to burst out, while during the past quarter of century Christian psychology grew into a whole variety of different researches, educational programs, psychological services. A demand of methodological reflection of this field, of its «history» and «geography» arose. Specifically, on the one hand, a need in reflection of its developmental stages, and on the other, a map of the subject-thematical regions and methodological approaches in it. Current article solves the first task, it is an attempt in making a periodization of Russian Christian psychology, which takes into account only the newest, post-soviet history. A hypothesis is proposed, that the periodization has three stages («inspiration», «institutionalization» and «constitution»), each of these addresses specific tasks. It is concluded that in the present moment the most essential task is of constituting the Christian psychology as methodological wholeness, which includes in itself a variety of research, educational and practical projects.

**Keywords:** Christian psychology, periodization, institutionalization, constitution, project.

### REFERENCES

- Bratus' B.S. i dr. Nachala khristianskoi psikhologii.* Moscow: Publ. Nauka, 1995. 236 p.

- Bratus' B.S. Khristianskaya psikhologiya kak nauchnoe napravlenie: k istorii voprosa. Natsional'nyi psikhologicheskii zhurnal. 2015 (v pechati).
- Vasilyuk F.E. Khristianskaya psikhologiya: «istoriya» i «geografiya». Stat'ya 2. Razmetka prostranstva. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2015. № 5. P. 64—90.
- Zhivaya voda: nauchnyi al'manakh. Kaluga: Kaluzhskii gos. in-t modernizatsii obrazovaniya, 2012. Vyp. 2. 256 p.
- Zen'ko Yu.M. Psikhologiya religii (2-e izd., ispr. i dop.). St. Petersburg: Publ. Rech', 2009. 552 p.
- Zen'ko Yu.M. Trekhvekovo dialog psikhologii i religii v Rossii. Khristianskoe chtenie. 2000. № 19. P. 82—164.
- Zen'ko Yu.M. Khristianskaya antropologiya i psikhologiya v litsakh. Osnovnye avtory i raboty s drevnekhristsanskogo perioda po nastoyashchee vremya: Bibliograficheskii spravochnik (2-e izd., ispr. i dop.). St. Petersburg: Publ. Rech', 2011. 301 p.
- Kiprian (Yashchenko), igumen. O prepodavanii psikhologii v tserkovnykh uchebnykh zavedeniyakh. Elektronnyi zhurnal «Psikhologicheskaya nauka i obrazovanie». 2011. № 3. URL: [http://psyjournals.ru/psyedu\\_ru/2011/n3/47069\\_full.shtml](http://psyjournals.ru/psyedu_ru/2011/n3/47069_full.shtml) (data obrashcheniya: 11.12.2015).
- Konsonans: Al'manakh psikhologii i dukhovnoi zhizni. Moscow: Publ. Fond «Epifaniya», 1995. № 1.
- Koteneva A.V. Psikhologicheskaya zashchita s pozitsii khristianskoi antropologii: avtoref. diss. ... dokt. psikhol. nauk. M., 2010. 54 p.
- Nichiporov B.V. Vvedenie v khristianskuyu psikhologiyu. Moscow: Publ. Shkola-Press, 1994. 192 p.
- Pologrudov S.G. Model' akmeologicheskogo razvitiya pastyrya: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. Moscow: Publ. MGPPU, 2014. 27 p.
- Prakticheskoe rukovodstvo po prikhodskomu konsul'tirovaniyu. St. Petersburg: Publ. Sankt-Peterburgskaya eparkhiya, 2013. 175 p.
- Slobodchikov V.I., Isaev E.I. Psikhologiya cheloveka: Vvedenie v psikhologiyu sub"ektivnosti: Uch. posob. Moscow: Publ. PSTGU, 2013a. 360 p.
- Slobodchikov V.I., Isaev E.I. Psikhologiya razvitiya cheloveka: Razvitie sub"ektivnoi real'nosti v ontogeneze: Uch. posob. Moscow: Publ. PSTGU, 2013b. 400 p.
- Slobodchikov V.I., Isaev E.I. Psikhologiya obrazovaniya cheloveka: Uch. posob. Moscow: Publ. PSTGU, 2013c. 432 p.
- The EMCAPP Journal: Christian Psychology Around The World (Focus Country: Russia). 2013, № 3. 184 p. URL: <http://emcapp.ignis.de/3/#>

# ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ: «ИСТОРИЯ» И «ГЕОГРАФИЯ».

## СТАТЬЯ 2. РАЗМЕТКА ПРОСТРАНСТВА<sup>1</sup>

Ф.Е. ВАСИЛЮК

С 1990 г., когда отечественная психология после десятилетий атеистического пресса смогла вернуться к обсуждению религиозной проблематики, разгораются дискуссии о возможности «христианской психологии». Дискуссии вспыхивают до сих пор, а сама христианская психология за четверть века разрослась в целое поле многообразных и разноплановых исследований, образовательных программ, психологических служб. Возникла необходимость методологической рефлексии этой области, осмысления ее «истории» (этапов развития) и «географии» (карты предметно-тематических зон). Первая статья исследования была посвящена периодизации новейшей истории отечественной христианской психологии. Задача же данной, второй статьи — «географическая»: предпринимается попытка методологической разметки поля христианской психологии. В нем выявляется несколько разнородных зон, каждой из которых соответствует особый тип исследовательских и практических проектов. Хотя эти зоны находятся в напряженных философско-методологических отношениях между собой, но именно их совокупность и образует предметное поле христианской психологии.

**Ключевые слова:** христианская психология, конституирование, поле христианской психологии, душа, психика, секуляризм, аскетика.

В первой статье данного исследования было выдвинуто предположение, что новейшую историю отечественной христианской психологии можно условно разделить на три этапа («вдохновения и энтузиазма», «институционализации» и «конституирования»), каждый из которых решает специфические задачи [Василюк 2015]. Была зафиксирована проблема слабой структурированности, избыточной разнородности, аутистической замкнутости многообразных форм воплощения христианской психологии, так что порой возникает впечатление, что у нас не одна, а много хри-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (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»).



стианских психологий. Знаменитая формула «единство в многообразии» еще не обрела первого члена: многообразие есть, а единства — нет. Эта проблема выдвигает в качестве центральной задачи наступающего периода — задачу конституирования христианской психологии.

Первый шаг на пути к ее решению выглядит весьма прозаично — он состоит в инвентаризации и первичной классификации разных форм воплощения христианской психологии, которые и составляют, собственно, данную область. Минимальный объект такой классификации мы будем называть «проектом». Это может быть научное исследование по тематике христианской психологии, образовательная программа, случай из консультативной практики, модель взаимодействия психологического центра и церковного прихода и пр.

Если необходимо упорядочить некоторый массив объектов, до конкретных действий по их сортировке, приходится провести подготовительную работу — создать структуру и логику «складирования», приготовить удобные «полки». В этом и состоит главная задача статьи: произвести первичную разметку поля христианской психологии.

Поэтому на данном этапе исследования в каждом «проекте» нас будет интересовать не его индивидуальная физиономия, а скорее родовые, типологические характеристики, методологический генотип. Чтобы его определить, нужно реконструировать философско-методологические предпосылки проекта, даже если они вовсе не артикулированы авторами.

### **Проект курса православной психологии**

Проанализируем проект, безусловно относящийся к полю «христианской психологии», — замысел курса «православной психологии» для будущих священнослужителей. С.Л. Воробьев приводит замечательный документ — письмо одного из наиболее почитаемых старцев Русской православной церкви XX в., иеросхимонаха Сампсона (Сиверса), обращенное к руководству Московской духовной академии: «Ваше высокопреподобие всечестный о. Протоиерей! Очень жаль, выражу я, грешнейший и убогий ученостью, что на лекциях по нравственному богословию, т. е. по аскетике (которая с некоторых пор не читается и не преподается в нашей Духовной Академии), не введен предмет “Православная психология”, который анализировал бы психологию страстей греховных, склонности к ним, виды их проявлений, корни их и происхождение...»

Прервем на минуту чтение письма. Эти первые слова старца для психолога-христианина могут прозвучать настоящим призывом, ему захочется сразу заняться анализом психологии страстей, использовать профессиональный опыт для того, чтобы вникнуть в генетические их

корни, проследить, как из семейной ситуации в детстве рождается та или другая страсть, какой смысл она несет для человека, как она влияет на его характер и на отношения с другими людьми и т. д. Он готов уже включиться в работу и начать разработку учебного курса «Православная психология», но... пусть дослушает, о какой психологии речь: «...корни их и происхождение и, — продолжает старец, — невольно бы научал пастырей быть лекарями грехов и пороков кающихся и смог бы наглядно-убедительно приводить к *покаянию*, которое не есть осознание *наименованиями* греха священнику на исповеди, но есть *жительство, перерождение сердца с принесением плодов осознания греха*, т. е. оплакивания, ненависть до проклятия их и страха воспоминания их содеянного, с надоедливой мольбой о прощении их, помощи не повторить, ненавидеть, и волю от сердца уметь приносить противоположное дело бывшему оплаканному греху. Вот тогда только будет покаяние (как св. Златоуст требует). Вот тогда будет *пастырство, т. е. проповедничество покаяния*. Только тогда священник может сказать о себе: я удостоился быть пастырем, или: я удостоился величайшей чести на земле быть пастырем» [Воробьев 2012, с. 100—101].

Не правда ли, к концу письма профессиональный психологический пыл должен заметно остыть? Отчего это? Когда речь зашла о психологическом анализе страстей греховных, казалось, можно сохранить привычную научную отстраненную позицию. Но дальше по ходу письма оказывается, что старец мыслит «психологию» как дисциплину, живущую совсем не в научном контексте, а в контексте церковном, в сердцевине церковной жизни, в таинствах, в аскетическом подвиге, в пастырском душепопечении. В этом контексте, где речь идет о «перерождении сердца», об «оплакивании греха», «ненависти до проклятия», «надоедливой мольбе о прощении», — сохранить отстраненную, невовлеченную научную позицию невозможно, и профессиональный психолог чувствует, что весь его десятилетиями накопленный багаж знаний об условных и оперантных рефлексах, о кривой Эббингауза и законе Йеркса-Додсона, о самоактуализации и акцентуации, о структуре личности и методах психотерапии здесь, в этой жизни просто не уместен, что «убогий ученостью» старец Сампсон, в миру граф Сиверс, принадлежащий по рождению к одному из самых знатных российских домов, человек, в детстве сидевший на коленях императора, а в юности, уже будучи монахом и чудом выжив после большевистского расстрела, ставший по просьбе академика И.П. Павлова его духовным отцом (хоть был на сорок лет младше духовного чада), что это вовсе не тот человек, которому моя психологическая ученость может дать что-то в действительности полезное.

Очевидно, что, столкнувшись с таким проектом курса «Православная психология», профессиональный психолог должен испытать как минимум когнитивный диссонанс. В чем его причина?

Во-первых, в несовпадении исходных позиций и базовой аксиологии. Старец занимает церковную позицию, его аксиология — сотериологическая [Воробьев 2012]. Подход его к предмету изучения (преподавания) носит пастырский характер: опытный пастырь должен по замыслу этого курса наставлять будущих священников в искусстве душепопечения.

Культурная же позиция психолога — научная, за его спиной не Отцы Церкви, а научные авторитеты, он опирается на научные знания и открытия. Его подход к проблеме страстей носит исследовательско-аналитический характер, он готов использовать психологические знания и методы для изучения причин и следствий страстей, резонно предполагая, что добытые научным путем знания о закономерностях формирования страстей в разные возрастные периоды, в зависимости от семейно-воспитательного контекста, законы протекания психических процессов во время актуализации страсти и пр., что все эти научные знания окажутся полезными для будущего священника в его деле духовного наставничества.

Во-вторых, принципиально отличаются их представления о самом объекте изучения в рамках проектируемого курса «Православная психология». Исходная онтология и антропология старца совершенно не натуралистичны, ни о каком «естественном» или о «светском» человеке, по-видимому, в этом курсе вовсе бы не упоминалось. Это энергетическая и синергетическая антропология [Хоружий 2005]: человек мыслится не эссенциалистски как некая сущность, раз и навсегда детерминированная определенными законами, а как онтологически открытое бытие, мыслится в контексте духовной практики, аскетики, предельная цель которой, ее телос, — обожение [Флоренский 1914; Хоружий 1998]. Этим задается и главный предмет всего курса — покаяние и борьба со страстями.

Совсем другая антропология, другой образ человека у носителя профессиональной психологической установки. Человек описывается в этом горизонте как «социо-био-психическое» существо, поведение и психика которого детерминированы психологическими, социокультурными и биологическими закономерностями и их интерференцией. Церковно-религиозный контекст, конечно, может попасть в поле зрения профессионального психолога — но всего лишь как один из ряда социокультурных контекстов, каждый из которых «на равных правах» вносит свой вклад в детерминацию поведения и сознания человека.

\* \* \*

Эти радикальные отличия исходных позиций и представлений позволяют наметить первичный эскиз поля христианской психологии. Если

разницу базовых представлений описать на максимально обобщенном методологическом языке, мы увидим, что противопоставление проходит по двум линиям — по линии «подхода» и по линии «объекта». При этом сам подход определяется в конечном итоге «общей культурной позицией», которую занимает автор, и соответствующей аксиологией. «Объект» же определяется общей онтологией и антропологией, в контексте которых он выделяется или полагается.

По первой линии мы видим противопоставление двух подходов, которые можно обозначить как «христианский» и «научный» («христианский» подход в проекте «Православной психологии» определяется *православной церковной позицией, сотериологической аксиологией*, а сам *подход* выступает в данном случае в виде *пастырско-душепопечительного*). Противопоставление по линии «объекта» можно свести к оппозиции «христианский» — «светский». Конкретно в проекте «Православной психологии» термин «христианский» по отношению к объекту, как мы видели, раскрывается следующим образом. Главная тема курса, насколько можно судить по письму старца, — «страсти греховные». Базовый антропологический образ дан в аскетическом аспекте — первичный вопрос носит не *морфологический* характер (как устроен человек?), а — *деятельный* (что он с собой делает, чтобы спастись?). Поэтому и сам основной «объект» не просто «страсти греховные», а «страсти греховные и покаяние». Страсти понимаются, прежде всего, как предмет аскетической борьбы человека, как предмет преодоления, и потому знания «о наклонности к ним, видах их проявлений, корнях их и происхождении...» нужны не как самоценные, а как служебные, технические знания, помогающие в деле покаянного преодоления страстей.

Если свести эти обобщенные оппозиции в одну типологическую таблицу, мы получим следующий первичный эскиз поля «христианской психологии» (рис. 1).

Такое описание исследовательского<sup>2</sup> поля не зря названо «первичным эскизом». Оно сразу же вызывает множество вопросов: а) почему научный подход противопоставлен «христианскому», а не «религиозному»?; б) сказать о некоем психологическом подходе «научный» — значит не сказать ничего, потому что на статус научности претендуют самые разные, иногда взаимоисключающие методологические подходы; в) равно и определение подхода как «христианского» требует конфессиональной расшифровки в силу серьезных догматических различий, существующих

---

<sup>2</sup> В этой статье мы для удобства будем преимущественно говорить об «исследованиях», хотя поле христианской психологии, как упоминалось, включает в себя кроме исследовательских проектов также образовательные, практические, информационные и пр.

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

Рис. 1. Первичный эскиз поля «христианской психологии»

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

внутри христианства. Это только первые из множества вопросов, так сказать, «слева» (на схеме), со стороны подхода. Не менее остро встают вопросы и «сверху», со стороны «объекта исследования»: в) существует ли специфические «христианские» память, внимание, скорость реакции в отличие от «светской» памяти, внимания и скорости реакции?; г) что имеется в виду под «объектом исследования» в самом общем плане, можно ли его назвать «психическое как таковое» или «психической реальностью» и тогда различать (2.1) «христианскую психику» и (2.2) «светскую психику»? И можно ли в этом случае закрепить за пунктом 2.1 термин «душа», а за пунктом 2.2 термин «психика»? Но может быть, «объектом» можно объявить «сознание» (и говорить о христианском и нехристианском сознании)? Или «деятельность», «поведение», «опыт»? По существу мы здесь попадаем в область проблемы предмета психологии — ни много ни мало. д) Однако независимо от решения вопроса об общей категоризации «объекта», само по себе различение «христианско-

го» и «светского», конечно, не выдерживает критики даже с формально-логической точки зрения. Почему не «религиозный» vs «светский»? А с другой стороны, если точкой отсчета является «христианское» (сознание, опыт и т. д.), то почему ему противопоставляется «светское», а не «мусульманское», «иудаистское», «буддистское» и пр.?

Эта терминологическая невнятица, как ни странно, не является в данном случае дефектом, а, напротив, дает преимущества с точки зрения задач исследования. Мы хотим с максимальной теоретической открытостью подойти к населяющим поле христианской психологии «проектам», отказываясь от претензий на терминологическую монополию, от попытки создания методологического эсперанто и заранее признавая, что каждый проект будет говорить на своем наречии, пользоваться своими понятиями и различениями. С учетом этой установки удобнее и точнее основные линии межевания всего предметного поля «христианской психологии» выражать не терминами «христианский — научный», «христианский — светский», а символами — «креста», «интеграла» и «пси»: «† — ∫» и «† — Ψ». Различное терминологическое и понятийное прочтение этих символов в разных проектах может стать как раз характерным симптомом того или иного методологического типа. А на выявление и упорядочивание этого разнообразия типов и нацелена наша работа. На рис. 2 представлен упрощенный, формализованный вид эскиза.

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

Рис. 2. Формализованный эскиз поля «христианской психологии»

\* \* \*

Первичный эскиз, разумеется, далек от точной карты поля христианской психологии, но это первый, важный шаг к созданию такой карты. Второй же состоит в проверке эскиза конкретными исследованиями и разработками по тематике христианской психологии. Нужно проверить, имеются ли у эскиза сколько-нибудь значимые ориентирующие потенции, можно ли с его помощью дифференцировать различные проекты и соотносить их с разными координатами поля хри-

стианской психологии. Для этого дадим краткий анализ нескольких случаев, пытаясь проиллюстрировать ими выделенные зоны данного предметного поля.

### **Тип I. «Православная психотерапия» митр. Иерофея**

В 2004 г. вышел русский перевод книги митрополита Иерофея Влахоса «Православная психотерапия». Напрасно мы станем искать в почти четырехсотстраничной монографии ссылки на Фрейда, Юнга или Роджерса. Автор, разумеется, слышал о том, что в современном мире «психотерапия получила широкое распространение», что «многие наши современники обращаются к психотерапевтам, ища утешения и успокоения», что «современный человек ощущает потребность в исцелении» [Иерофей 2004, с. 10]. «Я знаю, — пишет митр. Иерофей, — что термин “психотерапия” появился недавно и многие психиатры обозначают им определенный подход к лечению страдающих неврозом. Однако, поскольку многие психиатры не знакомы с учением Церкви или не желают его применять и поскольку их антропология весьма отличается от антропологии и сотериологии святых отцов, я воспользовался лишь термином “психотерапия”, а не их мнениями» [Там же, с. 12].

Стремясь найти ответ на запрос современного человека, греческий иерарх обнаруживает все, что нужно, в христианстве. Митрополит верит, что «Православие располагает большим “психотерапевтическим потенциалом”, или, вернее, само Православие по существу является терапевтической наукой... Однако оно явным образом отличается от других психотерапевтических методик, поскольку в центре его стоит Богочеловек, а не просто человек, и поскольку оно достигает своей цели не с помощью человеческих методик, но благодаря помощи и действительной божественной благодати при подлинном взаимодействии божественной и человеческой воли» [Там же, с. 10—11].

На этом, собственно, разговор о психотерапии заканчивается, и даже само слово «психотерапия» в основном тексте книги (не считая предисловий и названий глав) встречается всего три (!) раза. О чем это говорит? О переживании полной самодостаточности Православия в сфере, относящейся к душевным процессам. В Православной традиции уже есть своя психология со своим языком, своей антропологией, своими представлениями о структуре душевных органов (сердце, ум, душа и пр.) и функций, своими методами анализа душевных состояний, своими нормами душевного здоровья и формами патологии (одна из глав книги так и называется «Православная психопатология», речь в ней идет о лечении страстей души), своей практикой душепопечения и т. д.

Легко увидеть почти полное совпадение «православной психотерапии» митр. Иерофея с замыслом «православной психологии» иеросх.



Сампсона. Каким образом можно разместить «православную психологию» и «православную психотерапию» на нашем исходном эскизе?

«Позиция» (пункт А на схеме), которую очевидно занимают авторы, есть позиция Православной церкви, их аксиология носит сотериологический характер. «Подход» (п. 1) прямо называется православным, что отражается и в вынесении этого слова в названия проектов. Важная характеристика подхода: в нем доминирует не познавательная, исследовательская установка, а установка практическая, «медицинская» («Православие как медицинская наука» — таково название первой главы книги митр. Иерофея). Поэтому в обоих случаях этот подход можно назвать «пастырским». Речь, главным образом, идет не о познании человека, а о врачевании, исцелении его, имеющего в виду предельную цель и ценность — спасение.

Пастырский подход раскрывается и конкретизируется (п. 1.1 схемы) в таких его характеристиках, как «персонологичность», «участность» и «синергийность». Личностный, персонологический характер пастырского подхода выражается в превалировании интереса к судьбе конкретного человека, а не к общим идеям и закономерностям (как в классическом научном подходе). Участность — в том, что пастырь не занимает отстраненную, нейтральную позицию по отношению к жизни человека. Синергийный — в том, что и познание, и влияние на человека уповают не только и не столько на человеческие усилия и методы, сколько на «сотрадиничество» человеческих и божественных энергий [Хоружий 2005].

Онтология и антропология (пункт В схемы) органически связаны с этим подходом. В этом варианте «христианской психологии» исходная онтологическая картина мыслится совсем не так, как в «обычной», научной психологии — не как биологическая эволюция, не как социокультурная сфера, не как пространство индивидуальной человеческой жизни, она мыслится в полном соответствии с Символом веры. Специальной антропологической главы в «Православной психотерапии» митр. Иерофея мы не найдем, но из общего контекста видно, что он придерживается «троицеобразной» антропологии св. Григория Паламы («...об отображении в человеке Троицеской тайны можно говорить, имея в виду, что не триадология является “человекообразной”, но антропология — “троицеобразной”... Не человек служит основой для объяснения Троицеобразного Бога, но Троицеобразный Бог — для объяснения человека. Такое объяснение является не просто психологическим и человеческим, но богооткровенным» [Иерофей 2004, с. 205]).

Что касается общего имени «объекта» (п. 2) православной психотерапии — это «душа и ее исцеление», конкретные же предметы (п. 2.1) — «образ Божий», «ум», «сердце», «помыслы» и их исцеление

(«Рассматривая предмет православной психотерапии... — пишет митрополит, — необходимо, во-первых, сказать о том, что такое душа и как она исцеляется, во-вторых, объяснить, какова связь между образом Божиим, душою, умом, сердцем и мыслью, а в-третьих, показать, как исцеляется ум, сердце и мысль (помыслы)...)» [Там же, с. 95]).

Еще раз подчеркнем, что «объект» православной терапии не рассматривается как объект изучения, а прежде всего — как объект попечения (= заботы, терапии), причем не только священника-психотерапевта, но и самого «пациента», нормальное, обычное состояние которого состоит в постоянной деятельной заботе о собственной душе, аскетическом делании.

«Светская психика», носителем которой является человек вне духовного подвига, в поле внимания этой версии «православной психотерапии» не попадает, а случайно попав, тут же интерпретируется как болезненное следствие аскетического нерадения. «Сегодня много говорят о психологических проблемах. Я убежден, что так называемые психологические проблемы суть проблемы помыслов, помрачения ума и нечистого сердца. Именно нечистое сердце, как описывают его святые отцы, помраченный и скотоподобный ум и нечистые помыслы и создают эти так называемые проблемы. Если же человек внутренне исцелится, откроет свое сердце, очистит умную часть своей души и освободит разумную ее часть, то у него не будет и психологических проблем. Он будет испытывать блаженный и нерушимый мир Христов (конечно, я говорю все это без учета телесных болезней, происходящих от утомления, истощения, старческой немощи и изнашивания организма)» [Там же, с. 15—16]<sup>3</sup>.

Итак, проекты «православной психологии» и «православной психотерапии» представляют собой чистый случай 1-го типа предложенной типологии. Они методологически радикальны, самодостаточны и оттого герметичны, никакая «светская» психика, никакие «научные» (или даже другие религиозные) подходы не попадают в горизонт их рассмотрения. И поэтому с позиций этих проектов все поле «христианской психологии» можно было бы изобразить, стерев с общей карты следы «светского» и «научного» (рис. 3).

Имена, которые можно было бы присвоить такой версии христианской психологии, в зависимости от контекста таковы: «православная психология», «святоотеческая психология», «пастырская психология», «аскетическая психология».

---

<sup>3</sup> Интересно, что тело рассматривается автором как подлежащее действию естественных, биологических законов. Но что позволено телу, то не позволено душе — она не мыслится в безличностном, объективистском, натуралистическом залоге, т. е. не мыслится как «психика».

			<b>В.</b> <b>Синергичная антропология</b>	
			<b>2. Объект — ДУША</b>	
			<b>2.1. †</b> Аскетика как практика заботы о душе	
<b>А. Православная церковная позиция, сотеариология, аксиология</b>	<b>1. ПОДХОД (пастырский)</b>	<b>1.1. †</b> (личный, участный, синергичный)	<b>І.</b> <b>ПРАВОСЛАВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕРАПИЯ</b>	

Рис. 3. Общий вид поля христианской психологии с позиций «православной психологии и психотерапии»

### **Тип II. Христианский подход к секулярному сознанию**

К этому типу относятся психологические исследования, которые исходят из христианских позиций, а объектом своего изучения избирают психологию неверующего человека.

Внутренние установки и мотивы таких исследований могут быть самыми разными (миссионерскими, апологетическими, обличительными и пр.), но почти неизменно общая их черта — оценочное отношение к своему предмету, нехристианскому сознанию.

Это отношение может быть как негативным, так и позитивным. В первом случае «светская психика», как она представлена в научной психологии, трактуется как греховная периферия души. «С христианской точки зрения, становление человека — это осуществление (восстановление) образа Божия в своей индивидуальной жизни; это преодоление сил греха, отсечение периферии души — часто мрачной, пошлой и неприемлемой, ставшей по сути “плотью”. Есть серьезные основания полагать, что классическая психология занимается изучением этой “периферии души”, психикой падшего человека, этой “плотью”, которую она именует “психикой”» [Слободчиков 2004, с. 12]. Интересно, что при такой нелицеприятной оценке ни падший человек, который квалифицируется как «неоязычник», ни научная психология не отвергаются, — но отношение к ним определяется практическими задачами христианской миссии. «Сегодняшний проповедник должен уметь говорить христианские истины на языке сознания неоязычни-

ка. Но для этого необходимо знать, как оно, это сознание, устроено. И здесь практическая психология и психологическая практика многое что могут сказать и сделать» [Там же, с. 16].

При позитивном же отношении во всяком человеке, в том числе неверующем, усматриваются естественные проявления христианского сознания (в духе знаменитого тезиса Тертуллиана «душа по природе христианка»). Предметом такого типа психологических теорий и исследований могут становиться такие «естественные» феномены, как совесть [Флоренская 1991], потребность в поисках смысла бытия (П. Тиллих, В. Франкл), способность верить как таковая, независимо от ее религиозного содержания [Братусь, Инина 2014]. С христианской точки зрения эти идеи и исследования объединяет интуиция, что «язычники, не имеющие закона, по природе законное делают... что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их...» (Рим 2:14—15).

Чрезвычайно распространенный жанр работ, относящихся к этому методологическому типу, — сравнительные исследования. В качестве предмета сравнения выбирается феномен, который присутствует как в христианском, так и в секулярном сознании, это может быть терпение, гнев, уныние, семейные отношения и пр. Вот примеры показательных названий: «Христианские и секулярные аспекты социально-психологической категории “терпение”» [Глаголев 2000], «Природа переживания гнева в научно-психологической и святоотеческой литературе [Гаврилова 2011]. Внутренней подоплекой компаративистских работ порой выступает наивная апологетическая установка, желающая доказать, что христианство не только рождает святых, но и статистически значимо улучшает нравы, душевный строй человека, его отношения и жизнь, — и все это можно доказательно зафиксировать эмпирическим исследованием. Ученые сравнивают совладание с трудными жизненными ситуациями у верующих и неверующих [Тобалов 2004]<sup>4</sup>, социальные страхи у этих групп [Грошева 2004] и обнаруживают, что даже «твиты» у христиан, судя по психолингвистическим признакам, более счастливые, чем у атеистов (см.: [Алексейчук 2013]).

Водораздел между «христианским» и «светским» (верующими и неверующими и пр.) в таких отчасти социологически ориентированных исследованиях проходит между разными людьми, но часто граница проводится по территории души одного человека. В этом случае в интрапсихическом пространстве христианскому сознанию противопоставляются «светские», «секулярные», «языческие», «ветхие» (и пр. в

---

<sup>4</sup> См. подробный обзор зарубежных исследований по проблеме духовного совладания в этом номере журнала [Шаньков 2015].

зависимости от контекста) мотивы, помыслы, ценности. В практике современной психотерапии при работе с верующими клиентами приходится встречаться не с монолитным сознанием, не с каким-то одним языком, а с причудливой, противоречивой смесью дискурсов, с «вавилонном рациональностей» [Watson 2014], порой несовместимых друг с другом, так что самые разные стандарты, нормы, ценности, взятые из разных источников, противоречащие друг другу, составляют особую реальность душевной жизни, с которой приходится иметь дело и психотерапевту, и священнику, и самому человеку в своей внутренней работе над собой. И эта реальность создает множество феноменов психопатологии веры, которые нуждаются в особом изучении и терапии [Инина 2014; Филоник 2015].

Методологическая оппозиция «† vs Ψ» (см. рис. 1) в разных исследованиях прочитывается очень по-разному<sup>5</sup>, в частности, нередко как «вера — неверие». На уровне анализа индивидуального сознания феномен «неверия» может оказаться не за границами веры, не по ту сторону христианского сознания, а его внутренней проблемой, внутренней драмой, предметом христианской «практики себя» («Верую, Господи! помоги моему неверию» [Мк. 9:24]).

Однако и межличностное понимание противопоставления «верующий — неверующий» в конкретных психологических исследованиях вовсе не разводит их по разные стороны баррикад, напряженное противостояние между ними авторы иногда превращают в особую тему. Например, в работе белорусской исследовательницы и психотерапевта Л. Лысюк, посвященной христианской модели семьи в семейной терапии [Лысюк 2004], в точном соответствии с формулой ап. Павла<sup>6</sup> анализируется чрезвычайно актуальная проблема помощи семье, объединяющей в себе верующих и неверующих членов.

### ***Тип III. Психологический анализ религиозного опыта***

Типологическую зону III населяют проекты, реализующие научно-психологический подход к религиозному психологическому опыту. Это — область с давно устоявшимся названием «психологии религии», которая методологически противопоставляется «религиозной психологии» (см.: [Дубова 1999; Зенько 2009]) прежде всего по основанию исходной позиции и аксиологии исследователя, — научные ли они или религиозные.

---

<sup>5</sup> «Душа — психика», «христианский — неоязыческий», «религиозный — секулярный» и пр.

<sup>6</sup> «...неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим» [1Кор. 7:14].

Очевидными классическими образцами научно-психологического изучения религии могут служить знаменитый труд У. Джеймса «Многоеобразие религиозного опыта» [Джеймс 1993] и не менее знаменитое «Будущее одной иллюзии» З. Фрейда [Фрейд 1969]. Несмотря на формальную отнесенность обеих книг к одной и той же методологической области (III тип проектов на рис. 1), работы Джеймса и Фрейда радикально различаются между собой.

Эти различия можно зафиксировать и в выборе исходной позиции и аксиологии (п. А на рис. 1), и в зоне подхода (п. 1 и 1.2) при определении гносеологической стратегии исследования. Начнем с последней.

Что касается познавательных установок У. Джеймса, он пытается прежде всего *понять* религиозное переживание, отнестись к нему доверчиво и открыто, бережно сохранив его в аутентичном виде, насколько позволяет научный метод. З. Фрейд, напротив, безапелляционно и монологически *объясняет* религиозные феномены, исходя из своих априорных конструкций.

На сциентистском суде Фрейда этим феноменам не предоставлено права голоса и защиты, они редуцируются к психологическим, точнее к психопатологическим механизмам (обсессивный невроз). Сам метод познания — «закрытый», дедуктивный. Фрейд начинает не с фактов религиозного опыта, а с собственных теоретических конструкций развития цивилизации, с общих описаний отношения человека с природой и культурой. Человек при этом в своем ядре мыслится как инфантильное существо, жаждущее беспрепятственного удовлетворения любых импульсов. Отождествляясь со своим героем, отец психоанализа с печалью признает нереализуемость инфантильной мечты. Тут-то и призывается религия как элемент этой теоретической конструкции: ее функция в целом состоит в том, чтобы утешить инфантильного сластолюбца, который вместо вождельного нарциссического всемогущества и блаженства оказывается страдающим существом, беспомощным перед лицом природных стихий, смерти и социальных требований. «Боги, — пишет Фрейд, — сохраняют свою троякую задачу: они должны устранить ужасы природы, примирить с жестокостью судьбы, которая особенно сказывается в факте смерти, а также вознаградить за страдания и лишения, налагаемые на человека совместной культурной жизнью» [Фрейд 1969, с. 200].

Для целей нашего анализа важно не столько содержание «психологии религии» З. Фрейда, сколько ее философско-методологические характеристики. Казалось бы, в своем подходе к изучению религиозного сознания Фрейд занимает научную *позицию* и реализует исследовательскую установку, но общий дух и стиль его письма носит другой характер — идеологический. Концовка «Будущего одной иллюзии»

особенно наглядно показывает, что реальная позиция Фрейда — это не позиция ученого, а позиция сциентистского, атеистического идеолога<sup>7</sup>, который противопоставляет чужому «религиозному» богу своего бога науки: «Наш бог — Логос» [Там же, с. 231]. Ситуацию исследования он превращает в ситуацию идеологической войны, уверяя, что противник (религия) в конечном итоге обречен, но, увы, пока силен, неустрашим и придется еще долго ждать, пока он вовсе сойдет с исторической сцены. Оттого в речи Фрейда много от риторики диспута, интонаций усталого раздражения, попыток дискредитации религии. Кончается книга тоскливым стоическим выдохом: «Нет, наша наука — не иллюзия. Но иллюзией было бы верить, что мы откуда-нибудь (т. е. из религии. — *Ф.В.*) могли бы получить то, чего наука нам дать не может» [Там же, с. 232].

*Аксиология* обеих теорий также радикально различается. Фрейд оценивает религию исключительно функционально, с точки зрения психологических и социальных задач, которые она решает (как если бы именно он, а не Джеймс, был апологетом прагматизма). Джеймс же не просто высоко оценивает способность религии помогать человеку преодолевать страдания, он сплошь и рядом возвышается над собственной философией прагматизма и формулирует, а точнее сказать воспекает уникальный дар религии наполнять жизнь и душу человека радостной осмысленностью бытия вопреки всем обстоятельствам: «При религиозных переживаниях жертвы и отречения действительно полноценны: даже ненужные жертвы лишь увеличивают душевную радость. Религия делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах для него является игом суровой необходимости. Если религия — единственная сила, способная выполнить эту задачу, то ценность ее, как проявления человеческого духа, стоит вне всяких сомнений» [Джеймс 1993, с. 49].

Этих сопоставительных наблюдений достаточно, чтобы убедиться, что методологическое поле III «Научно-психологический анализ религиозного опыта» очень неоднородно. На нашем эскизе различия между версиями Джеймса и Фрейда можно схематически выразить следующим образом (рис. 4).

Теория Джеймса тяготеет к границе с I зоной: именно благодаря научной открытости исследователя самому феномену религиозного опыта

---

<sup>7</sup> «Хотя Фрейд заявлял, что с презрением относится к философии, он определенно выражал философские идеи в духе материалистической, атеистической идеологии. Его философия представляла собой экстремальную форму позитивизма, считающего религию опасной и метафизику излишней» [Элленбергер 2004, с. 150].



Типы «проектов»			В. ОНТОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ	
			2. ОБЪЕКТ	
			2.1. † христианский	2.2. Ψ светский
А. КУЛЬТУРНАЯ ПОЗИЦИЯ	1. ПОДХОД	1.1. † христианский	I	II
		1.2. ∫ научный	<div>Джеймс</div> <div>Фрейд</div> <div>IV</div>	

Рис. 4. Неоднородность типологического поля III. Возможность схематического изображения методологических различий проектов

удается научно выразить его в неискаженном виде. Теория же Фрейда тяготеет к границе с IV зоной и даже переступает эту границу: религиозному опыту отказывается в праве быть именно религиозным, его подлинная сущность имеет психологическую или психопатологическую, а не религиозную природу, религиозный опыт — мнимость, «иллюзия». Здесь мы встречаемся с методологическим парадоксом: Фрейд изначально занимает идеологическую позицию, и потому, яростно отстаивая рационализм, ценности объективного научного познания, он на деле покидает почву науки. В борьбе с религией он думает победить тем, что символически (магически) уничтожит объект своего исследования — религиозные феномены, разоблачив их психологические механизмы, победить религию тем, что науку сделает религией, а разум объявит богом. Он, кажется, не замечает, что полностью побежден структурой и формой религиозного (точнее, псевдорелигиозного) мышления. Зеркало, в котором Фрейд видит религию, — кривое зеркало идеологии. В отличие от Джеймса, в труде которого доминирует здоровый реализм классической науки.

Не от того ли основной эмоциональный тон книги Фрейда — уныние, а книги Джеймса — радость. «Слово “религия” в моем представлении... должно означать новое царство свободы, свободы от всякой борьбы, песнь вселенной, раздающуюся в наших ушах, и вечную жизнь, открывающуюся нашим взорам... В своих наиболее характерных проявлениях религиозная радость имеет мало общего с чувством “облегчения”. Она не ищет облегчения, она принимает зло во внешнем мире, под формой

чувства, но знает, что внутренне она постоянно его преодолевает. Если вы спросите каким образом религия борется с терниями жизни и смотрит в лицо смерти, таким образом уничтожая силу разрушения, — я не буду в состоянии ответить, ибо это тайна религии. Чтобы постичь ее, необходимо самому быть религиозным человеком...» [Джеймс 1993, с. 46—47].

#### ***Тип IV. Научное исследование психических процессов***

Эта методологическая разновидность психологических проектов в рамках нашего типологического эскиза могла бы мыслиться как остаточный тип, который не входит в сферу интересов христианской психологии, поскольку здесь реализуется обычный научный подход к процессам и состояниям, которые описываются и изучаются вне всякого отношения к христианской антропологии. Однако, как ни странно, на деле это оказывается не так. На уровне эмпирических психологических исследований и конкретной психологической практики существует множество фактов, феноменов и методов, которые христианская психология не может обойти и без которых не может (и не хочет) обойтись.

В книге «Психология детства» В.В. Зеньковского [Зеньковский 1995], последовательно реализующего христианский подход к душе ребенка, кроме специфических тем («детские религиозные представления», «духовная содержательность детства» и т. д.), как-то совершенно естественно обсуждаются такие традиционные для «секулярной» детской психологии темы, как психология игры, возрастная периодизация, развитие зрения, слуха и пр. В самом деле, странно было бы для автора изучать психологию ребенка с христианских позиций и давать рекомендации в том числе по его религиозному воспитанию, обходя, например, такую тему, как развитие интеллекта, или перенося ее на плоскость ключевой для христианской антропологии категории «ума», которая к психологической категории мышления никакого отношения не имеет. Любые представления ребенка, в том числе религиозные, любое осмысление им жизненного опыта, в том числе религиозного, включают в себя интеллектуальные операции. Поэтому, исходя из соображений целостности, В.В. Зеньковский вовсе не игнорирует их и вполне сознательно пользуется данными, полученными в обычной, светской, научно-исследовательской психологии.

Знание феноменов Пиаже, знание механизмов обусловливания, знание всех открытых психологией законов функционирования психики необходимо христианскому психологу и для теоретической, и для практической работы, их не нужно заново переоткрывать.

Но может ли христианский подход в психологии не только взять, но что-то значимое дать научному психологическому знанию? Да, существует немало классических психологических тем, для которых у хри-

стианской психологии есть ценнейший материал. Например, проблема «психической саморегуляции». Христианская аскетическая традиция фиксирует факт, что человек может согрешить не только действием, мыслью, но и слухом, зрением, даже обонянием. Этот факт с позитивно-психологической стороны раскрывает возможность (а отчасти и «методику», «культуру») личностного произвольного управления перцептивным опытом, что особенно важно для практической психологии и педагогики в связи с опасностями современной информационной эпохи (см.: [Зенько 2007]).

Второй пример: в этом номере журнала публикуется большой обзор по проблеме духовного (религиозного) совладания, который показывает, какими ценными фактами и методами может обогатиться научно-психологическое исследование совладающего поведения при введении духовного горизонта в анализ этой стандартной психологической темы [Шаньков 2015].

Третий пример. Исследование психологии молитвы [Василюк 2005] подводит к важным теоретическим выводам, что молитва — не просто один из предметов психологического исследования, но и фундаментальная психологическая категория. На онтологическом уровне это означает, что молитва есть неустрашимое измерение психологического опыта, существующее у всякого человека, верующего или неверующего (пусть в скрытых, редуцированных, искаженных формах), и анализ сознания, не учитывающий этого измерения, будет заведомо неполным.

Этих немногих примеров достаточно, чтобы сделать предварительный общий вывод. Описываемая научной, «светской» психологией психологическая реальность входит в сферу интересов христианской психологии, она многое из нее берет и должна взять и не меньше может и должна дать. Христианская психология «играет» и на этом поле и не собирается с него уходить.

Если перевести взгляд от секулярной психологической теории к секулярной психологической практике, в частности практике психотерапевтической и психиатрической, то и она не может быть оставлена христианской психологией. Выше уже упоминалось о сравнительных анализах феноменов, которые могут относиться как к сфере духовной, так и к сфере естественной и в зависимости от этого приобретают разную трактовку. Вот характерное<sup>8</sup> название книги Д.А. Авдеева — «Депрессия как страсть. Депрессия как болезнь» [Авдеев 2001]. Для православного

---

<sup>8</sup> Характерное, но неточное. «Депрессия» не может быть «страстью» просто терминологически, это слово из медицинского дискурса, в котором нет места аскетическим квалификациям. Точнее было бы говорить о противопоставлении «уныния» и «депрессии».

психиатра, психолога, равно как и для православного священника, невозможны игнорирование медицинского психиатрического знания о депрессии и попытки сведения любых психопатологических проявлений такого рода к страсти и греху уныния. Им необходимо проводить «дифференциальную диагностику», болезнь квалифицировать как болезнь и лечить ее как болезнь, и это вовсе не уступка светскому, секулярному подходу, а как раз реализация христианских принципов трезвости и икономии по отношению к конкретному человеку.

В практике христианской психологической помощи используются также и многие методы, разработанные научной психотерапией в секулярном клиническом контексте. Не все из них приемлемы для христианской психотерапии? — Да. Но какие из этого следуют выводы? Во-первых, о задаче разработки квалифицированной критики методов, реконструкции их философского, богословского и антропологического измерений. Во-вторых, о необходимости развития специальной методологической экспертизы, критериологии и способов решения вопроса о совместимости определенных психотерапевтических методов с христианскими ценностями и антропологией. В-третьих, об адаптации этих методов для решения задач психологической практики, реализуемой с христианских позиций.

Таким образом, и методы «светской» психотерапии попадают в сферу интересов христианской психологии. Словом, светская научная психология — вовсе не чуждая, заморская, враждебная страна для психологии христианской. Она — ее ближайший партнер, с которым не прекращаются продуктивные отношения на разных уровнях<sup>9</sup>.

Изнутри самой светской научной психологии наблюдается мощное «встречное» движение, фиксирующее и рост интереса к духовной жизни у все большего числа людей, и рост исследований в этой области. «Научное изучение религиозных и духовных феноменов переживает ренессанс», — пишет авторитетный американский психолог [Эммонс 2004, с. 15]. Очень важно то, что сама психология меняется в ходе этих исследований, меняется ее подспудная антропология, все больше утверждается понимание того, что духовное измерение жизни является не факультативной надстройкой, а неустранимым антропологическим феноменом, дефицит которого неизбежно восполняется опасными суррогатами и приводит к психопатологии (см.: [Там же, с. 16]).

---

<sup>9</sup> Факт остается фактом, у многих христианских психологов сохраняется выраженная тенденция отмежевания от светской научной психологии, огульные обвинения ее в том, что она-де изучает падшую психику падшего человека. Христианская психология, однако, в своей сердцевине свободна от фарисейской брезгливости: падшего человека? — да, но ведь именно он и нуждается в психологической помощи, а психология и не претендует на то, чтобы стать агиологией, изучать святость и преображенного человека.

Научная психология как партнер христианской психологии остается, разумеется, светской академической дисциплиной, но ее объект на наших глазах радикально меняется — само секулярное сознание оказалось проходящей модернистской конструкцией. В современной философии активно обсуждается наступление постсекулярной эпохи [Хабермас 2008; Штёкль 2012; Хоружий 2012]. Научной психологии еще только предстоит осознать этот исторический факт и принять новый теоретический вызов.

Конечно, все это не означает, что отношения между христианской психологией и психологией научной вот-вот выйдут на новый уровень сотрудничества. Светская, научная психология — не только партнер, но и оппонент христиански-ориентированной психологии. Их теоретические позиции противостоят друг другу, что вовсе не исключает плодотворности полемики между ними.

Христианская психология укоряет научную в том, что она изменила изначальную предмету психологии — «душе», что узурпировала прекрасное имя самой науки и незаконно им пользуется, что ради научности метода психология оскопила душу, сформировав на ее месте удобный для экспериментальных исследований предмет — «психику» [Братусь 2000, 2014].

Научная психология не остается в долгу. Главный ее упрек в каком-то смысле симметричен: она обвиняет христианскую психологию в том, что та изменяет научному методу, научному подходу, что она идеологична и потому не может претендовать на место среди уважаемых направлений психологической науки.

Есть еще и третья сторона в этом споре — церковные христианские мыслители, от которых достается любой психологии. Они остро критикуют и психологию, и нарастающий благодаря ей психологизм современной культуры (см., например: [Шмеман 2013]). В те же годы, когда у нас публиковались «Начала христианской психологии» [Братусь и др. 1995], в Америке вышла монография «Конец “христианской” психологии» (1997, русский перевод: [Бобган, Бобган 2005]), авторы которой с библейских позиций отвергают саму идею христианской психологии как вредоносной для христианского благочестия. Они полагают, что христианская психология некритично использует светские психотерапевтические методы, а «профессиональная психотерапия с лежащими в ее основе психологическими теориями представляет собой по меньшей мере духовную подмену, сомнительную в лучшем случае и вредную — в худшем. Цель нашей книги... — пишут авторы, — поднять вопрос очищения Церкви от этой еретической напасти» [Там же, с. 8]. Сложился уже целый жанр обличительной христианской литературы, подвергающей сокружительной богословской критике психологию и психологические авторитеты [Димитриевич 2001; Медведев, Калашникова 2001; Дронов 1998; и др.].

И все же некоторым авторам порой удается перейти с поля идейной брани на конструктивную площадку философии науки. И здесь при обсуждении

коллизии «христианский vs научно-психологический подход» сама научность науки из боевого знамени превращается в проблему и предмет философского анализа. Примером такого исследования может быть статья А.Н. Кричевца «О месте христианской психологии в системе наук» [Кричевец 2007]. Автор указывает, что представления об аксиологической беспредпосылочности научного исследования являются иллюзией. Философией науки убедительно показано влияние этических и эстетических интуиций исследователя на результаты исследовательской работы даже в естественных науках. «Хорошая» наука, по мысли автора, не заявляет голословно о своей изначальной беспристрастности, а выявляет собственные философские, ценностные, богословские предпосылки и стремится к честной рефлексии их влияния на собственные исследовательские процедуры и результаты. Применительно к психологии это означает, что она должна разрабатывать подходы, которые укоренены в том или ином философском представлении о человеке и его месте в бытии. Из этих общих посылок автор выводит следствие, что христианская психология (наряду с другими религиозно-ориентированными психологическими теориями) не только возможна, но и необходима для развития психологии. Без введения «ценностно-нормативного слоя в саму психологическую науку» [Там же, с. 19] невозможно решить фундаментальные проблемы психологической науки, в частности проблему личности. Таковы основные тезисы статьи А.Н. Кричевца.

Если попытаться найти место этого исследования на поле христианской психологии, то окажется, что оно не относится ни к одному из четырех типов проектов, заданных этой типологией (см. рис. 1). А между тем статья прямо посвящена христианской психологии. Дело объясняется тем, что это пример работы, локализованной не в «предметной», а в «методологической» зоне схемы.

А именно: основная область интересов автора сосредоточена в пунктах А, 1 и 1.2 (см. рис. 1). Культурная позиция (п. А), которую занимает автор в этом тексте, позиция представителя «Науки» как одной из сфер культуры, о развитии науки главным образом он и радуется. Соответственно, в данном случае доминирует «научный подход» (на схеме 1.2), христианский же рассматривается **как потенциально расширяющий, обогащающий подход научный**. Выходит, что в данном методологическом проекте научный подход (1.2) не противопоставлен христианскому (1.1). Научный подход вовсе не исключает религиозного, а включает его в себя. Научный подход, с точки зрения автора, содержит два компонента: «аксиологические предпосылки» (религиозные, этические, эстетические) и собственно «научно-исследовательские элементы». Доводя эту мысль до предела, можно было бы утверждать, что психология не просто *может* быть христианской, она *должна* быть христианской (или мусульманской, или иудейской, или языческой и т. д.).

Это пример нетривиальной версии решения проблемы о соотношении научного и христианского подходов. Для картографии поля христианской психологии этот проект показателен тем, что иллюстрирует возможности работы не в предметной, а в методологической зоне.

\* \* \*

Шаг по направлению к конституированию области христианской психологии, который предпринят в этой статье, состоит в первичной типологизации различных населяющих ее проектов. Была выдвинута своего рода «географическая» гипотеза: предложен эскиз поля христианской психологии, размечены разные его участки, каждому из которых соответствует тот или иной тип исследовательских проектов.

Опыт соотнесения данного эскиза с конкретными образцами христианской психологии приводит к некоторым, отчасти неожиданным выводам.

а) Обнаружилось, что реальное поле христианской психологии шире, чем могло казаться. В частности, — и это наиболее парадоксальный результат, — оно **включает в себя** (!) обычную, светскую, секулярную психологию<sup>10</sup>. Конечно, включает не как вассальное княжество, а — как партнера, часто как оппонента, даже противника, но без нее, без традиционной научной психологии, без ее великих достижений и великих заблуждений, — нет и не может быть реальной христианской психологии.

Христианская психология в своей конкретной исследовательской, образовательной, консультативной практике не может и не должна выскомерно отвернуться от позитивного знания и методов, разработанных поколениями светских ученых и практиков, иначе ей бы пришлось заново открывать законы зрительного восприятия, механизмы психопатологии, закономерности детского развития и пр. Христианская психология должна вырабатывать своё отношение к научному знанию о закономерностях психики, но она не может от него отказаться, не может уйти с этого поля, перестать считать его своим.

б) Пространство христианской психологии неоднородно, в нем присутствуют разные ландшафты. Это пространство «делится не на два» (психология христианства и христианская психология), оно «делится на четыре»: в статье описаны четыре типа проектов, методологически прин-

---

<sup>10</sup> Это парадоксальное отношение включения говорит о том, что данное смысловое поле, по-видимому, не подчиняется простому закону логических объемов понятия. Логика здесь многоплановая, примерно такая же, как при соотнесении понятий Европа и Россия: Россия — часть Европы, но при этом не Европа, Россия — и партнер Европы, и извечный оппонент.



ципально различных, но логически сопряженных между собой, которые в совокупности и образуют предметное поле христианской психологии.

в) Введен зональный принцип описания пространства христианской психологии. Он заключается в том, что каждый отдельный проект может преимущественно действовать в «предметной» зоне (относясь к одному из четырех типов), а может — в «методологической» зоне, на том или ином конкретном ее участке (например, проблематизировать и уточнять само противопоставление «христианского и научного» подходов, или обсуждать оппозицию «душа — психика» при анализе предмета христианской психологии).

г) Методологическое межевание области христианской психологии, как выясняется, достаточно пластично. В конкретных исследовательских проектах границы между участками и зонами могут преодолеваться, а то и сдвигаться, изменяя площадь разных зон.

д) Само пространство христианской психологии не просто размеченная линиями плоскость, это динамическое поле, поле напряженного диалогического противостояния, напоминающее не план дачного кооператива, а карту военных действий.

Все это — предварительный эскиз поля христианской психологии, сделанный на ограниченном материале. Дальнейшая задача — подробная картография этого поля. Как всякая топографическая работа, дело это большое и кропотливое, а как всякая полевая экспедиция — интригующее. Такая карта может стать средством общей ориентировки и навигации в трудах по развитию христианской психологии, дать возможность повысить уровень философско-методологической трезвости исследований и разработок и тем способствовать переходу христианской психологии к новой, «критической» стадии своего развития.

## **ЛИТЕРАТУРА**

- Авдеев Д.А.* Депрессия как страсть. Депрессия как болезнь. М.: Русский хронограф, 2001. 64 с.
- Алексейчук П.* У христиан более счастливые «твиты», чем у атеистов // WebScience<sup>RU</sup>. Новости от 17.07.2013. URL: <http://webscience.ru/news/u-hristian-bolee-schastlivye-tvity-chem-u-ateistov> (дата обращения: 25.11.2015)
- Бобган М., Бобган Д.* Конец «христианской» психологии. СПб.: Шандал, 2005. 296 с.
- Братусь Б.С.* «Психика» и «личность» в отсутствии «души» и «духа» // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5. С. 118—138.
- Братусь Б.С. и др.* Начала христианской психологии. М.: Наука, 1995. 236 с.
- Братусь Б.С.* Психология — наука о психике или учение о душе? // Человек. 2000. № 4. С. 30—38.
- Братусь Б.С., Инина Н.В.* Вера как общепсихологический феномен сознания человека // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 2011. № 1. С. 25—39.
- Василюк Ф.Е.* Переживание и молитва. М.: Смысл, 2005. 191 с.

- Василюк Ф.Е. Христианская психология: «история» и «география». Статья 1. Опыт периодизации // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 49—63.
- Воробьев С.Л. Онтологические образы психологии // Живая вода: научный альманах. Калуга: Калужский гос. ин-т модернизации образования, 2012. Вып. 2. С. 94—120.
- Гаврилова Т.П. Природа переживания гнева в научно-психологической и святоотеческой литературе // Консультативная психология и психотерапия. 2011. № 3. С. 24—46.
- Глаголев В.С. Христианские и секулярные аспекты социально-психологической категории «терпение» // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 15—18.
- Грошева Л. Н. Социальные страхи и их преодоление у верующих и атеистов: дис. ... канд. психол. наук. М., 2004.
- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.
- Димитриевич В. В плену герметического круга: о психологии Карла Юнга и прозе Германа Гессе // Церковь и образование. Пермь: Православное общество «Панагия», 2001. Вып. 7. С. 14—78.
- Дронов М., *прот.* Отец психоанализа против святых отцов: Учение о человеке в христианстве и во фрейдизме // Православная беседа. 1998. № 4. С. 37—41.
- Дубова Е.Т. Психология религии и религиозная психология: опыт философского анализа: дис. ... канд. филос. наук. М., 1999.
- Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб.: Речь, 2007. 912 с.
- Зенько Ю.М. Психология религии. СПб.: Речь, 2009. 552 с.
- Зеньковский В.В. Психология детства. Екатеринбург: Деловая книга, 1995. 348 с.
- Инина Н.В. Фанатизм как деструктивная форма веры // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5. С. 89—102.
- Иерофей (Влахос), *митр.* Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2004.
- Кричевец А.Н. О месте христианской психологии в системе наук // Московский психотерапевтический журнал. 2007. № 3. С. 14—23.
- Лысюк Л.Г. Христианская модель семьи как основа семейного консультирования // Московский психотерапевтический журнал. 2004. № 4. С. 65—78.
- Медведев М., Калашникова Т. Аналитическая психология Карла Юнга: взгляд с позиций святоотеческого учения о спасении души // Церковь и образование. Пермь: Православное общество «Панагия», 2001. Вып. 7. С. 79—124.
- Слободчиков В.И. О перспективах построения христиански-ориентированной психологии // Московский психотерапевтический журнал. 2004. № 4. С. 5—17.
- Тобалов Ю.П. Совладение с трудными жизненными ситуациями у верующих: На материале православных христиан и мусульман: автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2004.
- Филоник М.С. Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 107—122.
- Флоренская Т.А. Диалог в практической психологии. М.: Институт психологии АН СССР, 1991. 244 с.

- Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение истины. М.: Т-во Типографии А.И. Мамонтова, 1914. 816 с.
- Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Избранное. Т. 1. Лондон, 1969. С. 187—233.
- Хабермас Ю. «Постсекулярное» общество — что это? // Российская философская газета / пер. с нем. М. Кронауэр. 2008. № 4 (18). С. 1—2. URL: [http://www.philgazeta.ru/pdf/2008/2008\\_04.pdf](http://www.philgazeta.ru/pdf/2008/2008_04.pdf) (дата обращения: 03.03.2013).
- Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
- Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408с.
- Хоружий С.С. Постсекуляризм и антропология // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2012. № 8. С. 15—35.
- Шаньков Ф.М. Духовное и религиозное совладание: обзор западных исследований // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5. С. 123—152.
- Шмеман А., прот. Дневники. 1973—1983. М.: Русский путь, 2013. 734 с.
- Штёкль К. К определению «постсекулярного» // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2012. № 8. С. 51—67.
- Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного. СПб: Изд-во Янус, 2004. 672 с.
- Эммонс Р. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности. М.: Смысл, 2004. 446 с.
- Watson P.J. Babel of Rationalities: Christian Psychology, Incommensurability, and the Important Role of Empirical Research // Christian Psychology Around The World. 2014. № 5. P. 21—29.

## CHRISTIAN PSYCHOLOGY IN RUSSIA: ITS «HISTORY» AND «GEOGRAPHY». THE SECOND ARTICLE: MARKING THE FIELD

F.E. VASILYUK

In 1990, when after decades of atheistic press Russian psychology was able to return back to discussions on religious problems, a lot of debates broke out concerning the possibility of «Christian psychology». The debates still continue to burst out, while during the past quarter of century Christian psychology grew into a whole variety of different researches, educational programs, psychological services. A demand of methodological reflection of this field, of its «history» and «geography» arose. Specifically, on the one hand, a need in reflection of its developmental stages, and on the other, a map of the subject-thematical regions and methodological approaches in it. The first article of this research was dedicated to an attempt of making periodization of Russian Christian psychology history. The subject of current article is not time but space. An attempt of making a trial typologization of different projects in the field of Christian psychology is held. A «geographical» thesis concerning the marking of the Christian psychology field into several zones, each of which refer to one or another type of project, is proposed.

**Keywords:** Christian psychology, constituting, the field of Christian psychology, soul, psyche, secularism, ascetics.

## REFERENCES

- Avdeev D.A. Depressiya kak strast'. Depressiya kak bolezni'. Moscow: Publ. Russkii khronograf, 2001. 64 p.
- Alekseichuk P. U khristian bolee schastlivye «tvity», chem u ateistov. WebScience<sup>RU</sup>. Novosti ot 17.07.2013. URL: <http://webscience.ru/news/u-hristian-bolee-schastlivye-tvity-chem-u-ateistov> (data obrashcheniya: 25.11.2015)
- Bobgan M., Bobgan D. Konets «khristianskoi» psikhologii. St. Peterburg: Publ. Shandal, 2005. 296 p.
- Bratus' B.S. «Psikhika» i «lichnost'» v otsutstviy «dushi» i «dukha». Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2014. № 5. P. 118—138.
- Bratus' B.S. i dr. Nachala khristianskoi psikhologii. Moscow: Publ. Nauka, 1995. 236 p.
- Bratus' B.S. Psikhologiya — nauka o psikhike ili uchenie o dushe? Chelovek. 2000. № 4. P. 30—38.
- Bratus' B.S., Inina N.V. Vera kak obshchepsikhologicheskii fenomen soznaniya cheloveka. Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 14. Psikhologiya. 2011. № 1. P. 25—39.
- Vasilyuk F.E. Perezhivanie i molitva. Moscow: Publ. Smysl, 2005. 191 p.
- Vasilyuk F.E. Khristianskiya psikhologiya: «istoriya» i «geografiya». Stat'ya 1. Opyt periodizatsii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2015. № 5. P. 49—63.
- Vorob'ev S.L. Ontologicheskie obrazy psikhologii. Zhivaya voda: nauchnyi al'manakh. Kaluga: Kaluzhskii gosudarstvennyi institut modernizatsii obrazovaniya, 2012. Vyp. II. P. 94—120.
- Gavrilova T.P. Priroda perezhivaniya gneva v nauchno-psikhologicheskoi i svyatootecheskoi literature. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2011. № 3. P. 24—46.
- Glagolev V.S. Khristianskie i sekulyarnye aspekty sotsial'no-psikhologicheskoi kategorii «terpenie». Khristianskaya kul'tura na poroge tret'ego tysyacheletiya. St. Peterburg: Publ. Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000. P. 15—18.
- Grosheva L.N. Sotsial'nye strakhi i ikh preodolenie u veruyushchikh i ateistov: dis. ... kand. psikhol. nauk. Moscow, 2004.
- Dzheims U. Mnogoobrazie religioznogo opyta. Moscow: Publ. Nauka, 1993. 432 p.
- Dimitrievich V. V plenu germeticheskogo kruga: o psikhologii Karla Yunga i proze Germana Gesse. Tserkov' i obrazovanie. Perm': Pravoslavnoe obshchestvo «Panagiya», 2001. Vyp. 7. P. 14—78.
- Dronov M., prot. Otets psikhooanaliza protiv svyatykh ottsov: Uchenie o cheloveke v khristianstve i vo freidizme. Pravoslavnaya beseda. 1998. № 4. P. 37—41.
- Dubova E.T. Psikhologiya religii i religioznaya psikhologiya: opyt filosofskogo analiza: dis. ... kand. filos. nauk. Moscow, 1999.
- Zen'ko Yu.M. Osnovy khristianskoi antropologii i psikhologii. St. Peterburg: Publ. Rech', 2007. 912 p.
- Zen'ko Yu.M. Psikhologiya religii. St. Peterburg: Publ. Rech', 2009. 552 p.
- Zen'kovskii V.V. Psikhologiya detstva. Ekaterinburg: Delovaya kniga, 1995. 348 p.
- Inina N.V. Fanatizm kak destruktivnaya forma very. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2014. № 5. P. 89—102.

- Ierofei (Vlakhos), mitr.* Pravoslavnaya psikhoterapiya. Svyatootecheskii kurs vrachevaniya dushi. Svyato-Troitskaya Sergieva lavra, 2004.
- Krichevets A.N.* O meste khristianskoi psikhologii v sisteme nauk. Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 2007. № 3. P. 14—23.
- Lysyuk L.G.* Khristianskaya model' sem'i kak osnova semeinogo konsul'tirovaniya. Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 2004. № 4. P. 65—78.
- Medvedev M., Kalashnikova T.* Analiticheskaya psikhologiya Karla Yunga: vzglyad s pozitsii svyatootecheskogo ucheniya o spasenii dushi. Tserkov' i obrazovanie. Perm': Pravoslavnoe obshchestvo «Panagiya», 2001. Vyp. 7. P. 79—124.
- Slobodchikov V.I.* O perspektivakh postroeniya khristianski-orientirovannoi psikhologii. Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 2004. № 4. P. 5—17.
- Tobalov Yu.P.* Sovladanie s trudnymi zhiznennymi situatsiyami u veruyushchikh: Na materiale pravoslavnykh khristian i musul'man: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. Moscow, 2004.
- Filonik M.S.* Psikhologicheskii analiz fenomenov iskazhenii religioznogo opyta. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2015. № 5. P. 107—122.
- Florenskaya T.A.* Dialog v prakticheskoi psikhologii. Moscow: Publ. Institut psikhologii AN SSSR, 1991. 244 p.
- Florenskii P.A., svyashch. Stolp i utverzhdenie istiny.* Moscow: Publ. T-vo Tipografii A.I. Mamontova, 1914. 816 p.
- Freid Z.* Budushchee odnoi illyuzii. Freid Z. Izbrannoe: T. 1. London, 1969. P. 187—233.
- Khabermas Yu.* «Postsekulyarnoe» obshchestvo — chto eto? Rossiiskaya filosofskaya gazeta (per. s nem. M. Kronauer). 2008. № 4 (18). P. 1—2. URL: [http://www.phil-gazeta.ru/pdf/2008/2008\\_04.pdf](http://www.phil-gazeta.ru/pdf/2008/2008_04.pdf) (data obrashcheniya: 03.03.2013).
- Khoruzhii S.S.* K fenomenologii askezy. Moscow: Publ. Izd-vo gumanitarnoi literatury, 1998. 352 p.
- Khoruzhii S.S.* Ocherki sinergiinoi antropologii. Moscow: Publ. Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005. 408 p.
- Khoruzhii S.S.* Postsekulyarizm i antropologiya. Chelovek.RU. Gumanitarnyi al'manakh. 2012. № 8. P. 15—35.
- Shan'kov F.M.* Dukhovnoe i religioznoe sovladanie: obzor zapadnykh issledovaniy. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2015. № 5. P. 123—152.
- Shmeman A., prot. Dnevnik. 1973—1983.* Moscow: Russkii put', 2013. 734 p.
- Shteokl' K.* K opredeleniyu «postsekulyarnogo». Chelovek.RU. Gumanitarnyi al'manakh. 2012. № 8. P. 51—67.
- Ellenberger G.F.* Otkrytie bessoznatelnogo. St. Petersburg: Publ. Izd-vo Yanus, 2004. 672 p.
- Emmons R.* Psikhologiya vysshikh ustremlenii: motivatsiya i dukhovnost' lichnosti. Moscow: Publ. Smysl, 2004. 446 p.
- Watson P.J.* Babel of Rationalities: Christian Psychology, Incommensurability, and the Important Role of Empirical Research. Christian Psychology Around the World. 2014. № 5. P. 21—29.

# СТРУКТУРА ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ В ПРАВОСЛАВНО-ОРИЕНТИРОВАННОМ ПОДХОДЕ<sup>1</sup>

Д.С. ДРОЗДОВ

В статье вводится модель структуры психотерапевтической ситуации в православно-ориентированном подходе, помогающая психологу учитывать духовную реальность в анализе психотерапевтического случая. Описываются возможности применения модели, с одной стороны, для структурирования и обобщения теоретического материала по данной теме и, с другой стороны, для организации практики и супервизии православного психотерапевта таким образом, чтобы духовная реальность была органично вписана в его взаимодействие с клиентом.

**Ключевые слова:** православная психотерапия, структура психотерапевтической ситуации, терапевтические отношения.

Православная психотерапия сегодня в крупных городах России — динамично развивающаяся область психологической практики. Открываются консультации при храмах, проходят конференции, появляются образовательные программы, готовящие специалистов именно в этом направлении психологической помощи.

В то же время психологи, пробуя свои силы в этом подходе, сталкиваются с рядом проблем. Например, двойные отношения с клиентами, которые часто склонны относиться к психологу как к «своему, православному» со всеми вытекающими отсюда проекциями и ожиданиями. Также проблемой может стать непроясненность целей и задач такой психологической работы, а значит, невольная конкуренция с устоявшимися внутрицерковными ролями — пастыря, катехизатора, миссионера. Еще одним примером может стать отсутствие (за редким исключением) аутентичных методов и методик психотерапевтической работы и, соот-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-06-10889 «Синергично-феноменологический подход в консультативной психологии». This article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Humanities (project №15-06-10889 «Synergic-Phenomenological Approache in the Consulting Psychology»).

ветственно, вопрос о необходимости адаптации светской психологии к специфическому пространству жизни Церкви.

Базовой проблемой, общим знаменателем всего вышеперечисленного, на наш взгляд, является трудность сочетания в одном психологическом кабинете двух дискурсов — богословско-аскетического и психотерапевтического. У них разный язык, разные задачи, разный субъект высказывания и адресат и т.д. Если богословие рождается из истинного знания о Боге и сотворенном Им мире и призвано разъяснить его человеку, то психотерапия ориентируется на знание научно-психологическое или непосредственно на феноменологическую реальность сознания клиента. Если аскетика предлагает верующему заранее заданный, проверенный Отцами Церкви маршрут, то в психотерапии цели и задачи работы часто определяются самим клиентом или, по крайней мере, могут гибко подстраиваться под жизненный контекст и внутренний мир человека. Если фундаментальный, первичный жанр религиозной коммуникации — это проповедь, и человек, произносящий ее, имеет соответствующее право священства и авторитет среди прихожан, то терапевт и клиент, скорее, беседуют на равных, без установления строгих иерархических отношений.

За последнее время в русскоязычной научной литературе появилось немало теоретических разработок, ставящих задачу найти точки пересечения этих двух типов мышления и практики. Например, попытка синтеза психологических и христианско-антропологических представлений через категорию «личности» [Лоргус 1994], свободы воли [Миронова 2010], через представление о природе эмоций [Гаврилова 2011] и др.

Однако далеко не всегда эти теоретические построения напрямую переносятся в практику. Когда психотерапевт пытается совместить такие разные реальности внутри психотерапевтического процесса, он оказывается в противоречивой ситуации, при этом каждая из сторон пытается перетянуть его на свою сторону. Могут быть две типичные тенденции разрешения этого конфликта.

(1) В первом сценарии специалист в своем рабочем кабинете оказывается отделен от веры. Религия может присутствовать как способ осмысления некоторых аспектов практики, как повод для личной молитвы за клиента, как более ответственное отношение к профессии и участливое, доброжелательное отношение к человеку, но в психотерапевтическом процессе такой специалист опирается в основном на светский метод, усвоенный в процессе обучения, который включает и конкретные техники работы, и способы выстраивания терапевтических отношений. Реальность духовной и церковной жизни остается трансцендентна реальности психотерапии.

В 2011 г. под руководством М.С. Филоник было проведено исследование представлений православных психотерапевтов о специфике своей



профессиональной деятельности [Филоник, Дроздов 2011]. В нем приняли участие психологи-практики, одновременно являющиеся воцерковленными православными верующими. В процессе этого исследования четко выделился тип психологов, реализующих первый сценарий. Для них «в той или иной степени приемлемыми оказываются практически все методы и методики за исключением особых техник, напрямую связанных с нехристианской религиозной практикой, например, чтение буддийских мантр или пение гимнов языческим богам» [Там же, с. 150]. Эти психологи стремятся уйти от рефлексии над теоретическими основаниями своей практики, поскольку боятся превращения православной психотерапии в идеологию, которая «может убить живого христианина в себе» (участник исследования № 8). Это страх формализовать живое психотерапевтическое взаимодействие. Однако пытаясь избежать православной терапии «по букве», обретают ли они ее «по духу»? По нашему опыту подобное дистанцирование от теории чаще ведет к разделению психотерапии и веры как несовместимых антропологических практик.

(2) Во втором сценарии терапевт придерживается противоположной позиции. Он пытается явно привнести свои богословские знания, духовный опыт и миссионерский запал в пространство психотерапии. Однако часто это означает, что богословское сознание становится внутренним цензурным органом, отделяющим приемлемые для христианина психотерапевтические методики от вредных для его души. Также нередко пытаясь быть одновременно терапевтом и христианином, специалист привносит в терапевтический процесс элементы катехизации и наставничества. Например, он может рассказывать о необходимости таинства Исповеди для окончательного разрешения проблемы [Шеховцова 2009], рекомендовать молитвенную практику, молиться вместе с клиентом [Авдеев 1997].

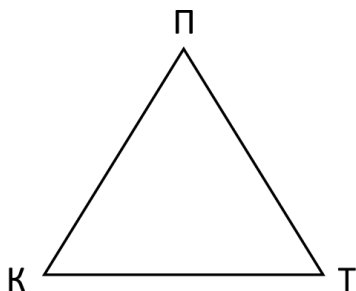
В уже упомянутом исследовании представлений православных психотерапевтов такие психологи в первую очередь надеялись не на мастерство консультирования, а на помощь Бога и видели свою задачу прежде всего в том, чтобы способствовать воцерковлению клиентов. Психологическая проблема клиента трактовалась ими как следствие греха, от которого необходимо очиститься через воцерковление и участие в Таинствах. Соответственно в таком процессе консультант может смешивать катехизацию, наставничество и терапию, зачастую вставая в экспертную позицию и давая оценки мыслям, действиям, состояниям клиента с точки зрения православной иерархии ценностей. «Быть мостом между светским миром и Церковью» — вот кредо такого специалиста.

Итак, в первом сценарии вера не участвует в работе с клиентом, а во втором — религиозное сознание порой вытесняет саму психотерапию, что приводит к привнесению внутрицерковной формы отношений в процесс взаимодействия с клиентом. Безусловно, есть множество про-

фессионалов, которые за счет личных качеств и опыта в рамках описанных тенденций умеют быть эффективными, умеют выстраивать помогающие отношения с клиентами, в той или иной степени вплетая духовную реальность в свою работу. Однако важно отметить методологическую неразрешенность проблемы внеположности веры по отношению к психотерапии. Соответственно важно развивать такие формы обдумывания и супервизорского обсуждения практики, в которых бы этот разрыв преодолевался<sup>2</sup>.

### **Модель структуры психотерапевтической ситуации в православно-ориентированном подходе**

За отправную точку наших размышлений мы взяли модель структуры психотерапевтической ситуации, разработанную Ф.Е. Василюком. Он исходит из необходимости выработки максимально полной и в то же время краткой схемы описания психотерапевтической ситуации, для чего необходимо выделить базовые, необходимые элементы. Очевидно, что как минимум необходимо иметь ТЕРАПЕВТА и КЛИЕНТА. Кроме того, если «анализировать полный тезаурус относящихся к терапевтической практике терминов, то в нем обнаружится большое количество единиц, описывающих состояния клиента или его жизненной ситуации, которые послужили *поводом* для обращения к психотерапевту... Следовательно, в первичную схему необходимо ввести самостоятельный элемент, который можно обобщенно назвать ПРОБЛЕМОЙ» [Василюк 2009, с. 29].



*К – клиент; Т – терапевт; П – проблема.*

Рис. 1. Структура психотерапевтической ситуации

---

<sup>2</sup> Такие разработки ведутся, в особенности зарубежными коллегами. Отметим, например, модель, созданную в психоаналитической традиции, которая позволяет работать с интроецированным клиентом образом Бога [Стренс 2000].

Таким образом, мы получаем простую модель (рис. 1), описывающую все основные элементы психотерапевтической ситуации (вершины треугольника) и связи между ними (стороны треугольника).

Практически все исследователи главным отличием религиозно-ориентированного подхода от светских направлений психотерапии называют внесение в пространство терапии отношений с Богом: «В светской терапии поле взаимодействия — диада: терапевт-пациент, и все происходит внутри нее... В терапии христианской взаимодействие построено не на диаде, а на триаде, где взаимоотношения терапевта и пациента опосредованы отношением к Богу» [Братусь 1997, с. 2]. Соответственно, следующий шаг — вписать в контекст психотерапевтической ситуации духовную реальность. Сделать это необходимо таким образом, чтобы обозначить связь с каждым ключевым элементом. Построим четвертую вершину модели, символизирующую связь с Богом.

В полученном тетраэдре выделим в качестве структурных элементов ребра и грани, связанные с вершиной «Инобытие»<sup>4</sup>. Дадим краткую характеристику того, что обозначает каждый элемент.

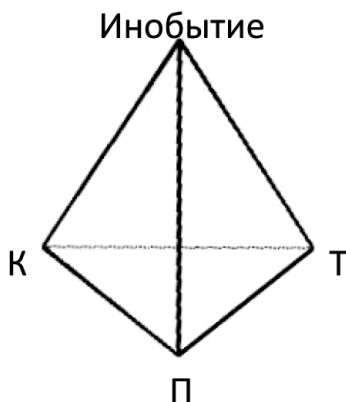


Рис. 2. Структура психотерапевтической ситуации в православно-ориентированном подходе<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Данная модель вполне допускает ее применение и к более широкому кругу психологической практики, который можно было бы обозначить как *религиозно-ориентированная* психотерапия. Однако данная статья фокусируется на проблематике актуальной в настоящее время в России *православной* психотерапии.

<sup>4</sup> На первый взгляд более логичным было бы назвать эту вершину тетраэдра «БОГ», чтобы прямо указать на смысл вводимого элемента, однако чувство святости сопротивляется употреблению священного слова в контексте формальной модели. Поэтому мы использовали понятие «Инобытие», употребляемое С.С. Хоружим в качестве обозначения бытия Бога, Иного по отношению к тварному бытию человека [Хоружий б.г.].

**Клиент — Инобытие.** В модели Ф.Е. Василюка полюс «Клиента» относится к описанию общих представлений о клиенте — представлений о его мировоззрении, мотивации, структуре личности, ее развитии, различных типологиях клиентов, психологических, биологических, социальных характеристиках клиента и др. В рамках модели православной психотерапии этот параметр представляет антропологические предпосылки религиозного мировоззрения, определяющие понимание личности клиента, а также, изнутри психотерапевтического случая, специфику отношений с Богом конкретного клиента.

**Терапевт — Инобытие.** Данное ребро тетраэдра обозначает особенности личности психотерапевта, его работу над своими личностными и профессиональными качествами в контексте религиозного мировоззрения и практики, особые состояния, которые он культивирует в ходе терапевтического сеанса, и т. д.

**Проблема — Инобытие.** «Проблема» определяется Ф.Е. Василюком как «предмет совместной деятельности клиента и психотерапевта...» [Василюк 2009, с. 30]. В данной модели этому элементу соответствуют богословские и аскетические воззрения на природу проблемы как терапевта, так и клиента, влияющие на их совместную деятельность.

**Клиент — Инобытие — Терапевт.** Данный структурный элемент относится к раскрытию различных аспектов отношений и общения между клиентом и психотерапевтом. В поле теории православно-ориентированной психотерапии на первый план выходят вопросы иерархии в психотерапевтическом процессе, проблема двойных отношений, когда терапевт и клиент могут посещать один храм, отличия роли православного психотерапевта от ролей православного педагога, катехизатора и миссионера и др.

**Клиент — Инобытие — Проблема.** Данный структурный элемент обозначает отношение клиента к проблеме в контексте религиозного мировоззрения и деятельность клиента по отношению к проблеме в рамках его аскетической практики.

**Терапевт — Инобытие — Проблема.** Элемент «Терапевт — Проблема» в оригинальной модели Ф.Е. Василюка символизирует два параметра: деятельность терапевта в психотерапевтическом процессе по отношению к проблеме и отношение терапевта к проблеме. В рамках нынешней работы важно выделить вопрос о целях и задачах православного психотерапевта, а также вопрос о специфических для религиозно-ориентированного подхода методах и методиках.

Далее попробуем испытать эту модель в двух направлениях:

— в теоретическом поле, как инструмент для обобщения и структурирования накопленного в отечественной литературе материала по православной психотерапии;

— в поле психотерапевтической практики, как инструмент, помогающий системно описывать феномены психотерапевтического процесса, связанные с духовной реальностью.

### **Применение модели в теоретическом поле**

Введенная модель в отношении работы с литературой выполняет две задачи. Во-первых, она структурирует и обобщает накопленный материал. Многочисленные статьи, книги, материалы конференций по православной психологии и психотерапии нередко могут казаться разрозненной массой. Оказываясь среди такого количества материалов, специалист нуждается в выделении действительно важного для своей работы. К тому же возникает необходимость адаптировать теоретический материал к собственному стилю и формату психологической работы. Таким образом, модель, обобщая материалы, выстраивает их в систему, удобную для практики.

И во-вторых, структурные элементы модели задают векторы для дальнейших теоретических разработок, одновременно высвечивая недостаточно проработанные аспекты. Например, в контексте терапевтических отношений это феномены переноса, контрпереноса, их проявления и способы обхождения с ними в рамках православной психотерапии<sup>5</sup>. Сюда же относятся феномены сопротивления клиента и возможности конфронтации терапевта.

Дадим несколько примеров структурирования научной литературы в данном ключе.

### **Клиент — Инобытие — Терапевт.**

#### **Специфика терапевтических отношений в православной психотерапии**

В целом большинство авторов согласны в том, что аутентичная православная форма общения с клиентом — это уважительный диалог, личностная беседа, в которой «из объекта исследования, формирования, управления человек превращается в субъект, способный к непредсказуемым изменениям, бесконечно сложный, неизмеримо глубокий и таинственный» [Колпакова 1999, с. 147].

В то же время диалогичность не исключает некоторой директивности. Многие авторы отмечают свойство православных терапевтов занимать несколько более высокую, своего рода экспертную, позицию по отношению к клиенту. В частности, С.А. Черняева, проводя сравнитель-

---

<sup>5</sup> Этот вопрос подробно рассматривается зарубежными психоаналитиками, например, в уже упомянутой статье Дженис Стренгс «Интерпретативные треугольники Давенлу в работе с образом Бога» [Стренгс 2000].

ный анализ гуманистической и православной психотерапии, отмечает, что в православной психотерапии возможна оценка поступков, мыслей, ценностей клиента, в то время как идеалом гуманистического подхода является безоценочность. Для православного психотерапевта существует иерархия ценностей, заданная волей Бога, что подразумевает конкретность и уверенность в оценках [Черняева 2004].

Задача состоит в том, чтобы знать меру этого позиционного неравенства в диалоге и отличать в этой связи свою роль от других ролей внутри православной церкви, в первую очередь от роли священника.

Пытаясь выделить различия этих видов деятельности, следует отметить, что зачастую пастырское служение предполагает большую директивность в общении с пасомым. А.В. Иванченко указывает, что *«психотерапевт — не берет на себя личную ответственность за духовную судьбу пациента в отличие от духовного отца, принимающего на себя духовную ответственность за отпущение грехов своих духовных чад. Поэтому психотерапевт не диктует пациенту правила поведения, а раскрывает механизмы наказания и вознаграждения за те или иные выборы, и оставляет за пациентом полное право окончательного решения»* (цит. по: [Белорусов 2006, с. 186]). Таким образом, пасомый гораздо чаще относится к пастырю как к отцовской фигуре, которую надо слушаться ради спасения души, в то время как «с психологом — пространство свободы больше и, возможно, поэтому меньше бессознательных защит, барьеров, мешающих слышанию и пониманию» [Филоник 2008, с. 118]. Продолжая метафоры внутрисемейных ролей, можно сказать, что если позиция священника подобна отцу семейства, то православный психотерапевт может выступать в роли, близкой старшему брату (старшей сестре).

В русле вопроса о неравенстве в отношениях терапевта и клиента следует упомянуть возможность появления элементов катехизации в процессе психотерапии, когда терапевт естественным образом занимает иерархически более высокую педагогическую позицию. М.С. Филоник отмечает, что в психотерапевтической работе, особенно если деятельность психолога происходит при храме, режим консультации может смешиваться с режимом катехизации. Автор пишет, что психотерапия и катехизация — это два разных типа работы, которые важно разграничивать. Однако в условиях нашей действительности, когда психотерапевту приходится сталкиваться с многочисленными искажениями в понимании религиозных вопросов, когда при храмах зачастую отсутствует специальный институт катехизации, миссионерство и просвещение в вопросах веры может стать необходимой частью терапии [Там же].

В любом случае в такие моменты от консультанта требуется особая внимательность и осторожность, чтобы не нанести вред психотерапевтическому контакту. С.А. Белорусов подчеркивает возможность нане-

сти вред психотерапевтическому контакту, злоупотребляя религиозной терминологией в диалоге, особенно с клиентом, далеким от веры: «Избегая богословских терминов, мы не рискуем отпугнуть человека, привыкшего считать себя нерелигиозным, или вызвать у него сопротивление. Наша задача — обеспечить условия для самораскрытия клиента, и в таком случае обширное семантическое поле, отсутствие сковывающих рамок, возможность затронуть любую тему создают все необходимые условия для аутентичного контакта, понимания и сотрудничества» [Белорусов 1999, с. 160].

Также ряд авторов указывают на совместную с терапевтом молитву в рамках терапевтического сеанса как на важный аспект, задающий характер взаимоотношений, атмосферу и направление совместной работы. Речь в большинстве случаев не идет о специально организованной молитве. Это скорее дух молитвы, присутствующий на терапии. Пожалуй, высшее выражение, идеал такой совместной молитвы описывает Ф.Е. Василюк. Он указывает на молитву как на упование православной синергичной психотерапии, которая в своей теории опирается на антропологию соработничества человека и Бога в деле спасения: «Идеальное, предельно желательное состояние терапевтических отношений в синергичной психотерапии можно назвать состоянием “согласной молитвы”. Оно наступает, когда терапевт и пациент оказываются способны к такой степени личностной открытости друг другу перед лицом Бога и к такой степени солидарности по поводу смысловой доминанты жизни пациента, что это дает им хотя бы потенциальную возможность совместной, единой и искренней молитвы о смысловой нужде пациента» [Василюк 2007, с. 69].

### **Терапевт — Инобытие — Проблема.**

#### **Деятельность специалиста по отношению к проблеме клиента**

Опираясь на основные положения православной антропологии, Л.Ф. Шеховцова выдвигает общую и частную задачи православной психотерапии [Шеховцова 2009]. Общая задача состоит в помощи клиенту в преодолении последствий грехопадения, в восстановлении правильной иерархии триады духа—души—тела и тем самым в спасении. Это так называемая «вертикаль» психотерапии.

Некоторые авторы рекомендуют привнесение в терапию элементов православной церковной жизни. Это может быть совместное чтение трудов святых отцов, прослушивание православных песнопений, встречи с духовенством, а также прямое поощрение к участиям в таинствах. Иногда как отдельная методика рассматривается использование терапевтом на консультации библейских метафор, притч, символов, примеров из жизни святых как средство изменения картины мира клиента. «Яркая метафоричность языка в сочетании с особенностью построения



евангелических притч, в которых представлены конкретные модели поведения, оказывают мощное воздействие на мировоззрение пациента» [Там же, с. 145]. Ряд руководств по православной психотерапии говорят прямо: «Задача психолога (если он желает помочь пришедшему к нему человеку, привести его к Истине, а не к своей “уникальной” личности) — указать дорогу к храму» [Авдеев 2011, с. 312]. Таким образом, православная психотерапия, принимая богословские положения, видит себя в некоторой степени участвующей в спасении души человека.

Другая задача, частная, — помощь в решении конкретных психологических проблем и жизненных трудностей психотерапевтическими методами — представляет собой «горизонтальный» план православной психотерапии. Если православный психотерапевт работает с неверующим и с неправославным клиентом, то на первый план выходит решение «горизонтальной» задачи с возможным затрагиванием экзистенциальных вопросов. Одна из задач здесь может заключаться в том, чтобы «показать клиенту христианскую перспективу, ни в коем случае, разумеется, не навязывая ему ее, а только свидетельствуя» [Шеховцова 2009, с. 62].

Если *«целью православной психотерапии является совместное («сорботное») с клиентом достижение возможности синергии — соработничества с Творцом»* [Белорусов 2006, с. 186], то, как указывает С.А. Белорусов, рано или поздно такой тип консультирования приведет к обсуждению конечности земной жизни, к осознанию необходимости выбора и пониманию серьезности последствий этого выбора. И в отличие от свободы в экзистенциальной терапии православное понимание свободы имеет свою специфику — суть свободы на пути собственного спасения — это решение человека принять или не принять волю Бога о себе.

Если говорить о специфических методах православной психотерапии, то наиболее методологически разработанным и широко применяемым является «диалогическое консультирование» Т.А. Флоренской [Флоренская 2001]. В рамках данного метода предлагается выделять в многоголосии душевной жизни клиента два ведущих голоса, образующих внутренний диалог. Это голос обыденного, наличного Я, который характеризуется темпераментом, характером и другими психическими проявлениями. И голос высшего, духовного Я, который у человека, как правило, ассоциируется с голосом совести. Посредством эмпатического внимания психотерапевт проникает во внутренний диалог клиента и поддерживает голос духовного Я, его правоту. Предполагается, что такой психотерапевтический процесс ведет к катарсису личности: благодаря встрече со своим вытесненным ранее духовным Я, его признанием и принятием, происходит глубокое, целое преобразование сознания человека.

В то же время остается не проясненным вопрос о возможности использования методик, разработанных в светских направлениях психо-

терапии. Как правило, в среде православных психотерапевтов присутствует настороженное отношение к психоанализу [Авдеев 1997]. Для православного психолога особое значение имеет свобода человека, в связи с чем основанные на внушении суггестивные методы для ряда авторов находятся под запретом [Там же; Шеховцова 2009]. В то же время митрополит Антоний Сурожский, имевший медицинское образование и знавший о гипнозе не понаслышке, не видит в нем вреда для клиента психотерапевта [Антоний 1994].

Многие авторы подчеркивают, что в процессе психотерапии не стоит опасаться использовать все методики из других областей психотерапии, которые подходят для данного клиента. Например, «ценность психоанализа неоспорима там, где требуется понимание психологических защит, препятствующих духовному росту. Техники гештальт-терапии способствуют соприкосновению с непознанным в себе» [Белорусов 1999, с. 162].

### **Применение модели в поле психотерапевтической практики**

Можно сформулировать несколько функций, которые выполняет введенная модель в отношении терапевтической практики.

(1) Модель позволяет отнестись к теории православно-ориентированной терапии не как к заданному шаблону, в котором «православное мировоззрение» как бы навязано сверху, а как к попытке *разглядеть* богословские истины в личности конкретного клиента, в его жизненном мире. Когда автор пишет теорию православной психотерапии, первое естественное побуждение для него — обратиться к святоотеческим богословским и аскетическим текстам и их современным трактовкам с тем, чтобы вычленив антропологические положения, которыми могут руководствоваться православные психотерапевты. Такую теорию легко воспринять как своего рода катехизис, который терапевт обязан взять на вооружение. В этом случае в психотерапевтическом процессе психолог может смешивать катехизацию, наставничество и терапию, зачастую вставая в экспертную позицию и давая оценки мыслям, действиям, состояниям клиента с точки зрения православной иерархии ценностей. В таком взаимодействии легко потерять из виду самого человека. Введенная в статье модель, напротив, задает в первую очередь феноменологическую установку и помогает мыслить о психотерапевтическом случае таким образом, чтобы иметь возможность «разглядеть» пропускающую духовную реальность в душе человека, а не навязать идеальный образ.

(2) Психолог, стремящийся учитывать в своей практике духовную реальность, встречает много важных наблюдений, требующих системного описания. Модель дает возможность структурировать и обобщить эти явления. Ценность модели еще и в том, что она не просто фиксирует влияние религиозного сознания на психотерапевтический процесс, в ее

рамках Инобытие органично вписывается в ключевые элементы психотерапевтической ситуации, наполняя каждый элемент потенциальным духовным содержанием.

(3) Соединение «Инобытия» с каждым элементом психотерапевтической ситуации дает еще и схему потенциально возможных духовных феноменов. В этом смысле модель не только дает инструмент для анализа уже замеченных явлений, но и настраивает исследовательский взгляд терапевта таким образом, чтобы он знал, куда «смотреть» в поисках искомого. Это особенно актуально для супервизии психотерапевтического случая, чтобы задать специальные фокусы исследования.

Наметим вопросы, которые может поставить супервизор перед психотерапевтом или сам специалист перед собой в рамках рефлексии над случаем.

Осмысляя отношения данного клиента с Богом (*Клиент — Инобытие*), мы можем постараться понять, как он понимает Творца, что главное выделяет во взаимоотношениях с ним: например, справедливость — что ближе к ветхозаветному пониманию, или любовь — как главный принцип Нового Завета? И кто есть он сам перед Богом: раб, друг Христа, ученик Иисуса, никчемный грешник? Возможно, клиент — неверующий человек или, по крайней мере, его вера не обрела ясных форм, тогда возникает вопрос, присутствует ли Господь как-то в жизни человека, «прислушивается» ли клиент к Нему, чувствует ли в своей жизни Его волю? Еще один важный вопрос — есть ли у клиента аскетические требования по отношению к себе: его отношение к аскетике вообще, видит ли он в ней смысл, есть ли готовность к самоограничению, есть ли реальная практика?

Сам психотерапевт (*Терапевт — Инобытие*) может адресовать самому себе те же вопросы об отношении к Богу: о личной духовной работе и т.д. Кроме того, особое значение имеют профессиональные качества православного психотерапевта: уважение, эмпатия, сердечность, аутентичность и др. [Шеховцова 2009].

В рамках структурных элементов *Клиент — Инобытие — Проблема* и *Проблема — Инобытие* похожие вопросы могут быть заданы в связи с проблемой, выносимой на терапию: например, считает ли клиент свою проблему следствием греха, наказанием или особой наукой, с помощью которой он должен понять что-то важное о себе и своей жизни? То же и в аспекте аскетической работы — молится ли клиент о своей проблеме, исповедуется ли, есть ли у него представления об искуплении, считает ли, что должен над ней работать?

По отношению к деятельности терапевта и его отношению к духовному аспекту проблемы (*Терапевт — Инобытие — Проблема*) можно поставить вопросы: связывает ли терапевт проблему с духовной сферой? В какой сте-

пени чувствует возможность своего участия, а что полагает на волю Бога? Кроме того, терапевту нужно определиться, в какой степени в его работе будет присутствовать духовный аспект: считает ли терапевт необходимым вообще привносить духовный аспект в обсуждение проблемы, будет ли истолковывать проблему в духовных понятиях? Понимает ли как его привносить? Будет ли использовать специальные методики, например, евангельские метафоры [Там же]? Сюда же может относиться личная молитва терапевта о проблеме клиента, может быть и организация совместной молитвы с клиентом, также духовная работа терапевта по подготовке себя к сессии с клиентом: особый настрой, молитва за клиента и др.

Внутри отношений психотерапевта и клиента (*Клиент — Инобытие — Терапевт*) есть много аспектов для прояснения: считает ли терапевт возможным смешивать роль психолога с ролями катехизатора, миссионера, пастыря, брата (сестры) во Христе? Какие отношения формируются в терапии: более личностные или объективирующие; для них свойственна естественность или намеренность, иерархичность или равенство [Василюк 2009]?

Список вопросов далеко не полон. В данном случае важен принцип, организующий профессиональное мышление: удерживая в рефлексивном сознании фокус на основных структурных элементах, можно увеличить объем понимания нюансов конкретного случая и спектр терапевтических возможностей. Так мы можем предположить, что человек, для которого Бог предстает как строгий судья, вероятно, будет бессознательно ждать от психотерапевта жестких оценок и обличений. Соответственно мы получаем возможности для более полного понимания складывающихся в терапии отношений и своевременного реагирования на попытки их искажения. В другом случае прояснение имплицитных представлений клиента о необходимости аскетической практики может стать для него ресурсом в совладании с застарелой проблемой.

В Евангелии от Иоанна есть слова: «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» [Ин.15:5]. Ничего не будет успешным без Господа. В любом деле, от самого незначительного до такого важного в масштабе всей жизни человека, как профессиональная деятельность, должно быть присутствие Духа.

Однако собираясь реализовать евангельские слова на деле, не всегда понятно, с одной стороны, как одухотворить свою работу, при этом оставшись в рамках психотерапии, не сделав ее катехизацией, не используя ее как повод для миссионерства, не читая проповедь и не занимаясь наставничеством. И, с другой стороны, как быть профессиональным психотерапевтом, представителем светской профессии, не оставляя свою веру за дверями рабочего кабинета? В терапевтическом

взаимодействии клиент и психолог уже не равны сами себе, между ними возникает особое пространство совместности — МЫ. И в этой совместности должен присутствовать Господь.

Нашей задачей было построить простую, удобную модель, помогающую организовать профессиональное мышление в соответствии с этими вопросами. Любой новый инструмент должен пройти проверку опытом. В нашем случае необходим материал многих супервизорских разборов с использованием модели, чтобы подтвердить ее пользу для практики.

При первом же приближении можно сформулировать следующие предположения. Модель структуры православной психотерапии позволяет вписать духовную реальность в пространство психотерапии. Она помогает в рамках супервизорского исследования учесть, обобщить и структурировать все явления, связанные с духовной сферой, что дает возможность терапевту не упустить духовный аспект психотерапевтического взаимодействия, дает знать, куда направлять внимание, чтобы заметить феномены духовной реальности. Таким образом преодолевается разделенность психотерапии и веры.

Также модель позволяет относиться к христианским антропологическим представлениям не как к предписанному образцу, под который нужно подгонять клиента и психотерапевтический процесс, а как к ориентиру в совместном пути с клиентом. Ориентир, путь к которому еще только предстоит найти.

## **ЛИТЕРАТУРА**

- Авдеев Д.А.* Православная психиатрия. М.: Цитадель, 1997. 125 с.
- Авдеев Д.А.* Очерки православной психотерапии: В помощь страждущей душе: 4-е изд. испр., доп. и перераб. М.: МБЦ прп. Серафима Саровского; Омега, 2011. 541 с.
- Антоний, митр. Сурожский.* Беседы разных лет // Консультативная психология и психотерапия. 1994. № 4. С. 157—184.
- Белорусов С.А.* Религиозно-ориентированное консультирование // Консультативная психология и психотерапия. 1999. № 1. С. 155—173.
- Белорусов С.А.* Православие и производные от него психотерапевтические парадигмы // Консультативная психология и психотерапия. 2006. № 3. С. 179—200.
- Братусь Б.С.* Христианская и светская психотерапия // Консультативная психология и психотерапия. 1997. № 4. С. 7—20.
- Василюк Ф.Е.* Историко-методологический анализ психотерапевтических упований // Консультативная психология и психотерапия. 2007. Юбил. вып. (1992—2007). С. 44—70.
- Василюк Ф.Е.* Модель хронотопа психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2009. № 4. С. 26—49.
- Гаврилова Т.П.* Природа переживания гнева в научно-психологической и святоотеческой литературе // Консультативная психология и психотерапия. 2011. № 3. С. 24—46.

- Колпакова М.Ю. Особенности психологической работы с матерями-«отказницами» // Консультативная психология и психотерапия. 1999. № 1. С. 127—155.
- Лоргус А., свящ. Категория личности в христианской психологии // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 3. С. 122—133.
- Миронова М.Н. Представления о свободной воле в психологии, ориентированной на христианскую антропологию // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 3. С. 83—109.
- Стренгс Д. Интерпретативные треугольники Давенлу в работе с образом Бога // Консультативная психология и психотерапия. 2000. № 2. С. 155—171.
- Филоник М.С. Особенности консультирования при православном храме: опыт понимающей психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2008. № 3. С. 104—119.
- Филоник М.С., Дроздов Д.С. Представления православных психотерапевтов о специфике своей профессиональной деятельности // Консультативная психология и психотерапия. 2011. № 3. С. 133—158.
- Флоренская Т.А. Диалоги о воспитании и здоровье: Духовно-ориентированная психотерапия // Духовно-нравственное воспитание: сб. тр. М.: Школьная Пресса, 2001. Вып. 3. 96 с.
- Хоружий С.С. Человек: сущее, троюко размыкающее себя // сайт Института Синергийной Антропологии, б.г. URL: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/06/horuzhy\\_troykoe\\_sushee.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/06/horuzhy_troykoe_sushee.pdf) (дата обращения: 31.05.2015).
- Черняева С.А. Христианская психологическая поддержка самореализации личности // Консультативная психология и психотерапия. 2004. № 4. С. 91—106.
- Шеховцова Л.Ф. Христианское мировоззрение как основа психологического консультирования и психотерапии. СПб.: Храм Воскресения Христова, 2009. 168 с.

## STRUCTURE OF A PSYCHOTHERAPEUTIC SITUATION IN THE CONTEXT OF THE ORTHODOX-ORIENTED APPROACH

D.S. DROZDOV

The article introduces a model of a psychotherapeutic situation structure in the context of the Orthodox-oriented approach, which helps a psychologist to consider spiritual reality in psychotherapeutic case analysis. The author describes the opportunities of applying the model on the one hand for structuring and synthesizing theoretical material concerning current issue, and on the other hand for organizing the practice and supervision of an Orthodox-oriented psychotherapist, so that the spiritual reality would be naturally embedded into his interaction with the client.

**Keywords:** orthodox psychotherapy, structure of a psychotherapeutic situation, therapeutic relationship.

## REFERENCES

- Avdeev D.A.* Pravoslavnaya psikhiiatriya. Moscow: Publ. Tsitadel', 1997. 125 p.
- Avdeev D.A.* Ocherki pravoslavnoi psikhoterapii. V pomoshch' strazhdushchei dushe: 4 izd. ispr., dop. i pererab. Moscow: Publ. MBTs prp. Serafima Sarovskogo; Omega, 2011. 541 p.
- Antonii, mtr. Surozhskii.* Besedy raznykh let. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 1994. № 4. P. 157—184.
- Belorusov S.A.* Religiozno-orientirovannoe konsul'tirovanie. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 1999. № 1. P. 155—173.
- Belorusov S.A.* Pravoslavie i proizvodnye ot nego psikhoterapevticheskie paradigmy. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2006. № 3. P. 179—200.
- Bratus' B.S.* Khristianskaya i svetskaya psikhoterapiya. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 1997. № 4. P. 7—20.
- Vasilyuk F.E.* Istoriko-metodologicheskii analiz psikhoterapevticheskikh upovaniy. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2007. Yubileinyi vypusk (1992—2007). P. 44—70.
- Vasilyuk F.E.* Model' khronotopa psikhoterapii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2009. № 4. P. 26—49.
- Gavrilova T.P.* Priroda perezhivaniya gneva v nauchno-psikhologicheskoi i svyato-otecheskoi literature. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2011. № 3. P. 24—46.
- Kolpakova M.Yu.* Osobennosti psikhologicheskoi raboty s materyami-«otkaznitsami». Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 1999. № 1. P. 127—155.
- Lorgus A., svyashch.* Kategoriya lichnosti v khristianskoi psikhologii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2010. № 3. P. 122—133.
- Mironova M.N.* Predstavleniya o svobodnoi vole v psikhologii, orientirovannoi na khristianskuyu antropologiyu. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2010. № 3. P. 83—109.
- Strengs D.* Interpretativnye treugol'niki Davenlu v rabote s obrazom Boga. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2000. № 2. P. 155—171. (in Russ.)
- Filonik M.S.* Osobennosti konsul'tirovaniya pri pravoslavnom khrame: opyt ponimayushchei psikhoterapii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2008. № 3. P. 104—119.
- Filonik M.S., Drozdov D.S.* Predstavleniya pravoslavnykh psikhoterapevtov o spetsifike svoei professional'noi deyatel'nosti. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2011. № 3. P. 133—158.
- Florenskaya T.A.* Dialogi o vospitanii i zdorov'e: Dukhovno-orientirovannaya psikhoterapiya. Dukhovno-nravstvennoe vospitanie: sb. tr. Moscow: Publ. Shkol'naya Pressa, 2001. Vyp. 3. 96 p.
- Horuji S.S.* Chelovek: sushchee, troyako razmykayushchee sebya. Website «Institut Sinergii i Antropologii». URL: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/06/horuzhy\\_troyakoe\\_sushee.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/06/horuzhy_troyakoe_sushee.pdf) (accessed: 31.05.2015).
- Chernyaeva S.A.* Khristianskaya psikhologicheskaya podderzhka samorealizatsii lichnosti. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2004. № 4. P. 91—106.
- Shekhovtsova L.F.* Khristianskoe mirovozzrenie kak osnova psikhologicheskogo konsul'tirovaniya i psikhoterapii. St. Petersburg: Publ. Khram Voskreseniya Khristova, 2009.



# ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНОВ ИСКАЖЕНИЙ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА<sup>1</sup>

М.С. ФИЛОНИК

Статья посвящена проблеме искажений религиозного опыта, с которыми сталкивается психотерапевт в практике работы с верующими клиентами. В фокусе внимания феномены подмен, понимаемые как такие искажения религиозного опыта, которые сам человек осмысляет как норму, как духовно верные, здоровые проявления, как признаки духовного развития и т. п. В рамках задачи осмысления психологической практики работы с верующими в статье проводится анализ таких психологических проблем, как трудность осознания своих чувств и дефицит ценности себя. Рассматриваются проявления этих феноменов, в том числе их специфика у верующих, анализируются негативные последствия данных психологических проблем для духовной жизни христианина. Обозначаются основные причины рассматриваемых явлений и некоторые рекомендации по терапевтической работе с ними. Проводится сопоставление проблем самооценки и самоценности.

**Ключевые слова:** искажения религиозного опыта, феномен подмен, психотерапия верующих, трудность осознания чувств, самооценка, самоценность.

## Введение

В последние десятилетия в России активно развивается практика консультирования верующих. С одной стороны, клиенты, исповедующие христианство (в нашей стране, как правило, православие), нередко ищут для себя верующего психолога, психотерапевта. С другой стороны, все чаще открываются психологические службы при храмах или православные психологические центры. В этом смысле, с точки зрения социальной реальности, можно говорить о развитии христиански-ориентированной психотерапии как самостоятельной практики. Открыва-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии». This article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Humanities (project № 15-06-10889 «Synergic-Phenomenological Approache in the Consulting Psychology»).

ются психологические факультеты в православных вузах, организуются методологические семинары, проводятся конференции, призванные осмыслить сложившуюся практику, в том числе с теоретических позиций, ведутся разработки теоретико-методологических оснований так называемой христианской психологии.

Одной из важных задач осмысления психологической практики работы с верующими клиентами становится изучение специфики такой работы. Очевидно, что ряд запросов клиентов, проблем, с которыми приходится встречаться в терапии верующих, никак не отличается от трудностей, с которыми обращаются люди с иным мировоззрением. Однако можно выделить проблемы, специфичные именно для верующих (часто — воцерковленных) клиентов. В первую очередь речь идет о религиозном опыте, о том, как он осмысляется, проживается, как влияет на другие сферы жизни, а также о том, как те или иные психологические проблемы клиента влияют на его духовную жизнь. Второе представляется особенно важным, в связи с чем можно говорить о том, что грамотно выстроенная психотерапевтическая практика может способствовать оздоровлению религиозной жизни клиента.

В данной статье будут рассмотрены некоторые психологические проблемы, сами по себе неспецифичные для верующих, однако приобретающие особое преломление в религиозном сознании и серьезно отражающиеся на духовной жизни христианина.

Работа по осмыслению специфики клиентской проблематики может стать некоторым шагом в сторону консолидации опыта психотерапии верующих, а также вкладом в развитие христиански-ориентированной психотерапии.

### **«Феномен подмены» — рабочее понятие**

Данная работа посвящена некоторым ключевым особенностям работы с верующими клиентами, а именно феноменам, которые в рамках данной работы будут носить название «феномен подмены». Поясним вводимое понятие.

У любого человека бывает уверенность в истинности своих представлений, за которыми стоит нечто совсем иное, чем человек думает. Например, клиент может в раздражении рассказывать о чем-то и при этом полностью отрицать, что он раздражается, более того, убежденно говорить о себе: «Я никогда не раздражаюсь». В зависимости от степени невротизации эта убежденность может носить тотальный характер (в пределе речь может идти о том, что в психиатрии принято называть отсутствием критики), либо позиция человека может быть более гибкой, подверженной изменениям во времени, когда человек проявляет способность к рефлексии, осознанию вытесненного материала и переосмыслению своих взглядов.

Такое невротическое неосознание, вызванное психологическими защитами, не зависит от мировоззрения человека, его религиозных взглядов и т. п. Однако, когда такой человек попадает в авторитетную систему норм и правил с жестким различием, «что такое хорошо и что такое плохо», нередко его уже имеющиеся «неврозы» закрепляются, что приводит к еще большей личностной несвободе. Например, легко предположить, что если наш клиент станет верующим, начнет воцерковляться и узнает, что раздражаться — грех, то есть вероятность, что его убежденность в отсутствии у него раздражения возрастет. В этом случае мы будем говорить о *феноменах подмен*, понимая их как искажения религиозного опыта, которые сам человек не осознает как искажения. Более того, человек убежден в том, что его негативные чувства, мысли, поступки по отношению к себе или другим — правильные, и свои психологические проблемы он воспринимает и интерпретирует как выражение его духовной позиции. Подмене всегда сопутствует ложная убежденность (как правило, тотальная, без «критики», с невозможностью посмотреть иначе) в своей правоте. Праведное благочестие в сочетании с ненавистью ко всем инаковым может быть типичным примером такого рода подмены. Если клиент, продолжая раздражаться, гневаться, теперь будет еще больше убежден в отсутствии у себя гнева, будет благодарить Бога за избавление его от страсти гнева и пр., то мы можем говорить о феномене подмены в его религиозном опыте. Для многих людей авторитетная система норм и правил становится своего рода «цементирующим» материалом, блокирующим встречу с собой настоящим, укрепляющим уже имеющиеся подмены и добавляющим новые. Церковь как социальный институт также может быть такой авторитетной системой.

Может возникнуть вопрос о том, как проводится различие искажения и, условно говоря, нормы, т. е. какой религиозный опыт считать неискаженным. Чтобы избежать этого вопроса, в данной работе будут рассматриваться лишь очевидные искажения, связанные с влиянием неосознаваемых психологических проблем на религиозную жизнь верующих. Вопросы же подлинности духовного, в том числе мистического, опыта лежат за пределами любого научного исследования.

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

Анализируя практику психологической помощи верующим, можно выделить некоторые особенности/трудности работы с верующими клиентами. Ниже приводятся четыре наиболее часто встречающиеся психологические затруднения, которые ответственны за феномены подмен. Кратко их можно обозначить следующим образом:

— трудность осознания своих чувств;

- дефицит ценности себя;
- зависимость от авторитета;
- искажения образа Бога.

Данные психологические проблемы приводятся в порядке перечисления и не представляют собой типологию. Можно сказать, что сами по себе рассматриваемые проблемы в некотором смысле являются «нормальными» трудностями в жизни верующего человека. Граница различения подмены проходит на уровне рефлексии, отношения к проблеме, убеждений по поводу проблемы. Например, когда человек воспринимает Бога как сугубо карающую инстанцию. И хотя это представление не соответствует евангельскому образу, тем не менее человек убежден в истинности своих представлений, и если его позиция не поддается расширению, ригидна, то в этом случае мы говорим о феномене подмены.

В рамках данной статьи подробно будут рассмотрены первые два феномена подмены, связанные с трудностью осознания своих чувств (алекситимичностью) и дефицитом ценности себя (проблемой самооценки в сопоставлении с проблемой самооценки). Проблемы зависимости от авторитета и искажения образа Бога являются в некотором смысле более специфичными для верующих: первая из них разворачивается во внутрицерковном пространстве, в частности в поле отношений с духовником и другими церковными авторитетами; вторая, очевидно, может быть рассмотрена только в контексте религиозного сознания верующего, т. е. об искажениях образа Бога у людей неверующих речь не идет. Эти проблемы — предмет отдельных публикаций.

## **1. Трудность осознания своих чувств, алекситимия, вытеснение с убеждением в истинности своих представлениях**

### ***А. Как проявляется (независимо от веры)***

В практике любого психолога найдется немало примеров, когда при искреннем старании обоих участников диалога, в ситуации оказания профессиональной помощи, в атмосфере доверия и безопасности большую трудность представляет выход на уровень осознания чувств. Самый простой пример, когда на вопрос о том, что человек чувствует, он может ответить либо «не знаю», либо примерно так: «мне плохо/хорошо», «я испытываю отрицательные/положительные эмоции» и т. п. Отсутствие в активном словаре слов для называния эмоций и, как следствие, трудность осознания своих чувств — в широком смысле алекситимия — в той или иной мере встречается довольно часто. Алекситимичность — одна из причин разного рода подмен. Человек может злиться, досадовать, тревожиться, возмущаться, беспокоиться и при этом искренне думать, что он спокоен или лишь немного взволнован.

Вспоминается случай, когда клиент, молодой мужчина, в течение часа очень возмущенно рассказывал о своей бывшей девушке, приводя множество обвиняющих аргументов в ее адрес и почти кипя от злости во время консультации. На неоднократные осторожные уточняющие вопросы психолога о том, что, возможно, он чувствует обиду, злость, раздражение, возможно, поведение девушки вызывает недовольство или гнев, клиент каждый раз уверенно отвечал «нет». И только к концу встречи он задумался о том, что может быть и правда, он несколько возмущен или злится.

Потребность в сохранении образа себя как человека, например, доброго, спокойного, неагрессивного, который не злится, прощает, терпеливо принимает других и т. п., может мешать осознанию тех чувств, которые не вписываются в данный образ. Именно это противоречие между «Я-идеальным» и «Я-реальным», между желаемым образом себя и своими фактическими чувствами, реакциями и пр. у верующих людей может носить специфически заостренный характер.

### ***В. Специфика проявления у верующих***

Верующим клиентам порой бывает особенно сложно слышать себя. Кроме алекситимичности, причиной неосознавания таких чувств, как гнев, раздражение, недовольство, зависть, ревность, обида и т. п., является *конфликт этих неблагоприятных чувств с религиозными убеждениями о том, что такие чувства — это грех.*

Понятие греха заслуживает отдельного рассмотрения в контексте осмысления христиански-ориентированной психотерапии, а также разработки ее теоретико-методологических оснований с учетом христианской антропологии. Кратко стоит отметить, что если грех понимать как поступок, действие, *сознательное и произвольное* (добровольное), то сам факт испытывания тех или иных чувств, эмоций не является грехом. Важно не то, что к человеку приходит или что он испытывает, а что он с этим делает, как с этим обходится.

В частности, в Википедии читаем: «Грех — добровольное самостоятельное деяние, которое, как правило, ассоциируется с прямым или косвенным нарушением религиозных заповедей (заветов Бога, предписаний и традиций); реже — нарушение доминантных морально-этических правил, норм, установившихся в обществе. Является антонимом слова “добродетель”»<sup>2</sup>.

Здесь можно сослаться также на весьма строгую в аскетическом плане схему развития страсти (греха), разработанную в IV в. почти одновременно Евагрием Понтийским и Кассианом Римлянином и активно исполь-

---

<sup>2</sup> URL: <http://ru.rfwiki.org/wiki/Грех>

зуюмую рядом христианских мыслителей более поздних веков (например, прп. Иоанном Лествичником, VI в., свт. Феофаном Затворником, XIX в.), популярную и сегодня. Схема описывает стадии развития греха, среди которых первая стадия (прилог, или помысл), когда к человеку приходит образ, мысль, не является грехом. Важно, что человек дальше с прилогом делает, т. е. то, что происходит как бы само, непроизвольно, не является грехом, даже если несет в себе греховное содержание. «Грех есть сознательное и добровольное нарушение заповедей Божиих», — пишет, например, сщмч. Горазд (Павлик; 1879—1942) [Горазд б.г.].

Однако в сознании верующего (сегодня среди православных верующих это не редкость) могут встречаться недифференцированные убеждения, например о том, что «раздразниться — грех», но без различения обстоятельств, позиции и действий субъекта по отношению к тому или иному чувству. Такие убеждения усиливают внутриличностный конфликт, что может, в свою очередь, приводить к вытеснению одной стороны конфликта, а именно: к неосознаванию своих «греховных» чувств.

Не всегда хватает личностных сил для удержания конфликта, что могло бы способствовать продуктивной работе переживания [Василюк 1984], ведущей, в частности, к преобразованию образа себя, большему смирению, выражаясь аскетическим языком. Трудно бывает честно признаваться себе, что я, благочестивый христианин, действительно все это испытываю. И тогда вытеснение одной стороны конфликта, очевидно, дает определенные выгоды, но одновременно не способствует как психологическому, так и духовному здоровью.

### ***С. Проблема (негативные последствия) для духовной жизни***

Известны негативные последствия дефицита осознания чувств: затрудняется продуктивность работы переживания [Василюк 1984], вытесненные эмоции могут приводить к психосоматическим заболеваниям и повышать общий уровень невротизации, человеку трудно быть искренним с собой и с другими, трудно понимать чувства других, подлинно сочувствовать, сопереживать и т. п.

Такая подмена, как *убежденность в истинности* ложного образа себя (например, «я никогда не злюсь», «я всех люблю»), может стать серьезной духовной проблемой: невозможность встречи с собой настоящим мешает искренним, честным отношениям с Богом и людьми. Ощущение, что «у меня все в порядке», ярко выраженное у евангельских фарисеев, препятствует возможности личностных изменений, покаяния, духовного развития.

Жизнь в иллюзии собственного благочестия с убежденностью в своей правоте может влиять на межличностные отношения, оборачиваясь мучением для окружающих. Типичный пример здесь — феномен яростных

бабушек в храмах, ревнительниц порядка, которые, конечно же, исполнены любовью к Богу и ближним и потому нападают на каждого входящего, кто нарушает чинные традиции. Дефицит осознания себя, а также конструктивных форм выражения накапливаемых эмоций может приводить к постоянным «фоновым» дисфории и тревоге.

Основная духовная опасность такой, казалось бы, относительно простой психологической проблемы, как трудность осознания своих чувств (в случае, когда речь идет о подменах), на наш взгляд, кроется в том, что это серьезно отражается на отношениях человека с Богом или вообще на возможности этих отношений как таковых.

#### ***Д. Причины***

Можно выделить следующие психологические причины рассматриваемых подмен, связанных с трудностью осознания своих чувств: страх встречи с собой настоящим, непринятие себя, страх наказания, желание быть хорошим — в пределе нелюбовь к себе и невозможность встретиться с безусловной Любовью. Иными словами, во многом речь идет об упоминавшемся выше конфликте между «Я-идеальным» и «Я-реальным», о проблеме принятия себя, основной причиной которой, как правило, является дефицит безусловного принятия в детстве.

#### ***Е. Что делать в терапии***

Кратко можно сказать, что важна работа на повышение осознания своих чувств, желаний и потребностей, на слышание и принятие себя, на встречу с собой настоящим перед лицом принимающего «Ты». Важна работа с конфликтом желаемого и реального образа себя; работа по компенсации дефицита опыта безусловного принятия в детстве через опыт безусловного принятия здесь-и-сейчас.

### **2. Дефицит ценности себя с убеждением в «правильности» такого самоотношения. Самооценка и самоценность**

#### ***А. Как проявляется (независимо от веры)***

Трудность осознания своих чувств часто связана с проблемой самооценки. Как уже говорилось, непринятие себя мешает осознать свои неприглядные стороны, которые вступают в конфликт с желаемым представлением о себе. В свое время Уильям Джеймс (William James) [Джеймс 2011] ввел формулу самооценки, представив ее в виде дроби, в числителе которой находится успех, в знаменателе — ожидания, внутренние требования, притязания. Соответственно, чем выше требования к себе, тем больших успехов нужно добиваться, чтобы чувствовать себя хорошо. В свою очередь, снижение уровня притязаний может сни-



зить зависимость от успеха. Однако само слово «самооценка» отсылает нас к модели оценивания себя. И это оценивание, как правило, носит условный характер, т. е. зависит, например, от видимых достижений, и корнями уходит в природу так называемой условной любви, предъявляемой ребенку с детства.

В некотором смысле можно сказать, что низкой и высокой самооценкам противоположны не высокая и низкая самооценки соответственно, а «никакая» самооценка, когда мы в принципе уходим от идеи оценивания себя к безусловному принятию и ощущению самоценности. Т. е. в качестве полюсов оппозиции выступают не низкая и высокая самооценки, а самооценка, где есть *оценивание*, с одной стороны, и самоценность, где есть *безоценочное принятие*, — с другой. Ольга Красникова так говорит о самоценности: «Самоценность — это ощущение ценности собственной личности, собственной жизни, причем это ощущение не связано с достижениями человека, это безусловная ценность души живой. Это безусловная ценность личности, созданной Богом. Это не то, что человек должен добиваться или каким-то образом заслуживать. Самоценность — это то, что дано человеку изначально и не зависит ни от каких условий»<sup>3</sup>. Вслед за Вирджинией Сатир (Virginia Satir) [Сатир 1992] мы можем сказать, что если человек восстановит ощущение собственной ценности, то большинство проблем в своей жизни он сможет разрешить, т. е. дефицит ценности себя — фундаментальная психологическая проблема.

Итак, если на одном полюсе оппозиции самооценка, а на другом — самоценность, то понятно, что дефицит самоценности будет проявляться во всех феноменах, свойственных высокой или низкой самооценке, в пределе — в серьезных невротических симптомах. И даже если самооценка «нормальная», в любом случае можно обнаружить значимое переживание «достаточно ли я хорош?», так как имеет место дефицит ценности себя. Фокус внимания на себе, модель оценочного отношения к себе, а значит, такого же оценочного отношения к другим и, соответственно, переживания по поводу того, как меня оценивают другие, — неизбежные спутники полюса самооценки, где все друг друга как-то оценивают. Другой человек становится важен не сам по себе, а через призму того, как он ко мне относится (как меня оценивает), выполняемое дело становится ценным прямо пропорционально тому, поднимает ли оно мою самооценку, и т. п. Очевидно, что не все последствия дефицита ценности себя могут осознаваться.

---

<sup>3</sup> Аудиолекция «Самоценность и самооценка» на сайте Института христианской психологии (URL: [http://fapsyrou.ru/multimedia/audi/audiolektiya.\\_samot-sennost\\_i\\_408/](http://fapsyrou.ru/multimedia/audi/audiolektiya._samot-sennost_i_408/)).

Вспоминается случай, когда за психологической консультацией обратилась воцерковленная девушка, лет двадцати семи, назовем ее Елена, с запросом, касающимся трудностей профессионального самоопределения. Полного телосложения, активная, общительная, работает в благотворительном фонде, участвует в различных социальных проектах, интересуется психологией, красочно рассказывает, как ей нравится вести различные групповые занятия с детьми и взрослыми, энергичная на вид, жалуется на истощенность, апатию и неудовлетворенность работой в целом... и неоднократно, как бы между строк, упоминает о своей внешней непривлекательности, на которую как будто не жалуется. По инициативе психолога в процессе углубления в тему внешности выясняется, что для клиентки очень важна ее сексуальная привлекательность, переживается это болезненно, потому что она уже несколько лет в церкви, соответственно, держит определенную дистанцию в отношениях с мужчинами, но быть привлекательной именно сексуально для нее очень значимо.

— Что для вас означает, когда вы сексуально привлекательны?

— Я вижу, что я нравлюсь мужчине, — глаза горят, пауза... — Я имею над ним власть.

— Вам важно чувствовать, что вы можете управлять мужчиной, что вы владеете ситуацией?

— Да, я тогда уверена в себе и чувствую, что я ему нужна, потому что я привлекательна для него, — воодушевляется, расцветает на глазах.

— То есть вам хочется чувствовать себя нужной?.. И вы действительно хотите, чтобы вас ценили за тело? Вам кажется, что если вы нужны физически, то нужны вы вся, я верно вас понимаю? — пауза, глаза увлажняются.

— Ну, а как еще-то? Так хоть что-то...

— То есть просто так вас, такую, какая вы есть, полюбить, в общем-то, невозможно... Да? — тихо, медленно, осторожно говорит психолог.

Клиентка замирает, кивает, плачет.

Дальнейший диалог привел к очень распространенной ситуации. Можно сказать, что у Елены есть базовое, практически неосознаваемое убеждение, что «просто» ее полюбить невозможно. Это еще одно важное следствие дефицита самооценности: человеку трудно, а порой совершенно невозможно принимать любовь (можно согласиться с поговоркой о том, что, пока себя не полюбишь, тебя никто не полюбит), ведь любить можно только за что-то (оценочная модель отношений). Выраженное неприятие себя: я, такая, какая есть, ужасна, плохо, ничего из себя не представляю и т. п. — меня полюбить невозможно. Часто клиенты говорят, что если другой узнает, какой я на самом деле, то он точно сбежит. Возможны варианты формулировок, но, как правило, все они носят обобщенный и неконкретный характер. Например, не «я плохо умею что-то делать (кон-

кретное)», а «я плохая». Чтобы психологически выживать, такому человеку приходится постоянно чего-то добиваться, лишь явные достижения дают ощущение оправданности жизни: пятерки в школе, победы в конкурсах, успехи в карьере или в личной жизни, — вообще всякого рода успешность (формы ее могут быть любыми) дает ощущение права на жизнь. Почти по формуле У. Джеймса: Елена успешный менеджер проектов, но эта работа ее очень выматывает, истощает, не приносит удовлетворения, хотя успешность результатов ее в какой-то степени радует. Мотивация подменена — человек делает не то, что ему на самом деле интересно, а то, что дает переживание успеха, а значит, подтверждение права на жизнь. Но при этом человек уверен, например, что ему важно помогать другим людям, а не достигать успеха — поэтому он занимается социальными проектами. Таким образом, дефицит ценности себя порождает в данном случае новую подмену, которую можно условно назвать «успех-смысл» (успешность вместо того, что наполнено настоящим смыслом).

Логика Елены и многих ее собратьев по несчастью примерно такова: полюбить меня можно только *за* что-то, т. е. нужны определенные *условия*, при которых я могу получать любовь. Если речь идет о романтических отношениях, то таким типичным условием, предлагаемым культурой, является сексуальная привлекательность. Ведь *безусловно* меня полюбить нельзя. Ну, других, может быть, и можно, а меня-то точно нельзя. Такова основная психологическая природа распространенной подмены «*секс-любовь*».

Одно из последствий дефицита ценности себя связано с тем, как это отражается на отношениях с другими людьми. Кроме описанной выше модели оценочного отношения к себе и к другим, дефицит самооценности затрудняет возможность отношений любви как отношений, в которых есть безусловная ценность другого человека самого по себе. Иными словами, можно сказать, что, пока не полюбишь себя, не примешь себя таким, какой ты есть, не сможешь полюбить других. Влюбленность и иллюзии любви могут возникать, но это могут быть такие же подмены в отношениях с другими, как в отношении к себе.

### ***В. Специфика проявления у верующих***

По отношению практически к любой проблеме в себе или в своей жизни человек может занять одну из двух противоположных позиций: либо признать, что проблема есть, либо считать, что ее нет, все в порядке; более того, то, что с ним происходит, — хорошо, полезно, благо. И во втором случае мы будем иметь дело с феноменом подмены — убежденности в истинности своих искаженных представлений. Первый путь может иметь ряд не очень приятных последствий: если проблема есть, то придется искать способы ее решения, что-то менять, а это может быть

трудно и страшно, придется жить с этим признанием проблемы, и это может быть достаточно болезненно, в том числе может ударить по самооценке. Куда приятнее думать, что у тебя все хорошо. Благодаря механизмам психологических защит (вытеснению, сопротивлению и др.) человеку может быть трудно увидеть правду о себе. И тогда очень удобно *переназвать* то, что с тобой происходит, ценностно окрашенными словами из социально одобряемого дискурса.

Именно это нередко происходит с верующими, когда, например, человек с низкой самооценкой начинает мыслить о ней как о результате смирения. И тогда это не психологическая проблема, а важнейшая христианская добродетель, с которой не надо ничего делать, а за которую надо благодарить как за ценный дар.

Восприятие избирательно. Церковное наследие богато и многообразно. Человеку с дефицитом ценности себя достаточно легко и выгодно сфокусироваться на таких текстах святых отцов и других авторитетных авторов, где о человеке говорится как о ничтожестве, совокупности греха, сосуде, полном страстей и мерзостей, и т. п. Такому существу нельзя доверять, потому что все искажено грехом и имеет страстную природу, все — тьма, и нет в человеке никакого света. Такая позиция может легко интериоризироваться, так как соответствует самоощущению. Если человек принимает такую имплицитную для некоторых церковных традиций антропологию как истинную идентичность, то, очевидно, встает вопрос о необходимости духовного руководителя, которому, в отличие от себя, можно доверять и которого необходимо слушаться, потому что если будешь опираться на себя (т. е. на страстную природу), то точно погибнешь. Подробнее о проблеме такого послушания важно будет сказать при рассмотрении феномена зависимости от авторитета.

Итак, дефицит ценности себя может трансформироваться в подмену, когда верующий называет имеющиеся у него проявления болезненной самооценки смирением, а также находит в авторитетных текстах подтверждения правильности имеющегося у него самоощущения. Логика верующего здесь примерно такова: святые отцы видели бесчисленность своих грехов, в молитве перед Причастием говорится о том, что я первый из всех грешников; я ощущаю себя великим грешником и хуже всех — значит, я на правильном пути. Или: любить себя — грех, это эгоизм и самолюбие, святые истязали свою плоть и т. п. — значит, то, что я себя ненавижу и считаю плохим, правильно, я подражаю святым в смирении и самоуничтожении. Психологические выгоды такой подмены связаны с успокоением, что со мной все хорошо, ведь я на верном духовном пути. Парадоксальным образом такое позитивное отношение к своему негативному самоотношению обслуживает ту же психологическую задачу улучшения отношения к себе. Иными словами, раньше я мучился, что я такой плохой, а теперь я знаю,

что чувствовать себя плохим духовно (а не просто там психологически) очень здорово и правильно, это не невроз, а подражание святым. Изменилась оценка — качели качнуло в другую сторону: то я был очень плохой, а теперь я на самом деле очень хороший, потому что чувствую себя плохим. Хитрый психологический перевертыш, построенный, однако, все на той же модели оценивания себя и не приближающий человека к самооценности, в пределе ведущий к усилению личностной невротизации и духовно небезопасный («самоуничуждение паче гордости»).

Может возникнуть вопрос о различении подлинного смирения, того самого, исходя из которого святые говорили о бесчисленности своих грехов, и ложного псевдосмирения, подмены, описанной выше. Трудно сформулировать критерий для диагностического различения, в частности непросто подходить к духовному феномену с психологическим инструментарием — как для научных, так и для практических задач. Однако можно сказать, что смирение связано с самооценностью и не приводит к развитию личностной невротизации. Смирение — от слов «мир» и «мера». Феноменологически можно описать смиренного человека как человека мирного, т. е. имеющего мир в душе, и знающего свою меру (видящего свои грехи и слабости), однако не впадающего в отчаяние по этому поводу. Трезвое видение себя (без страха встречи с собой настоящим) сочетается с внутренним спокойствием во многом благодаря диалогическому предстоянию перед Лицом безусловно любящего «Ты». (Здесь мы подходим к проблеме образа Бога, требующей отдельного рассмотрения.) Смирение сочетается с безусловным принятием в противоположность болезненной оценочности, проявляющейся в том числе в осуждении себя и других.

### ***С. Проблема (негативные последствия) для духовной жизни***

Как правило, человек относится к себе так же, как он будет относиться к другим людям и к Богу (модель отношения одна и та же). Если эта модель построена на логике условной любви и оценивания человека по поступкам (а не различения человека и поступка, личности и греха), т. е. в сознании человека склеивается: «сделал плохо = ты плохой» / «сделал хорошо = ты хороший», — то он, скорее всего, и о себе и о других будет думать как об ужасных существах. Непринятие и непростение себя будет сочетаться со склонностью осуждать других, а также с той же условной любовью по отношению к другим. О Боге он будет думать, в первую очередь, как о фигуре оценивающей, помыслить о Нем как о безусловно любящем будет крайне затруднительно.

А.М. Martin [Martin 2010] исследовал духовные терзания (spiritual struggle), вызванные переживаниями по поводу собственной греховности. Исследования показали, в частности, что чувство прощенности Богом связано с самопрощением. В практике мы знаем немало случаев, когда человек не может принять прощение Бога, хотя разумом понимает, что

он уже исповедовался и, по идее, должен быть прощен. Нередко люди продолжают просить у Бога прощение за то, что сделали когда-то давно, в чем уже каялись, и не один раз. Чувство вины не уходит, остается желание вину загладить, искупить, что само по себе может быть и неплохо, но, как правило, речь идет о невротическом чувстве вины, не связанном с объективной виной от содеянного поступка. Невозможность принять прощение Бога представляет собой одну из духовных и психологических (непрощение себя) проблем — следствий дефицита ценности себя.

Проблема непринятия себя, неценностного отношения к себе достаточно глубока и фундаментальна, а также сама по себе непроста для терапии. Как и в ряде других случаев, важным фактором изменений является осознание своей проблемы и желание с ней что-то делать. И дальше может быть не так важно — духовными или психологическим средствами или теми и другими. Человек может просить Бога о встрече с Его Любовью, может использовать различные молитвенные практики в интенции исцеления и пр., может пойти на психотерапию или искать еще какие-то пути к большей любви к себе. Ситуация крайне осложняется, если мы имеем дело с подменой — убежденностью в истинности невротического самоотношения (например, убеждением, что любовь к себе — грех); это затрудняет не только возможность работы с дефицитом ценности себя. Это мешает выходу в отношения любви, безусловного принятия, а также затрудняет встречу с Богом.

Существует еще один важный аспект: невротическое самоотношение, болезненная самооценка связаны с фокусировкой на себе (плохом, грешном — не важно). Такая своего рода заикленность на себе мешает децентрации, в том числе переносу фокуса внимания с себя на Бога, христоцентричности в противоположность центрированности на себе. И тогда человеку может быть трудно вырваться в реальное духовное пространство, в живые отношения с Богом, потому что для этого нужно суметь на Него посмотреть, к Нему обратиться. Это трудно сделать, если нужно смотреть все время вниз, очи долу, повторяя, что я — ничто. Важно, куда в приоритете направлено внимание: на себя, на свои грехи и несовершенства, или на Бога. Можно идти от тьмы, а можно к Свету, и между этими двумя установками — большая разница. Об этом много говорил митр. Антоний Сурожский [Антоний 2013].

В этом отношении церковное предание можно условно разделить на две линии, две церковные традиции: одна с фокусировкой на себе, на грехах, на том, какой я плохой, а другая — более христоцентричная, со взглядом на Свет, на Христа, когда не так важно, какой ты. Человеку с дефицитом ценности себя может быть легко и органично воспринять первую традицию, как говорилось выше.

Центрация на Боге-Любви имеет не только духовно полезные последствия. А. Вачхольц и К. Паргамент [Wachholtz, Pargament 2008] проводили

исследование влияния различных форм медитации на улучшение состояния больных с мигренью. Они сравнивали медитацию на духовную тему (использование таких мантр, как «Бог есть любовь») с медитацией на тему, условно говоря, «о самом себе» («я хороший») и медитацией, сфокусированной на внешних объектах окружающего мира («песок мягкий»). Оказалось, что люди, которые использовали медитацию на духовную тему, продемонстрировали значительно большие улучшения во многих сферах, включая уменьшение частоты появления мигреней, уменьшение тревоги, терпимость к боли, экзистенциальное благополучие.

Слова о любви и даже вера в истинность этих абстрактных слов — не то же самое, что опыт переживания любви конкретно ко мне. Отсутствие такого опыта оказывается, на наш взгляд, главной причиной безрадостного христианства, центрированного на соблюдении традиций, норм, правил.

#### ***Д. Причины***

Основной причиной дефицита «самоценности» человека в отношениях с самим собой является недостаточность «безусловного принятия» его в детстве. Невротическое чувство вины, связанное с ложными представлениями о своих возможностях, непростение/непринятие себя также являются следствиями, связанными с дефицитно-ценностным самоотношением. С этим отношением также связана проблема идентичности (кто я — «исчадие ада», «совокупность греха» или любимый ребенок Бога?).

#### ***Е. Что делать в терапии***

Общий вектор терапии может и должен быть направлен на повышение самоценности и принятия себя. Значимой может оказаться работа с невротическим чувством вины и прощением. В частности, можно рекомендовать методы когнитивной терапии, направленные на развенчивание убеждений о том, что я «могу» и «должен» был повести себя иначе, т. е. убеждений о своем «всемогуществе», лежащих в основе невротического чувства вины. Особое место занимает работа с идентичностью, с имплицитными антропологическими взглядами клиента. Важно, в частности, различение человека и поступка, в том числе на уровне убеждений («я — не равно грех»). Продуктивными оказываются методы групповой психотерапии, когда участники получают богатый опыт принятия в группе (а не только от своего терапевта), а также учатся принимать друг, что корректирует оценочную модель отношений.

#### ***Заключение***

Поле феноменов подмен, с которыми встречается психотерапевт в практике работы с верующими, богато и разнообразно. Терапевтическая работа становится затруднительной, когда клиент убежден в «нормаль-



ности» своей проблемы. Данная трудность неспецифична для работы с верующими, однако в религиозном пространстве она обретает особый драматизм. Оставаясь в феноменологической традиции, сохраняя безоценочность и безусловное принятие, мы должны были бы следовать за клиентом и не придавать статус проблемы тому, что клиент таковой не считает. Насколько терапевт может и должен быть нейтральным и свободным от своих ценностей и представлений о «норме» — предмет отдельных дискуссий. Оказываясь в религиозном, а значит, ценностно не нейтральном, пространстве, терапевт и клиент не могут не соотноситься с представлениями о «норме». И терапевт оказывается перед тонкой гранью, требующей особой деликатности и осторожности и одновременно трезвости и внимания, — гранью между феноменологической позицией с ее безоценочностью и следованием за клиентом и позицией, похожей на взгляд клинического психолога, с присущим ей оценочным, классифицирующим взглядом на симптомы. Особенно остро эта дилемма встает в работе с клиентами с проблемами зависимости от церковного авторитета и искажения образа Бога, которые не были рассмотрены в данной статье. Трудно пройти мимо убеждения раздраженного клиента о том, что он никогда не раздражается, еще труднее не инициировать работу по прояснению образа Бога, когда клиент убежден, что Бог за ним следит и наказывает или Богу до него нет дела и т. п. И возможно, порой терапевт призван быть Другим для клиента, прямо озвучивающим свою позицию или свое видение проблемы, чтобы через встречу с инаковостью в лице терапевта у клиента была возможность построить рефлексивное отношение к своей позиции, которая, может быть, много лет не претерпевала ревизий.

В данной статье были рассмотрены лишь две психологические проблемы, широко встречающиеся в нашей культуре и вносящие порой серьезный вклад в религиозную жизнь верующего. Анализ других феноменов подмен, искажений религиозного опыта, с которыми сталкивается психолог в своей практике работы с верующими, — предмет дальнейшей работы.

## ЛИТЕРАТУРА

- Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2013. 528 с.
- Василюк Ф.Е. Психология переживания. Анализ преодоления критических ситуаций. М.: Изд-во Московского университета, 1984. 200 с.
- Горазд (Павлик), сщмч. 1168 вопросов и ответов о православной вере // Интернет-портал «Азбука веры». Тематическая энциклопедия. 2005. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Gorazd\\_Pavlik/1168-voprosov-i-otvetov-o-pravoslavnoj-vere/4](http://azbyka.ru/otechnik/Gorazd_Pavlik/1168-voprosov-i-otvetov-o-pravoslavnoj-vere/4) (дата обращения: 10.12.2015).
- Джеймс У. Психология. М.: Академический проект; СПб.: Гаудеамус, 2011. 318 с.

Сатир В. Как строить себя и свою семью. М.: Педагогика-Пресс, 1992. 192 с.

Martin A.M. Exploring forgiveness: The relationship between feeling forgiven by God and self-forgiveness for an interpersonal offense. М.: Книга по требованию, 2010. 80 с.

Wachholtz A.B., Pargament K.I. Migraines and meditation: Does spirituality matter? // Journal of Behavioral Medicine. 2008. № 31. P. 351—366.

## PSYCHOLOGICAL ANALYSIS OF THE PHENOMENON OF RELIGIOUS EXPERIENCE DISTORTION

M.S. FILONIK

The article addresses the problem of distortions of the spiritual experience, with which psychotherapist encounters while working with religious clients. In the focus are the phenomena of substitution, which are understood as distortions of the spiritual experience. The person himself sees them as normal, spiritually right, healthy and as being signs of spiritual development etc. Along the line of conceptualizing the practice of working with believers the article introduces the analysis of such psychological disturbances as: being unable to recognize own feelings, deficiency of valuing own self. The ways in which such phenomena occur are discussed, especially their peculiarities among religious people. Negative consequences of such psychological problems for spiritual life of Christians are analyzed. Main reasons behind these phenomena and some recommendations in addressing them during psychotherapy are pointed out. The associations between the problems of self-esteem and self-value are given.

**Keywords:** distortions of the spiritual experience, phenomena of substitution, psychotherapy of believers, difficulty of recognizing own feelings, self-esteem, self-value.

## REFERENCES

Antonii, mitr. *Surozhskii*. Chelovek pered Bogom. Moscow: Publ. Fond «Dukhovnoe nasledie mitropolita Antoniia Surozhskogo», 2013. 528 p.

Vasilyuk F.E. Psikhologiya perezhivaniya. Analiz preodoleniya kriticheskikh situatsii. Moscow: Publ. Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1984. 200 p.

Gorazd (Pavlik), *sshchmch*. 1168 voprosov i otvetov o pravoslavnoi vere. Internet-portal «Azbyka very». Tematicheskaya entsiklopediya. 2005. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Gorazd\\_Pavlik/1168-voprosov-i-otvetov-o-pravoslavnoj-vere/4](http://azbyka.ru/otechnik/Gorazd_Pavlik/1168-voprosov-i-otvetov-o-pravoslavnoj-vere/4) (data obrashcheniya: 10.12.2015).

Dzheims U. Psikhologiya. Moscow: Publ. Akademicheskii proekt; St. Petersburg: Gaud-eamus, 2011. 318 p.

Satir V. Kak stroit' sebya i svoyu sem'yu. Moscow: Publ. Pedagogika-Press, 1992. 192 p.

Martin A.M. Exploring forgiveness: The relationship between feeling forgiven by God and self-forgiveness for an interpersonal offense. Moscow: Publ. Kniga po trebovaniyu, 2010. 80 с.

Wachholtz A.B., Pargament K.I. Migraines and meditation: Does spirituality matter? Journal of Behavioral Medicine. 2008. № 31. P. 351—366.

# ДУХОВНОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ СОВЛАДАНИЕ. ОБЗОР ЗАПАДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ<sup>1</sup>

Ф.М. ШАНЬКОВ

Статья посвящена знакомству с западными исследованиями духовного и религиозного совладания. Рассматриваются основные категории, концептуальные модели и результаты эмпирических исследований данного направления. Для отечественной психологической теории в статье дан образец методологически зрелой области, которая способна обогатить аппарат исследований в поле психологии религии и психологии совладающего поведения. Для психологической практики — научно обоснованный взгляд на связь духовных и религиозных феноменов и их участие в переживании человеком критических ситуаций. Делаются выводы и обсуждаются дальнейшие перспективы исследований и развитие данного направления в России.

**Ключевые слова:** духовное совладание, религиозное совладание, духовная борьба, психология религии, психология переживания, совладающее поведение.

«В окопах не бывает атеистов» — эту меткую фразу, родившуюся во время Второй мировой войны, непросто оспорить даже с помощью научного исследования [Wansink, Wansink 2013]. Еще труднее спорить с тем, что подавляющее большинство людей во времена кризиса, когда кажется, что уже ничего невозможно исправить, обращаются к сфере духовного и религии. Подтверждением такой направленности переживания могут служить, например, результаты социологического опроса, проведенного в США после событий 11 сентября 2001 г.: 90% людей обратились тогда к религии за утешением и поддержкой [Schuster et al. 2001].

Как показывает опыт психологической работы на телефоне доверия, во времена кризиса — будь то болезнь, смерть близкого, кризис в отношениях, природные и социальные катастрофы и др. — потребность в об-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии». This article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Humanities (project № 15-06-10889 «Synergic-Phenomenological Approache in the Consulting Psychology»).

ращении к духовному, в обычной жизни зачастую дремлющая, тем или иным образом актуализируется и вносит свой вклад в процесс переживания критической ситуации. Что может сказать академическая психология об обращении к религии и духовному в переживании критических ситуаций; как разумно относиться к ним в практической деятельности представителей помогающих профессий?

На Западе психология духовности и религии представляет собой особую институционально оформленную область исследований, интегрированную в научную психологию и регулярно освещаемую в реферативных научно-психологических журналах [Palouzian, Park 2013, p. 6]. По психологии религии и духовности выпускается более пятнадцати специализированных периодических изданий; в основных профессиональных сообществах есть секции по данной тематике; проводятся конференции, налажены связи с другими ведущими отраслями психологии, и пр. [Там же]. В то же время в России, несмотря на большое количество работ отечественных авторов, занимающихся психологией религии (С.А. Белорусов, Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк, Ю.М. Зенько, В.Е. Каган, прот. Андрей Лоргус, Т.А. Флоренская и многие др.)<sup>2</sup>, к сожалению, на данный момент нет такой профессиональной специализации со своей устоявшейся методологией, концептуальным аппаратом, институциональной инфраструктурой и т. д. Присутствует ряд разрозненных авторских концепций, имеющих «частный» характер и не входящих в состав общепрофессионального инструментария. Это в большинстве своем теоретические работы междисциплинарного уровня на стыке психологии, антропологии и богословия; некоторые из них имеют несколько «спекулятивный» характер и не опираются на эмпирические данные; некоторые же из них, наоборот, представляют собой глубокий анализ единичного конкретного случая, выводы из которого нельзя однозначно обобщить. Оба подхода не имеют достаточно фундаментальных методологических оснований, чтобы приобрести статус академических психологических исследований. Предложенные в этих работах модели, не подкрепленные фундированными научными исследованиями, не могут быть рекомендованы к широкому использованию в практической деятельности в силу отсутствия критериев оценки результатов психотерапевтической работы.

Эту область исследований по отношению к академической сфере в нашей стране можно пока определить как дикое поле, где нет своей окультуривающей и объединяющей, методологически устоявшейся тра-

---

<sup>2</sup> Для того чтобы получить более полное представление о количестве работ отечественных авторов, посвященных психологии религии, см. библиографию по христианской психологии [Зенько 2009].

диции, она лишь зарождается. Необходимо также отметить, что зарождается эта традиция в тяжелых условиях порой непримиримой взаимной критики, которая носит не только методологический, но и порой личностно-эмоциональный и идеологический характер<sup>3</sup>.

Таким образом, с одной стороны, обращение к западным исследованиям психологии религии может послужить методологически приемлемым для отечественной академической психологии образцом развития данной области. С другой стороны, обращение именно к психологии духовного и религиозного (Д/Р) *совладания* может помочь разрешить вопросы практики, сделать первый шаг в осмыслении и концептуализации работы со столь часто проявляющимися феноменами в рамках психологической помощи. Обзору и анализу этого направления исследований и посвящается данная статья.

### Историческое введение

Отношения между религией и психологией складывались противоречиво с зарождения психологии как отдельной науки. К самым авторитетным в психологии противникам религии относится З. Фрейд. Он называл религию «универсальным обсессивным неврозом». В работе «Будущее одной иллюзии» (1927) источник веры в Бога им определяется следующим образом: «...ужасающее впечатление о беспомощности в детстве пробуждает потребность в защите — защите через любовь, которая обеспечивалась отцом; а признание того, что эта беспомощность длится на протяжении всей жизни, породила необходимость цепляться за то, что отец существует, но на этот раз отец гораздо более могущественный» (цит. по: [Райкрофт, 1995]). Таким образом, религия у него сводится к защитной функции. Подобных редукционистских и обесценивающих взглядов придерживались также и другие авторитетные фигуры в психологии и психотерапии, например Б. Скиннер, А. Эллис.

В психологии звучали также не менее авторитетные мнения в защиту религии. Например, в своей знаменитой работе «Многообразие религиозного опыта» (1902) У. Джеймс подчеркивал в религиозных практиках способность исцелять многие расстройства, хотя и объяснял это, в частности, эффектом ожидания и веры в исцеление. Приводя множество иллюстраций, случаев и конкретных аргументов, Джеймс утверждал, что религия предотвращает многие формы расстройств с тем же успехом, что и наука, и даже лучше у людей определенных типов [Pargament 2013a]. Также к сторонникам положительной роли религии и духовности для психической жизни относятся К. Юнг и В. Франкл.

<sup>3</sup> См., например, дискуссии в журнале «Психология. Журнал Высшей школы экономики», № 2 и № 4 за 2007 г.

Дальнейшая история отношений религии и психологии изобилует подобной противоположностью взглядов. Можно сказать, что до конца XX в. научная психология не интересовалась влиянием духовных и религиозных факторов на психическое благополучие человека и систематически не изучала эти феномены.

Лидер направления исследований Д/Р совладания, К. Паргамент (K. Pargament), указывает следующие причины того, что при большой актуальности эта область оставалась неизученной [Pargament 2009]:

- люди, занимающиеся психологией, атипичны: по статистическим данным, среди психологов оказывается примерно в два раза меньше верующих людей в соотношении с основной популяцией;

- психологи-практики, которые в своей работе чаще остальных сталкиваются с религиозностью и духовностью, фактически не занимаются исследовательской деятельностью и потому не могли вывести эту проблему в научное поле;

- духовная неграмотность психологов, отсутствие в программах высшего психологического образования курсов, посвященных религии и духовности приводит к неспособности понимать и выявлять эту реальность;

- сама реальность и сопряженные с ней феномены действительно трудно поддаются описанию, их понимание порой требует проживания, а не просто знания и логики, как в случае других феноменов, которыми занимается наука;

- наконец, на отрицательное и настороженное отношение к религии среди психологов во многом оказали влияние работы З. Фрейда.

Однако в последнее время, по крайней мере за рубежом, психология религии и духовности все более входит в общий корпус академической психологии [Palouzian, Park 2013, p. 6], чему поспособствовало накопление большого количества свидетельств положительного влияния религиозности на физическое и психическое здоровье [Hook et al. 2010]. Ряд исследований показал, например, что регулярное посещение религиозных служб с высоким уровнем достоверности приводит к долголетию, вне зависимости от других хорошо изученных факторов [McCullough et al. 2000; Powell et al. 2003].

Исследователь и психотерапевт К. Паргамент (K. Pargament) в начале 1990-х гг. инициировал масштабную программу по изучению религиозных и духовных (Д/Р) форм совладания. Сегодня это направление является одним из ведущих в области психологии религии. В настоящее время опубликовано более 1500 статей, исследующих различные аспекты Д/Р совладания, разработаны теоретические модели и методы исследований. Опираясь на эти модели, многие представители помогающих профессий за рубежом стали обращаться к ресурсам Д/Р совладания,

обнаруживая их высокую эффективность для фасилитации процесса переживания человеком проблемных состояний и критических ситуаций [Pargament 2013a].

Рассмотрение роли религии и духовности именно в контексте психологии совладающего поведения имеет ряд преимуществ по сравнению с рассмотрением религиозных и духовных феноменов в рамках других парадигм. Психология совладающего поведения (coping behavior) внесла огромный вклад в понимание того, благодаря каким механизмам, внутренним и внешним ресурсам, процессам человек справляется с критическими ситуациями, что имеет не только теоретическое, но и большое практическое значение. Что касается именно Д/Р совладания, то в рамках этой парадигмы становится возможным ответить не только на вопросы о степени участия Д/Р факторов в процессах совладания, но и на вопросы о том, как именно они участвуют: т. е. на вопросы о том, *кто* (напр., духовенство, члены общины, Бог), *что* (напр., молитва, медитация, чтение Библии, ритуал), *когда* (напр., при ситуационном или хроническом стрессе), *где* (напр., в общине, в рамках определенной конфессии или наедине) и *зачем* (напр., чтобы найти смысл, обрести контроль над ситуацией) прибегает к Д/Р совладанию [Pargament 2013a]. Для начала введем некоторые категории, которые используются в этой исследовательской области, опишем некоторые концептуальные модели, а затем на материале исследований отразим то, как ответы на эти вопросы определяют влияние религии и духовности на совладание с критическими ситуациями.

### **Терминологический словарь исследовательской области Д/Р совладания**

В данной исследовательской области можно выделить несколько ключевых терминов. Религиозное совладание чаще всего определяют как «...использование религиозных убеждений или практик с целью фасилитации решения проблем для устранения или смягчения негативных эмоциональных последствий стрессовых жизненных ситуаций» (цит. по: [Koenig et al. 1998, p. 513]). Схожим образом определяется и духовное совладание, только речь идет об обращении не к религии, а к духовной сфере. При этом религиозную и духовную сферу принято считать различными, но взаимосвязанными конструктами [Hill, Pargament 2003]. Попыток дать определение религиозному и духовному было много [Oman 2013], но конкретно в исследованиях Д/Р совладания общеприняты следующие характеристики этих феноменов.

Духовные феномены определяются как такие, которые через любые убеждения, практики, отношения или переживания связаны с поиском того, что воспринимается человеком как сакральное, т. е. духовное



(sacred). Религиозные феномены — те же, что и духовные, только еще связанные с разделяемой внутри некоего сообщества системой (зачастую институализированной) представлений и ритуальных практик. Эти определения выигрывают по сравнению с другими в том, что подчеркивают более динамические, опытные, эмоциональные и целеориентированные свойства религии и духовности. Тем не менее и они подвергаются критике прежде всего за то, что объясняют религиозное и духовное через такую категорию, как сакральное [Paloutzian, Park 2013]. В ответ на эту критику звучит призыв усматривать в духовных и религиозных процессах иное измерение, несводимое к психологическому или биологическому [Pargament 2013b]. Перечислим также и другие, распространенные в данной области исследований категории.

*Духовное и религиозное благополучие* (spiritual well-being) — чувство благополучия, которое человек испытывает, когда находит цели, которым может себя посвятить и которые заключают в себе предельное значение для жизни [Ellison 1983, p. 330]. Религиозное благополучие тесно связано с другими категориями, такими как отношение с Богом, экзистенциальное благополучие, чувство смысла жизни и удовлетворенность.

Большая доля исследований посвящена такой категории, как *духовная борьба* (spiritual struggle). Под ней подразумеваются в первую очередь те духовные переживания, которые негативно сказываются на благополучии личности: злость на Бога, разочарование в Нем, перемена веры, отклонение от нее, переживание вины за грехи и пр. Заметим, что здесь под «духовной борьбой» подразумевается не то же самое, что и под одноименным термином в богословской и аскетической литературе («духовная борьба» или «духовная брань»). В исследованиях Д/Р совладания имеется в виду не борьба духовными средствами со страстями и другими греховными проявлениями, а внутренняя борьба, обусловленная, например, несоответствием старых духовных устоев новой ситуации, а также борьба с внешним препятствием или противником, проявляющаяся, например, в злости на других.

Используются также такие категории, как: *духовная устойчивость* (spiritual resilience), *духовный интеллект* (spiritual intelligence), *духовная поддержка* (spiritual support), *духовная диспозиция* (spiritual disposition) и др., — все они являются отдельными предметами исследований в русле основной линии изучения Д/Р совладания.

Таким образом, при первом знакомстве с исследованиями Д/Р совладания мы обнаруживаем в них термины, которые не используются отечественными психологами. Чтобы глубже понять содержание, стоящее за этими понятиями, рассмотреть их в динамике разворачивания процессов Д/Р совладания, требуется обращение к тем концептуальным моделям, которые лежат в основе изучения этих феноменов.

## Концептуальные модели Д/Р совладания

**Когнитивные модели Д/Р совладания (*Cognitive Model*).** Данный тип моделей основывается на когнитивном подходе к процессу совладания. Согласно этому подходу, человек воспринимает ситуацию, основываясь на своей ориентировочной схеме, которая служит для отбора информации и оценки ситуации и определяет, какие ресурсы актуализируются при ответе на эту ситуацию. В. Далл и Л. Скокан [Dull, Skokan 1995] предполагают, что Д/Р факторы воздействуют на эту ориентировочную схему так, что при восприятии ситуации возникают иллюзии. Например, вера в высшие силы дает такое видение критической ситуации, при котором обретаются оптимизм, контроль, смысл, влияющие на уровень стресса и здоровье. Данные модели критикуются в первую очередь за тенденцию редуцировать Д/Р совладание к когнитивным процессам [Gall, Guirguis-Younger 2013].

**Транзактная модель Д/Р совладания (*Transactional Model*).** С целью преодоления редукционизма, а также в стремлении уловить многогранность феноменов Д/Р совладания Т. Гэлл и коллеги [Gall et al. 2005] предложили транзактную модель совладания со стрессом. В этой модели влияние стрессовых жизненных ситуаций опосредуется когнитивной оценкой и набором паттернов совладающего поведения (в соответствии с классической моделью совладающего поведения Р. Лазаруса и С. Фолкман).

Д/Р паттерны, согласно авторам, могут действовать на различных уровнях функционирования человека: 1) личностном или диспозиционном (напр., наличие веры в Бога); 2) первичной и вторичной оценки (напр., атрибуции в отношении Бога); 3) совладающего поведения (напр., молитва); 4) ресурсов совладания (напр., религиозная поддержка) и 5) смыслопорождения (напр., духовная переоценка).

К примеру, вера в Бога, а не в судьбу, способствует обретению особого переживаемого чувства более надежного контроля и активизирует специфические Д/Р ресурсы и соответствующее совладающее поведение [Gall, Guirguis-Younger 2013, p. 351]. Паттерны этого поведения могут быть по природе публичными (напр., посещение церковной службы), личными (напр., молитва) или нетрадиционными для данной религии (напр., медитация для христианина) [Harrison et al. 2001]. Люди обращаются к разным формам Д/Р поддержки при стрессовых событиях [Koenig et al., 2001]: у них может развиваться особая привязанность к высшим силам или могут устанавливаться духовные связи с природой или с другими людьми, например духовными лицами. Модель также ставит акцент на том, что духовность и религия позволяют произвести переоценку смысла ситуации. Так, критические события могут быть пересмотрены как духовные возможности, которые приносят пользу, дают основания для перестройки ценностной системы, позволяют по-иному осмыслить

ситуацию или обрести новый жизненный опыт. Основным механизмом исцеления, по мысли авторов, является то, что духовность позволяет увидеть событие как часть более широкой картины или как этап в достижении большей цели, поместить событие в контекст целой жизни [Gall, Guirguis-Younger 2013].

*Модель духовного процесса (Spiritual Process Model).* Две предыдущие модели позволяют установить функциональные связи между Д/Р совладанием и благополучным переживанием стрессовых событий. Автор данной модели, К. Паргамент [Pargament 2013b], критикует другие модели за то, что они не ухватывают уникальных исходов процесса совладания, например духовного благополучия. Это упущение может быть исправлено, если обратить внимание на то, как развиваются отношения человека со сферой духовного. Именно для распознавания сакрального, духовного человек прибегает к религиозным убеждениям и учениям. По мере того, как появляется и развивается чувство духовного (sense of the sacred), утверждаясь в идентичности, люди вступают в «фазу сохранения», в которой они прибегают к религиозным убеждениям и практикам уже для защиты и сбережения своей духовности. Это «чувство духовного» может быть нарушено негативными событиями или вызовами со стороны других верований и учений. Такие события могут спровоцировать духовный кризис, вслед за которым идет «фаза духовной трансформации», заключающаяся в росте, укреплении или отпадении от предыдущей духовной диспозиции (spiritual disposition). Те, кто благополучно проходит фазу трансформации своего «чувства духовного» и переопределяет свою духовную идентичность, вновь вступают в фазу сохранения. Те же, кто отпадает, могут бросить свои духовные поиски навсегда или до тех пор, пока у них не наступило время для новых открытий.

Эта модель духовного процесса нашла подтверждение во многих исследованиях. Было показано, что критические ситуации имеют значительное влияние на духовную диспозицию личности, даже на глубоко религиозных людей [Bell-Meisenhelder, Marcum 2004]; эти влияния могут быть позитивными или негативными, и они по-разному сказываются на убеждениях религиозных и нерелигиозных людей [Cole et al. 2008]. Эта модель также учитывает тот факт, что для менее религиозных людей может быть затруднительным использовать Д/Р совладание как продуктивный путь разрешения жизненных ситуаций. Некоторые исследования подтверждают и то, что нарушения в духовной диспозиции могут послужить толчком для духовного роста и изменений [Sorajjakool et al. 2008].

Далее опишем результаты и основные достижения эмпирических исследований Д/Р совладания.

## **Функциональная и мотивационная сторона религиозной и духовной деятельности**

Зачем человек прибегает к религии и духовности? Выше мы приводили представления Фрейда о религии, где он сводит ее значение к защитной функции. Это, конечно, стереотип, но в нем есть и своя правда. Действительно, религия, как будет показано ниже, помогает, «защищает» человека при столкновении с трудными жизненными ситуациями, но все же рассмотрение религии как защитного механизма или как средства избегания конфронтации с реальностью — это как минимум упрощение религиозной жизни, не соответствующее данным все возрастающего корпуса литературы и исследований на эту тему [Pargament 2013a]. Религия многогранна, включает в себя убеждения, практики, переживания и отношения и проявляет себя очень разнообразно, прокладывая дорогу к своим предельным целям и ценностям [Idler et al. 2003].

Тем не менее в пользу взгляда на религию как на несущую защитную функцию для индивида есть свидетельства. Например, пациенты, которым предстояла крупная хирургическая операция, обнаруживали больший уровень тревоги и одновременно веры в Бога, чем пациенты перед меньшей хирургической операцией, а также члены контрольной группы. После операции у первой группы по мере снижения степени тревоги уменьшались и показатели веры, в то время как у двух других групп тревога и степень веры оставались неизменными [Shrimali, Broota 1987]. Но все же большинство религиозных учений побуждают своих приверженцев признавать и выделять трудные жизненные ситуации, а не отрицать их реальность; религия скорее культивирует способность пересмотреть отрицательные события через духовную призму, чем ведет к отрицанию реальности самих этих событий. К примеру, для более религиозных родителей детей, умерших в раннем возрасте от синдрома внезапной детской смерти, это событие по прошествии времени оказывалось более наделенным смыслом, соответственно, они не так сильно страдали от горя, по сравнению с менее религиозными родителями [McIntosh et al. 1993].

Итак, религия, помимо защиты, может отвечать широкому кругу потребностей человека. 1) Религия является *источником смысла* (например, смысла утраты близкого человека или смысла жизни; см.: [Park 2013]. 2) Религия обеспечивает человека *чувством идентичности*, ответом на вопросы «кто ты?» и «с кем ты?». Например, во время похорон, совершенных по религиозному обряду, можно видеть, что духовным переживаниям здесь сопутствует также переживание общности. Как показали многие исследования (например: [Wink et al. 2005]), принадлежность к церковной общине позволяет с большим успехом преодолевать кризисные ситуации. 3) Большинство религий позволяют человеку обрести *эмоциональный комфорт*; 4) служат *средством для контроля импульсов и*

саморегуляции; 5) позволяют реализовать потребность во власти и воздействии; 6) религия является средством и предоставляет условия для личных изменений. Наконец, 7) для религиозного человека вера позволяет: *обнаружить, держаться и, если необходимо, изменять отношения с тем, что им принимается за сакральное, святое, духовное* [Pargament 2013b]. Как будет видно ниже, каждая из этих функций определяет способы, какими человек реализует Д/Р совладание, что в свою очередь влияет на степень ущерба от критических ситуаций.

На успешность Д/Р совладания влияет также то, чем руководствуется человек: интернальной религиозной мотивацией (человек выбрал религию лично) или экстернальной (следование религии в силу вины, тревоги, внешнего давления). Лица с первым типом мотивации продемонстрировали лучшие показатели психического здоровья и более высокую самооценку, чем лица с экстернальной религиозной мотивацией [Pargament 2013a].

### **Факторы субъективного восприятия «вклада Бога» в решение проблем и степени тяжести критической ситуации**

К. Паргамент и др. [Pargament et al. 1988] показали, что участие религии в процессе решения проблем может восприниматься по-разному в зависимости от установки.

1. *Делегирование*. Когда индивид перекладывает ответственность за решение проблемы на высшие силы, Бога («вместо того чтобы самостоятельно разрешать проблему, я дам возможность Богу решить, как правильно с ней справиться»).

2. *Самостоятельность*. Когда индивид считает, что Бог дал ему все возможности для решения проблемы и он сам несет ответственность за его осуществление («Бог дал мне мозги, я должен их использовать»).

3. *Совместность*. Индивид воспринимает Бога как партнера, который разделяет с ним ответственность по решению проблем («когда надо решить проблему, мы работаем над этим совместно с Богом»).

Установка на совместность в американской выборке оказалась самой распространенной из трех. В большинстве случаев делегирование коррелирует с более низкими показателями психического здоровья, а установка на совместность — с более высокими [Yangarber-Hicks 2004]. Примером пагубных последствий установки на делегирование является ситуация, когда человек отказывается от лечения по религиозным соображениям. Хотя в некоторых случаях (например, неизлечимой болезни) мудрее отдаться в руки Бога, чем держать под контролем то, что проконтролировать невозможно [Pargament 2013a].

Также обнаружилось, что Д/Р совладание помогает тем больше, чем большим вызовом — в субъективном восприятии — является проблем-

ная ситуация. Тяжелые ситуации подводят человека к пределам человеческих возможностей — к «ситуации невозможности» [Василюк 2005, с. 6], когда личностные и социальные ресурсы совладания оказываются недостаточными. У родителей, которые недавно потеряли ребенка, духовная поддержка значительно более влияла на снижение показателей депрессии, чем у родителей, которые лишились детей более двух лет до оказания духовной поддержки [Maton 1989]. Д/Р методы совладания выбирались чаще, чем остальные методы совладания, у следующих групп людей: членов семьи жертв убийства [Thompson, Vardaman 1997], женщин, переживших домашнее насилие [Gillum et al. 2006], раковых пациентов [Phelps et al. 2009], лиц, столкнувшихся с проблемами психического здоровья [Bhui et al. 2008].

### **Методы религиозного совладания**

Можно обнаружить большое разнообразие в том, *как* люди прибегают к религии и духовности. Некоторые люди обращаются к религии, чтобы избежать социальной оценки, без опоры на личностный смысл и духовные переживания, а некоторые практикуют религиозность регулярно с пониманием и смыслом. В целом, можно найти как человека с ригидной, «замерзшей» религиозной позицией, так и человека, который готов встретиться с иным, расти и изменяться в своих взглядах. Во времена кризиса люди обращаются к религии и духовности по-разному, и то, как именно они это делают, влияет на последствия их процесса совладания.

В большинстве исследований совладающего поведения до недавнего времени можно было найти лишь один или два пункта в опросниках, которые измеряли вклад религиозных факторов в процессы совладания. Например, в наиболее распространенном в этой области опроснике способов совладания Р. Лазаруса и С. Фолкман (по: [Рассказова, Гордеева 2011]), наличие Д/Р совладания определяется двумя пунктами: «обрел новую веру» и «молился». В то же время религиозный процесс является комплексным, состоящим из когнитивных, поведенческих, эмоциональных, интерперсональных, физиологических процессов [Pargament 2013a]. Так, в масштабном обзоре литературы П. Хилл и Р. Худ [Hill, Hood 1999] определили 125 показателей религиозности, отображающих 17 различных категорий (например, убеждения, включенность в общину, установки, религиозные ориентации).

К. Паргамент и коллеги [Pargament et al. 2000] создали опросник, в котором определяется 21 метод религиозного совладания, основываясь на ключевых функциях религии (см. раздел «Функциональная и мотивационная сторона религиозной и духовной жизни»). В частности, религиозные методы совладания, направленные:

1) на поиск смысла (например, переопределение критической ситуации на имеющую потенциальную выгоду или являющуюся наказанием);

2) на овладение и обретение контроля (например, передача ответственности за исход событий Богу или поиск возможностей влияния посредством предпринятия личных усилий);

3) на обретение эмоционального комфорта (утешения) и близости с Богом (например, поиск духовной поддержки с целью подтверждения Божией любви и заботы; роптание, связанное с неудовлетворенностью отношениями с Богом в стрессовой ситуации);

4) на сближение с другими и Богом (например, религиозная помощь с целью обеспечения поддержки и комфорта другим или религиозное недовольство, выражающееся в неудовлетворенности обращением духовенства или членов общины к человеку в стрессовой ситуации);

5) на изменение жизни (например, поиск религиозного наставления с целью получения помощи в обретении нового направления жизни; религиозное прощение; обращение к религии с целью получения помощи в переключении со злости, ранености и страха, связанных с обидой, на мирное отношение).

Факторный анализ данных, полученных по этому опроснику, показал, что методы религиозного совладания можно разделить на две отдельные мета-категории: *позитивное* и *негативное религиозное совладание* [Pargament et al. 1988]. Позитивное совладание отражает безопасные отношения с Богом и чувство духовной связи с другими (например, духовная близость, положительная религиозная переоценка ситуации, совместное религиозное совладание, поиск духовной поддержки). Негативное — борьбу с самим собой, с другими и с Богом на духовной почве (например, духовная неудовлетворенность, рассмотрение ситуации с точки зрения участия Бога как карающего; или рассмотрение ситуации как следствие влияния злых сил; или межличностная религиозная неудовлетворенность).

В мета-анализе исследований Д/Р совладания [Ano, Vasconcelles 2005] были скрупулезно отобраны наиболее репрезентативные исследования за период с 1967 по 2005 г. (в том числе имеющие ситуационно-специфическую направленность, измеряющие позитивное и негативное религиозное совладание, положительный и отрицательный исход совладания). Мета-анализ подтвердил, что позитивное религиозное совладание коррелирует с позитивными исходами ситуации (например, с увеличением удовлетворенностью жизнью, улучшением физического состояния) и не коррелирует с негативными исходами (например, с депрессией). Негативное же религиозное совладание коррелирует с проявлением отрицательных психологических (с депрессией, тревогой) и физиологических последствий.



Как показали исследования, позитивное Д/Р совладание связано с физическим благополучием. Например, со снижением боли у раковых больных [Cole 2005] и улучшением общего уровня постоперационного функционирования у пациентов, прошедших кардиохирургическую операцию [Ai et al. 2009]. Также позитивное Д/Р совладание вносит значительный вклад в посттравматический рост переживших такие бедственные события, как природные катастрофы, внезапная смерть любимого человека, сексуальные домогательства, сексуальное насилие в детстве, угрожающие жизни происшествия, нападения и травмы [Pargament 2013a].

Исследования негативного Д/Р совладания (духовного кризиса) являются обширным направлением области исследований Д/Р совладания и заслуживают отдельного рассмотрения.

### **Методы негативного религиозного совладания**

#### **(«духовная борьба»)**

Явления негативного Д/Р совладания, духовной борьбы, духовного кризиса довольно распространены. Например, по данным ряда исследователей, из 69 раковых пациентов 58% испытывали духовные терзания и борьбу; 30% задавались вопросом, почему Бог позволил этому произойти; 29% задавались вопросом, не покинул ли их Бог; 25% чувствовали злость на Бога; 25% сомневались в любви Бога к ним; 22% считали, что рак — это наказание от Бога.

При определенных условиях, негативное религиозное совладание может способствовать ухудшению состояния, вызывать тревогу, депрессию, выхолощенность эмоций, симптомы посттравматического стрессового расстройства, усиливать негативные последствия критической ситуации, стресса, духовных травм [Pargament 2013a; Ano, Vasconcelles 2005; Smith et al. 2003; Hall, Edwards 2002; Wood et al. 2010; Dew et al. 2010; Sherman et al. 2009].

Дж. Экслийн и Е. Роуз [Exline, Rose 2013] провели мета-анализ исследований явлений духовного кризиса и родственных тем, выявив четыре основных типа негативного Д/Р совладания.

1. *Обвинение Бога* в ответ на вызовы, которые несут с собой страдания или беспокойства о том, что Бог не одобряет, покидает, наказывает (подробнее об образах карающего Бога в исследованиях [Hall, Fujikawa 2013; Moriarty, Hoffman 2007]; в контексте теории привязанности [Kirkpatrick 2005]; интерес к данному методу Д/Р совладания проявлялся также в рамках теории объектных отношений). Данным методом негативного Д/Р совладания интересовались также в рамках теории объектных отношений. Т. Холл и К. Эдвардс [Hall, Edwards 2002] показали, что гнев на Бога появляется по тем же причинам, что и гнев на других людей, т. е. когда другой видится ответственным за причинение вреда, что на-

мерения другого являются скорее жестокими, чем добрыми, и когда нет достаточно близких отношений с другим, чтобы смягчить злость.

Дж. Экслайн и коллеги [Exline et al. 2012] задумались над вопросом о том, является ли морально приемлемым испытывать гнев и протест по отношению к Богу. Они пришли к выводу, что это является скорее признаком зрелости веры, так же как это является признаком зрелых и реалистических отношений между людьми. В этой области есть и весьма провокативные результаты, показывающие, что некоторые люди, не верящие в Бога, проявляют гнев по отношению к идее Бога, т. е. исторически одним из путей неверия может являться гнев на Бога (так называемый эмоциональный атеизм, см.: [Exline, Rose 2013]).

2. *Видение себя и/или других как жертв воздействия злых потусторонних сил* (демонов, дьявола, злых духов и др.). Лонгитюдное исследование пожилых больных людей показало, что, независимо от выраженности заболевания, психического статуса и др. факторов, духовное недовольство и переоценка участия демонических сил были связаны с 19—28%-м риском скорого наступления смерти [Pargament et al. 2011]. Э. Крамрей [Krumrei 2011] обнаружила, что подобные приписывания были довольно распространены среди разводящихся пар. Из 100 участников 36% видели дьявола как приложившего руку к самому разводу; 43% верили, что их супруг/супруга были подвержены влиянию со стороны злых сил; 31% рассматривали себя как попавших под влияние злых сил.

3. *Духовные терзания, вызванные переживаниями по поводу собственной греховности*. С одной стороны, религия помогает человеку вести себя более нравственно, с другой же стороны, это нередко оборачивается со ложными самобичеванием, мучениями, когда человек сталкивается со своей ограниченностью, несоответствием идеалу. С этой категорией негативного Д/Р совладания тесно связано ощущение непрощенности Богом [Exline et al. 2013]. Это также отдельное направление исследований, для которого, в частности, была разработана специальная шкала — Divine Forgiveness Scale («Шкала божественного прощения»). Показано, например, что ощущение прощения Богом тесно связано с самопрощением [Martin 2008].

4. *Духовный кризис, возникающий вследствие интерперсональных конфликтов в церковной общине на почве религиозных вопросов*. Внутрицерковное взаимодействие обладает своей спецификой. Известны случаи, когда человек, искавший утешения в церковной общине, встретился там, наоборот, с непониманием и осуждением. В этом контексте могут быть важны результаты исследований, показавших, что зачастую большая религиозность связана с большей агрессией по отношению к другим [Bushman et al. 2007]. Исследований совместного Д/Р совладания в рамках церковной общины пока еще мало.

Отдельно стоит отметить, что помимо эффектов на психологическом уровне негативное Д/Р совладание с высокой степенью значимости влияет на физическое благополучие (выявлено негативное влияние, например, на иммунную систему [Ai et al. 2009]; на усиление болевых симптомов раковых больных [Gall, Cornblat 2002]).

Духовный кризис по определению является болезненным, однако, как показано выше в модели К. Паргамента, он связан с ситуацией выбора, когда либо утверждаются старые религиозные убеждения, либо на смену им приходят новые. Порой духовный кризис, наоборот, приводит к личностному росту. Это может объясняться тем, что само психологическое неблагополучие может диктовать использование негативного Д/Р совладания. Специфически направленные на прояснение данной гипотезы исследования показали, что сами негативные методы Д/Р совладания могут являться следствием психологического дистресса или травмы [Exline, Rose 2013]. Т. е. связь духовного кризиса и психофизиологического неблагополучия является двухсторонней, и выявление конкретных факторов, обуславливающих направление и силу этой связи, требует дальнейших исследований.

### **Субъект Д/Р совладания**

Какой человек и где именно прибегает к Д/Р совладанию? По данным исследований, людям, которые более религиозны, у которых дольше и глубже история духовного опыта, религия и духовность приносят больше пользы [Nays et al. 2001]. Например, показано, что религиозное совладание способствовало преодолению критических ситуаций больше духовенству, нежели старейшинам пресвитерианской церкви, а старейшинам, в свою очередь, более, чем членам общины церкви [Krause et al. 1998].

Есть свидетельства, что позитивное религиозное совладание особенно эффективно для лиц, обычно забытых, отчужденных от общества. Например, связи между различными сторонами религиозного совладания и развитием были обнаружены у юношей, живущих с тяжелыми психическими расстройствами [Phillips, Stein 2007], и детей [Benore, et al. 2008].

Социально-демографические опросы жителей США показывают, что больше к религиозному совладанию прибегают пожилые люди [Bergan, McConatha 2000], афроамериканцы и женщины [Levin et al. 1994], инвалиды [Johnstone et al. 2007] и овдовевшие люди [Roff et al. 2007].

Различная конфессиональная принадлежность также оказывается фактором, влияющим на эффективность Д/Р совладания. Например, А. Тикс и П. Фрейзер [Tix, Frazier 1998] обнаружили, что религиозное совладание было больше связано с удовлетворенностью жизнью и меньшим дистрессом у протестантских пациентов с трансплантацией почки, неже-

ли у пациентов-католиков. В то же время протестанты более склонны испытывать религиозные сомнения (т. е. использовать методы негативного религиозного совладания), чем католики [Kooistra, Pargament 1999]. Невольство религией у протестантов способствует большей выраженности депрессивных симптомов, чем у католиков [Braam et al. 2008].

Таким образом, исследования показывают, что общий принцип при ответе на вопрос о том, кому больше помогают религия и духовность в процессах совладания, укладывается в формулу пословицы: «что посеешь, то и пожнешь».

## **Выводы**

Итак, мы ознакомились с актуальным и перспективным направлением исследований. Теперь следует посмотреть на это направление не изнутри, а извне, отнестись к нему с наших позиций. Перед нами методологически зрелая область, которая обладает ценностью как в теоретическом, так и в практическом плане. При последующем обсуждении и выводах имеет смысл эти планы разделить.

*Теоретико-методологические выводы.* В исследованиях психологии религии на Западе используется все разнообразие методологического дизайна, который есть в психологии (см.: [Hood, Belzen 2013]). Что касается Д/Р совладания, то здесь сами авторы обзоров [Pargament 2013a; Gall, Guirguis-Younger 2013; Exline et al. 2013] отмечают нехватку лонгитудных, экспериментальных и качественных исследований, хотя и указывают на имеющиеся интересные примеры [Pargament 2013a]. В нашей стране качественные, в отличие от количественных, исследования только в последнее время начинают развиваться и приниматься академическим сообществом [Бусыгина 2013], в то время как на Западе сочетание качественных и количественных исследований является наиболее востребованным.

Что касается выборки, большинство исследований было произведено на европейцах и американцах, христианах, среднего возраста, не страдающих психическими расстройствами. Приведем немногочисленные исключения: исследования индуистов [Tarakeshwar et al. 2003], иудеев [Rosmarin et al. 2009], мусульман [Ai et al. 2003; Raiya et al. 2008], буддистов [Phillips et al. 2009]; психически больных [Borras et al. 2007; Phillips, Stein 2007]; детей [Benore et al. 2008; Molock et al. 2006]. Исследований в клинике не хватает также и для установления влияния тревоги, депрессии и других психических расстройств на негативное Д/Р совладание и наоборот.

В плане конкретных методов Д/Р совладания преобладают исследования медитации и молитвы, прощения, неизученными остались многие другие смежные практики [Хоружий 1998], а также коллективные.

Что касается последних, то перспективным может оказаться применение методологии психологии совместной деятельности [Журавлев 2005] к исследованию коллективных методов Д/Р совладания. В этой области есть некоторые интересные данные, например, если наличие духовных убеждений и восприятия духовности является важной сферой хотя бы для одной из сторон в семейной паре, то это улучшает их отношения [Brelsford, Mahoney 2008].

В контексте обсуждения методологии и выборки стоит отметить, что мы обнаружили наличие 11 опросников, специально разработанных для исследований методов Д/Р совладания, в том числе адаптированных для различных конфессий и возрастных групп респондентов (большинство из них можно найти в обзоре [Hill 2013]). Возможно, адаптация последней версии краткого опросника по теме религиозного совладания (см. «Brief RCOPE» в: [Pargament et al. 2011]) позволила бы начать проводить аналогичные исследования в России. Появление отечественных систематических научных исследований религиозной и духовной сферы расширило бы и обогатило научные изыскания в этой области.

Приведенный словарь терминов отчасти совпадает с категориями, развитыми в рамках богословских и религиозных учений (например, духовная устойчивость и твердость веры; духовная поддержка и культура отношения к ближним). Обращение к этим знаниям могло бы привнести глубину в понимание реальности, которая за этими терминами кроется. Иными словами, интердисциплинарный подход здесь наиболее актуален, позволяя встретиться психологической науке и практике с плодами созерцательной и практической религиозной деятельности.

В рассмотренных исследованиях явным становится «инструментальная направленность» определения Д/Р совладания, выделение конкретных методов совладания [Василюк 2014]. Это характерно в целом для парадигмы психологии совладающего поведения, где тот или иной тип поведения является средством для достижения цели эффективного преодоления стресса. Необходимо учитывать, что рассмотрение религии и духовности как средства ограничено и редуцирует реальность религии и духовности в плане механизмов их вклада в деятельность человека. В отечественной психологии разработана категория переживания как внутренней деятельности по преодолению критических ситуаций [Василюк 1984], которая может снять проблему подобной редукции. Так, религия может являться не средством достижения цели, удовлетворения дефицитарной потребности, а самой целью или состоянием, источником этой потребности [Василюк 2014]. Подобная точка зрения задает новый вектор исследований, где культурно-деятельностный подход предположительно может дать множество новых ракурсов для исследований Д/Р совладания.

*Практико-ориентированные выводы.* Субъект совладания в данных исследованиях действительно предстает как субъект, личность, от качества встречи, открытости его для духовной и религиозной сферы зависит продуктивность исхода совладания. Если в процессе оказания психологической помощи появляются Д/Р феномены, то они — вне зависимости от религиозной принадлежности психолога — требуют понимания со стороны психолога, так как обладают как большим созидательным, так и разрушительным потенциалом. Например, если к Д/Р совладанию обращается человек, имеющий мало духовного опыта и внешнюю религиозную мотивацию, то, судя по результатам исследований, такой метод совладания, переживания может сказаться на состоянии человека скорее пагубно, чем если к этим методам прибегает человек с большой Д/Р историей. Или образ карающего Бога («Я наказана Богом, он отвернулся от меня!», «Я должна пройти эти испытания» и т. п.) может, как показывают исследования, иметь невротический источник и сильно повлиять на возрастание дистресса, подпитать невроз, что может быть проработано, к примеру, при анализе базовых убеждений или психодраматическим проигрыванием отношений. Главное, что дают рассмотренные исследования для психологической практики, — это трезвое понимание психологических механизмов и источников духовных и религиозных феноменов и возможных последствий использования методов Д/Р совладания. Это дает возможность в психотерапевтической работе обсуждать духовные и религиозные процессы именно в психологическом контексте, что способствует благополучному проживанию человеком критических ситуаций, в которых духовные и религиозные феномены играют важную роль.

В психотерапии в последнее время наблюдаются две тенденции: с одной стороны, для работы с религиозными клиентами адаптируются существующие психотерапевтические подходы, а с другой — появляется все больше обособленных духовно-ориентированных подходов [Shafranske 2013]. Этой теме мы планируем посвятить отдельную статью.

## **ЛИТЕРАТУРА**

- Бусыгина Н.П.* Методология качественных исследований в психологии. М.: ИНФРА-М, 2013. 304 с.
- Василюк Ф.Е.* Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). М.: Изд-во МГУ, 1984. 200 с.
- Василюк Ф.Е.* Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования). М.: Смысл, 2005. 191 с.
- Василюк Ф.Е.* Типы духовного совладания // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5. С. 139—151.
- Журавлев А.Л.* Психология совместной деятельности. М.: Ин-т психологии РАН, 2005. 640 с.

- Зенько Ю.М. Христианская антропология и психология в лицах. Основные авторы и работы с древнехристианского периода по настоящее время. Библиографический справочник. СПб.: Речь, 2009. 192 с.
- Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа / пер. с англ. Л.В. Топоровой, С.В. Воронина и И.Н. Гвоздева; под ред. С.М. Черкасова. СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1995. 288 с. URL: <http://vocabulary.ru/dictionary/12/word/religija> (дата обращения: 21.09.2015).
- Рассказова Е.И., Гордеева Т.О. Копинг-стратегии в психологии стресса: подходы, методы и перспективы // Психологические исследования. 2011. № 3(17). URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2011n3-17/493-rasskazova-gordeeva17.html> (дата обращения: 20.09.2015).
- Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
- Ai A. L., Peterson C., Huang B. The effect of religious spiritual coping on positive attitudes of adult Muslim refugees from Kosovo and Bosnia // The International Journal for the Psychology of Religion. 2003. Vol. 12. № 1. P. 29—47. doi:10.1207/S15327582IJPR1301\_04
- Ai A.L., Wink P., Tice T.N., Bolling S.F., Shearer M. Prayer and reverence in naturalistic, aesthetic, and socio-moral contexts predicted fewer complications following coronary artery bypass // Journal of Behavioral Medicine. 2009. Vol. 32. № 6. P. 570—581. doi:10.1007/s10865-009-9228-1
- Ano G.G., Vasconcelles E.B. Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis // Journal of Clinical Psychology. 2005. Vol. 61. № 4. P. 461—480. doi:10.1002/jclp.20049
- Bell-Meisenhelder J., Marcum J.P. Responses of clergy to 9/11: Posttraumatic stress, coping, and religious outcomes // Journal for the Scientific Study of Religion. 2004. Vol. 43 (4). P. 547—554.
- Benore E., Pargament K.I., Pendleton S. An initial examination of religious coping in children with asthma // The International Journal for the Psychology of Religion. 2008. Vol. 18. № 4. P. 267—290. doi:10.1080/10508610802229197
- Bergan A., McConatha J.T. Religiosity and life satisfaction // Activities, Adaptation and Aging. 2000. Vol. 24(3). P. 23—34. doi:10.1300/J016v24n03\_02
- Bhui K., King M., Dein S., O'Connor W. (2008). Ethnicity and religious coping with mental distress // Journal of Mental Health. 2008. Vol. 17(2). P. 141—151. <http://dx.doi.org/10.1080/09638230701498408>
- Borras L., Mohr S., Brandt P.Y., Gillieron C., Eytan A., Huguelet P. Religious beliefs in schizophrenia: Their relevance for adherence to treatment // Schizophrenia Bulletin. 2007. Vol. 33(5). P. 1238—1246. doi:10.1093/schbul/sbl070
- Braam A.W., Schaap-Jonker H., Mooi B., de Ritter D., Beekman A.T.F., Deeg D.J.H. God image and mood in old age: Results from a community-based pilot study in the Netherlands // Mental Health, Religion and Culture. 2008. Vol. 11. № 2. P. 221—237. doi:10.1080/13674670701245274
- Brelsford G.M., Mahoney A. Spiritual disclosure between older adolescents and their mothers // Journal of Family Psychology. 2008. Vol. 22(1). P. 62—70. doi:10.1037/0893-3200.22.1.62
- Bushman B.J., Ridge R.D., Das E., Key C.W., Busath G.L. When God sanctions killing: Effects of scriptural violence on aggression // Psychological Science. 2007. Vol. 18(3). P. 204—207.



- Cole B.S. Spiritually-focused psychotherapy for people diagnosed with cancer: A pilot outcome study // *Mental Health, Religion and Culture*. 2005. Vol. 8. № 3. P. 217—226. doi:10.1080/13694670500138916
- Cole B.S., Hopkins C.M., Tisak, J., Steel L., Carr B.I. (2008). Assessing spiritual growth and spiritual decline following a diagnosis of cancer: reliability and validity of the spiritual transformation scale // *Psycho-Oncology*. 2008. Vol. 17. № 2. P. 112—121. doi:10.1002/pon.1207
- Dew R.E., Daniel S.S., Goldston D.B., McCall W.V., Kuchibhatla M., Schleifer C., et al. A prospective study of religion/spirituality and depressive symptoms among adolescent psychiatric patients // *Journal of Affective Disorders*. 2010. Vol. 120. № 1—3. P. 149—157. doi:10.1016/j.jad.2009.04.029
- Dull V.T., Skokan L.A. A cognitive model of religion's influence on health // *Journal of Social Issues*. 1995. Vol. 51(2). P. 49—64. doi:10.1111/j.1540-4560.1995.tb01323.x
- Ellison C.W. Spiritual well-being: conceptualization and measurement // *Journal of Psychology and Theology*. 1983. Vol. 11 (Winter 1983). P. 330—340.
- Exline J.J., Kaplan K.J., Grubbs J.B. Anger, exit, and assertion: Do people see protest toward God as morally acceptable? // *Psychology of Religion and Spirituality*. 2012. Vol. 4 (4). P. 264—277. doi:10.1037/a0027667
- Exline J.J., Rose E.D. Religious and spiritual struggles // *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 379—397.
- Gall T.L., Cornblat M.W. Breast cancer survivors give voice: A qualitative analysis of spiritual factors in long-term adjustment // *Psycho-Oncology*. 2002. Vol. 11. № 6. P. 524—535. doi:10.1002/pon.613
- Gall T.L., Guirguis-Younger M. Religious and spiritual coping: Current theory and research // *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*: in 2 vols. Vol. 1: Context, theory, and research / ed. by K.I. Pargament, J.J. Exline, J.W. Jones. Washington, DC: American Psychological Association, 2013. P. 349—364. doi:10.1037/14045-019
- Gall T.L., Charbonneau C., Clarke N.H., Grant K., Joseph A., Shouldice L. Understanding the nature and role of spirituality in relation to coping and health: A conceptual framework // *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*. 2005. Vol. 46 (2). P. 88—104. doi:10.1037/h0087008
- Gillum T.L., Sullivan C.M., Bybee D.I. The importance of spirituality in the lives of domestic violence survivors // *Violence Against Women*. 2006. Vol. 12(3). P. 240—250. doi:10.1177/1077801206286224
- Hall T.W., Edwards K.J. The Spiritual Assessment Inventory: A theistic model and measure for assessing spiritual development // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2002. Vol. 41. № 2. P. 341—357. doi:10.1111/1468-5906.00121
- Hall T.W., Fujikawa A. God images and the sacred // *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*: in 2 vols. Vol. 1: Context, theory, and research / ed. by K.I. Pargament, J.J. Exline, J.W. Jones. Washington, DC: American Psychological Association, 2013. P. 277—292. doi:10.1037/14045-015
- Harrison M.O., Koenig H.G., Hays J.C., Eme-Akwari A.G., Pargament K.I. The epidemiology of religious coping: A review of recent literature // *International Review of Psychiatry*. 2001. Vol. 13. № 2. P. 86—93.

- Hays J.C., Meador K.G., Branch P.S., George L.K. The history of religion and spirituality scale in four dimensions (HRSS-4): Validity and reliability // *The Gerontologist*. 2001. Vol. 41(2). P. 239—241. doi:10.1093/geront/41.2.239
- Hill P.C. Measurement assessment and issues in the psychology of religion and spirituality // *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 48—73.
- Hill P.C., Pargament K.I. Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research // *American Psychologist*. 2003. Vol. 58(1). P. 64—74. doi:10.1037/0003-066X.58.1.64
- Hill P.C., Hood R.W.Jr. Measures of religiosity. Birmingham, AL: Religious Education Press, 1999.
- Hood R.W.Jr., Belzen J.A. Research Methods in the Psychology of Religion and Spirituality // *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 75—92.
- Hook J.N., Worthington Jr. E.L., Davis D.E., Jennings D.J., Gartner A.L., Hook J.P. Empirically supported religious and spiritual therapies // *Journal of clinical psychology*. 2010. Vol. 66(1). P. 46—72.
- Idler E.L., Ellison C.G., George L.K., Krause N., Levin J., Ory M., Pargament K., Powell L., Williams D., Gordon L., Musick M.A. Measuring multiple dimensions of religion and spirituality for health research: Conceptual background and findings from the 1998 General Social Survey // *Research on Aging*. 2003. Vol. 25. № 4. P. 327—365. doi:10.1177/0164027503025004001
- Johnstone B., Glass B.A., Oliver R.E. Religion and disability: Clinical, research, and training considerations for rehabilitation professionals // *Disability and Rehabilitation*. 2007. Vol. 29(15). P. 1153—1163. doi:10.1080/09638280600955693
- Kirkpatrick L.A. Attachment, evolution, and the psychology of religion. New York: Guilford Press, 2005. 400 p.
- Koenig H.G., McCullough M.E., Larson D.B. Handbook of religion and health. New York: Oxford University Press, 2001. doi:10.1093/acprof:oso/9780195118667.001.0001
- Koenig H.G., Pargament K.I., Nielsen J. Religious coping and health status in medically ill hospitalized older adults // *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 1998. Vol. 186(9). P. 513—521. doi:10.1097/00005053-199809000-00001
- Kooistra W.P., Pargament K.I. Religious doubting in parochial school adolescents // *Journal of Psychology and Theology*. 1999. Vol. 27(1). P. 33—42.
- Krause N., Ellison C.G., Wulff K.M. Church-based emotional support, negative interaction, and psychological well-being: Findings from a national sample of Presbyterians // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1998. Vol. 37. № 4. P. 725—741. doi:10.2307/1388153
- Krumrei E.J. Demonization as a spiritual struggle with divorce: Prevalence rates and links to post-divorce adjustment // *Family Relations*. 2011. Vol. 60. № 1. P. 90—103. doi:10.1111/j.1741-3729.2010.00635.x
- Levin J.S., Taylor R.J., Chatters L.M. Race and gender differences in religiosity among older adults: Findings from four national surveys // *Journal of Gerontology: Social Sciences*. 1994. Vol. 49(3). P. S137—S145. doi:10.1093/geronj/49.3.s137
- Martin A.M. Exploring forgiveness: The relationship between feeling forgiven by God and self-forgiveness for an interpersonal offense (Unpublished doctoral dissertation). Case Western Reserve University. 2008.

- Maton K.I. The stress-buffering role of spiritual support: Cross-sectional and prospective investigations // Journal for the Scientific Study of Religion. 1989. Vol. 28. № 3 (Sep). P. 310—323. doi:10.2307/1386742
- McCullough M.E., Hoyt W.T., Larson D.B., Koenig H.G., Thoresen C. Religious involvement and mortality: A meta-analytic review // Health Psychology. 2000. V. 19(3). P. 211—222. doi:10.1037/0278-6133.19.3.211
- McIntosh D.N., Silver R.C., Wortman C.B. Religion's role in adjustment to a negative life event: Coping with the loss of a child // Journal of Personality and Social Psychology. 1993. Vol. 65(4). P. 812—821. doi:10.1037/0022-3514.65.4.812
- Molock S.D., Puri R., Matlin S., Barksdale C. Relationship between religious coping and suicidal behaviors among African American adolescents // Journal of Black Psychology. 2006. Vol. 32. № 3. P. 366—389. doi:10.1177/0095798406290466
- Moriarty G., Hoffman M. God image handbook for spiritual counseling and psychotherapy: Research, theory, and practice. Philadelphia, PA: Haworth Press, 2007. 320 p.
- Oman D. Defining Religion and Spirituality // Handbook of the psychology of religion and spirituality: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 22—46.
- Paloutzian R.F., Park C.L. Recent Progress and Core Issues in the Science of the Psychology of Religion and Spirituality // Handbook of the psychology of religion and spirituality: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 3—21.
- Pargament K.I. (2013a). The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory. Research and Practice // Handbook of the psychology of religion and spirituality: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013a. P. 560—578.
- Pargament K.I. (2013b). Searching for the sacred: Toward a nonreductionistic theory of spirituality // APA handbook of psychology, religion, and spirituality: in 2 vols. Vol. 1: Context, theory, and research / ed. by K.I. Pargament. Washington: American Psychological Association, 2013b. P. 257—273.
- Pargament K.I. Lecture: Religion and coping: The current state of knowledge // Invited paper in honor of Susan Folkman at University of California San Francisco. San Francisco, 2009, September. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Z3-g5fLmwQI> (дата обращения: 25.08.2015).
- Pargament K.I., Sweeney P.J. Building spiritual fitness in the Army: An innovative approach to human development // American Psychologist. 2011. Vol. 66(1). P. 58—64. doi:10.1037/a0021657
- Pargament K.I., Kennell J., Hathaway W., Grevengoed N., Newman J., Jones W. Religion and the problem-solving process: Three styles of coping // Journal for the Scientific Study of Religion. 1988. Vol. 27. №1 (Mar). P. 90—104. doi:10.2307/1387404
- Pargament K.I., Koenig H.G., Perez L. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE // Journal of Clinical Psychology. 2000. Vol. 56. № 4. P. 519—543.
- Pargament K., Feuille M., Burdzy D. The Brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping // Religions. 2011. Vol. 2(1). P. 51—76. doi:10.3390/rel2010051
- Park C.L. Religion and Meaning // Handbook of the psychology of religion and spirituality: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 356—377.

- Phelps A.C., Maciejewski P.K., Nilsson M., Balboni T.A., Wright A.A., Paulk M.E., et al.* Religious coping and use of intensive life prolonging care near death in patients with advanced cancer // *Journal of American Medical Association*. 2009. Vol. 301(11). P. 1140—1147. doi:10.1001/jama.2009.341
- Phillips R.E., Stein C.H.* God's will, God's punishment, or God's limitations? Religious coping strategies reported by young adults living with serious mental illness // *Journal of Clinical Psychology*. 2007. Vol. 63. № 6. P. 529—540. doi:10.1002/jclp.20364
- Phillips R.E., Cheng C.M., Pargament K.I., Oemig C., Colvin S.D., Aarr A.N. et al.* Spiritual coping in American Buddhists: An exploratory study // *The International Journal for the Psychology of Religion*. 2009. Vol. 19. № 4. P. 231—243. doi:10.1080/10508610903143263
- Powell L.H., Shahabi L., Thoresen C.E.* Religion and spirituality: Linkages to physical health // *American Psychologist*. 2003 (Jan). Vol. 58(1). P. 36—52. doi:10.1037/0003-066X.58.1.36
- Raiya H.A., Pargament K.I., Mahoney A., Stein C.* A psychological measure of Islamic religiousness: Development and evidence for reliability and validity // *The International Journal for the Psychology of Religion*. 2008. Vol. 18. № 4. P. 291—315. doi:10.1080/10508610802229270
- Roff L.L., Durkin D., Sun F., Klemmack D.L.* Widowhood, religiousness, and self-assessed well-being among older adults // *Journal of Religion, Spirituality and Aging*. 2007. Vol. 19(4). P. 43—59. doi:10.1300/J496v19n04\_04
- Rosmarin D.H., Pargament K.I., Krumrei E.J., Flannelly K.J.* Religious coping among Jews: Development and initial validation of the JCOPE // *Journal of Clinical Psychology*. 2009. Vol. 65. № 7. P. 670—683. doi:10.1002/jclp.20574
- Schuster M.A., Stein B.D., Jaycox L.H., Collins R.L., Marshall G.N., Elliott M.N., et al.* A national survey of stress reactions after the September 11, 2001, terrorist attacks // *New England Journal of Medicine*. 2001. Vol. 345. № 20. P. 1507—1512. doi:10.1056/NEJM200111153452024
- Shafranske E.P.* Addressing Religiousness and Spirituality in Psychotherapy: Advancing Evidence-Based Practice // *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 594—614.
- Sherman A.C., Plante T.G., Simonton S., Latif U., Anaissie E.J.* Prospective study of religious coping among patients undergoing autologous stem cell transplantation // *Journal of Behavioral Medicine*. 2009. Vol. 32. № 1. P. 118—128. doi:10.1007/s10865-008-9179-y
- Shrimali S., Brooto K.D.* Effect of surgical stress on beliefs in God and superstition: An in situ investigation // *Journal of Personality and Clinical Studies*. 1987. № 3. P. 135—138.
- Smith T.B., McCullough M.E., Poll J.* Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events // *Psychological Bulletin*. 2003. Vol. 129(4). P. 614—636. doi:10.1037/0033-2909.129.4.614
- Sorajjakool S., Aja V., Chilson B., Ramirez-Johnson J., Earll A.* Disconnection, depression, and spirituality: A study of the role of spirituality and meaning in the lives of individuals with severe depression // *Pastoral Psychology*. 2008. Vol. 56. № 5. P. 521—532. doi:10.1007/s11089-008-0125-2
- Tarakeshwar N., Pargament K.I., Mahoney A.* Initial development of a measure of religious coping among Hindus // *Journal of Community Psychology*. 2003. Vol. 31. № 6. P. 607—628. doi:10.1002/jcop.10071

- Thompson M.P., Vardaman P.J.* The role of religion in coping with the loss of a family member to homicide // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1997. Vol. 36(1). P. 44—51. doi:10.2307/1387881
- Tix A.P., Frazier P.A.* The use of religious coping during stressful life events: main effects, moderation, and mediation // *Journal of consulting and clinical psychology*. 1998. Vol. 66(2). P. 411—422. doi:10.1037/0022-006X.66.2.411
- Wansink B., Wansink C.S.* Are there atheists in foxholes? Combat intensity and religious behavior // *Journal of religion and health*. 2013. Vol. 52(3). P. 768—779. doi:10.1007/s10943-013-9733-y
- Wink P., Dillon M., Larsen B.* Religion as moderator of the depression-health connection: Findings from a longitudinal study // *Research on Aging* / 2005 / Vol. 27(2). P. 197—220.
- Wood B.T., Worthington E.L. Jr., Exline J.J., Yali A.M., Aten J.D., McMinn M.R.* Development, refinement, and psychometric properties of the Attitudes toward God Scale (ATGS-9) // *Psychology of Religion and Spirituality*. 2010. Vol. 2(3). P. 148—167. doi:10.1037/a0018753
- Yangerber-Hicks N.* Religious coping styles and recovery from serious mental illness // *Journal of Psychology and Theology*. 2004 (Winter). Vol. 32. № 4. P. 305—317.

## RELIGIOUS AND SPIRITUAL COPING. AN OVERVIEW OF THE WESTERN STUDIES

F.M. SHANKOV

The article is aimed at getting familiar with the Western researches of spiritual and religious coping. The main categories, conceptual models and results of the empirical studies in the current research field are overviewed. For the Russian psychological theory this direction of research could serve as an example of a methodologically mature field that could enrich the instruments of studies in the field of psychology of religion and psychology of coping behavior. For the psychological practice it serves as an example of scientifically based look upon the connection between spiritual and religious phenomena and their input in the process of overcoming critical situations. Conclusions are made; future research perspectives and the development of the current field in Russia are discussed.

**Keywords:** spiritual coping, religious coping, spiritual struggle, psychology of religion, psychology of experiencing, coping behavior.

### REFERENCES

- Busygina N.P.* Metodologija kachestvennyh issledovanij v psihologii. Moscow: Publ. INFRA-M, 2013. 304 p.
- Vasilyuk F.E.* Psikhologiya perezhivaniya (analiz preodoleniya kriticheskikh situatsii). Moscow: Publ. MGU, 1984. 200 p.
- Vasilyuk F.E.* Perezhivanie i molitva (opyt obshhepsihologicheskogo issledovaniya). Moscow: Publ. Smysl, 2005. 191 p.

- Vasilyuk F.E. *Tipy dukhovnogo sovladaniya. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya*. 2014. № 5. P. 139—151.
- Zhuravlev A.L. *Psikhologiya sovmestnoi deyatel'nosti*. Moscow: Publ. Institut psikhologii RAN, 2005. 640 p.
- Zen'ko Yu.M. *Khristianskaya antropologiya i psikhologiya v litsakh. Osnovnye avtory i raboty s drevnekhristianskogo perioda po nastoyashchee vremya. Bibliograficheskiy spravochnik*. St. Petersburg: Publ. Rech', 2009. 192 p.
- Raikroft Ch. *Kriticheskii slovar' psikhoanaliza*. Translated by L.V. Toporovoi, S.V. Voronina, I.N. Gvozdeva; ed. by S.M. Cherkasov. Saint-Petersburg: Publ. Vostochno-Evropeiskii Institut Psikhoanaliza, 1995. 288 p. (In Russ.).
- Rasskazova E.I., Gordeeva T.O. *Koping-strategii v psikhologii stressa: podkhody, metody i perspektivy. Psikhologicheskie issledovaniya*. 2011. N 3(17). URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2011n3-17/493-rasskazova-gordeeva17.html> (data obrashcheniya: 20.09.2015).
- Horuji S.S. *K fenomenologii askezy*. Moscow: Publ. Gumanitarnaya literatura, 1998. 352 p.
- Ai A.L., Peterson C., Huang B. The effect of religious spiritual coping on positive attitudes of adult Muslim refugees from Kosovo and Bosnia. *The International Journal for the Psychology of Religion*. 2003. Vol. 12. № 1. P. 29—47. doi:10.1207/S15327582IJPR1301\_04
- Ai A.L., Wink P., Tice T.N., Bolling S.F., Shearer M. Prayer and reverence in naturalistic, aesthetic, and socio-moral contexts predicted fewer complications following coronary artery bypass. *Journal of Behavioral Medicine*. 2009. Vol. 32 № 6. P. 570—581. doi:10.1007/s10865-009-9228-1
- Ano G.G., Vasconcelles E.B. Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*. 2005. Vol. 61. № 4. P. 461—480. doi:10.1002/jclp.20049
- Bell-Meisenhelder J., Marcum J.P. Responses of clergy to 9/11: Posttraumatic stress, coping, and religious outcomes. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2004. Vol. 43(4). P. 547—554.
- Benore E., Pargament K.I., Pendleton S. An initial examination of religious coping in children with asthma. *The International Journal for the Psychology of Religion*. 2008. Vol. 18. № 4. P. 267—290. doi:10.1080/10508610802229197
- Bergan A., McConatha J.T. Religiosity and life satisfaction. *Activities, Adaptation and Aging*. 2000. Vol. 24(3). P. 23—34. doi:10.1300/J016v24n03\_02
- Bhui K., King M., Dein S., O'Connor W. (2008). Ethnicity and religious coping with mental distress. *Journal of Mental Health*. 2008. Vol. 17(2). P. 141—151. <http://dx.doi.org/10.1080/09638230701498408>
- Borras L., Mohr S., Brandt P.Y., Gillieron C., Eytan A., Huguelet P. Religious beliefs in schizophrenia: Their relevance for adherence to treatment. *Schizophrenia Bulletin*. 2007. Vol. 33(5). P. 1238—1246. doi:10.1093/schbul/sbl070
- Braam A.W., Schaap-Jonker H., Mooi B., de Ritter D., Beekman A.T.F., Deeg D.J.H. God image and mood in old age: Results from a community-based pilot study in the Netherlands. *Mental Health, Religion and Culture*. 2008. Vol. 11. № 2. P. 221—237. doi:10.1080/13674670701245274
- Brelsford G.M., Mahoney A. Spiritual disclosure between older adolescents and their mothers. *Journal of Family Psychology*. 2008. Vol. 22(1). P. 62—70. doi:10.1037/0893-3200.22.1.62



- Bushman B.J., Ridge R.D., Das E., Key C.W., Busath G.L. When God sanctions killing: Effects of scriptural violence on aggression. *Psychological Science*. 2007. Vol. 18(3). P. 204—207.
- Cole B.S. Spiritually-focused psychotherapy for people diagnosed with cancer: A pilot outcome study. *Mental Health, Religion and Culture*. 2005. Vol. 8. № 3. P. 217—226. doi:10.1080/13694670500138916
- Cole B.S., Hopkins C.M., Tisak, J., Steel L., Carr B.I. Assessing spiritual growth and spiritual decline following a diagnosis of cancer: reliability and validity of the spiritual transformation scale. *Psycho-Oncology*. 2008. Vol. 17. № 2. P. 112—121. doi:10.1002/pon.1207
- Dew R.E., Daniel S.S., Goldston D.B., McCall W.V., Kuchibhatla M., Schleifer C. et al. A prospective study of religion/spirituality and depressive symptoms among adolescent psychiatric patients. *Journal of Affective Disorders*. 2010. Vol. 120. № 1—3. P. 149—157. doi:10.1016/j.jad.2009.04.029
- Dull V.T., Skokan L.A. A cognitive model of religion's influence on health. *Journal of Social Issues*. 1995. Vol. 51(2). P. 49—64. doi:10.1111/j.1540-4560.1995.tb01323.x
- Ellison C.W. Spiritual well-being: conceptualization and measurement. *Journal of Psychology and Theology*. 1983. Vol. 11 (Winter 1983). P. 330—340.
- Exline J.J., Kaplan K.J., Grubbs J.B. Anger, exit, and assertion: Do people see protest toward God as morally acceptable?. *Psychology of Religion and Spirituality*. 2012. Vol. 4 (4). P. 264—277. doi:10.1037/a0027667
- Exline J.J., Rose E.D. Religious and spiritual struggles. In: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. / Ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 379—397.
- Gall T.L., Cornblat M.W. Breast cancer survivors give voice: A qualitative analysis of spiritual factors in long-term adjustment. *Psycho-Oncology*. 2002. Vol. 11. № 6. P. 524—535. doi:10.1002/pon.613
- Gall T.L., Guirguis-Younger M. Religious and spiritual coping: Current theory and research. *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*: in 2 vols. Vol. 1: Context, theory, and research / ed. by K.I. Pargament, J.J. Exline, J.W. Jones. Washington, DC: American Psychological Association, 2013. P. 349—364. doi:10.1037/14045-019
- Gall T.L., Charbonneau C., Clarke N.H., Grant K., Joseph A., Shouldice L. Understanding the nature and role of spirituality in relation to coping and health: A conceptual framework. *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*. 2005. Vol. 46 (2). P. 88—104. doi:10.1037/h0087008
- Gillum T.L., Sullivan C.M., Bybee D.I. The importance of spirituality in the lives of domestic violence survivors. *Violence Against Women*. 2006. Vol. 12(3). P. 240—250. doi:10.1177/1077801206286224
- Hall T.W., Edwards K.J. The Spiritual Assessment Inventory: A theistic model and measure for assessing spiritual development. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2002. Vol. 41. № 2. P. 341—357. doi:10.1111/1468-5906.00121
- Hall T.W., Fujikawa A. God images and the sacred. In: *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*: in 2 vols. Vol. 1: Context, theory, and research / ed. by K.I. Pargament, J.J. Exline, J.W. Jones. Washington, DC: American Psychological Association, 2013. P. 277—292. doi:10.1037/14045-015



- Harrison M.O., Koenig H.G., Hays J.C., Eme-Akwari A.G., Pargament K.I. The epidemiology of religious coping: A review of recent literature. *International Review of Psychiatry*. 2001. Vol. 13. № 2. P. 86—93.
- Hays J.C., Meador K.G., Branch P.S., George L.K. The history of religion and spirituality scale in four dimensions (HRSS-4): Validity and reliability. *The Gerontologist*. 2001. Vol. 41(2). P. 239—241. doi:10.1093/geront/41.2.239
- Hill P.C. Measurement assessment and issues in the psychology of religion and spirituality. In: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 48—73.
- Hill P.C., Pargament K.I. Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist*. 2003. Vol. 58(1). P. 64—74. doi:10.1037/0003-066X.58.1.64
- Hill P.C., Hood R.W.Jr. *Measures of religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press, 1999.
- Hood R.W. Jr., Belzen J.A. Research Methods in the Psychology of Religion and Spirituality. In: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 75—92.
- Hook J.N., Worthington Jr. E.L., Davis D.E., Jennings D.J., Gartner A.L., Hook J.P. Empirically supported religious and spiritual therapies. *Journal of clinical psychology*. 2010. Vol. 66(1). P. 46—72.
- Idler E.L., Ellison C.G., George L.K., Krause N., Levin J., Ory M., Pargament K., Powell L., Williams D., Gordon L., Musick M.A. Measuring multiple dimensions of religion and spirituality for health research: Conceptual background and findings from the 1998 General Social Survey. *Research on Aging*. 2003. Vol. 25. № 4. P. 327—365. doi:10.1177/0164027503025004001
- Johnstone B., Glass B.A., Oliver R.E. Religion and disability: Clinical, research, and training considerations for rehabilitation professionals. *Disability and Rehabilitation*. 2007. Vol. 29(15). P. 1153—1163. doi:10.1080/09638280600955693
- Kirkpatrick L.A. *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York: Guilford Press, 2005. 400 p.
- Koenig H.G., McCullough M.E., Larson D.B. In: *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press, 2001. doi:10.1093/acprof:oso/9780195118667.001.0001
- Koenig H.G., Pargament K.I., Nielsen J. Religious coping and health status in medically ill hospitalized older adults. *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 1998. Vol. 186(9). P. 513—521. doi:10.1097/00005053-199809000-00001
- Kooistra W.P., Pargament K.I. Religious doubting in parochial school adolescents. *Journal of Psychology and Theology*. 1999. Vol. 27(1). P. 33—42.
- Krause N., Ellison C.G., Wulff K.M. Church-based emotional support, negative interaction, and psychological well-being: Findings from a national sample of Presbyterians. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1998. Vol. 37. № 4. P. 725—741. doi:10.2307/1388153
- Krumrei E.J. Demonization as a spiritual struggle with divorce: Prevalence rates and links to post-divorce adjustment. *Family Relations*. 2011. Vol. 60. № 1. P. 90—103. doi:10.1111/j.1741-3729.2010.00635.x
- Levin J.S., Taylor R.J., Chatters L.M. Race and gender differences in religiosity among older adults: Findings from four national surveys. *Journal of Gerontology: Social Sciences*. 1994. Vol. 49(3). P. S137—S145. doi:10.1093/geronj/49.3.s137

- Martin A.M.* Exploring forgiveness: The relationship between feeling forgiven by God and self-forgiveness for an interpersonal offense (Unpublished doctoral dissertation). Case Western Reserve University. 2008.
- Maton K.I.* The stress-buffering role of spiritual support: Cross-sectional and prospective investigations. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1989. Vol. 28. № 3 (Sep). P. 310—323. doi:10.2307/1386742
- McCullough M.E., Hoyt W.T., Larson D.B., Koenig H.G., Thoresen C.* Religious involvement and mortality: A meta-analytic review. *Health Psychology*. 2000. V. 19(3). P. 211—222. doi:10.1037/0278-6133.19.3.211
- McIntosh D.N., Silver R.C., Wortman C.B.* Religion's role in adjustment to a negative life event: Coping with the loss of a child. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1993. Vol. 65(4). P. 812—821. doi:10.1037/0022-3514.65.4.812
- Molock S.D., Puri R., Matlin S., Barksdale C.* Relationship between religious coping and suicidal behaviors among African American adolescents. *Journal of Black Psychology*. 2006. Vol. 32. № 3. P. 366—389. doi:10.1177/0095798406290466
- Moriarty G., Hoffman M. *God image handbook for spiritual counseling and psychotherapy: Research, theory, and practice*. Philadelphia, PA: Haworth Press, 2007. 320 p.
- Oman D.* Defining Religion and Spirituality. In: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 22—46.
- Paloutzian R.F., Park C.L.* Recent Progress and Core Issues in the Science of the Psychology of Religion and Spirituality. In: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 3—21.
- Pargament K.I.* (2013a). The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory. Research and Practice. In: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*: 2nd ed. / ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. NY: Springer, 2013. P. 560—578.
- Pargament K.I.* (2013b). Searching for the sacred: Toward a nonreductionistic theory of spirituality. *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*: in 2 vols. Vol. 1: Context, theory, and research / ed. by K.I. Pargament. Washington: American Psychological Association, 2013b. P. 257—273.
- Pargament K.I.* Lecture: Religion and coping: The current state of knowledge. Invited paper in honor of Susan Folkman at University of California San Francisco. San Francisco, 2009, September. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Z3-g5fLmwQI> (дата обращения: 25.08.2015).
- Pargament K.I., Sweeney P.J.* Building spiritual fitness in the Army: An innovative approach to human development. *American Psychologist*. 2011. Vol. 66(1). P. 58—64. doi:10.1037/a0021657
- Pargament K.I., Kennell J., Hathaway W., Grevengoed N., Newman J., Jones W.* Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1988. Vol. 27. №1 (Mar). P. 90—104. doi:10.2307/1387404
- Pargament K.I., Koenig H.G., Perez L.* The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*. 2000. Vol. 56. № 4. P. 519—543.
- Pargament K., Feuille M., Burdzy D.* The Brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping. *Religions*. 2011. Vol. 2(1). P. 51—76. doi:10.3390/rel2010051

- Park C.L. Religion and Meaning. In: Handbook of the psychology of religion and spirituality: 2nd ed., ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. New York: Springer, 2013. P. 356—377.
- Phelps A.C., Maciejewski P.K., Nilsson M., Balboni T.A., Wright A.A., Paulk M.E., et al. Religious coping and use of intensive life prolonging care near death in patients with advanced cancer. Journal of American Medical Association. 2009. Vol. 301(11). P. 1140—1147. doi:10.1001/jama.2009.341
- Phillips R.E., Stein C.H. God's will, God's punishment, or God's limitations? Religious coping strategies reported by young adults living with serious mental illness. Journal of Clinical Psychology. 2007. Vol. 63. № 6. P. 529—540. doi:10.1002/jclp.20364
- Phillips R.E., Cheng C.M., Pargament K.I., Oemig C., Colvin S.D., Aarr A.N. et al. Spiritual coping in American Buddhists: An exploratory study. The International Journal for the Psychology of Religion. 2009. Vol. 19. № 4. P. 231—243. doi:10.1080/10508610903143263
- Powell L.H., Shahabi L., Thoresen C.E. Religion and spirituality: Linkages to physical health. American Psychologist. 2003 (Jan). Vol. 58(1). P. 36—52. doi:10.1037/0003-066X.58.1.36
- Raiya H.A., Pargament K.I., Mahoney A., Stein C. A psychological measure of Islamic religiousness: Development and evidence for reliability and validity. The International Journal for the Psychology of Religion. 2008. Vol. 18. № 4. P. 291—315. doi:10.1080/10508610802229270
- Roff L.L., Durkin D., Sun F., Klemmack D.L. Widowhood, religiousness, and self-assessed well-being among older adults. Journal of Religion, Spirituality and Aging. 2007. Vol. 19(4). P. 43—59. doi:10.1300/J496v19n04\_04
- Rosmarin D.H., Pargament K.I., Krumrei E.J., Flannelly K.J. Religious coping among Jews: Development and initial validation of the JCOPE. Journal of Clinical Psychology. 2009. Vol. 65. № 7. P. 670—683. doi:10.1002/jclp.20574
- Schuster M.A., Stein B.D., Jaycox L.H., Collins R.L., Marshall G.N., Elliott M.N., et al. A national survey of stress reactions after the September 11, 2001, terrorist attacks. New England Journal of Medicine. 2001. Vol. 345. № 20. P. 1507—1512. doi:10.1056/NEJM200111153452024
- Shafraanske E.P. Addressing Religiousness and Spirituality in Psychotherapy: Advancing Evidence-Based Practice. In: Handbook of the psychology of religion and spirituality: 2nd ed., ed. by R.F. Paloutzian, C.L. Park. New York: Springer, 2013. P. 594—614.
- Sherman A.C., Plante T.G., Simonton S., Latif U., Anaissie E.J. Prospective study of religious coping among patients undergoing autologous stem cell transplantation. Journal of Behavioral Medicine. 2009. Vol. 32. № 1. P. 118—128. doi:10.1007/s10865-008-9179-y
- Shrimali S., Broota K.D. Effect of surgical stress on beliefs in God and superstition: An in situ investigation. Journal of Personality and Clinical Studies. 1987. № 3. P. 135—138.
- Smith T.B., McCullough M.E., Poll J. Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. Psychological Bulletin. 2003. Vol. 129(4). P. 614—636. doi:10.1037/0033-2909.129.4.614
- Sorajjakool S., Aja V., Chilson B., Ramirez-Johnson J., Earll A. Disconnection, depression, and spirituality: A study of the role of spirituality and meaning in the lives of

- individuals with severe depression. *Pastoral Psychology*. 2008. Vol. 56. № 5. P. 521—532. doi:10.1007/s11089-008-0125-2
- Tarakeshwar N., Pargament K.I., Mahoney A.* Initial development of a measure of religious coping among Hindus. *Journal of Community Psychology*. 2003. Vol. 31. № 6. P. 607—628. doi:10.1002/jcop.10071
- Thompson M.P., Vardaman P.J.* The role of religion in coping with the loss of a family member to homicide. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1997. Vol. 36(1). P. 44—51. doi:10.2307/1387881
- Tix A.P., Frazier P.A.* The use of religious coping during stressful life events: main effects, moderation, and mediation. *Journal of consulting and clinical psychology*. 1998. Vol. 66(2). P. 411—422. doi:10.1037/0022-006X.66.2.411
- Wansink B., Wansink C.S.* Are there atheists in foxholes? Combat intensity and religious behavior. *Journal of religion and health*. 2013. Vol. 52(3). P. 768—779. doi:10.1007/s10943-013-9733-y
- Wink P., Dillon M., Larsen B.* Religion as moderator of the depression-health connection: Findings from a longitudinal study. *Research on Aging*. 2005. Vol. 27(2). P. 197—220.
- Wood B.T., Worthington E.L. Jr., Exline J.J., Yali A.M., Aten J.D., McMinn M.R.* Development, refinement, and psychometric properties of the Attitudes toward God Scale (ATGS-9). *Psychology of Religion and Spirituality*. 2010. Vol. 2(3). P. 148—167. doi:10.1037/a0018753
- Yangarber-Hicks N.* Religious coping styles and recovery from serious mental illness. *Journal of Psychology and Theology*. 2004 (Winter). Vol. 32. № 4. P. 305—317.

# НЕКОТОРЫЕ АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЧЕЛОВЕКОЦЕНТРИРОВАННОГО ПОДХОДА<sup>1</sup>

М.К. ГРОСИЦКАЯ

Статья посвящена исследованию аксиологических предпосылок человекоцентрированного подхода в плоскости философии диалогизма, христианской мысли, традиции экзистенциальной и гуманистической психотерапии. Аксиология стержневых концепций подхода (теория организма, самоактуализации, триада базовых терапевтических условий) исследуется с опорой на концепт развития (становления) и концепт отношений. Определяется место духовного измерения в терапевтических отношениях как практике диалога.

**Ключевые слова:** аксиология психотерапии, диалог, духовная практика, психотерапевтические отношения, религия и психотерапия, философская антропология, человекоцентрированный подход.

## Введение

Судьба человекоцентрированного подхода парадоксальна. К. Роджерс, и это уже стало достоянием учебных пособий, совершил гуманистическую революцию в мире психотерапии. Осуществил поворот к человеку. Но с течением времени его подход, по крайней мере в отдельных сферах, не избежал судьбы многих гуманитарных систем, тяготеющих к редукции до формально-технологического измерения. Ясно, что в такой ситуации именно человек как ценность остается за бортом [Варко 2014, с. 179].

Триада базовых терапевтических принципов роджерсианства (конгруэнтность, эмпатия, позитивное принятие) оказалась универсальной моделью для применения в различных коммуникативных контекстах: от детско-родительского до делового. Сегодня на Западе базовые прин-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ, проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии». This article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Humanities (project № 15-06-10889 «Synergic-Phenomenological Approache in the Consulting Psychology»).

ципы PCA (Person-centered approach<sup>2</sup>) повсеместно встроены в культуру экологичного общения. На это указывает Брюс Медор, что РСА и философия, стоящая за размышлениями Карла Роджерса пронизывает, пропитывает сегодня так много групп и институтов» [Колпачников 2009]. Однако предположение Б. Медора о том, что человекоцентрированный подход распространяется синхронно с его философией, не так уж очевидно. Во-первых, потому, что философия и аксиология не сопутствуют практике по умолчанию, а являются плодом соответствующей рефлексии. Во-вторых, предложенные К. Роджерсом терапевтические условия, будучи изъяты из ценностного контекста, оказываются сведены до удобной технологии, которая может обслуживать совершенно различные принципы. В первую очередь речь идет о принципе эффективности, по отношению к которому эмпатия, принятие и конгруэнтность оказываются средствами достижения результата.

Взгляд на проблему эффективности в антропологической перспективе предлагает Ольга Седакова [Седакова 2014]<sup>3</sup>. Она высказывает мысль о том, что сегодня эффективность является основанием нового тоталитаризма. Дискурс эффективности стремится подмять под себя человека, гуманитарные практики и способы их осмысления. Мы видим это на примере болезненных отношений психотерапии со страховой медициной в США и Европе. Речь идет о сделке: избавить пациента от проблемы с минимальными затратами времени и средств. При таком подходе к психологической помощи философия в практике оказывается лишней, а вместе с ней — то, что составляет внутреннее содержание и цель жизни человека как субъекта терапевтического процесса. Ясно, что человекоцентрированный подход, как и родственные направления экзистенциально-гуманистического толка, не может пожертвовать человеком. В этом случае требуется переосмысление проблемы эффективности — выработка такого подхода, который возьмет за точку отсчета именно ценность, а значит — вертикальное измерение субъекта и процесса психотерапии.

Задачи психотерапевтической компаративистики также требуют обращения к аксиологии, с учетом актуального состояния практики лечения разговором. Хотя век психотерапии в сравнении с другими ориентированными на человека практиками не так уж долог, на сегодняшний день в ней сложилась устойчивая картина внутреннего разнообразия, которая позволяет специалистам различных направлений спокойно развиваться в своем русле, не оспаривая и не пересматривая ценностные

---

<sup>2</sup> Person-centered approach (англ.) — человекоцентрированный подход.

<sup>3</sup> Лекция, прочитанная О.А. Седаковой в Свято-Филаретовском институте (Москва, 02.09.2014 г.).

ориентиры этого маршрута. Самоопределение условного психотерапевта человекоцентрированного подхода достигается уже не путем сепарации от психоанализа или конфронтации с бихевиоризмом, как это было во времена К. Роджерса, который стремился найти новые пути осмысления клинического опыта. Сегодня ответы на центральные вопросы практики чаще могут быть получены путем углубления в предлагаемую систему смыслов, которые транслирует профессиональное сообщество в процессе обучения и коллегиального взаимодействия. Этот феномен можно понять как общую установку на демократию в мире профессиональных воззрений, а также тенденцию к интеграции, направленную на повышение эффективности деятельности (ее можно приблизительно сформулировать в виде тезиса: «все, что работает, мне подходит»). При видимой открытости к восприятию несовпадающих взглядов, такая демократическая и интегративная установка позволяет успешно избегать диалога и стороннего взгляда на себя, а значит, грозит тем, что рефлексивный взгляд на собственную практику утратит остроту. В связи с этим задачи психотерапевтической компаративистики стоят по-прежнему остро, требуя обращения к концептуальным основаниям деятельности различных терапевтических подходов.

Таким образом, исследование аксиологического измерения человекоцентрированного подхода служит ответом на внутренние и внешние вызовы, которые возникают сегодня в профессиональном поле психотерапии в целом и РСА в частности.

В качестве объекта нашего исследования в данной статье выступает человекоцентрированный подход как психотерапевтическое направление, включающее собственную онтологию, антропологию, теорию личности, представление о норме и патологии, технику психотерапевтической помощи и взгляд на помогающие отношения. Название направления претерпевало изменения в ходе развития и оформления концепции в 40—60-х гг. прошлого века<sup>4</sup>. Мы используем итоговый вариант именования и устоявшуюся традицию перевода, признанную Обществом человекоцентрированного подхода в России.

Предметная область исследования — аксиология человекоцентрированного подхода в следующих аспектах: концепт становления (развития), концепт отношений, проблема духовного измерения психотерапии и предпосылки аксиологии в плоскости философии диалогизма,

---

<sup>4</sup> 1940-е гг.: «индирективная терапия» с упором на новаторскую недирективную технику [Роджерс 2006]. От нового метода — к новой философии жизни и взаимоотношений. 1950-е гг.: «клиент-центрированная терапия» с упором на роль клиента [Роджерс 2007]. 1960-е гг.: «человеко-центрированная терапия», сложившаяся антропологическая модель [Роджерс 2004].



христианской мысли, традиции экзистенциальной и гуманистической психотерапии.

Исследование ценностного поля РСА требует метода историко-философского анализа и обращения к широкому кругу источников. Это и труды христианских мыслителей, в частности митрополита Антония Сурожского (Блума) и Пауля Тиллиха, и работы философов, оперирующих фундаментальной для психотерапии категорией диалога: Мартина Бубера, Эммануэля Левинаса, Михаила Бахтина. Это также работы современных исследователей и практиков человекоцентрированного подхода, и прежде всего труды Карла Роджерса, в которых он, с одной стороны, формулирует основные принципы подхода, а с другой — находит возможности для описания трансцендентного опыта. Мы опираемся и на опыт аксиологического анализа психотерапии и теоретико-методологической рефлексии в работах отечественных авторов: Ф.Е. Василюка, Л.И. Воробьевой, Е.И. Кирилловой, А.Ф. Копьева, Т.В. Снегиревой.

Аксиология человекоцентрированного подхода проблематична, главным образом по причине той двойственности, которой отмечены взгляды К. Роджерса на духовное измерение его практики. Эта двойственность проявляется в двух вопросах, касающихся ценностных оснований психотерапии и христианской духовной практики.

1. Болевая точка в отношениях человекоцентрированного подхода к духовно-ориентированным течениям — отсутствие полной ясности, на что направлен смысловой акцент в антропологии К. Роджерса: на самоактуализацию или же на альтруистическую установку (и сопутствующие концепты диалога, служения, любви к ближнему). Основанием для постановки проблемы служит беседа К. Роджерса с М. Бубером [Василюк 1994]. Данный аспект аксиологии человекоцентрированного подхода исследует Т.В. Снегирева [Снегирева 2010], рассматривая базовые принципы РСА в свете христианских ценностей. Исследовательница анализирует философско-антропологическое измерение таких концептов, как «тенденция личности к самоактуализации» и «безусловное принятие». Опыт обращения Т.В. Снегиревой к широкому ценностному контексту, позволяющему осмыслить культурно-религиозное значение элементов психотерапевтического дискурса, служит методологическим подспорьем данного исследования, в котором мы делаем попытку сопоставить иудео-христианские, экзистенциальные и гуманистические взгляды на человека.

2. Второй вопрос касается места духовного переживания в психотерапевтическом опыте: данная проблематика проявляется в диалоге К. Роджерса с протестантским теологом Паулем Тиллихом [Роджерс, Тиллих 1994]. В рамках этого конфликтного аспекта аксиологии на одной чаше весов оказывается свидетельство самого К. Роджерса о трансцендентном опыте Встречи, которое приводится в часто цитируемой статье 1986 г.

[Роджерс 2002]. На другой — опыт последовательного дистанцирования от религиозности, что прослеживается в ряде работ и бесед К. Роджерса [Роджерс 2004], где он склонен противопоставлять религиозные и гуманистические ценности, становясь на сторону последних.

В отечественной психологии исследование ценностной проблематики в концепции РСА проводилось в рамках интент-анализа Е.И. Кирилловой и А.Б. Орловым [Кириллова, Орлов 2010]. Авторы выявляют динамику в развитии интенциональности К. Роджерса с опорой на этапы, связанные со сменой названия метода. Один из выводов, сделанный авторами, состоит в том, что по мере становления подхода важную роль начинает играть интенция помощи, направленная на самосознание и контакт клиента с его подлинной сущностью. Иными словами, здесь намечается новый виток развития человекоцентрированного подхода в направлении к сущностно-центрированному. Результаты этого исследования частично помогают разрешить заявленный выше конфликт между секулярной риторикой К. Роджерса и его свидетельством о трансцендентном опыте в его поздних работах. В этом случае мы вместо конфликта имеем дело с развитием личного и профессионального мировоззрения.

В настоящей статье мы не будем стремиться разрешить или отменить ценностный конфликт между РСА и духовно-ориентированными традициями диалогической философии и христианской мысли. Наша цель — исследовать аксиологию человекоцентрированного подхода, решая следующие задачи: 1) исследовать ключевые антропологические концепты человекоцентрированного подхода в религиозно-философском и психологическом контекстах; 2) описать место духовной реальности в системе личных взглядов, профессиональных концепций и метода К. Роджерса.

В аксиологии подхода нас интересуют в первую очередь два базовых концепта, которые участвуют в формировании заявленной проблематики: концепт развития (становления) и концепт отношений. В первых двух рубриках они рассматриваются и осмысливаются в ценностном контексте. Анализируются такие понятия, как полноценно функционирующий организм, идея самоактуализации, триада терапевтических условий. Заключительная рубрика посвящена проблеме духовного измерения и месту диалога в человекоцентрированном подходе.

## **1. Концепт становления (развития)**

### **1.1. Ценностный контекст**

Базовая ценность человекоцентрированного подхода сформулирована в заглавии основополагающей работы К. Роджерса «О становлении

личностью» [Роджерс 2004]. Характер представлений, которые составляют содержание роджерианской концепции становления личности, позволяют говорить как о психологическом, так и о религиозно-философском ценностных контекстах.

В понимании такой фундаментальной задачи человека, как становление в полноте заложенных возможностей, сходятся религия, философия и психотерапия. «Мы должны — это именно наш долг — вырасти в полный свой рост, иначе все, что мы ни делаем, не имеет ценности», — пишет митрополит Антоний Сурожский [Антоний 2006, с. 245]. Представители дазайн-анализа Л. Бинсвангер и М. Босс делают акцент на необходимости для человека воплотить свой потенциал. Саморазвитие личности в дазайн-анализе понимается как безусловная необходимость, обязанность человека и его судьба, в то время как остановка этого процесса рассматривается в качестве причины психических нарушений. Одним из главных идеологов идеи развития личности в психологии принято считать А. Маслоу, понимавшего под самоактуализацией полноценное развитие человека и связывавшего болезнь с заторможенностью личностного развития.

В связи с аксиологией развития важно поставить вопрос о разграничении таких понятий, как индивид и личность, каждое из которых предполагает свой вектор становления. На это различие указывает М. Бубер в диалоге с К. Роджерсом: «Индивид представляет собой определенную уникальность человеческого существа. И он может развиваться, просто разворачивая эту свою уникальность. Это то, что Юнг называет индивидуацией. Он может все более и более становиться индивидуальностью, не становясь при этом в большей степени человеком. Мне известно множество примеров людей, ставших очень-очень индивидуальными, в высшей степени отличными от других, очень развитыми в их таковости, вовсе не будучи тем, что бы мне хотелось называть человеком. Индивид — это просто данная единственность, способность развиваться так-то и так-то. Но личность — это, я бы сказал, индивид, действительно живущий с миром. Именно с миром, я не имею в виду в мире, — именно в реальном контакте, в действительной взаимности с миром во всех точках, где мир может встречать человека. <...> И если я открыто могу сказать “да” и “нет” определенным явлениям, я против индивида и за личность» (цит. по: [Василюк 1994, с. 40]).

Различение индивидуального и личностного соответствует двойственности в формах бытия, которые М. Бубер называет основными парами слов: «Я-Ты» и «Я-Оно». В отношении «Я-Ты» Я вовлечено. В отношении «Я-Оно» Я обособляется, воспринимает себя как отдельное, как носителя ощущений, полученных от окружающего мира. По мнению М. Бубера, каждый живет в двойственном Я, но человек тем в большей

степени личность, чем сильнее в человеческой двойственности его Я: Я основного слова «Я-Ты» [Бубер 1999].

Аналогичное противопоставление прослеживается у митрополита Антония Сурожского: с одной стороны, Я как особь, индивидуум, а с другой — Я как личность, персона. Индивидуум — предел деления и предел распада, он описывается в категориях, общих для всех людей (цвет глаз, цвет волос и т.д.). Индивидуальное бытие утверждается за счет противопоставления себя другим. Митрополит Антоний определяет эту ситуацию как аспект греховности человека. Он отмечает, что самоутверждение индивидуальности вызвано страхом быть раздавленным другими (средой), и тогда отношения между субъектом и его окружением понимаются как вражда, отделенность. В свою очередь личность неповторима и не нуждается в противопоставлении. Это тот уникальный замысел о человеке, который есть у Бога. Владыка Антоний связывает личность с Божественным именем: «И если мы хотим представить себе все значение имени для личности, которая его носит, допустимо сказать, что это то имя, то державное, творческое слово, которое произнес Бог, вызывая каждого из нас из небытия, слово неповторимое и личное» [Антоний 2006, с. 56].

Различение «индивида» и «личности» является в ценностном контексте способом вынести суждение о тех или иных формах бытия человека. В системе психотерапевтического подхода указанной оппозиции будут соответствовать представления о норме и патологии с опорой на разработанную теорию личности.

## **1.2. Теория полноценно функционирующего организма**

В центр разработанной им теории личности К. Роджерс ставит категорию организма. В работе «О становлении личностью» [Роджерс 2004] он развивает концепцию организма как вписанного в общество — организма социального и реализующего тенденцию к конструктивному развитию. Все, происходящее в любой момент внутри оболочки организма, принадлежит к феноменальному полю, или полю опыта человека, и потенциально может быть осознано. Феноменальное поле состоит из всей совокупности переживаний и представляет собой индивидуальную систему ориентации человека. В это поле К. Роджерс помещает Я, которое он понимает как текучую, изменяющуюся и развивающуюся конфигурацию, или гештальт. К. Роджерс вводит понятие «идеальное Я» — такое же изменчивое, при этом максимально ценное и желательное для человека представление о себе. Соответствие между Я и «идеальным Я» может быть показателем душевного здоровья, в то время как рассогласование между ними служит источником неудовлетворения и невротических трудностей.

Позитивный смысл придается в теории человекоцентрированного подхода не только соответствию между реальным и идеальным Я, но и соответствию между организмическим переживанием и внешними проявлениями Я. Это соответствие обозначается как «конгруэнтность». В свою очередь, под неконгруэнтностью понимается несоответствие, присутствие различий между сознанием и опытом, между опытом и сообщением об опыте.

На пути развития личности возникают препятствия, которые К. Роджерс связывает со спецификой общения ребенка с родителями (их фигуры символизируют социум вообще, и здесь К. Роджерс близок к воззрениям З. Фрейда на формирование психической инстанции «Сверх-Я»). Он полагает, что ведущим мотивом в раннем детстве служит потребность в любви и позитивном внимании. Одобрение поступка воспринимается ребенком как одобрение его самого, а наказание за проступок — как персональное отвержение. Таким образом, ребенок начинает действовать ради получения любви и одобрения, пренебрегая своими истинными стремлениями, интересами и импульсами. Способы поведения, отрицающие отдельные аспекты Я ребенка, К. Роджерс называет условиями ценности, которые в дальнейшем становятся главным препятствием для реалистического восприятия себя и составляют сферу неконгруэнтности человека. При этом на пути своего развития индивид способен осознавать рассогласование между представлением о себе и актуальным опытом, что и делает возможной психотерапию.

Способом преодоления психологических проблем в психотерапии служит построение отношений, основанных на конгруэнтности, принятии и эмпатии. Если эти условия соблюдаются, отношения оказываются для человека целительными, так как позволяют ему в безопасной принимающей атмосфере встретиться с отвергнутыми частями себя и принять себя целиком, во всех проявлениях. «Психотерапия (по крайней мере психотерапия, центрированная на клиенте) это процесс, в ходе которого человек становится своим организмом — без самообмана, без искажения» [Там же, с. 61], — пишет К. Роджерс.

Антропологическая модель человекоцентрированного подхода базируется на представлении о совершенном, полностью функционирующем человеческом организме. Что включает эта модель, можно понять, проследив за способами концептуализации понятия «организм» в следующих категориях: естественность, целостность, конструктивность, процессуальность, социальность.

**Целостность.** Организм, по К. Роджерсу, составляет основу личности — уникального Я, которое рождается в акте глубоких взаимоотношений (в частности, в человекоцентрированной психотерапии). Самого себя в этом контексте К. Роджерс называет «повивальной бабкой» при рождении новой личности. Личность и индивид не различаются

К. Роджерсом так, как это происходит в диалогическом и религиозном дискурсе. На место этой оппозиции приходит противопоставление естественности (подлинности) и социальной желательности, фальши (неконгруэнтности). Раскол между ложной картиной себя, основанной на ожиданиях общества, и естественными внутренними проявлениями должен быть снят в результате позитивного опыта отношений и процесса самопознания. Итогом становится целостность как тождественность самому себе, без внутреннего конфликта.

**Естественность.** Организм, по мысли К. Роджерса, это прежде всего природа, и потому категория естественности занимает в его теории важное положение. Эскизно можно наметить историю формирования такого ценностного приоритета в антропологической системе создателя РСА. В ранней юности К. Роджерс работал на отцовской ферме, где учился терпеливому, заинтересованному вниманию к естественным фазам развития жизни. В дальнейшем он осмыслил свой юношеский опыт в рамках практики, сравнивая терапевта с садовником. Роль витальности в концепции организма определила линию дальнейшего развития РСА, которую реализовал в методе фокусирования Ю. Джендлин, обратившийся к телесному аспекту переживания.

**Конструктивность.** В своей организмической природе человек описывается К. Роджерсом как прекрасный, конструктивный, вписанный в реальность. Этот аспект его теории традиционно связывают с руссоизмом благодаря акцентам на чувстве (сентиментализм), личности (индивидуализм) и природе (натурализм). В то же время подобную веру в благость человека нельзя не связать и с христианскими ценностями, а также с тем временем в жизни К. Роджерса, когда он готовился к пастырской деятельности. Вера в человека и его доброе, творческое начало — одна из базовых для теории и практики К. Роджерса ценностей. В ней звучит глубинное согласие с христианским взглядом на человека, как его выражает митрополит Антоний Сурожский: «В каждом человеке есть свет, правда и бесконечные творческие возможности к становлению; <...> если ему помочь, если его поддержать, если его вдохновить, тот хаос, который нас часто пугает в человеке, может родить звезду. <...> И в этой уверенности, в этой вере нет наивности; она вырастает с опытностью, которая зиждется на знании самого себя и на знании жизни и людей» [Антоний 2006, с. 247].

**Процессуальность.** Человек, по К. Роджерсу, представляет собой не застывшую сущность, а процесс становления. Эта идея в контексте теории человекоцентрированного подхода понимается разнопланово. С одной стороны, витально, как в таком описании человека: «Он все более и более становится самим собой... живым, дышащим, чувствующим, пульсирующим процессом» [Роджерс 2004, с. 67]. С другой стороны, в

плане духовном — как «возможность стать», заложенная в человеке потенция, — в согласии с диалогическим принципом исходной открытости, человеческого существования.

**Социальность.** Согласно взглядам К. Роджерса, «прорвавшись вглубь к нашей организмической природе, мы обнаружим, что человек по своей природе благ, положителен и представляет собой животное общественное» [Там же, с. 60]. Для К. Роджерса положительная направленность заложенных в индивидууме тенденций тесно связана с адаптацией к обществу. Но в отличие от принципов бихевиоризма, адаптация достигается не поведенческой перестройкой, а утверждением новой нормы отношений, в основе которых лежит описанная К. Роджерсом триада: конгруэнтность, эмпатия, позитивное принятие.

Различение «индивида» и «личности» в контексте иудео-христианского мировоззрения связано с проблемой грехопадения и отпадения человека от Бога. В картине К. Роджерса нет места идее фундаментальной поврежденности человека. В его концепции организма скорее можно узнать Адама до грехопадения, в его невинности, открытости, творческой потенции. В то же время теория личности К. Роджерса остается секулярной. Вне фигуры Бога проблема «индивидуальности» предстает как замыкание на себе, экзистенциальная закрытость и разворачивается в поле межличностных отношений. В аксиологии человекоцентрированного подхода эту проблему стоит рассматривать в связи с концептом самоактуализации.

### **1.3. Самоактуализация в системе ценностей РСА**

Исходно предложенный А. Маслоу термин не подразумевал противопоставления субъекта его окружению, а саморазвития — альтруизму или ценности отношений. Отец гуманистической психологии отвечает на подобные замечания попытками «привлечь внимание к тому эмпирическому факту, что люди, достигшие самоактуализации, отличаются альтруизмом, преданностью, самоотверженностью и отнюдь не асоциальны» [Маслоу 1997, с. 76]. Несмотря на это, понятие «самоактуализация», если брать его в контексте христианской этики и антропологии и системы экзистенциальной философии, звучит чужеродно. Критика гуманистического пафоса концепта самоактуализации, с точки зрения религиозности, направлена, во-первых, на тенденцию к обособлению, противопоставлению себя окружающей реальности. Во-вторых, с духовных позиций оспаривается вера в возможность становления, душевного исцеления, актуализации всех заложенных потенций исключительно человеческими силами. Эта проблема, в частности, является одной из тем диалога К. Роджерса с П. Тиллихом. Последний ставит под сомнение такую степень актуализированности терапевта, которая позволила



бы создать необходимые условия для самоактуализации клиента: «Кто свободен настолько, чтобы создавать эту ситуацию свободы для других? <...> Но теперь давайте предположим, что она существует каким-то иным образом» [Роджерс, Тиллих 1994, с. 144].

Взгляд К. Роджерса на самоактуализацию укоренен в его вере в человеке. Начиная с 1940-х гг. К. Роджерс определяет свой подход как такой, в котором именно человек, а не проблема, ставится во главу угла. Цель психотерапии — не решить локальную трудность, а помочь индивиду вырасти до интегрированной личности с широкими возможностями совладания [Роджерс 2006, с. 51]. В ходе психотерапии терапевт может опираться на некоторые базовые тенденции, присущие организму, такие как стремление к внутреннему росту, здоровью и адаптации. «Это стремление, которое видно во всякой органической и человеческой жизни, — расширяться, распространяться, становиться автономным, развиваться, достигать зрелости, — стремление выразить и реализовать все способности организма» — так описывает К. Роджерс стремление к самоактуализации [Роджерс 2004, с. 21], которое называет главной движущей силой жизни и условием психотерапии<sup>5</sup>.

Становление личности происходит в борьбе с условиями ценности, ограничениями внешних оценок, требованиями общества, науки и религии. Вот некоторые векторы развития этого процесса, описанные в работе «О становлении личностью»: прочь «от фасадов», от должного, от соответствия ожиданиям, от угождения другим — к управлению своей жизнью и поведением, к сложности бытия, к открытости опыта, к принятию других, к вере в себя. Как видно, в большей степени здесь акцентируется движение от других к себе, что в русскоязычном контексте лингвистически выражается в элементе «само-»: как в слове «самопознание», так и в словах «самореализация» и «самоактуализация». Однако смысловой оттенок этого поворота к себе связан не с отказом от отношений, а со сменой самого способа «находиться в отношениях». Говоря словами М. Бубера, вместо поверхностной видимости диалога предлагается «действительное бытие с миром» [Василук 1994, с. 42].

<sup>5</sup> Схожее определение дает термину А. Маслоу: «Гораздо лучшим термином является “самоактуализация”, как я ее понимаю. Этот термин выражает “полноценное развитие человека” (исходя из его биологической природы), которое (эмпирически) нормативно для всего вида, безотносительно ко времени и месту, т. е. в меньшей мере культурно обусловлено. Оно соответствует биологической предопределенности человека, а не исторически-произвольным, локальным ценностным моделям, которым зачастую соответствуют термины “здоровье” и “недуг”. Оно также обладает эмпирическим содержанием и практическим смыслом» [Маслоу 1997, с. 32].

## 2. Концепт отношений

### 2.1. Ценностный контекст

Роль отношений выходит на первый план в связи с проблемой онтологической открытости. Открытость — качество бытия человека, роль которого активно разрабатывается диалогической традицией философии и христианскими мыслителями. Религиозная мысль утверждает изначально открытость человеку своему Творцу и ближнему. Свт. Игнатий Брянчанинов пишет о человеке: «Не дано ему пребывать единственно с самим собою, вне общения: это ему неестественно» [Брянчанинов 2010, с. 411]. Диалогическое мировоззрение помещает человека в ситуацию, где предельным смыслом наделены акты Творения и Откровения, понятые как первые проявления Диалога. Перед их лицом человек навсегда остается «ответным», открытым.

Противоположная ситуация, т. е. состояние закрытости и отделенности, осмысливается как греховная, демоническая, не отвечающая главной задаче человека на земле. М. Бахтин осмысляет такую оторванность человека от его истока (человек становится «самодовлеющим и самодовольным перед лицом смысла») как изнутри переживаемое грехопадение, «бытие лжи и ложь бытия» [Бахтин 1979, с. 207]. М. Бубер выделяет здесь не только онтологический, но и психологический аспект, а именно: то глубокое противоречие с самим собой, которое свойственно тому, кто замкнулся в своих границах и отгородился от мира.

На протяжении века развития психотерапии ценность отношений оказывалась в разном статусе. Мы можем проследить развитие взглядов на фактор отношений от помехи (исходная точка зрения З. Фрейда на феномен переноса) к средству (в рамках более позднего психоанализа), а затем и к стержневому феномену терапии. Экзистенциально-гуманистическая психотерапия второй половины XX в. опирается на диалогическую традицию, когда обращается к категориям «встречи» (экзистенциальная психотерапия, А. Лэнгле), «присутствия» (Дж. Бьюдженталь), «диалога» (гештальт-терапия, Г. Йонтеф). Ее интересует прежде всего человек как субъект, наделенный потенциалом, свободной волей и ответственностью, не объяснимый в качестве суммы составляющих и реализующийся в плоскости межличностных отношений. Именно с таким субъектом выстраиваются психотерапевтические отношения, причем он признается заслуживающим ответного присутствия терапевта в качестве личности, не защищающейся, не отстраняющейся, не надевающей маску эксперта. «Психотерапия должна оставаться постоянной попыткой двух людей восстановить полноту человеческого бытия путем взаимоотношения между ними. Любая методика, занимающаяся другим без “Я”, поведением при исключении переживания, взаимоотношениями при

пренебрежении личностями в их связи, индивидуумами при исключении их взаимоотношения и более всего объектом-который-нужно-изменить, а не личностью-которую-нужно-принять, просто увековечивает болезнь, которую она должна лечить. И любая теория, не основанная на природе человеческого бытия, есть ложь и предательство человека», — провозглашает Р. Лэйнг [Лэйнг 1995, с. 215].

## **2.2. Антропология клиента и терапевта в РСА**

К. Роджерс делает упор на роль особого рода отношений, способствующих становлению личности: помогающие отношения. Их критерием выступает направленность на исцеление и личностный рост Другого, страдающего от некоторых проблем и нуждающегося в помощи.

К. Роджерс рассуждает об отношениях в психотерапии в терминах условий: «Как установить с этим человеком такие отношения, которые он мог бы использовать для своего развития?» [Rogers 1957, p. 97]. Условия формулируются следующим образом: два лица находятся в психологическом контакте. Первый клиент пребывает в состоянии психического расстройств, раним и встревожен. Второй, консультант, активно участвует в общении. Затем перечисляются условия их контакта: консультант испытывает безусловное уважение к клиенту; консультант переживает эмпатию, приняв точку зрения клиента, и дает это ему понять; эмпатическое понимание и безусловное уважение консультанта передаются клиенту.

В рамках помогающего дискурса К. Роджерса отношениям отводится роль средства, направленного на решение задач самопринятия, самопознания клиента, реализации личностного потенциала клиента. Между тем опытные свидетельства о терапевтическом контакте К. Роджерса с клиентами явно переносят акцент на сами отношения как самодостаточную исцеляющую силу. Это не технология, а творческий акт, в котором оба участника приближаются к тому, чтобы максимально полно присутствовать в настоящем моменте.

Личностные задачи участников помогающих отношений различаются. Клиент, помимо того что идет на риск самораскрытия и производит работу выражения себя для другого, работает прежде всего в направлении самопринятия. Таков итог успешной терапии и желательное состояние человека, согласно К. Роджерсу. Для него конгруэнтность имеет экзистенциальное значение, так как свидетельствует о мужестве быть самим собой. В полной мере это может быть достигнуто только в процессе отношений. Таким образом, клиент в рамках психотерапии движется к идеалу бытия самим собой и формуле полноценно функционирующего организма с присущими ему характеристиками, которые мы описали ранее.

Какова же задача терапевта как еще одной личности, присутствующей в терапевтических отношениях? К. Роджерс формулирует ряд вопросов, поло-

жительный ответ на которые задает вектор внутренней работы консультанта. Вот некоторые из них: могу ли я восприниматься другим как достойный доверия, надежный человек? Могу ли я максимально точно передать то, что я испытываю в данный момент? Могу ли я позволить себе испытывать к другому человеку положительные чувства — симпатию, привязанность, любовь, интерес, уважение? Могу ли я принять все качества человека, которые он проявляет? В состоянии ли я допустить себя полностью в мир чувств и личностных смыслов клиента и видеть их такими же, какими их видит он? Могу ли я освободить клиента от угрозы внешней оценки? Могу ли я воспринимать другого индивида как человека, который находится в процессе становления, или мое и его прошлое ограничивает мое восприятие? [Роджерс 2004].

В работе «О становление личностью» К. Роджерс делает важное замечание: «Если бы я мог ответить утвердительно на все эти вопросы, я думаю, что тогда любые отношения, в которые я вошел бы, были бы помогающими, стимулирующими развитие» [Там же, с. 34]. Очевидно, К. Роджерс рассматривает идеал помощи как предельную цель своей практики.

Итак, антропология, стоящая за фигурой терапевта, диалогична, так как рассматривает человека в его обращенности к Другому, как бы «ради Другого». Здесь К. Роджерс близок В. Франклу. Последний критиковал избыточное внимание на самонаблюдении и саморефлексии и делал акцент на том, что смысл достигается способностью человека к самотрансценденции, к выходу за собственные пределы. Он настаивал на том, что только путем «размыкания» себя вовне человек может реализовать себя. В работе «Человек в поисках смысла» В. Франкл пишет: «Полная саморефлексия, однако, не только невозможна, но и не требуется, ведь в задачу духа не входит наблюдать и отражать самого себя. Сущность человека включает в себя его направленность вовне на что-то или на кого-то, на дело или на человека, на идею или на личность! И лишь поскольку мы интенциональны, постольку мы и экзистенциальны; лишь в той мере, в какой человек духовно сопresentsует чему-то или кому-то, духовной или иной сущности, лишь в меру такого сопresentsуствия человек сопresentsует себе. Человек не для того здесь, чтобы наблюдать и отражать самого себя; он здесь для того, чтобы предоставлять себя, поступаться собой, чтобы, познавая и любя, отдавать себя» [Франкл 1990, с. 236].

В христианских терминах можно сказать, что в пределе К. Роджерс утверждает идеал любви к ближнему — особой практики отношений, направленной на рост и становление Другого. В то же время от самого ближнего (клиента) этого не требуется в обязательном порядке. Такое распределение ролей напоминает заботу родителя о ребенке или границы планки достижений (меры самоотверженности и альтруизма) для мирян и духовенства. Вероятно, здесь можно проследить следы пасторского призвания, с которым была связана судьба К. Роджерса до начала

работы в сфере психологической помощи. Однако нужда в Другом, которая является неотъемлемым качеством клиента в модели терапевтической ситуации К. Роджерса, также делает его участником диалога.

### 2.3. Терапевтические условия (триада К. Роджерса)

**Конгруэнтность**<sup>6</sup>. Это первое условие помогающих отношений. Термин подразумевает соответствие, понятое в двух планах. В плане внутренней реальности человека конгруэнтность означает сознание собственного опыта, т. е. соответствие того, что человек переживает в качестве организма, тому, что он понимает о себе, с его Я-концепцией. Роджерс описывает это как необходимость осознавать любое испытываемое чувство или отношение. В плане межличностных отношений, внешней реальности конгруэнтность предполагает соответствие между переживанием человека и его выражением: речь идет о прозрачности для собеседника, подлинности в самопредъявлении.

Конгруэнтность выступает желательным состоянием для личности вообще и для личности консультанта в частности, хотя, согласно К. Роджерсу, никто не может удовлетворить требованию конгруэнтности на все сто процентов. Ограничение связано с тем, что человек не в состоянии самостоятельно отследить собственную потребность в психологической защите и полностью контролировать меру осознанности переживаний. Поэтому мы вправе сказать, что конгруэнтность представляет собой не столько цель психологической работы, сколько этико-психологический идеал, по направлению к которому личности предлагается расти.

В аспекте ценностной системы развитие способности быть конгруэнтным можно понять как заботу о полюсе Я в отношении «Я-Ты» и обеспечение такого условия диалога, по М. Буберу, как «бытие у себя» [Бубер 1999]. Человек, проживающий свою жизнь во всю отведенную ему силу, конгруэнтен: он находится в интимных, ясных отношениях с собой, хорошо знает и принимает себя во всем разнообразии и изменчивости своих чувств; своей искренностью и надежностью он устраняет преграды между собой и другими. В картине антропологических взглядов К. Роджерса конгруэнтность превосходит статус средства терапии и становится выражением упования о человеке — полноте его возможностей и отношений.

Другая важная в ценностном отношении тема связана с проблемой выбора. Конгруэнтность предполагает риск, на который добровольно и ответственно может пойти человек: риск предъявить себя в своей наготе, подлинным, незащищенным, несмотря на опасность быть отвергнутым, осмеянным или непонятым. «Я постоянно стою перед лицом экзистен-

---

<sup>6</sup> Конгруэнтность — лат. *congruens*, *-ntis* — соразмерный, соответствующий.

циального выбора конгруэнтности моего общения тем переживаниям, которые я сознаю на самом деле», — пишет К. Роджерс [Роджерс 2004, с. 205]. Он полагает, что именно от этого выбора зависит, будут ли отношения развиваться в сторону единения и взаимопонимания или в сторону разобщения и отсутствия согласия. В этом положении роджерсианской теории нам важен, с одной стороны, идеал согласия и единения, уходящий корнями в христианские ценности. С другой стороны — признание К. Роджерсом двойственности в природе человека. Очевидно, что если в представлении К. Роджерса субъект может сделать выбор в пользу конгруэнтности, т. е. предпочесть диалог, то он может выбрать и обратное — замкнутость на себе, закрытость, с которой связываются качества фальши, лжи, страдания. Здесь принципы РСА сближаются с иудео-христианской аксиологией в утверждении дилеммы: порождающая смысл открытость и опустошающая самозамкнутость.

**Позитивное принятие**<sup>7</sup>. Это второе условие роджерсианской терапии — описывает отношение к Другому (клиенту) и открывающимся в опыте переживаниям, т. е. тесно связано с конгруэнтностью. «Под принятием я понимаю теплое расположение к нему как к человеку, имеющему безусловную ценность, независимую от его состояния, поведения или чувств. Это значит, что он вам нравится, вы уважаете его как человеческое существо и хотите, чтобы он чувствовал по-своему», — описывает это условие К. Роджерс [Там же, с. 20].

В концепции позитивного принятия наиболее полно раскрывается вера К. Роджерса в человека, в его прекрасный, конструктивный, реалистичный организм. Исполнение этого условия требует от субъекта способности разглядеть за фасадами, вплоть до асоциального поведения, позитивное ядро личности. Терапевтический результат состоит в принятии клиентом того факта, что он достоин, чтобы его любили. Клиент обнаруживает: ничего плохого не произойдет, если он впустит в свой внутренний опыт положительные чувства, которые испытывает по отношению к нему другой человек, терапевт. Свободное переживание доброжелательного отношения обобщенно выражается К. Роджерсом в следующей формулировке: «Я могу разрешить другому положительно относиться ко мне и сам могу полностью принять такое отношение. Это позволяет мне осознать, что я питаю глубокий интерес к другим и они мне безразличны» [Там же, с. 50]. Таким образом, позитивное уважение и принятие в терапии служит выражением безусловной веры терапевта в позитивную суть личности клиента и становится способом для клиента встретиться с реальностью собственной положительной природы.

---

<sup>7</sup> Позитивное принятие — англ. *unconditional positive regard*. О развитии понятия см.: [Снегирева 2010; Сэнфорд 1998].

Важное требование, которое выдвигает К. Роджерс к чувству позитивного принятия, — безоценочность. Пафос теории сводится к тому, чтобы утвердить Другого в его инаковости: не просто смириться с ней, но именно «захотеть, чтобы он чувствовал по-своему». Это вопрос такого же экзистенциального выбора, как и конгруэнтность. Если элемент уважения и положительного отношения может быть обоснован позитивными качествами человека как такового, то принятие является актом свободной воли и не имеет рациональных оснований. Это акт творчества, «поворот воли» [Филипповская 2009, с. 210]. За условием безоценочного принятия стоит призыв к бескорыстной любви: «Это простое человеческое чувство, идущее от одного человека к другому; чувство, которое мне кажется более главным, чем сексуальное или родительское. Это такое положительное чувство по отношению к человеку, к которому не примешано желание изменить направление его развития или как-либо его использовать» [Роджерс 2004, с. 48]. В беседе К. Роджерса с П. Тиллихом звучит согласие в представлении о любви (агаре), которая вслушивается в Другого и служит преодолению экзистенциального разделения между людьми.

**Эмпатия**<sup>8</sup>. Как терапевтическое условие в концепции К. Роджерса эмпатия служит свидетельством отношения к человеку как к личности со всем богатством его переживаний. «Принятие не многого стоит до тех пор, пока в него не входит понимание, — отмечает К. Роджерс. — Только тогда, когда я понимаю чувства и мысли, которые кажутся вам такими ужасными, такими глупыми, такими сентиментальными или эксцентричными, только когда я понимаю их так, как вы, и принимаю их так, как вы, — только тогда вы действительно чувствуете, что у вас есть свобода исследовать все глубоко скрытые расщелины и укромные уголки вашего внутреннего опыта. Эта свобода — необходимое условие отношений» [Там же, с. 21]. Таким образом, терапевт утверждает клиента как уникального Другого не только актом веры в человека вообще, а в процессе размыкания собственного внутреннего мира, в акте понимания и со-переживания, встреченного актом открытости и доверия со стороны клиента. К. Роджерс называет эту особую активную разновидность слушания одной из самых мощных сил, обеспечивающих изменение.

К.В. Ягнюк выделяет концептуальное ядро, которое могло бы лежать в основе универсального определения эмпатии, разделяемого большинством авторов: «Эмпатия предполагает способность занимать позицию другого... подразумевает принятие роли другого и понимание чувств, мыслей и установок другого человека» [Ягнюк 2003, с. 48]. Т.Д. Карягина выделяет в качестве ключевой характеристики эмпатии у К. Роджерса ее

<sup>8</sup> Эмпатия (греч.) — страсть, страдание.



феноменологическую трактовку, когда опыт клиента воспринимается в его собственной системе отсчета [Карягина 2013].

В работе «Способ бытия» К. Роджерс дает развернутое определение: эмпатия «...означает вхождение в личный перцептивный мир другого и основательное его обживание. Она подразумевает сензитивность к постоянно изменяющимся в этом другом человеке чувственным смыслам, которые плавно переходят друг в друга... Эмпатия означает временное проживание в жизни другого человека, осторожное перемещение в ней без того, чтобы делать какие-либо оценки; эмпатия означает ощущение смыслов, которые он или она едва ли осознают, но без стремления раскрыть неосознаваемые чувства, поскольку это могло бы быть слишком угрожающим... Эмпатия означает частую сверку с человеком в отношении точности ваших ощущений и руководство теми реакциями, которые вы получаете от него. Вы являетесь надежным спутником человека в его или ее внутреннем мире» [Rogers 1980, p. 134].

К. Роджерс выделяет несколько граней эмпатического способа общения, которые более отчетливо обрисовывают эмпатию как терапевтический метод. Он требует от терапевта способности погружаться в мир клиента как в собственный: «Быть с другим таким способом означает на некоторое время оставить в стороне свои точки зрения и ценности, чтобы войти в мир другого без предвзятости» [Rogers 1975, p. 3]. Это подразумевает способность терапевта в достаточной мере чувствовать безопасность такого путешествия и уверенность в своей способности в любой момент вернуться обратно.

Развернутая теория эмпатии в человекоцентрированном подходе — одна из основных причин, по которым в связи с РСА говорят о концепции Диалога. Эмпатия как терапевтическое условие реализует интенцию к открытости и пониманию, что можно считать коммуникативными проявлениями диалогической позиции. Тем не менее вопрос о диалогичности эмпатии остается дискуссионным. Обсуждается вопрос о том, насколько эмпатия оставляет пространство для личностного присутствия эмпатирующего (терапевта). Ф.Е. Василюк, в частности, пишет о том, что эмпатия в той же степени монологична, как и интерпретация [Василюк 1988, с. 32]. Если при интерпретации клиент позиционируется как неспособный понимать себя в собственном ценностном контексте, т. е. эта функция полностью делегируется аналитику, то при эмпатии от своего ценностного контекста отказывается уже терапевт. С этой точки зрения диалог в помогающих отношениях человекоцентрированного подхода невозможен из-за утраты полюса терапевта как субъекта, подлинно присутствующего в ситуации консультирования и свободно относящегося к клиенту собственным уникальным способом. Этот нюанс чутко подмечен в отечественном диалогическом подходе, где пристальное внимание уделено равноценности участвующих в диалоге сознаний [Копьев 1990].

В контексте ведущейся дискуссии по вопросу диалогизма эмпатии мы предлагаем обратиться к следующим аспектам эмпатического слушания и соответствующей антропологии у К. Роджерса. Первый аспект связан с таким качеством эмпатичного консультанта, как способность выходить за свои пределы и пересекать границы чужого внутреннего мира, не теряя при этом себя. Второй относится к смыслу, поиск которого становится истинным предметом психотерапевтической работы.

**Эмпатия: выход за пределы себя.** Применительно к описанному К. Роджерсом навыку мы можем говорить, с одной стороны, о риске соприкоснуться с Другим во всей его инаковости, с другой стороны, о самой способности совершить это метафизическое движение. Из триады К. Роджерса именно эмпатия предполагает такое представление о человеке, при котором он не ограничен тотально собственным способом восприятия, переживания или думания. Другими словами, эмпатия означает возможность свободы человека от самого себя.

Способность к эмпатии также свидетельствует о возможности или даже праве человека принять чужое: соприкоснуться с ним в такой близости, как с самим собой. В аксиологическом поле эта мысль отсылает к идее взаимной связанности и взаимной ответственности, о которой, в частности, говорит Э. Левинас: «Один-для-другого — как “сторож брату своему”, как один-ответственный-за-другого. Между одним, т. е. мною, и другим, за которого я в ответе, зияет бездонная пропасть, — но она же есть пропасть не-безразличия ответственности, означивание значения, не сводимое к какой-либо систематизации. Это и есть неразличенность самой близости к ближнему, благодаря которой только и образуется глубинная общность между мною и другим, единство человеческого рода...» (цит. по: [Снегирева 2010, с. 134]). Мы делаем вывод, что концепция эмпатии К. Роджерса предполагает такую антропологическую картину, в которой человек способен и должен быть для Другого «ближним», что позволяет говорить о библейских предпосылках аксиологии РСА.

**Эмпатия: роль Другого в порождении смысла переживания.** В работе «Эмпатия» [Rogers 1975] К. Роджерс использует разработанное Ю. Джендлином понятие переживания (experiencing), понимаемое как «некий телесный, изнутри чувствуемый процесс, характер и смысл которого зависит от терапевтического взаимодействия» [Джендлин 1993, с. 78]. Процесс эмпатического понимания описывается как пронизательное улавливание смысла состояния, переживаемого клиентом в данный момент, — смысла, который пока не доступен клиенту. Указывая на возможные смыслы переживаний другого, терапевт помогает клиенту переживать более полно и конструктивно [Роджерс 2004].

На то, что эмпатия представляет собой нечто большее, нежели точное отражение выражаемого клиентом содержания, указывает В. Кайль:

«Эмпатическое понимание терапевта должно герменевтически превосходить инконгруэнтное самопонимание клиента. В противном случае эмпатическое понимание остается поверхностным и неэффективным» [Кайль 1996]. Концепция герменевтической эмпатии помогает увидеть возможность для более полного присутствия терапевта в реальности терапевтического процесса. Именно с терапевтическими реакциями «еще-не-принятия» и «еще-не-понимания», в которых выражается ответ терапевта на неконгруэнтность клиента и происходит расширение непосредственного эмпатического вслушивания, превращение эмпатии в герменевтическую, В. Кайль связывает «личную силу» терапевтической встречи.

К. Роджерс, Ю. Джендлин, В. Кайль развивают представление о том, что терапевт необходим клиенту для встречи со смыслом его переживания — необходим не как зеркало, а именно как Другой со своими реакциями, личностными смыслами и ценностями. Это ставит роджерианскую традицию эмпатии в аксиологическую перспективу диалога, который Л.И. Воробьева называет «культурной психотехникой смыслопорождения» [Воробьева 2006].

### **3. Проблема духовного измерения психотерапии**

#### **3.1. Религия, наука, опыт в мировоззрении К. Роджерса**

К. Роджерс занимал по отношению к проблеме духовности неоднозначную позицию. Он был воспитан в семье строгих протестантов, чьи взгляды были отмечены, говоря словами Макса Вебера, «духом формальной добропорядочности и методической аскезы». Религиозность семьи в дальнейшем ассоциировалась у К. Роджерса с суровым воспитанием и жесткими, вплоть до изоляции, семейными границами. В 1920-х гг. после поездки в Китай К. Роджерс отошел от веры своих родителей и увлекся поиском объединяющего начала для мировых религий. Несмотря на произошедшие изменения в отношении к протестантизму, по возвращении К. Роджерс два года провел в Нью-Йоркской объединенной теологической семинарии. Однако и этот опыт привел его к отказу от религии и выбору светской профессии психолога.

Наука не стала для К. Роджерса новой религией. В диалоге с П. Тиллихом К. Роджерс признается: «Мне кажется, мы оба пытаемся преодолеть некоторые тенденции, очень характерные для современного мира: логико-позитивистский, ультрасциентистский подход, упор на механистическую и детерминистскую точку зрения, которая, как я понимаю, превращает человека в простой объект, и пытаемся найти какую-то альтернативную позицию по отношению к жизни» [Роджерс, Тиллих 1994, с. 145]. В книге «О становлении личностью» (глава 10 «Люди или наука?

Философский вопрос») К. Роджерс указывает на противоречие между уважаемым им логическим позитивизмом, в духе которого он был образован, и субъективно ориентированным экзистенциальным мышлением, которое глубоко соответствовало его опыту психотерапии [Роджерс 2004]. Он описывает контраст между строгой объективностью себя-ученого и «почти мистической субъективностью» себя-терапевта.

В мировоззрении К. Роджерса, возможно, стержневым элементом предстают вера в человека и опора на опыт. Он пишет: «Ни мысли других, ни мои собственные мысли не важны так, как то, что я испытываю. Именно к опыту я должен снова и снова возвращаться, чтобы приблизиться к постижению истины. <...> Ни Библия, ни пророки, ни Фрейд, ни исследования, ни открытия Бога или человека не могут превзойти мой собственный опыт» [Там же, с. 16].

Знаменательно то, что строгая опора на опыт как на единственный достоверный источник знания, т. е. в известной мере материалистическая установка, как раз и сделала доступным для исследователей и коллег духовный горизонт терапевтической практики К. Роджерса. На позднем этапе развития своего подхода он пишет: «Опыт каждого из нас включает трансцендентное, неопишемое, духовное. Я вынужден признать, что я сам, как и многие другие, недооценивал важность мистического, духовного измерения» [Роджерс 2002, с. 57]. В той же работе мы находим часто цитируемое описание переживания трансцендентного: «Я не могу ничего сделать, чтобы вызвать это состояние, но когда я могу расслабиться и стать ближе к своей трансцендентальной сущности... в такие моменты кажется, что мой внутренний дух вышел вовне и прикоснулся к внутреннему духу другого человека» [Там же, с. 34]. Исходя из данных К. Роджерсом описаний, можно утверждать, что его духовное переживание имеет внеконфессиональный характер. Ценность, стоящая за его опытом, есть ценность Встречи и Диалога.

### **3.2. Психотехника и духовность**

Аксиология диалога позволяет по-новому взглянуть на терапевтические условия К. Роджерса. Л.И. Воробьева указывает на тот факт, что диалог, понятый как открытие смыслового измерения в человеке, не может являться только психотехникой, но становится практикой изменения жизни в соответствии с необходимостью держать ответ за ее смысл (психотехника здесь употребляется в своем узком «технологичном» значении) [Воробьева 2006]. А.А. Пузырей ссылается на высказывание К. Роджерса о том, что, хотя человекоцентрированный подход не испытывает недостатка в психотехниках, его ядро заключено не в них, а «в плане собственно диалогического личностного контакта, по отношению к которому, соответственно, психотехнический контакт оказывается несамодостаточным» [Пузырей 2005, с. 192].

В развитии человекоцентрированного подхода большое значение уделяется тому, чтобы избежать выхолащивания терапевтических условий до голей техники (например, отражения чувств). Противостоят тенденции к измельченному пониманию выдвинутых К. Роджерсом условий может, как отмечает М. Боуэн, установка терапевта на духовное развитие [Боуэн 1992]. Интересный взгляд на феномен духовного развития в человекоцентрированной терапии предлагает Д. Брэzier. Он задается вопросом, служит ли терапия в понимании К. Роджерса целям самоактуализации терапевта или только клиента. Выдвигая концепцию первичного альтруизма, Д. Брэzier приходит к мысли, что терапия даже в большей мере способствует именно духовному росту терапевта, так как он реализует в процессе работы альтруистическую установку. В этом смысле помощь клиенту может быть оказана только в той мере, в какой клиент способен освоить эту установку [Брэzier 2005].

Тот факт, что человекоцентрированный подход имеет дело с духовным измерением в человеке, рождает вопрос об определении места психотерапии К. Роджерса относительно духовных практик. С.С. Хоружий дает следующее определение духовной практики: «Направленный процесс преобразования человеком собственной энергийной проекции к некоторому телосу, или же “высшему духовному состоянию”» [Хоружий 2000, с. 434]. Различные практики могут затрагивать человека во всей полноте, с учетом «третьего» измерения их принадлежность именно к духовным практикам определяется их целью.

В этом отношении важно замечание Э.С. Робина Скиннера о том, что, хотя гуманистическая психология проявляет определенный интерес к мистическим, трансперсональным переживаниям, человек продолжает рассматриваться ею как центр вещей, а его эгоистические или альтруистические потребности «принимаются за чистую монету». Психолог предлагает рассматривать психотерапию и духовную традицию как два измерения, расположенные под прямым углом одно к другому и имеющие принципиально разные фундаментальные цели. По мысли Робина Скиннера, психотерапия имеет дело с человеком в горизонтальном измерении, по линии от рождения до смерти. В то время как священные традиции, начинаясь на горизонтальной временной оси, обращены к вертикальной линии развития, что предполагает постоянную устремленность человека к духовному преображению и росту и служение этой цели. По его мнению, гуманистические психологи, в частности К. Роджерс, часто смешивают уровни психики и духа и тем самым могут принести человеку вред, так как «предлагают полуистину, а не реальную вещь, способную утолить этот более глубокий голод» [Скиннер 1998, с. 228].

Однако, как показывает настоящее исследование, аксиология человекоцентрированного подхода — явление более комплексное, динамическое и личностное, нежели ярлык «гуманистической психологии»,

как это понимает Робин Скиннер. Именно опора на личный опыт К. Роджерса и выдвинутую им концепцию помогающего контакта позволяет говорить о том, что в человекоцентрированном подходе место духовному измерению находится в плоскости отношений, укорененных в аксиологии диалога и христианской ценности любви (agape).

### **3.3. Духовная реальность диалога**

Л.И. Воробьева, вслед за М. Бахтиным, полагает, что категория диалога подразумевает такую философскую антропологию, при которой человек понимается как уникальное существо, которому бытие не дано, а задано как задача, существо, брошенное в духовное, а не только в социальное пространство [Воробьева 2006]. В свою очередь Т.В. Снегирева анализирует диалогические концепции В.В. Бибихина, А.А. Ухтомского, Э. Левинаса, исходя из понимания Другого как опыта духовности [Снегирева 2012]. В. Франкл указывает на возможность духовного сущего «соприсутствовать» иному сущему как изначальную способность человека, сущность духовного существования, духовной реальности [Франкл 1990].

Мы делаем вывод о том, что диалог как фундаментальная ценность для человекоцентрированного подхода объединяет в себе и принцип самоактуализации, и принцип альтруистического служения. В обоих случаях человек рассматривается как открытый для Другого. Субъект нуждается в Другом для приращения смысла (позиция клиента) и утверждает Другого как цель и ценность (позиция терапевта), при этом обе установки взаимно дополняют друг друга и стремятся к интеграции.

### **Заключение**

Мы рассмотрели вопрос о том, какие соки питают древо человекоцентрированного подхода на религиозно-философской и психологической почве. Для анализа ценностных предпосылок подхода мы выделили такие базовые концепты, как принцип развития и принцип отношений. Это позволило проследить, как соотносятся элементы теории РСА с духовной проблематикой и сделать следующие выводы.

**1. Представление об организме и оппозиция «индивид—личность».** Выделенная оппозиция является чертой религиозного мировоззрения с опорой на библейское Откровение. Она описывает такие формы бытия человека, при которых он либо открыт к своему Творцу и ближнему (личность), либо замкнут, отгорожен, центрирован на самом себе (индивид). В концепции организма человек рассматривается К. Роджерсом вне проблемы грехопадения, в его изначальной благодати. За организмом признается изначальная социальность: потребность в отношениях и способность к ним. Оппозиция «индивид—личность» в аспекте противопоставления фальши и подлинности находит отражение в представле-

ниях о норме и патологии человекоцентрированного подхода (конгруэнтность в противопоставлении конфликту).

**2. Самоактуализация и проблема отношений.** Мы предлагаем различать эгоистические коннотации термина и тот смысл, который вкладывает К. Роджерс в идею «само-», т. е. идею возвращения к себе. Это смысл подлинности, который противопоставлен ориентировке на внешние ценности, опыту недоверия и чуждости самому себе. Самоактуализация, по К. Роджерсу, становится залогом диалогических отношений — таких отношений, в которых человек участвует как личность, в своей правде и глубине.

**3. Самоактуализация и проблема духовного измерения в деле становления личности.** Диалог К. Роджерса с ценностным сознанием христианства и диалогизма разворачивается по поводу проблемы ограничений человека в отношении собственного развития и установления конструктивных, исцеляющих отношений. В центре дискуссии оказывается категория свободы. К. Роджерс осмысляет свободу как результат такого сближения с собой, когда внешние ценности перестают определять жизнь. В свою очередь мировоззрение, опирающееся на трансцендентную реальность, указывает на невозможность для человека быть до конца свободным от самого себя.

**4. Базовые принципы помогающих отношений РСА и принципы диалога.** Мы проследили, как варьируется антропологический идеал в зависимости от того, идет ли речь о терапевте или клиенте. Если для первого ключевой становится установка на служение Другому, делу его становления, то для второго ведущей задачей оказываются самопринятие и самоактуализация при необходимом участии Другого. Подобное распределение ролей позволяет думать о следах пастырской идентификации К. Роджерса и о роли детско-родительской модели отношений в человекоцентрированном подходе.

Исследование позволило выявить антропологический идеал, стоящий за концепцией отношений в целом и за каждым из выделяемых условий терапии: конгруэнтность, принятие, эмпатия. Мы пришли к выводу, что роджерианские принципы отношений находятся в согласии с христианской категорией любви к ближнему и философской категорией диалога. Открытость как подлинное состояние бытия человека утверждается во всех трех терапевтических условиях.

**5. Роль духовного измерения в мировоззрении К. Роджерса.** Биографический обзор и анализ эпистемологической рефлексии К. Роджерса показал, что в концепции подхода психолог опирается на реальность собственного опыта, включая реальность переживания священного (трансцендентного).

**6. Психотехника и духовная практика.** Мы проследили, какое место отводится духовному измерению в рефлексии подхода последователями К. Роджерса. Высветилась тенденция к тому, чтобы удерживать ориентир



на духовную реальность и экзистенциальный смысл терапевтических условий. В ценностном пространстве триада К. Роджерса предстает более чем средством достижения психотерапевтического результата. Терапевтические условия раскрываются как смысловые доминанты, описывающие вектор усилия участника отношений в направлении встречи личностей.

**7. Духовная реальность диалога в структуре РСА.** Общим выводом исследования является тезис о том, что духовное измерение человекоцентрированной терапии раскрывается в пространстве отношений, которые реализуют ценность диалога с такими присущими ему свойствами, как: онтологическая открытость, необходимость Другого в деле личного развития, утверждение Другого как предельной ценности.

Внимательное вслушивание в опыт участников психотерапевтических отношений снимает налет утилитарности с запроса на эффективность и позволяет рассуждать об этой проблеме в терминах предпринятого личностного усилия и направления его вектора. Событие диалога не может быть гарантировано, служить обещанным результатом. Однако оно является вершиной, наличие которой обеспечивает смыслопорождающую динамику психотерапевтического процесса. В отношении предельных ценностей клиент и терапевт становятся ответственными и держащими субъектами.

Прояснение и анализ аксиологии позволяют с большей ответственностью интерпретировать события психотерапии как те «эффекты», которые подразумевает разговор об эффективности, и делать это с учетом вертикального измерения процесса и достоверной реальности терапевтических отношений.

## ЛИТЕРАТУРА

- Антоний (Блум), митр. Сурожский. Человек перед Богом. М.: Практика, 2006. 348 с.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 445 с.
- Боуэн М.В.-Б. Духовность и личностно-центрированный подход // Вопросы психологии. 1992. № 3—4. С. 24—33.
- Брэзьер Д. Карл Роджерс и его последователи: Психотерапия на пороге XXI века. М.: Когито-Центр, 2005. 315 с.
- Брянчанинов Игнатий, свт. Слово о человеке: Избранные творения. СПб.: Приход святителя Игнатия Брянчанинова, 2010. 720 с.
- Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. С. 590.
- Варко Н.А. Человекоцентрированный подход в медицине на примере нейропсихологической реабилитации // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2014. Т. 11. № 2. С. 178—189.
- Василюк Ф.Е. Диалог Карла Роджерса и Мартина Бубера // Консультативная психология и психотерапия. 1994. № 4. С. 37—59.
- Василюк Ф.Е. Уровни построения переживания и методы психологической помощи // Вопросы психологии. 1988. № 5. С. 27—37.

- Воробьева Л.И. Диалог и коммуникация // Консультативная психология и психотерапия. 2006. № 2. С. 3—28.
- Джэндлин Ю.Т. Субвербальная коммуникация и экспрессивность терапевта: тенденции развития клиенто-центрированной психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 1993. № 3. С. 75—92.
- Кайль В. Герменевтическая эмпатия в клиент-центрированной терапии // The power of the person-centered approach / ed. by U. Esser, H. Pabst, G.-W. Speierer. Koln: GwG. 1996. P. 65—80. URL: <http://carl-rogers.ru/articles/105-empathy-w-kail.html> (дата обращения: 08.10.2015).
- Карягина Т.Д. Эволюция понятия «эмпатия» в психологии: дис. ... канд. психол. наук. М., 2013. 175 с.
- Кириллова Е.И., Орлов А.Б. Интент-анализ психотерапевтической речи К. Роджерса: Случаи Герберта, Глории и Джен // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 4. С. 134—165.
- Колпачников В.В. Человекоцентрированный подход сегодня // Консультативная психология и психотерапия. 2009. № 1. С. 136—146.
- Копьев А.Ф. Психологическое консультирование: опыт диалогической интерпретации // Вопросы психологии. 1990. № 3. С. 17—25.
- Лэйнг Р.Д. Расколотое «Я». СПб.: Белый Кролик, 1995. 352 с.
- Маслоу А. Психология бытия. М.: Рефл-бук, 1997. 300 с.
- Пузырей А.А. Психология. Психотехника. Психагогика. М.: Смысл, 2005. 488 с.
- Роджерс К. Клиентоцентрированный/човекоцентрированный подход в психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2002. № 1. С. 54—69.
- Роджерс К. Клиент-центрированная психотерапия: Теория, современная практика и применение. М.: Изд-во Института психотерапии, 2007. 560 с.
- Роджерс К. Консультирование и психотерапия. Новейшие подходы в области практической работы. М.: Изд-во Института психотерапии, 2006. 512 с.
- Роджерс К. О становлении личностью: Психотерапия глазами психотерапевта (html-версия, испр. изд. книги: Роджерс К. Становление человека: Психотерапия глазами психотерапевта. М.: Прогресс, 1994) / пер. М.М. Исениной, под ред. Е.И. Исениной (термин. правка В. Данченко). Киев: PSYLIB, 2004. URL: <http://psycheresurs.ru/d/294831/d/rodzhers-k.-o-stanovlenii-lichnostyu.pdf> (дата обращения: 25.12. 2015).
- Роджерс К., Тиллих П. Диалог К. Роджерса и П. Тиллиха // Консультативная психология и психотерапия. 1994. № 2. С. 143—150.
- Седакова О.А. Поэзия и антропология // Материалы лекции в Свято-Филаретовском институте (Москва, 02.09.2014). URL: <http://sfi.ru/sfi-today/article/i-chto-chelovek-chto-ego-beregut-gnezdo-razorennya-i-stona.html> (дата обращения: 13.10.2015).
- Скиннер Робин Э.С. Психотерапия и духовная традиция // Психотерапия и духовные практики: Подход Запада и Востока к лечебному процессу / сост. В. Хохлов. Минск: Вида-Н, 1998. С. 221—245.
- Снегирева Т.В. «Другой» как опыт духовности // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 4. С. 16—59.
- Снегирева Т.В. За гранями текста. Клиенто/човекоцентрированный подход и практическая христианская психология: возможен ли диалог? // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 2. С. 169—190.

- Энфорд Р. Исследование эволюции клиент-центрированного подхода в психотерапии // Эволюция психотерапии. М.: Класс, 1998. Т. 3. С. 28—45.
- Филипповская О.В. Неэвклидова геометрия: памяти Н.Л. Трауберг // Консультативная психология и психотерапия. 2009. № 3. С. 208—210.
- Франкл В. Человек в поисках смысла / под ред. Л.Я. Гозмана, Д.А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
- Хоружий С.С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека. М.: Библиотека Веб-центра «Омега», 2000. 783 с.
- Ягнюк К.В. Природа эмпатии и ее роль в психотерапии // Журнал практической психологии и психоанализа. 2003. № 1. С. 44—67.
- Rogers C. A way of being. Boston: Houghton Mifflin Company, 1980.
- Rogers C.R. Empatic: an unappreciated way of being // The Counseling Psychologist. 1975. Vol. 5. № 2. P. 2—10.
- Rogers C. The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change // Journal of Consultation Psychology. 1957. Vol. 21 (2). P. 95—103.

## SOME AXIOLOGICAL BACKGROUND OF PERSON-CENTERED APPROACH

M.K. GROSITSKAYA

The article studies the axiological presuppositions of Person-centered approach in the context of philosophy of dialogism, Christian thought and the tradition of existential and humanistic psychotherapy. Axiology of the core concepts of the approach (the theory of the organism, self-actualization, three main core conditions for therapeutic change) is studied based on the concept of development (formation), and the concept of relationship. The place of the spiritual dimension in the therapeutic relationship as a dialogical practice is defined.

**Keywords:** axiology of psychotherapy, dialogue, spiritual practice, psychotherapeutic relationship, religion and psychotherapy, philosophical anthropology, Person-centered approach.

## REFERENCES

- Antonii (Blum), mtr. Surozhskii. Chelovek pered Bogom. Moscow: Publ. Praktika, 2006. 348 p.
- Bakhtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva. Moscow: Publ. Iskustvo, 1979. 445 p.
- Bouen M.V.-B. Dukhovnost' i lichnostno-tsentrirrovannyi podkhod. Voprosy psikhologii. 1992. № 3—4. P. 24—33.
- Brezier D. Karl Rodzhers i ego posledovateli. In: Psikhoterapiya na poroge XXI veka. Moscow: Publ. Kogito-Tsentr, 2005. 315 p.
- Bryanchaninov Ignatii, svt. Slovo o cheloveke: Izbrannye tvoreniya. St. Petersburg: Publ. Prikhod svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova, 2010. 720 c.
- Buber M. Dva obraza very. Moscow: Publ. AST, 1999. P. 590.

- Varko N.A. Chelovekotsentrirovannyi podkhod v meditsine na primere neiropsikhologicheskoi reabilitatsii. Psikhologiya. Zhurnal Vyshei shkoly ekonomiki. 2014. T. 11. № 2. P. 178—189.
- Vasilyuk F.E. Dialog Karla Rodzhersa i Martina Bubera. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 1994. № 4. P. 37—59
- Vasilyuk F.E. Urovni postroeniya perezhivaniya i metody psikhologicheskoi pomoshchi. Voprosy psikhologii. 1988. № 5. P. 27—37.
- Vorob'eva L.I. Dialog i kommunikatsiya. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2006. № 2. P. 3—28.
- Dzhendlin Yu.T. Subverbal'naya kommunikatsiya i ekspressivnost' terapevta: tendentsii razvitiya kliento-tsentrirovannoi psikhoterapii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 1993. № 3. P. 75—92.
- Kail' V. Germenevticheskaya empatiya v klient-tsentrirovannoi terapii. In: The power of the person-centered approach (ed. by U. Esser, H. Pabst, G.-W. Speierer). 1996. Koln: GwG. P. 65—80. URL: <http://carl-rogers.ru/articles/105-empathy-w-kail.html> (data obrashcheniya: 08.10.2015).
- Karyagina T.D. Evolyutsiya ponyatiya «empatiya» v psikhologii: dis. ... kand. psikhol. nauk. Moscow, 2013. 175 p.
- Kirilova E.I., Orlov A.B. Intent-analiz psikhoterapevticheskoi rechi K. Rodzhersa: Sluchai Gerberta, Glorii i Dzhen. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2010. № 4. P. 134—165.
- Kolpachnikov V.V. Cheloveko-tsentrirovannyi podkhod segodnya. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2009. № 1. P. 136—146.
- Kop'ev A.F. Psikhologicheskoe konsul'tirovanie: opyt dialogicheskoi terpretatsii. Voprosy psikhologii. 1990. № 3. P. 17—25.
- Leing R.D. Raskolotoe «Ya». St. Petersburg: Publ. Belyi Krolik, 1995. 352 p.
- Maslou A. Psikhologiya bytiya. Moscow: Publ. Refl-buk, 1997. 300 p.
- Puzyrei A.A. Psikhologiya-psikhotekhnika-psikhagogika. Moscow: Publ. Smysl, 2005. 488 p.
- Rodzhers K. Klientotsentrirovannyi/chelovekotsentrirovannyi podkhod v psikhoterapii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2002. № 1. P. 54—69.
- Rodzhers. K. Klient-tsentrirovannaya psikhoterapiya: Teoriya, sovremennaya praktika i primeneniye. Moscow: Publ. Instituta Psikhoterapii, 2007. 560 p.
- Rodzhers K. Konsul'tirovanie i psikhoterapiya: Noveishie podkhody v oblasti prakticheskoi raboty. Moscow: Publ. Instituta psikhoterapii, 2006. 512 p.
- Rodzhers K. O stanovlenii lichnost'y: Psikhoterapiya glazami psikhoterapevta (html—versiya, ispr. izd. knigi: K. Rodzhers. Stanovlenie cheloveka: Psikhoterapiya glazami psikhoterapevta. [M.: Progress, 1994], per. M.M. Iseninoin, pod red. E.I. Iseninoin, termin. pravka V. Danchenko). Kiev: PSYLIB, 2004. URL: <http://psycheresurs.ru/d/294831/d/rodzhers-k.-o-stanovlenii-lichnostyu.pdf> (data obrashcheniya: 25.12.2015).
- Rodzhers K., Tillikh P. Dialog K. Rodzhersa i P. Tillikha. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 1994. № 2. P. 143—150.
- Sedakova O.A. Poeziya i antropologiya. Materialy lektsii v Svyato-Filaretovskom institute (Moskva, 02.09.2014). URL: <http://sfi.ru/sfi-today/article/i-chto-chelovek-chto-ego-beregut-gnezdo-razorennya-i-stona.html> (data obrashcheniya: 13.10.2015)

- Skinner Robin E.S.* Psikhoterapiya i dukhovnaya traditsiya. Psikhoterapiya i dukhovnye praktiki: Podkhod Zapada i Vostoka k lechebnomu protsessu (sostav. V. Khokhlov). Minsk: Publ. Vida-N, 1998. P. 221—245.
- Snegireva T.V.* «Drugoi» kak opyt dukhovnosti. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2012. № 4. P. 16—59.
- Snegireva T.V.* Za granyami teksta. Kliento/chelovekotsentrirovannyi podkhod i prakticheskaya khristianskaya psikhologiya: vozmozen li dialog? Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2010. № 2. P. 169—190.
- Senford R.* Issledovanie evolyutsii klient-tsentrirovannogo podkhoda v psikhoterapii. Evolyutsiya psikhoterapii. T. 3. Moscow: Publ. «Klass», 1998. P. 28—45 (in Russ.).
- Filipovskaya O.V.* Neevklidova geometriya: pamyati N.L. Trauberg. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2009. № 3. P. 208—210.
- Frankl V.* Chelovek v poiskakh smysla (pod red. L.Ya. Gozmana, D.A. Leont'eva). Moscow: Publ. Progress, 1990. 368 p.
- Horujy S.S.* Pravoslavnaya askeza — klyuch k novomu videniyu cheloveka. Moscow: Biblioteka Veb-Tsentra «Omega», 2000. 783 p.
- Yagnyuk K.V.* Priroda empatii i ee rol' v psikhoterapii. Zhurnal prakticheskoi psikhologii i psikhoanaliza. 2003. № 1. P. 44—67.
- Rogers C.* A way of being. Boston: Houghton Mifflin Company, 1980.
- Rogers C.R.* Empatic: an unappreciated way of being. The Counseling Psychologist. 1975. Vol. 5. № 2. P. 2—10.
- Rogers C.* The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. Journal of Consultation Psychology. 1957. Vol. 21(2). P. 95—103.

# ПАРАЛЛЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС В СУПЕРВИЗИИ: ИСТОРИЯ ПОНЯТИЯ И ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЕ МОДЕЛИ<sup>1</sup>

Н.П. БУСЫГИНА, А.И. СИЛКИН

Статья посвящена параллельному процессу — феномену повторения в отношениях супервизируемого психотерапевта и супервизора структуры и динамики отношений психотерапевта и клиента. Понятие параллельного процесса является одновременно и широко используемым в психотерапевтическом сообществе, и вызывающим скепсис по причине его неясности. Показано, что данный концепт носит описательный характер, психодинамика же, обуславливающая наблюдаемый параллелинг, может быть различной и требует специального анализа в каждом конкретном случае. История выделения параллельного процесса связана с психоанализом. В статье рассмотрены основные объяснительные модели параллелинга, в которых используются понятия идентификации, переноса/контрпереноса и проективной идентификации. Авторы показывают, что параллельный процесс является результатом серии паттернов защитного поведения, характерных для всех участников коммуникации — клиента, психотерапевта и супервизора. Условием, провоцирующим развертывание параллельных цепочек защит, может выступать асимметричное распределение позиций власти/подчинения, что характерно в том числе для ситуаций психотерапии и супервизии. В статье предложен пример анализа параллельного процесса на материале случая супервизии в рамках обучения понимающей психотерапии. Авторы демонстрируют, что характерные для психоанализа позиция «герменевтики подозрения» и модель «защищающегося субъекта» могут быть использованы для исследования коммуникации в психотерапии и супервизии, ориентированных не только на психоаналитический, но и на другие подходы.

**Ключевые слова:** параллельный процесс, супервизия, идентификация, перенос, контрперенос, проективная идентификация, непрозрачная коммуникация, модель «защищающегося субъекта», «герменевтика понимания» и «герменевтика подозрения».

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии» This article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Humanities (project № 15-06-10889 «Synergic-Phenomenological Approache in the Consulting Psychology»).

Супервизия — важнейший инструмент подготовки психотерапевта. В процессе супервизии психотерапевт выносит на коллегиальное обсуждение ключевые моменты работы с пациентом. В качестве супервизора, как правило, выступает более опытный коллега, который помогает начинающему специалисту «систематически видеть, осознавать, понимать и анализировать свои профессиональные действия и свое профессиональное поведение» [Кулаков 2004, с. 3]. Супервизия может проводиться как в индивидуальном, так и в групповом формате. В первом случае в качестве участников супервизорского процесса выступают двое: супервизируемый терапевт и супервизор; во втором случае в процесс включаются также участники супервизорской группы — так называемые ко-супервизоры.

В литературе, посвященной супервизии, подробно описываются основные мишени и фокусы супервизорской работы [Супервизия супервизора 2006; Уильямс 2001; Ховкинс, Шохет 2002; Carroll 2001; Gilbert, Evans 2000]. Многие авторы предупреждают, что супервизия должна выстраиваться вокруг обсуждения профессиональных вопросов и не соскальзывать в область личностной психотерапии супервизируемого. Вместе с тем подчеркивается, что в психотерапии то, что может быть отнесено к области профессиональных вопросов и профессионального поведения терапевта, тесно переплетено с его личностью и потому продуктивная проработка ряда трудностей профессионального характера будет в той или иной мере личностно-фокусированной.

Одним из феноменов, имеющих отношение к проработке профессиональных аспектов посредством выхода в «горизонты личности» психотерапевта, является *параллельный процесс*. В наиболее общем виде параллельный процесс можно определить как повторение в ходе супервизии динамики, имеющей место в психотерапии: то, что происходит между терапевтом и клиентом, начинает разыгрываться и на сцене отношений между терапевтом и супервизором.

О параллельных процессах довольно много говорят, к этому понятию часто обращаются как авторы статей и пособий по супервизии, так и супервизоры-практики. Параллельные процессы подчас видят во всем, любые так или иначе похожие друг на друга моменты психотерапии и супервизии обозначают как «параллельный процесс», при этом под данный маркер попадают совершенно разные реалии. Неточность использования термина, а также несколько мистический характер обозначаемой им реальности порождают скептическую позицию, которая сегодня встречается, пожалуй, не реже, чем увлечение параллелингом: а, собственно, существует ли параллельный процесс вообще? Признание параллельного процесса скептиками осложняется еще и тем, что термин связан в основном с психоаналитической традицией; соответственно,



те, кто далек от психоанализа и практикуют в рамках других традиций, вообще не видят смысла в том, чтобы использовать его.

В настоящей статье мы попытаемся показать, что отслеживание параллелинга в процессе супервизии способствует развитию динамики отношений между супервизором и супервизируемым терапевтом и значительно продвигает последнего в понимании того, что происходит между ним и его клиентом, что, в свою очередь, способствует повышению качества психотерапевтической помощи.

В литературе можно найти множество попыток дать более строгое определение параллельного процесса, предложив объяснительную модель наблюдаемой динамики [Caligor 1981; Grey, Fiscalini 1987; Mendelsohn 2012; и др.]. Речь идет о том, чтобы понимать под параллельным процессом не просто внешнее сходство отношений терапевт—клиент и супервизор—терапевт, но отследить скрытые за этим сходством структуру и динамику отношений и называть параллельным процессом лишь их определенную конфигурацию, связанную с процессами переноса/контрпереноса, идентификации и/или проективной идентификации. Мы полагаем, однако, что более продуктивный путь — воспринимать «параллельный процесс» как сугубо описательный конструкт, которым обозначается наблюдаемое сходство в диадах терапевт—клиент и супервизор—терапевт, всякий раз требующее особого внимания и анализа в силу важности стоящих за ним процессов. Сами же процессы, результатом которых становится наблюдаемый параллелинг, могут быть разными, и задача анализа — концептуально «ухватить» их в каждой конкретной практической ситуации. Какие теоретические концепты могут помочь исследовать случаи параллелинга — ответ на этот вопрос и является основной целью данной статьи. Ниже мы рассматриваем историю понятия параллельного процесса, обобщаем объяснительные модели, обращение к которым необходимо для анализа случаев параллелинга, и приводим пример анализа практической ситуации групповой супервизии, в которой, по нашим представлениям, можно зафиксировать параллельный процесс, остающийся, однако, без внимания во время самой супервизии. Заметим, что мы применяем анализ параллельного процесса применительно к ситуации супервизии, проводимой не в рамках психоаналитической традиции. Мы полагаем, что применение наработанной в психоанализе методологической логики, исходящей из идеи «защищающегося субъекта» [Бусыгина 2013], может быть полезно для широкого круга исследовательских и практических ситуаций.

### **История понятия параллельного процесса**

Как уже было отмечено, понятие параллельного процесса связано с психоаналитической традицией. Впервые феномен, близкий к тому, что

несколько позже будет именоваться параллельным процессом, упоминается в работе Г. Сирлза «Информационная ценность эмоционального опыта супервизора» [Searles 1955]. Автор пишет об «отраженном процессе», который возникает в случае бессознательной идентификации психотерапевта с клиентом и ответного эмоционального отклика со стороны супервизора. Сирлз предполагал, что при помощи отражения психотерапевт бессознательно сообщает супервизору о проблеме, с которой он сталкивается в своей работе: «Мой опыт выслушивания многих случаев, представляемых терапевтами, привел к тому, что я стал реже формировать неблагоприятное мнение о терапевте на основании представленного им случая. Все чаще и чаще я замечал, что терапевт, в процессе представления случая казавшийся безнадежно тревожным, компульсивным, запутавшимся, на самом деле — вполне способный коллега, который при описании случая неосознанно пытается показать своей манерой поведения основную проблемную зону в терапии своего клиента. Это проблемная зона, которую он не может объективно воспринять и эффективно описать словами; скорее, он неосознанно идентифицируется с ней и в результате пытается выразить ее своим поведением во время представления случая» [Ibid., p. 144]. Стоит заметить, что, описывая отраженный процесс, Сирлз акцентирует прагматическую сторону этого явления: отраженный процесс говорит супервизору о чем-то важном, что происходит в психотерапевтическом сеттинге и имеет непосредственное отношение к проблемной ситуации клиента.

Сам термин «параллельный процесс» появляется спустя три года после выхода в свет работы Г. Сирлза. В работе «Преподавание и обучение психотерапии» Р. Экстейн и Р.С. Валлерстейн [Ekstein, Wallerstein 1958] описали мощные эмоциональные и межличностные компоненты супервизорского процесса, в которых так или иначе отражается динамика отношений супервизируемого терапевта и его клиента, и назвали их параллельным процессом. Авторы предположили, что в большинстве случаев психотерапевты отзеркаливали проблемы своих пациентов из-за сходства в динамике и защитах между собой и своими пациентами. Как можно видеть, Экстейн и Валлерстейн обратили внимание на бессознательные защитные аспекты коммуникации, не отслеживаемые психотерапевтом, которые порождали параллельную динамику в ситуации супервизии и нуждались в терминологической фиксации, что и было сделано.

В дальнейшем описания параллельного процесса так или иначе тяготели к одной из двух концептуальных линий: либо параллельный процесс рассматривался как результат эмпатической идентификации терапевта с клиентом в условиях недостаточного интеллектуального понимания опыта последнего, либо параллельный процесс представлялся как вариант искаженной коммуникации и защитного поведения каждого из участников

триады (клиент—терапевт—супервизор). В русле эмпатической идентификации размышляет о параллельных процессах, например, Дж. Арлоу [Arlow 1963]. Описываемый им клинический случай является демонстрацией того, как начинающий терапевт, представляя материал в ходе супервизорской сессии, производит бессознательное смещение позиции: переходит с роли того, кто сообщает об опыте пациента, на роль того, кто испытывает опыт пациента. Иными словами, пишет Арлоу, в ходе супервизорской сессии можно было наблюдать факт временной идентификации студента с его пациентом. Арлоу полагает, что это нормальное и даже необходимое явление в представлении случая, подчас служащее погружению в психотерапевтический процесс через действия, материал которых может не появиться в устной речи [Ibid.] Похожим образом рассуждают Д. Сакс и С. Шапиро [Sachs, Shapiro 1976], хотя при этом выделяют новые аспекты идентификации. По мысли авторов, супервизируемый терапевт развивает бессознательную идентификацию с пациентом во время точек трудности в терапевтическом процессе. Будучи не способным рационально ухватить эти трудности и представить их устно в супервизии, терапевт воспроизводит их на поведенческом уровне. Позже Л. Калигор [Caligor 1981] продолжил данное рассуждение, предположив, что, развивая параллельный процесс, супервизируемый терапевт пытается получить представление о модели действия в проблемной ситуации, наблюдая за тем, что в похожей ситуации предпринимает супервизор. Заметим, что у Калигора параллельный процесс становится частью скрытой манипулятивной коммуникации супервизируемого терапевта, который не выносит свои трудности на прямое обсуждение, но пытается получить подсказку, используя обходные пути.

Вообще вторая выделенная нами концептуальная линия размышлений о параллельном процессе, связывающая его с защитным поведением участников триады, по-видимому, получила приоритет. В большинстве работ, написанных за последние 30 лет, параллельный процесс рассматривается как результат сложной динамики, имеющей отношение к бессознательным паттернам коммуникации и личностным защитами. Чаще всего его связывают с процессами переноса/контрпереноса и защитой по типу проективной идентификации (именно эти объяснительные модели будут рассмотрены ниже). Первоначально считалось, что личность клиента, в той или иной мере нарушенная, — это и есть отправная точка, из которой берет свое начало параллельный процесс, терапевт реагирует на примитивные защиты клиента и, будучи не способен до конца осознать и, соответственно, вынести на обсуждение то, что с ним самим происходит, далее разыгрывает на супервизорском сеансе драму душевной жизни своего клиента. В настоящее время, однако, большинство авторов согласны с тем, что в параллельный процесс вносит свой вклад каж-

дый из участников — и клиент, и супервизируемый терапевт, и супервизор. В искаженные паттерны коммуникации оказываются втянутыми все трое, причем общая картина параллельного процесса складывается из сложного переплетения тенденций, характерных для внутриличностной динамики каждого из участников триады.

В 1976 г. М. Доэрман [Doehrman 1976] описала любопытную сторону параллельного процесса, которую она назвала обратным параллелингом. В своем исследовании супервизорских случаев она обнаружила, что динамика параллельного процесса может работать в обратном направлении, когда некоторые аспекты супервизорских отношений находят отражение в отношениях супервизируемого терапевта с клиентом. Ряд психотерапевтов в ее исследовании идентифицировались со своими супервизорами и в отношениях с клиентами воспроизвели их модели поведения. Доэрман связала параллелинг с процессами переноса/контрпереноса, причем, согласно автору, клиент стимулирует только часть процесса. Своей реакцией переноса на супервизора супервизируемый терапевт сообщает многое о своем переживании, возникающем в ходе взаимодействия с клиентом [Ibid.].

В работах авторов, размышляющих о природе параллельного процесса, вопросам переноса/контрпереноса всегда уделялось особое внимание. Однако после исследования Доэрман модели значительно усложнились. Большинство авторов сходятся в том, что в случае развития параллельного процесса контрперенос терапевта, в котором может содержаться психодинамика, несущая информацию о клиенте, обусловлен не только переносными отношениями с клиентом, но и в не меньшей мере является результатом внутриличностной психодинамики самого терапевта, актуализирующейся в ситуации взаимодействия с супервизором. Опыт клиента, если можно так выразиться, попадает в уязвимые области внутреннего мира терапевта, контрперенос развивается именно потому, что что-то в опыте терапевта начинает резонировать с опытом клиента, порождая множасьщиеся повторения отношений в рамках других сеттингов. К этому добавляется еще и динамика позиций в другой паре — терапевта и супервизора, где также развивается своя история переноса/контрпереноса, созвучная первой или даже усиливающая ее.

Можно сказать, что в настоящее время достигнут консенсус в отношении того, что параллельный процесс развивается внутри сложного комплекса динамической и интерактивной ситуации [Ховкинс, Шохет 2002; Carroll 2001; Gilbert, Evans 2000]. Параллельный процесс понимается как явление, возникающее в системе, включающей в себя клиента, терапевта, супервизора (и даже, в ряде случаев, супервизора супервизора; мы бы расширили это понимание, вынеся его за пределы института психотерапии вообще: по нашему мнению, параллельные процессы можно наблюдать в

различных интерактивных системах повседневной жизни, причем структура и динамика этих параллелингов похожа на ту, которая имеет место в психотерапии и супервизии). Параллельный процесс описывается как источник информации для его участников, и его анализ способен обогатить профессиональный опыт и улучшить взаимоотношения в диадах.

Подводя итоги нашему рассмотрению истории понятия параллельных процессов, обобщим наиболее важные пункты концептуальных сдвигов:

- усложнение и обогащение моделей, описывающих причины возникновения данного феномена: от упрощенно понимаемого Сирлзом «отраженного процесса» как идентификации супервизируемого психотерапевта с клиентом до понимания параллельного процесса как явления системного, включающего в себя многоуровневые процессы, происходящие в разных подсистемах (супервизорская диада, психотерапевтическая диада), что приводит к отказу от поиска единственной первопричины параллельного процесса;

- сдвиг от понимания параллельного процесса как явления патологического, требующего устранения, к пониманию его как информационного ресурса супервизии и психотерапии;

- отказ от рассмотрения параллельного процесса как явления специфического и принятие универсальности данного феномена;

- переход от понимания параллельного процесса как интра-субъективного феномена к его пониманию как интер-субъективного феномена; последнее, в числе прочего, означает, что супервизор больше не рассматривается в качестве «абсолютного наблюдателя», способного занимать внешнюю, объективную позицию и смотреть на происходящее с некоторой независимой точки зрения; являясь непосредственным участником ситуации, супервизор является также активным «соавтором» параллельного процесса.

### **Объяснительные модели параллельного процесса**

Как было отмечено выше, в настоящее время параллельный процесс рассматривается в основном как результат серии паттернов защитного поведения. Наиболее простое описание параллелинга выглядит следующим образом: психотерапевт, вступая во взаимодействие с супервизором, бессознательно повторяет защитное поведение пациента, супервизор же, в свою очередь, ненамеренно воспроизводит защитное поведение супервизируемого психотерапевта (последнее происходит часто, но не всегда). В отличие от пациента, по-видимому, проигрывающего обычные для него паттерны отношений, поведение, демонстрируемое терапевтом и/или супервизором, как правило, является не типичным для них, что и побуждает их к рефлексии того, что же, собственно, происходит. Мы исходим из того, что мотивационной основой параллельного процесса выступает не

интенция сообщения или открытой коммуникации, а защитное сокрытие, утаивание, которое в той или иной мере характерно для всех участников триады. Объяснительные конструкты, вокруг которых выстраиваются объяснительные модели параллелинга, — это *идентификация, перенос/контрперенос и проективная идентификация*.

### ***Защитные аспекты идентификации как источник параллельного процесса***

В психоанализе *идентификация* определяется как процесс, при помощи которого функции и характеристики, переживаемые как относящиеся к объекту, становятся функциями и характеристиками собственного Я [Тэхэ 2012]. Понятие идентификации широко используется не только в психоаналитической литературе. Психологи многих направлений подчеркивают важнейшую роль идентификации в построении структуры личности, в фасилитации личностного роста и изменений. В.П. Зинченко, например, отмечает, что «идентификация и сопровождающие ее чувства строятся в живом пространстве между Я—Ты (М. Бубер), и в нем же, благодаря бескорыстному общению, затем — совокупному действию младенца с взрослым, создается представление о себе. Ребенок начинает видеть себя в Другом, он удваивает себя, благодаря Другому, создает символическое зеркало Я как инструмент идентификации. И пользуется им до конца жизни» [Зинченко 2008, с. 13]. Идентификация пациента с функциями терапевта становится одной из движущих сил терапевтической техники, а пробная, или временная, идентификация терапевта с пациентом или супервизором с терапевтом — одним из путей понимания переживаний собеседника.

В случаях наблюдаемого параллелинга, однако, фиксируемая идентификация терапевта с клиентом должна быть подвергнута специальному анализу. Необходимо иметь в виду, что сама по себе идентификация отсылает к паттернам поведения, характерным для ранних этапов развития, и хотя и служит нередко укреплению эмоциональной связи между собеседниками, в профессиональных сеттингах, может мешать продуктивному рефлексивному анализу. Кроме того, и это наиболее важно, идентификация сама может быть компонентом защитного поведения. Например, терапевт идентифицируется с клиентом, чтобы справиться с тревогой, ассоциируемой с ситуацией оценки в процессе супервизии. Защитное поведение терапевта может быть нацелено на сокрытие тревожащей или неприятной информации о себе самом. Модель параллельного процесса при этом выглядит следующим образом: терапевт бессознательно желает утаить свою реакцию на пациента и начинает защитно разыгрывать с супервизором то, что свойственно пациенту. Например, терапевт скрывает свою авторитарность и патернализм как ответ на из-

лишнюю почтительность пациента и сам начинает вести себя чересчур почтительно по отношению к супервизору. Патерналистский ответ супервизора в этом случае — это и результат коммуникативной провокации, и в то же время он возможен именно потому, что в этой ситуации происходит актуализация защитных паттернов, свойственных самому супервизору. Параллельный процесс, таким образом, вызван сцепленными друг с другом защитными действиями индивидов, демонстрирующих сходную невротическую динамику.

***Динамика переноса и контрпереноса  
в развитии параллельного процесса***

*Перенос и контрперенос*, в русле которых строятся объяснения параллельного процесса, — специфически психоаналитические понятия. Однако в последнее время их объяснительный потенциал все больше привлекает внимание и представителей других психотерапевтических подходов. Например, с точки зрения некоторых сторонников личностно-центрированного подхода [Литаер 2005], понимание проблем неконгруэнтности терапевта требует обязательного обращения к психоаналитической литературе, в которой обстоятельно прорабатываются вопросы переноса/контрпереноса.

Наиболее значимым индикатором в диагностике переноса является неуместность реакций пациента на текущие события [Гринсон 1994]. Неуместность реакции свидетельствует о том, что личность, которая вызывает данную реакцию (в ситуации психотерапии это соответственно терапевт), не является решающим или истинным объектом, а реакция на самом деле относится и соответствует другому объекту, чаще всего — объекту прошлого. В отношении природы контрпереноса терапевта существует множество различных точек зрения. Для нас важно обратить внимание на позицию, согласно которой уместно разделять *объективный и субъективный контрперенос* [Rosenfeld 2012]: под первым имеются в виду фантазии, чувства и импульсы, испытываемые терапевтом в ответ на перенос пациента, второй же представляет собой собственный перенос терапевта (иногда его определяют как контрперенос в узком смысле). Можно полагать, что параллельный процесс развивается в случаях, когда объективный и субъективный компоненты контрпереноса накладываются и взаимно усиливают друг друга.

Л. Калигор [Caligor 1981] выделяет два такта в развитии параллельного процесса. В первом такте можно наблюдать перекрещивающиеся переносные и контрпереносные аспекты поведения пациента и терапевта. Второй такт начинается с состояния замешательства терапевта, которое в ситуации супервизии запускает соответствующий возвратный процесс на полюсе супервизора — его реципрокный ответ, когда супервизор ока-



зывается втянутым в некий аффективный комплекс и переживает это как своего рода захваченность. А. Грей и Дж. Фискалини [Grey, Fiscaliini 1987] рассматривают реципрокный ответ супервизора как его контрперенос (в объективном и субъективном смысле). Авторы полагают, что, как и любой перенос, реципрокные процессы указывают на области личностной уязвимости. «Вкладывать что-то в кого-то» или «захватывать кого-то» — эти метафоры описывают особенности поведения одного из участников коммуникации, вызывающие реципрокный ответ другого, т. е. инициатор как будто «вкладывает» в ситуацию «приглашение» к защитной интеракции (что, как полагают авторы, и происходит в любых ситуациях переноса). Именно таким образом супервизор оказывается буквально пойман в сети защитного взаимодействия. Можно подумать, что лишь недопонимание бессознательных уловок другого делает супервизора столь неустойчивым. Однако, по-видимому, более вероятным было бы предположение, что источником неосознаваемой реципрокности супервизора являются не только бессознательные потребности супервизируемого, обуславливающие его защитное поведение с супервизором, но и собственный субъективный контрперенос супервизора. Совпадение защитных стилей, выражающееся в многократных переkreщиваниях переносов/контрпереносов в диадах пациент—терапевт и терапевт—супервизор, а также сходство структурных и динамических ситуаций терапии и супервизии (например, похожие условия неравномерного распределения власти в обеих ситуациях), актуализирующих эти совпадающие защитные стили, порождают то, что проявляет себя как параллельный процесс. Фиксация его может стать отправной точкой для анализа стоящих за ним защитных паттернов переноса/контрпереноса каждого из участников взаимодействия.

### ***Проективная идентификация как источник параллельного процесса***

В объяснении параллельного процесса наиболее часто прибегают к понятию *проективной идентификации*, которое нередко используется наряду со ссылками на динамику переноса/контрпереноса.

Первоначально проективная идентификация описывалась в психоаналитической литературе как примитивная защита, к которой прибегают весьма нарушенные пациенты (с пограничной или психотической структурой). Н. Мак-Вильямс пишет, что при помощи проективной идентификации субъект пытается избавиться от определенных мыслей или чувств, в то же время сохранив связь с ними путем удостоверения в реалистичности своих проекций [Мак-Вильямс 2001]. Такой субъект ведет себя так, что его проекции в самом деле «достигают» цели: субъект как бы подталкивает другого к определенному психическому ответу. Например, параноидные пациенты буквально *вкладывают* (проецируют)

непринимаяемые в самих себе психические паттерны в терапевта. С безжалостным, раздражительным, излишне требовательным пациентом терапевт может испытывать комплементарные чувства испуга и беспомощности. Анализ контрпереноса даст возможность предположить, что в данном случае пациент осознает свой гнев и раздражительность, но не осознает свою борьбу с чувствами беспомощности и страха [Там же].

В последние годы концепт проективной идентификации все чаще применяют для анализа широкого круга ситуаций. Р. Мендельсон показывает, что проективная идентификация является весьма распространенным модусом коммуникации в ситуациях личностного общения [Mendelsohn 2009], причем речь не идет о том, что те, кто демонстрирует подобные маневры в коммуникации, относятся к глубоко нарушенным личностям. Люди нередко проецируют на других некоторые состояния и потом идентифицируются с этими проекциями, т. е. ведут себя так, как если бы их проекции были правдой. Например, один из супругов возвращается поздно домой, предвидит недовольство со стороны второго супруга и начинает вести себя так, чтобы это недовольство вызвать. В итоге наступает то, что принято именовать самосбывающимся пророчеством: плохое настроение второго супруга становится поводом для супружеского конфликта.

Невербальная передача фантазий, аффектов, действий, соответствующая механизму проективной идентификации, наблюдается в диадах клиент-терапевт и терапевт-супервизор. Терапевт может бессознательно вбирать в себя отвергаемые пациентом компоненты идентичности последнего, не подвергнув их специальному анализу или собственной аффективной модуляции, в результате динамика отношений терапевт—пациент продолжается в отношениях супервизор—терапевт. Ситуации как терапии, так и супервизии относятся к разряду глубоко личностного общения и потому насыщены моментами, стимулирующими появление желаний, конфликтов, страха неизвестности, угроз отвержения или, наоборот, опасного притягивания. Для терапевта и супервизора эти ситуации могут порождать переживания сомнения, касающегося собственной личностной и профессиональной компетентности. Неудивительно поэтому, что каждый из участников коммуникации — пациент, терапевт и супервизор — привносят в нее накладывающиеся друг на друга невротические компоненты, нуждающиеся в тщательном анализе.

То, что в супервизорской сессии может быть охарактеризовано как контртрансфер, зачастую является результатом проективной идентификации, запускающей параллельный процесс в терапевте, который затем приносит этот параллелинг в супервизорскую сессию. В свете представлений о проективной идентификации модель параллельного процесса включает в себя три фазы [Mendelsohn 2012]: 1) наблюдается определен-

ная динамика в отношениях пациент—терапевт, которая включает в себя действие процесса проективной идентификации; 2) процесс проективной идентификации разворачивается в диаде супервизор—супервизируемый терапевт, в которой один или оба участника могут демонстрировать динамику, сходную с динамикой пациента; 3) как результат двух симультанно развивающихся процессов проективной идентификации, формируется параллельный процесс, который наблюдается и в терапевтической, и в супервизорской сессии.

### ***Измерение власти и параллельный процесс***

Развертывание параллельного процесса, как правило, инициируется защитным поведением пациента. Однако, как уже подчеркивалось выше, рассматривать механизм этого процесса как цепочку последовательных «вложений» определенных психических паттернов от пациента к терапевту и затем к супервизору — такой взгляд был бы чересчур наивен. Неверно было бы также полагать, что повторяющееся звено двух диад — супервизируемый терапевт — с его внутриличностной динамикой вносит основной вклад в развитие параллельного процесса. Переплетающиеся паттерны защитного поведения, обуславливающие параллельный процесс, — это всегда феномены поля. А. Грей и Дж. Фискалини [Grey, Fiscalini 1987] обращают внимание на один важнейший фактор, связывающий терапевтическую и супервизорскую сессии и способствующий развертыванию сходной динамики защит в обеих ситуациях: *структура власти/подчинения*. Каждая из ситуаций — и терапия, и супервизия — отличается *асимметричностью позиций участников*: авторитетный профессионал-эксперт и тот, кто просит помощи; тот, кто дает информацию о себе, и тот, от кого самораскрытие не требуется. Повседневный мир также насыщен ситуациями с похожей асимметричной структурой, которые выстроены вокруг разрешения трудностей или удовлетворения потребностей субординатного участника коммуникации. Последний может испытывать значительный стресс или, например, опасаться не получить желаемой помощи. В таком случае у него появляется искушение управлять ситуацией, провоцируя собеседника на более выгодные для себя действия. Ситуация становится очень чувствительной для скрытых посланий и защитных маневров. Роль эксперта, или того, кто занимает в коммуникации суперординатную позицию, лишь на первый взгляд выглядит более безопасной. Необходимость разрешать трудности того, кто просит помощи, сама по себе может нести угрозу для самоуважения, вызывать тревогу и в свою очередь подталкивать к защитным действиям, ее смягчающим. Тот, к кому обращаются за помощью, может столкнуться с искушением занять авторитарную, патерналистскую или излишне инфантилизирующую собеседника позицию. Другое искушение — упова-

ние на терапевтическую/супервизорскую технику или метод, идентификация с которыми представляет собой нечто вроде профессиональной защиты от неопределенности позиции и связанной с ней тревоги.

Таким образом, параллельный процесс можно рассматривать как результат конфликтов, связанных с темами власти, контроля, автономности/зависимости и т.п. Сами ситуации терапии и супервизии и характерные для них отношения в диадах провоцируют подобные конфликты в каждом из участников, делая их уязвимыми и подталкивая к серии бессознательных смещений позиций. Вообще ситуации зависимости принадлежат к разряду универсального человеческого опыта. По-видимому, именно от них берут начало наиболее значимые градиенты внутриличностных конфликтов. Неудивительно поэтому, что манипулятивные игры вокруг позиции власти встречаются столь часто, и именно они в ситуациях терапии и супервизии (впрочем, как и в обыденной жизни) становятся основным источником параллельных процессов.

### **Анализ случая**

Случай, представленный ниже, взят нами из материала супервизии, систематически проводимой в рамках обучения понимающей психотерапии — подхода, близкого гуманистически ориентированной психологии и предложенного Ф.Е. Василюком [Василюк 2007].

Отметим сразу специфику данной супервизорской сессии, которая так или иначе могла повлиять на динамику отношений и характер предъявления проблем. Во-первых, супервизия проводилась в учебном формате, носила аттестационный характер и выступала для супервизируемого психотерапевта зачетом по предмету в рамках его обучения понимающей психотерапии. Во-вторых, она была коллегиальной и проводилась в групповом формате: в супервизии участвовала группа студентов, в течение года проходивших обучение понимающей психотерапии вместе с супервизируемым терапевтом. Таким образом, супервизируемому терапевту необходимо было демонстрировать свои профессиональные навыки, причем не только перед лицом преподавателя-супервизора, но и коллег-студентов.

Во время супервизорской сессии терапевт (Т) предлагает группе прослушать фрагмент аудиозаписи одной из своих консультаций с клиентом (К), затем проводит анализ клиента и его проблемы, а также собственных действий в процессе терапевтической сессии. Наконец, он формулирует супервизорский запрос: фокусирует собственную проблему в работе с данным клиентом и приглашает присутствующих супервизора (СВ) и участников группы (С1, С2 и т.д.) разрешить ее.

В супервизорской сессии, выбранной нами для анализа, терапевт — мужчина, примерно 35 лет, демонстрирует аудиозапись своей работы с

клиентом — мужчиной, примерно такого же возраста, который предъявляет психотерапевту проблему в тональности «этического дискурса» и говорит о своей неудовлетворенности положением дел у близких людей и ощущаемом им самим чувстве вины. Приведем полный текст первой реплики клиента из аудиозаписи психотерапевтической сессии:

К: (*Глубокий вздох.*) Я считаю, что все в порядке... но есть одна такая... даже не знаю... проблема, не проблема... меня беспокоит то, что... (*пауза*) ...не все вокруг счастливы, что ли... включая моих близких людей... родственников и моих близких друзей. Вот я не вижу, что... точнее, вижу, что у них все складывается не должным образом. Вот взять маму: у нее не было толком никогда нормальной личной жизни после развода с отцом. Вот... вся жизнь заключается... работой... дом... только домашние какие-то обязанности и просмотр телевизора. Брат... как-то тоже не особо... такое ощущение, что как-то не может найти себя. Вот... есть какие-то увлечения, но в плане работы и карьеры как-то не складывается, и с личной жизнью тоже. У некоторых моих друзей какие-то проблемы со здоровьем... Я к ним ко всем хорошо отношусь, хочется, чтобы у всех все было хорошо. С другой стороны, я понимаю, что у каждого свой путь, и они должны через это пройти... но у меня какое-то чувство вины, что ли. Что я не могу уделить им достаточное количество времени... помочь. Не знаю... насколько я могу быть счастлив, когда кругом далеко не все счастливы.

Динамика того, что происходило на терапевтической и супервизорской сессиях, была охарактеризована рядом участников группы как параллельный процесс: то, как говорил о своих трудностях и определял фокус своей проблемы терапевт, было, по мнению некоторых участников группы, не очень типичным для него и напоминало дилеммы его клиента.

Во время терапевтической сессии клиент высказывает досаду на то, что его близкие (мать, брат, некоторые друзья) ведут весьма скучную жизнь: «такой у них сценарий», «все движется по накатанной», «не хотят ничего менять». Он противопоставляет такой форме жизни собственную жизнь и даже ставит себя в пример: «Я надеялся когда-то, что примером я послужу... в 29 лет я пошел в университет учиться... совсем все поменял полностью: работу, окружение во многом... вот. Так что не обязательно сидеть на одном месте... что все возможно». Но при этом он чувствует, что никто его за образец не воспринимает, и каждый продолжает вести ту жизнь, которую вел. По-видимому, клиент не ощущает поддержки со стороны близких, не получает от них признания собственных достижений; возможно, присутствует серьезное отчуждение в отношениях. Он сравнивает себя с положительными героями из детских сказок (построивший дом Наф-Наф из сказки «Три поросенка»), как будто хочет показать, какой он «молодец», подтолкнуть других к признанию безусловной правильности и

превосходства его мира, чтобы они заметили и признали его, но этого не происходит («как-то не особо это все примером является»). У клиента есть некоторое беспокойство в отношении близких, природа которого остается непроясненной. Сам он неоднократно подчеркивает, что ему надо было бы уделять им побольше внимания, но он очень занят, у него очень мало времени («я же не могу быть везде одновременно») и т.п. В конечном итоге, ближе к концу консультации, он приходит к удовлетворяющей его формуле: чтоб им больше помочь, ему нужно меньше о них волноваться, ведь проблемы в их жизни видит только он сам, это ему хочется, чтобы они расширили свой мир, больше видели и т.п., для них же все обстоит вполне благополучно, они вовсе не горят желанием что-либо менять, а он совсем не хочет навязывать им свой взгляд на вещи, соответственно надо дать им возможность жить так, как они живут, и не беспокоиться.

На супервизии терапевт подчеркивает, что уже с самого начала, как только клиент ввел «этический дискурс» литературной фразой: «насколько я могу быть счастлив, когда кругом далеко не все счастливы», — ему все это показалось чересчур «надуманным и показушным». Приведем полностью фразу терапевта из супервизорской сессии:

Т: ...И у меня возник некий протест по этому поводу, потому что... как бы, ну, получается, что вот он видит, что близкие должны там быть счастливы вот так (*удар рукой по столу*), а они счастливы не вот так (*удар рукой по столу*), значит, мне нужно сделать, чтобы было вот так (*удар рукой по столу*). И тут, конечно, я сразу себя начал осаживать, ну типа того, что я же не могу так вот директивно сказать: «Почему вы там считаете, что вот так...» Я там пытался это делать: «Уверены ли вы...» — вот это все так я крутил, но это была моя идея уже фикс, потому что я уже понял, что у него абсолютно односторонний вот такой... и он не слышит.

Любопытно, что во время психотерапевтической сессии терапевт отнюдь не пытался выяснить, что стоит за такой «показушностью», и вообще, похоже, не попытался пойти за своим подозрением и разобраться с тем чувством, которое он озвучил на супервизии. В терапии он, скорее, довольно аккуратно следовал определенной технике, в духе осваиваемого им подхода — произносил эмпатические фразы, нацеленные на прояснение и дискурсивно-логическое увязывание манифестных смыслов клиента. Клиент же, похоже, действительно вел некоторую игру: глубинная интенция его, по-видимому, состояла в том, чтобы получить признание и похвалу от терапевта — и за свои достижения, способность к изменениям, саморазвитию и росту, не замечаемые, как ему кажется, его близкими, и за свою «моральную хорошень», выраженную совсем уж театрально в позе безусловной заботы о счастье близких. Возможно, что в нем сталкиваются два прототипических желания, соответствующие разным этапам

развития: желание самопродвижения, самодостаточности, утверждения превосходства себя и своего мира и желание быть принятым в мире морального порядка, быть со-настроенным с другими и жить в ладу с инстанцией совести [Boothe et al. 2010]. Этим желаниям соответствуют и две темы тревоги/опасения: тревога социального отвержения и капитуляции и тревога моральных санкций [Ibid.]. Интересно, что терапевт дает ему все сполна. Он откликается на скрытую коммуникацию и занимает в ней комплементарную позицию, принимая провокацию. Он как будто продолжает плести те защитные дискурсивные «кружева», к которым его подталкивает клиент, эмпатическими фразами усиливая нужные тому смыслы. Он много раз на протяжении консультации подстраивается под линию клиента, связанную с моральными притязаниями, и подчеркивает, что его забота о близких и участие в их жизни вызывают в нем самом, терапевте, «много теплых чувств» и являются «неотъемлемой частью счастья и их жизни тоже». Кроме того, терапевт подчеркивает, что признает «достижения и развитие» клиента, тем самым явно усиливая ту часть его личности, которая озабочена самопродвижением и желанием признания.

В свете такой позиции терапевта во время демонстрируемой им консультации очень неожиданным выглядит его запрос на супервизию: «...мне интересно, как это все у нас выстраивалось, насколько это все **правомочно**... вопрос директивности, внесения собственно вот этого состояния оценки». Несмотря на явное принятие позиции клиента и той роли, которую подразумевала манипулятивная игра последнего, терапевт высказывает озабоченность собственной директивностью. В приведенной выше фразе он говорит об испытываемом им протесте, о его чувстве авторитарного навязывания клиентом своего мира близким. Однако ни сам терапевт, ни супервизор, похоже, не принимают этого чувства всерьез, в том смысле, что не пытаются анализировать его как нечто, что может кое-что говорить о происходящем между терапевтом и клиентом процессе (например, о навязывании клиентом своей игры не только в жизни близким, но и в процессе терапии). Вместо этого терапевт вводит тему опасения в своей директивности — а это позиция, в некотором смысле продолжающая линию моральной озабоченности клиента. Как клиент находит литературное клише и манипулирует им для получения своеобразной похвалы со стороны терапевта («вы проявляете столько заботы о близких» и т.д.), терапевт находит профессиональное клише для получения похвалы со стороны супервизора («вы проявляете столько эмпатии по отношению к клиенту»). Вопрос о собственной директивности/недирективности — одна из главных проблем, которой стереотипно озабочено сообщество гуманистических психологов. Ставя этот вопрос, терапевт провоцирует ту же логику коммуникации, которую предложил его клиент: удовлетво-



ние прототипического желания «быть хорошим», получить признание, в данном случае — быть принятым в определенном сообществе, получить похвалу со стороны его авторитетов.

Зададимся вопросом: можно ли утверждать, что первопричиной и основным источником демонстрируемого терапевтом параллелинга является внутриличностная динамика клиента? Или, по-другому: правомерно ли утверждать, что терапевт бессознательно захвачен игрой собеседника и лишь повторяет свойственные последнему защитные паттерны? Разумеется, нет. Как мы специально подчеркивали в теоретической части статьи, в развитии параллельного процесса ключевая роль принадлежит взаимоналожению защитной динамики всех участников взаимодействия. В данном случае клиент, безусловно, провоцирует определенную логику развертывания ситуации. Но терапевт принимает (и/или перенимает) ее именно потому, что подразумеваемая игрой клиента позиция оказывается вполне созвучной и выгодной для него самого в этих условиях. Подыграть клиенту для терапевта, обучающегося понимающей терапии, нередко выглядит как демонстрация своей компетентности в обучении навыкам недирективной позиции (мы здесь не будем касаться того, что в действительности, конечно, феноменологическое движение за клиентом отнюдь не предполагает обращения лишь к манифестным смыслам клиента и грубого следования за его самопониманием, без попыток поставить его под вопрос, расширить или трансформировать; однако обучающимися недирективность и воздержание от интерпретаций нередко понимаются именно в таком ключе). Терапевту удобно играть в игру клиента именно потому, что он тем самым решает собственные задачи, т. е. в определенном смысле ведет свою, но похожую игру.

Интересно, что супервизор в разбираемой нами супервизорской сессии поддерживает линию «недирективности». Некоторыми из студентов супервизорской группы была озвучена позиция, солидаризирующаяся с протестом терапевта. Кто-то из группы попытался усомниться в верности «недирективного движения за клиентом» (по сути, в верности усиления диктуемой клиентом позиции). Однако эти голоса приняли несколько непрофессиональное звучание и были похожи на обыденную критику клиента. Приведем некоторые выдержки из транскрипта групповой супервизии:

СВ: Ну так вот почему-то я слышу, что преобладает какая-то или солидаризация с терапевтом в такой фигуре недоверия, или желание проникнуть глубже, проинтерпретировать, или какая-то, скорее, позиция такого воспитателя, желание вывести так на чистую воду его заблуждения и перевоспитать, наставить на путь истинный... это интересно, что это за...

И далее:

СВ: А вы его (клиента) за это осуждаете, что ли? У вас все время какое-то есть... эм-мм... как будто претензия к нему?

С1: Я его не осуждаю, просто мне вот не хватает эмоций. Допустим, «мама несчастлива, она тоскует». А это какие-то вот объяснения своих эмоций через что-то внешнее, и других людей тоже через что-то внешнее.

СВ: Ну, да, клиент имеет право. На это и терапевты ему даны, чтобы ему помочь сформулировать. Пока что он не обязан нам в первой реплике чего-то предъявлять. Я что замечаю... что... эээ... я почему-то стремлюсь занять какую-то адвокатскую позицию по отношению к нему, я пока не понимаю, чем это вызвано, но есть какие-то нотки осуждения в его адрес.

С1: Нет, нет-нет-нет, он ребенок, его действительно хочется как-то поддержать.

СВ: Мм... нет. Не столько в плане ребенка, сколько в его праве так говорить, потому что очень много претензий к тому, как он рассуждает, как он строит рассказ и как он... в общем, о чем он говорит.

[...]

Как можно видеть, супервизор неоднократно настаивает на утверждении некоторого «права» клиента. Явно проблематизируется позиция критики клиента. Безусловно, в интенции супервизора присутствует аспект возвращения группы в пространство профессионального анализа («вас что-то цепляет... надо понять, что это значит»). Но слово «осуждение», которое неоднократно использует супервизор, само выглядит осуждающе: в профессиональном психологическом сообществе осуждение не принято, его избегают или преодолевают. Супервизор вроде пытается вытолкнуть студентов из обыденного морализаторства в профессиональную плоскость, однако, использование слова «осуждение» приводит лишь к упрочиванию само собой разумеющегося морального порядка недирективного подхода, закрывая анализ возможных манипулятивных стратегий, скрытых в речи клиента. Похоже, что супервизор также оказывается во власти желания быть вписанным в некоторый моральный порядок, со-настроенным ему, «своим» в определенном сообществе и получать соответствующую поддержку — как со стороны реальных, так и со стороны воображаемых, интериоризированных авторитетов. Скрытая коммуникация клиента, по-видимому, получает продолжение в позициях терапевта и супервизора, опираясь на специфическую для них, но прототипически похожую динамику. Важно заметить, что эта динамика в супервизии так и осталась непроработанной.

Еще одним интересным моментом, который также остался за рамками обсуждения, несмотря на свою важность для супервизорского процесса, стала тема контрпереноса психотерапевта. В начале супервизии терапевт,

отвечая на проясняющий его протестную позицию вопрос супервизора о том, кому именно может быть адресовано его возмущение, вводит в пространство супервизии тему своих контрпереносных отношений:

СВ: Давайте попробуем теперь психологию этого дела у вас реконструировать. Эээ... ну можно ли как-то вот эту позицию, откуда возмущение приходит, «а им надо?», чуть-чуть усилить, чтобы понять, кто это, что это за персонаж, что это за голос у вас, что это за позиция?

Т: У меня лично?

СВ: Да-да-да.

Т: Мама.

СВ: Мама?

Т: Ну, у меня мама.

СВ: Чья? Ваша?

Т: Моя. У меня вот бывает, что мама, как бы проявляя очень большую заботу, и я ей, конечно, благодарен, но бывают моменты, когда мне — не надо. Ну не надо вот этого сейчас! *(далее продолжает своим голосом и «голосом мамы»)* «Мам, ну не надо! — Я приеду. — Мам, ну не надо! — Ну что ты, вот это, ну ты ж говорил. Я приеду. — Мам, ну не надо! *(бьет кулаком по столу)* — Ну ладно, не буду тебя раздражать». У меня есть такое, я потом тоже об этом думал, откуда у меня вот это... вздёрнутость вот эта.

Как можно увидеть, проблематика отношений терапевта со своей мамой как бы зеркально отражает проблематику отношений клиента и его близких (в речи клиента под близкими тоже, как правило, фигурирует мама). На наш взгляд, проработка контрпереноса в супервизии могла бы значительно прояснить те процессы, которые имели место в психотерапевтической сессии, но оказались вне поля зрения терапевта. Однако, вскользь затронутая, она, к сожалению, ни разу не появляется в дальнейшем обсуждении и фактически оказывается вытесненной. Между тем сам приведенный фрагмент позволяет подойти к теме автономности и контроля, которая также может стоять за наблюдаемыми параллелизмами. Фигуры автономности и контроля, скрывающиеся под маской заботы, объединяют историю клиента и всплывающую контрпереносную ассоциацию терапевта. По сути, эта же тема составляет ядро вопроса директивности/недирективности, который выносится терапевтом в качестве запроса на супервизию и затем обсуждается в группе. Однако, мы можем лишь гадать, каким мог бы быть процесс в случае более последовательной проработки контрпереноса и всплывшей благодаря ему темы. Вместе с тем, очевидно, что именно фиксация параллельного процесса как некоторой наблюдаемой реальности, заключающейся в повторении динамики психотерапии в динамике супервизии, способна значительно

обогатить понимание происходящего, настраивая участников супервизии на позицию «герменевтики подозрения» и соответствующую ей логику анализа, вскрывающую скрытые аспекты коммуникации и защитные маневры.

### **Заключение и выводы**

Наша статья была посвящена параллельному процессу — понятию, одновременно и часто используемому в супервизорской практике, и вызывающему скептицизм по причине его неопределенности. Мы рассмотрели историю данного понятия, а также остановились на наиболее важных, с нашей точки зрения, объяснительных моделях параллелинга, в которых используются такие концепты, как идентификация, перенос/контрперенос и проективная идентификация. Кроме того, мы обратили внимание на связь параллельного процесса с ситуациями асимметричного распределения власти, к которым относятся в том числе терапевтическая и супервизорская сессии. Мы попытались показать, что схватываемые понятием параллельного процесса реалии связаны со сложными комплексами защитного поведения. Параллельный процесс — описательный конструкт, им могут быть обозначены различные процессы, сходные, однако, в том, что все они отсылают к формам непрозрачной коммуникации, нуждающимся в соответствующем анализе.

Несмотря на то, что вся история рассмотрения параллельного процесса связана с психоанализом, для нашей клинической виньетки мы использовали материал из непсихоаналитической терапии и супервизии. Мы, конечно, осознаем всю степень методологического и этического риска, которую влечет за собой перенесение объяснительных моделей из одного подхода в другой. Вместе с тем, осуществляя такой перенос, мы не занимали позицию ортодоксальных психоаналитиков, но пытались лишь держаться некоторой общей методологической логики, которая характерна для психоанализа. Нас интересовала реализуемая в психоанализе позиция «герменевтики подозрения» (в ее отличии от классической «герменевтики понимания»), а также открытая и глубоко проработанная в психоанализе модель «защищающегося субъекта». Нашей задачей было показать, что фиксация и анализ параллельного процесса могут значительно продвигать понимание происходящего в супервизорских сессиях, участники которых относят себя к отличным от психоанализа подходам. В конце подчеркнем, что вскрываемые в анализе параллельного процесса защитные игры, в которые оказывается вовлечен не только терапевт, но и нередко супервизор, отнюдь не дисквалифицируют ни того, ни другого. Развертывание цепочек параллелинга — всего лишь повод к тому, чтобы вопрошать о скрытой в них информации.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бусыгина Н.П. Психоаналитические идеи в качественной методологии // Журнал практического психолога. 2013. № 4. С. 133—145.
- Василюк Ф.Е. Понимающая психотерапия как психотехническая система: дис. ... докт. психол. наук. М., 2007.
- Гринсон Р.Р. Практика и техника психоанализа. Новочеркасск: Агентство САГУ-НА, 1994. 340 с.
- Зинченко В. П. Шепот раньше губ, или что предшествует эксплозии детского языка // Культурно-историческая психология. 2008. № 2. С. 2—18.
- Кулаков С.А. Супервизия в психотерапии: Учебное пособие для психотерапевтов и супервизоров. СПб.: «Вита», 2004. 128 с.
- Литаер Г. Аутентичность, конгруэнтность и прозрачность // Карл Роджерс и его последователи: психотерапия на пороге XXI века / под ред. Д. Брэзиера. М.: Когито-Центр, 2005. С. 19—51.
- Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика. Понимание структуры личности в клиническом процессе. М.: «Класс», 2001. 480 с.
- Супервизия супервизора: Практика в поиске теории / под ред. Дж. Винер, Р. Майзена, Дж. Дакхэм. М.: Когито-Центр, 2006. 352 с.
- Тэхкэ В. Психика и ее лечение. Психоаналитический подход. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 464 с.
- Уильямс Э. Вы — супервизор... Шестифокусная модель, роли и техники в супервизии. М.: Класс, 2001. 288 с.
- Ховкинс П., Шохет Р. Супервизия. Индивидуальный, групповой и организационный подходы. СПб.: Речь, 2002. 352 с.
- Arlow J.A. The supervisory situation // Journal of the American Psychoanalytic Association. 1963. Vol. 11(3). P. 576—594.
- Boothe B., Grimm G., Hermann M-L., Luder M. JAKOB narrative analysis: The psychodynamic conflict as a narrative model // Psychotherapy Research. 2010. Vol. 20(5). P. 511—525.
- Caligor L. Parallel and reciprocal processes in psychoanalytic supervision // Contemporary Psychoanalysis. 1981. Vol. 17. № 4. P. 1—27.
- Carroll M. Counselling Supervision: Theory, Skills and Practice. London: Sage Publications, 2001. 208 p.
- Doehrmann M.J.G. Parallel processes in supervision and psychotherapy // Bulletin of the Menninger Clinic. 1976. Vol. 40(1). P. 3—104.
- Ekstein R., Wallerstein R.S. The teaching and learning of psychotherapy. N.Y.: International Universities Press, 1958. 334 p.
- Gilbert M., Evans K. Psychotherapy Supervision: An Integrative Relational Approach to Psychotherapy Supervision. Buckingham: Open University Press, 2000. 184 p.
- Grey A., Fiscalini J. Parallel process as transference-countertransference interaction // Psychoanalytic Psychology. 1987. Vol. 4(2). P. 131—144.
- Mendelsohn R. Parallel process and projective identification in psychoanalytic supervision // Psychoanalytic Review. 2012. Vol. 99(3). P. 297—314.
- Mendelsohn R. The projective identifications of everyday life // Psychoanalytic Review. 2009. Vol. 96(6). P. 871—894.
- Rosenfeld H. Impasse and Interpretation: Therapeutic and Anti-therapeutic Factors in the Psychoanalytic Treatment of Psychotic, Borderline, and Neurotic Patients. London, N.Y.: Routledge, 2012. 334 p.

- Sachs D.M., Shapiro S.H.* On parallel processes in therapy and teaching // *Psychoanalytic Quarterly*. 1976. Vol. 45(3). P. 394—415.
- Searles H.F.* The informational value of the supervisor's emotional experience // *Psychiatry*. 1955. Vol. 18(2). P. 135—146.

## PARALLEL PROCESS IN SUPERVISION: THE HISTORY OF THE CONCEPT AND EXPLANATORY MODELS

N.P. BUSYGINA, A.I. SILKIN

The article is dedicated to the parallel process — phenomenon of structure and dynamics reduplication of the therapist and client relationships in the relationships between supervisor and therapist. The concept of parallel process is commonly used by the psychotherapeutic community but at the same time it is not clear enough and therefore sometimes evokes skepticism. It is shown that parallel process is a descriptive but not explanatory concept. The psychodynamics as a condition for the observed paralleling can be various and requires in each case a specific analysis. The history of the concept of parallel process is related to psychoanalysis. Identification, transference/countertransference and projective identification are the main concepts on which the explanatory models of parallel process are based. The authors show that a parallel process is a result of the defensive behavior patterns typical for all participants of communication: client, therapist and supervisor. Asymmetric distribution of the power/subordination positions which is indicative for the situations of psychotherapy and supervision is a provoking condition for the expansion of parallel process chains. Article demonstrates an example of the parallel process analysis in a case study of supervision session for students practicing the Co-experiencing psychotherapy. The authors conclude that «hermeneutics of suspicion» and the model of «defended subject» specific for the psychoanalysis can be used for the studies of the communication process in psychotherapy and supervision oriented not only to psychoanalysis but to the other modalities as well.

**Keywords:** parallel process, supervision, identification, transference, countertransference, projective identification, non-transparent communication, model of «defended subject», «hermeneutics of understanding» and «hermeneutics of suspicion».

### REFERENCES

- Busygina N.P.* Psihoanaliticheskie idei v kachestvennoj metodologii. Zhurnal prakticheskogo psikhologa. 2013. no. 4. P. 133—145.
- Vasiljuk F.E.* Ponimajushhaja psihoterapija kak psihotekhnicheskaja sistema. Doctoral Dissertation. Moscow, 2007.
- Grinson R.R.* Praktika i tehnika psihoanaliza. Novocherkassk: Publ. Agentstvo SAGUNA, 1994. 340 p. (In Russ.)
- Zinchenko V.P.* Shepot ran'she gub, ili chto predshestvuet jeksplodzii detskogo jazyka. Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya. 2008. no. 2. P. 2—18.

- Kulakov S.A.* Supervizija v psihoterapii: Uchebnoe posobie dlja psihoterapevtov i supervizorov. St. Petersburg: Publ. Vita, 2004. 128 p.
- Litaer G.* Autentichnost', kongrujentnost' i prozrachnost'. In: Brjezier D. (ed.) Carl Rogers i ego nasledovateli: psihoterapija na poroge XXI veka. Moscow: Publ. Kogito-Centr, 2005. P. 19—51. (In Russ.)
- Mak-Vil'jams N.* Psihoanaliticheskaja diagnostika. Ponimanie struktury lichnosti v klinicheskom processe. Moscow: Publ. «Klass», 2001. 480 p. (In Russ.)
- Supervizija supervizora: Praktika v poiske teorii. Viner Dzh., Majzen R., Dakhjem Dzh. (Red.). Moscow: Publ. Kogito-Centr, 2006. 352 p. (In Russ.)
- Tekhke V.* Psihika i ee lechenie. Psihoanaliticheskij podhod. Moscow: Publ. «Kanon+» ROOI «Reabilitacija», 2012. 464 p. (In Russ.)
- Uil'jams Je.* Vy — supervisor... Shestifokusnaja model', roli i tehniki v supervizii. Moscow: Publ. Klass, 2001. 288 p. (In Russ.)
- Hovkins P., Shohet R.* Supervizija. Individual'nyj, gruppovoj i organizacionnyj podhody. St. Petersburg: Publ. Rech', 2002. 352. (In Russ.)
- Arlow J.A.* The supervisory situation. Journal of the American Psychoanalytic Association. 1963. Vol. 11(3). P. 576—594.
- Boothe B., Grimm G., Hermann M-L., Luder M.* JAKOB narrative analysis: The psychodynamic conflict as a narrative model. Psychotherapy Research. 2010. Vol. 20(5). P. 511—525.
- Caligor L.* Parallel and reciprocal processes in psychoanalytic supervision. Contemporary Psychoanalysis. 1981. Vol. 17. № 4. P. 1—27.
- Carroll M.* Counselling Supervision: Theory, Skills and Practice. London: Sage Publications, 2001. 208 p.
- Doehrman M.J.G.* Parallel processes in supervision and psychotherapy. Bulletin of the Menninger Clinic. 1976. Vol. 40(1) P. 3—104.
- Ekstein R., Wallerstein R.S.* The teaching and learning of psychotherapy. N.Y.: International Universities Press, 1958. 334 p.
- Gilbert M., Evans K.* Psychotherapy Supervision: An Integrative Relational Approach to Psychotherapy Supervision. Buckingham: Open University Press, 2000. 184 p.
- Grey A., Fiscalini J.* Parallel process as transference-countertransference interaction. Psychoanalytic Psychology. 1987. Vol. 4(2). P. 131—144.
- Mendelsohn R.* Parallel process and projective identification in psychoanalytic supervision. Psychoanalytic Review. 2012. Vol. 99(3). P. 297—314.
- Mendelsohn R.* The projective identifications of everyday life. Psychoanalytic Review. 2009. Vol. 96(6). P. 871—894.
- Rosenfeld H.* Impasse and Interpretation: Therapeutic and Anti-therapeutic Factors in the Psychoanalytic Treatment of Psychotic, Borderline, and Neurotic Patients. London; New York: Routledge, 2012. 334 p.
- Sachs D.M., Shapiro S.H.* On parallel processes in therapy and teaching. Psychoanalytic Quarterly. 1976. Vol. 45(3). P. 394—415.
- Searles H.F.* The informational value of the supervisor's emotional experience. Psychiatry. 1955. Vol. 18(2). P. 135—146.



# ЭМПАТИЯ КАК МЕТОД: ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД<sup>1</sup>

Т.Д. КАРЯГИНА

В статье рассматривается зарождение и становление понятия «эмпатия» в философских подходах конца XIX — начала XX вв. В качестве непосредственных предшественников понятия «эмпатия» рассматриваются понятия «сопереживание» В. Дильтея и «вчувствование» Т. Липпса. Анализируется, каким образом происходит оформление, синтез смыслов, характерных для современного понимания эмпатии. В качестве основного контекста, задающего направление такого синтеза, рассматривается проблема предмета и метода гуманитарных наук, и психологии в частности. «Переживание» и «эмпатия» с момента их обоснования в философских системах предстают в рамках связи предмета и метода понимающей психологии. Представлен подробный анализ видения этой тематики В. Дильтеем, Э. Гуссерлем, Э. Штайн, Т. Липпсом, М. Шелером, К. Ясперсом.

**Ключевые слова:** эмпатия, переживание, вчувствование, сопереживание, симпатия, понимающая психология, феноменология, философия жизни, метод психологии.

Для понимания роли и значения эмпатии как метода в психотерапии продуктивно в качестве исходной точки анализа рассматривать контексты возникновения и обоснования самого понятия «эмпатия» в философской и психологической мысли на рубеже XIX—XX вв. В качестве одного из основных контекстов выступает проблема **предмета и метода психологии**. Именно в это время формируется нерасторжимая связка предмет—метод: «психотехническая единица» (Ф.Е. Василюк) — «переживание-эмпатия». Такая связка является базовой для обоснования описательной и понимающей психологии В. Дильтея, Т. Липпса и др. Пути, по которым идея этой связи пришла в область клинической и психологической практики, были как прямыми (через феноменологию-

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии». This article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Humanities (project № 15-06-10889 «Synergic-Phenomenological Approache in the Consulting Psychology»).

ческую психиатрию К. Ясперса), так и окольными — через вызревание необходимости в понятии, адекватно описывающем модус понимания в психоанализе, через экспириентальное развитие экзистенциальной проблематики у Ю. Джендлина, через терапевтическое новаторство К. Роджерса и Х. Кохута и т. д. Если философия первой половины XX в. постепенно отказывается от методологической роли эмпатии, не найдя выхода из противоречий ее изначальной трактовки, то в области психотерапевтической практики эмпатия как метод утверждается в качестве основания и средства реализации феноменологической установки по отношению к переживанию клиента. Однако создается ощущение, что постепенно эмпатия становится «общим местом», не требующим специальной рефлексии (возможно, это является одной из причин спада интереса к ней в 80—90-е гг. XX в.).

Анализ основных тенденций современного развития психотерапии показывает, что для обширного поля подходов и школ данная связка хотя и является системообразующей, но интерпретируется по-разному: например, чисто дескриптивно-феноменологическое видение роли эмпатии дополняется герменевтическим или конструктивистским [The power of... 1996; Empathy reconsidered... 1997; Elliott et al. 2004]. Можно предположить, что феноменологическое основание для данной части психотерапевтического поля действительно «лежит в основе»<sup>2</sup>. Возникает вопрос: что, каким образом и почему «надстраивается», дополняется, трансформируется?

В данной статье мы рассмотрим, как проблема эмпатии решалась в философии второй половины XIX — первой половины XX в. Что такое эмпатия, каково ее место в системе методов и/или механизмов познания, возможно ли истинное познание с помощью эмпатии, и как она вообще возможна, — все это было предметом широчайшего обсуждения на рубеже прошлого и позапрошлого веков. Тому, как на методологические вопросы, касающиеся эмпатии, отвечает современная психология и психотерапия, мы планируем посвятить отдельную работу.

Наша задача, с одной стороны, определяется желанием «прописать» эмпатию как «зрелое» понятие с солидной историей, в которой «отметились» такие авторитеты, как Вильгельм Дильтей, Эдмунд Гуссерль, Макс Шелер (до сих пор приходится слышать, что эмпатию «придумал» Карл Роджерс). С другой стороны, история философского взгляда на эмпатию позволяет увидеть полноту и единство ее смыслов, разглядеть их отражение в многообразии современных трактовок, и, таким образом,

---

<sup>2</sup> Подробно о специфике феноменологического метода и феноменологической установки в психологии и психотерапии см. в исследованиях Н.П. Бусыгиной, А.М. Улановского [Бусыгина 2007; Улановский 2009].

историческая ретроспектива способствует конструированию целостной и многоуровневой актуальной теории эмпатии.

\* \* \*

Постановка проблемы эмпатии в философии в течение долгого времени осуществлялась в первую очередь с позиций актуальных на тот момент проблем теории познания<sup>3</sup>. На первом этапе содержание того, что подразумевается под именем «эмпатия», определяется понятиями «вчувствование» (Т. Липпс), «сопереживание» (В. Дильтей) и их взаимодействием. Эти понятия развивались на пересечении нескольких взаимосвязанных философских направлений: философии жизни, описательной (понимающей) психологии и феноменологии. Общими для них являлись стремление к преодолению механицизма и рационализма философии Нового времени и новаторский подход к определению предмета и метода гуманитарных наук. При всем своем различии, оба понятия задают подход к эмпатии как к специфическому методу и феномену познания.

Важнейшей характеристикой вчувствования (*Einfühlung*), обусловившей его важность для теорий конца XIX — начала XX в., обосновывавших новые принципы методологии гуманитарных наук, является его «не-рациональность», «не-логичность». Традиционно областью, где признавалась роль такого типа познания, в европейской философии была область эстетического. Поэтому апелляция к тем феноменам, которые сейчас включаются в проблематику эмпатии, прослеживается и гораздо раньше: в эстетике Д. Юма (эстетическое познание и эстетическое наслаждение невозможны без симпатии), в эстетических воззрениях И. Канта и немецких романтиков [Agosta 2014]. У последних впервые появляется глагол «вчувствовать(ся)» — «вложить» свои чувства в объекты природы, искусства, чтобы оживить, гуманизировать их [Stueber 2006]. Первая развернутая концепция вчувствования создавалась как концепция эстетического восприятия (Т. Липпс). Однако затем происходит перенос ее принципов, в том числе и на межличностное познание.

Аналогичный перенос имел место и в отношении понятия «сопереживание» (*Nacherleben*), которое изначально вводилось В. Дильтеем для обоснования специфики метода исторического познания.

---

<sup>3</sup> Понятие эмпатии в психологии в настоящий момент имеет два основных взаимосвязанных смысловых оттенка. Это, во-первых, особое понимание чувств и состояния другого человека — «изнутри» его жизненного мира, во-вторых, отклик на это, сочувствие, забота. Второй смысл более связан с философской традицией понятия «симпатия».

Для Э. Титченера, переведшего в 1909 г. «вчувствование (Einfühlung)» Т. Липпса как «empathy», имела значение лишь его узкая авторская психологическая трактовка, как раз наиболее подвергаемая критике на данном этапе (подробнее о смысле «вчувствования» в концепции Э. Титченера см.: [Карягина 2013]). Еще долгое время, вплоть до конца 1930-х гг., именно термин «вчувствование» будет преобладать как в философии, так и в психологии<sup>4</sup>. Однако содержание этого понятия будет значительно дополнено, изменено по сравнению с изначальной трактовкой Липпса. Источниками трансформации являлись: с одной стороны, критика липпсовского «вчувствования» феноменологами — Э. Штайн, Э. Гуссерлем и М. Шелером; а с другой — концепция переживания В. Дильтея. С нашей точки зрения, трансформация содержания термина «вчувствование», особенно постепенное смысловое сближение терминов «вчувствование» и «сопереживание», происходила под значительным, если даже не определяющим, влиянием клинической и психотерапевтической практики. Уже у К. Ясперса — основателя феноменологической психиатрии — содержание понятия «вчувствование» существенно отличается от липпсовского, дополняется смыслами термина «сопереживание» у Дильтея. Именно такое значение вчувствования постепенно все чаще будет обозначаться словом «empathy» (подробнее см.: [Там же]).

Отмеченные выше философские подходы второй половины XIX — начала XX в. — философия жизни, описательная (понимающая) психология и феноменология — лежат в основании современной гуманитарной парадигмы. Предметом гуманитарных наук (и психологии в частности) объявлялось переживание, понимаемое как непосредственная данность жизни нашему сознанию, воплощаемое или выражаемое в духовных продуктах (В. Дильтей), как единица сознания, как интенциональное отношение (Э. Гуссерль). То, что представлено, выражается в переживании, и есть жизнь, но при этом и само переживание становится моментом жизни. Такое обоснование предмета гуманитарных наук требовало введения нового метода его исследования. Познание «чужого» переживания осуществляется, с одной стороны, как герменевтика, истолковывающая «продукты»,

---

<sup>4</sup> В немецкой философии этого времени используются и специально создаются также другие слова, описывающие «пространственно» взаимодействие с чувствами другого, — «Mitföhlung», «Nachföhlung» и т. д. Они вводились, например, М. Шелером, чтобы показать, что тематика познания чувств другого не исчерпывается вчувствованием как «вкладыванием» чувств в объект. Эволюция понятия — сначала вчувствования, потом собственно эмпатии — отражает обобщение этих различных оттенков значения. В современных переводах работ тех лет на русский язык «Einföhlung» иногда переводится как «эмпатия», но чаще как «вчувствование». В современных переводах на английский используется слово «эмпатия».

воплощение переживания, а с другой — также как нечто непосредственно данное, переживаемое, в отличие от рациональных, логических способов, как, например, суждение по аналогии.

Мы сначала рассмотрим, как возникла методологическая связь переживания и сопереживания, а затем концепцию вчувствования Т. Липпса и ее критику феноменологами. Эта полемика ярко демонстрирует круг вопросов и тем, которые по сей день формируют «проблему Другого» в гуманитарных науках и практиках.

### **Понимающая психология В. Дильтея**

Ситуация в психологии второй половины XIX в. характеризуется активными усилиями по поиску путей ее превращения в «позитивную» науку. После формулировки О. Контом основных принципов позитивистской науки и признания несоответствия психологии этим принципам возникают различные программы изменения ее (психологии) предмета и метода.

Большинство предлагаемых программ развития психологии ориентировались на поиск путей превращения ее в естественную науку и, соответственно, на поиск объективного метода изучения психики. Вильгельм Дильтей обосновывает два альтернативных подхода к изучению психики и, соответственно, отличает описательную психологию как основу всех гуманитарных наук от объяснительной психологии, как опирающуюся на нормы и принципы наук естественных: «Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем» [Дильтей 1996, с. 16].

До В. Дильтея различие между гуманитарными и естественными науками описывалось с точки зрения метода: в естественных науках методы познания не зависят от ценностей исследователя, не индивидуализированы, приводят к формулированию обобщающих понятий и законов, в отличие от наук о человеческом духе, о культуре. Он же обосновывает различие предметов естественных и гуманитарных наук, определяет принципиальное различие их методов. В. Дильтей, наряду с Ф. Ницше и А. Бергсоном, считается одним из основателей направления «философия жизни», которое развивало традиции немецкого романтизма, отвергавшего рационализм философии Нового времени. Жизнь как бесконечная реальность, не тождественная ни духу, ни материи, воспринимаемая человеком через переживание, постигаемая чувственно, интуитивно, является ключевым понятием этого направления. Жизнь не может являться «объектом», аналогичным объектам естественных наук. Именно жизнь, данная нам в переживании, с точки зрения В. Дильтея, способна стать предметом гуманитарных наук, «наук о духе». Он первым придает статус понятия термину «переживание».

Источниками фактов в естественных науках являются внешне наблюдаемые события, которые даны сознанию как «единичные феномены». Связи здесь устанавливаются за счет дополнительных умозаключений, гипотез и т.п. «надстроек» над наблюдаемым. В науках о духе же факты «непосредственно выступают изнутри, как реальность и как некоторая живая связь... в основе всегда лежит связь душевной жизни, как первоначально данное» [Дильтей 1996, с. 16]. Переживаемое связанное целое тут является первичным, различение отдельных его частей — вторично. Связанность определяется имманентной целесообразностью жизни, которая, как подчеркивают комментаторы, для Дильтея состоит в способности и «стремлении» жизни приводить себя к полноте [Архангельская 2005]. По мнению Дильтея, внутренние связи душевной жизни уже содержат в себе правила, от которых зависит течение отдельных душевных процессов, сущностно включают в себя измерение самопонимания. Природа не обладает такой телеологичностью, поэтому связи в науках о природе всегда только предполагаемые, гипотетические [Дильтей 1996].

Дильтей описывает многочисленные трудности, испытываемые современной ему объяснительной психологией: «Гипотезы, всюду одни гипотезы!» [Там же, с. 14]; «Могучая по содержанию действительность душевной жизни выходит за пределы этой психологии» [Там же, с. 28]. Необходимо отметить, что Дильтей противопоставлял свою описательную психологию наиболее механистичным ассоцианистским направлениям в экспериментальной психологии своего времени, но не экспериментальной психологии в принципе. Он говорит, что метод понимающей психологии должен быть аналитическим, «расчленяющим», но по-особому: описательная психология, по Дильтею, не нуждается в каких-либо «подставляемых понятиях». Если объяснительная психология начинается с гипотез, то описательная ими заканчивается. Цель описательной психологии — «изображение единообразно проявляющихся во всякой развитой человеческой душевной жизни составных частей и связей, объединяющихся в одну единую связь, которая не примышляется и не выводится, а переживается» [Там же]<sup>5</sup>. Таким образом, В. Дильтей выделяет переживание как особый предмет науки о «душевной жизни»

---

<sup>5</sup> На начальном этапе своего обоснования различия описательной и объяснительной психологии Дильтей не развивает специальной концепции понимания как метода. В это время он использует помимо слова «описание» слова, которые переводятся на русский язык как «постижение», «познание», «проникновение» и т. д. [Дильтей 1996]. Концепция понимания, в которой занимает ведущее место сопереживание или повторное переживание, появится в его более поздних работах. После них, а также особенно после использовавшей идеи Дильтея в психиатрии работы К. Ясперса «Общая психопатология» (1913), описательная психология чаще станет называться понимающей психологией (термин Э. Шпрангера).

и формулирует принципиальные отличия предмета и метода естественных наук и наук о человеке. Метод психологии должен существенно отличаться от аналитического объяснения, исходящего из рациональных гипотез, предшествующих эмпирическому исследованию.

Дильтей подчеркивает, что содержание и смысл чужого переживания даются познающему субъекту непосредственно, изнутри за счет единообразия устройства душевной жизни познающего и познаваемого. Процедура понимания основана на человеческой «общности» и поэтому позволяет выйти за пределы единичного характера переживания: «Хотя в переживаниях мы таким вот образом и испытываем на опыте жизненную действительность в многообразии ее сопряжений, на первый взгляд все же может показаться, что в переживании мы можем знать всегда только единичное, то, что является лишь нашей собственной жизнью. Оно остается знанием о единственном в своем роде, и никакое логическое средство не может помочь нам выйти за пределы этого ограничения, предписанного характером опыта переживания. Только понимание снимает ограничение индивидуальным переживанием, так же как, с другой стороны, оно придает личным переживаниям характер жизненного опыта» [Дильтей 2004, с. 187]. Будучи понято другим человеком, переживание, оставаясь уникальным, единственным, расширяет область всеобщего.

Дильтей воплощает эти идеи, ставя задачу «критики исторического разума» (обоснование предмета и метода истории как системы наук о мире человеческого духа, критика рационалистической трактовки исторического бытия). История и в наибольшей степени искусство придают переживаниям бытийный статус. Гуманитарные науки, имеющие дело с историей и культурой, должны быть вооружены особыми методами изучения этих индивидуальных форм реализации жизни. Дильтей выделяет и обосновывает в качестве таких методов, во-первых, понимание переживания и, во-вторых, истолкование, герменевтику как «искусство понимания устойчиво фиксированных жизненных проявлений» [Там же, с. 265].

Рассмотрим подробнее, как обосновывается связка предмет-метод В. Дильтеем.

Во-первых, переживание, согласно мысли В. Дильтея, есть «подлинно данное», непосредственно данное, всегда находящееся в «нашем распоряжении». Будучи уникальным, оно всегда выражается через общее, культурно-историческое. Понимание основывается на непосредственном переживании, возникающем у субъекта, но не сводится к нему: «Человек познает себя только в истории, но никогда с помощью интроспекции» [Там же, с. 331]. Исторический контекст означает для Дильтея необходимость рассмотрения субъективных переживаний как



осмысленных, включенных в более широкие связи вне субъекта, — в духовной культуре, воплощенной в искусстве, религии, морали, праве: «Когда-то стремились понять жизнь из мира. Однако существует лишь один путь — от истолкования жизни к миру. И жизнь наличествует лишь в переживании, понимании и историческом постижении. Мы не вносим никакого смысла из мира в жизнь. Мы открыты возможности того, что смысл и значение возникают только в человеке и в его истории. Но не в отдельном, а в историческом человеке. Ведь человек есть историческое существо» [Там же, с. 345].

Во-вторых, переживание — не элемент сознания, а скорее, его единица — особая «связность» душевных процессов, которая неотделима от их выражения и воплощения — «духовного продукта», придающего переживанию ценность. Дильтей говорит о духовном как о смысловом: «общий дух, единая форма жизни находятся в структурной взаимосвязи, в которой они (части целого. — Т.К.) выражаются. Здесь, следовательно, существует отношение частей к целому, в котором отдельные части получают свое значение от целого, а целое — свой смысл от частей...» [Там же, с. 316]. «Только в сопряжении значения жизненных процессов с пониманием и смыслом жизненного целого взаимосвязь, которая содержится в самой жизни, получает адекватное воплощение» [Там же, с. 284—285].

Развивая концепцию понимания, В. Дильтей выделяет несколько его уровней в зависимости от «типа проявлений жизни». Эти типы выделяются им по степени связи с переживанием. Наиболее далеки от переживания и, следовательно, от переживающей личности — понятия, мысли, суждения, специально «высвобождаемые из переживания»: «...суждение выражает значимость содержания мысли независимо от обстоятельности своего возникновения, от различия времен и лиц» [Там же, с. 253]. Понимание в таком случае направлено лишь на содержание мысли, здесь нет требования «ретроспективного взгляда на душевную взаимосвязь».

Следующим типом «проявления жизни», по Дильтею, является поступок. Отношение поступка и внутреннего мира подчинено определенным правилам, и уже по поступку можно делать выводы о духовном. Но все-таки, считает Дильтей, поступок выражает отдельное, изолированное жизненное отношение и потому открывает лишь часть нашего существа, «не позволяет дать всестороннего определения внутренней жизни, из которой он возник» [Там же, с. 254].

И наконец, третий тип «проявлений жизни» — это выражение переживания. «Относительно душевной взаимосвязи выражение может сказать больше, чем какая бы то ни было интроспекция. Выражение поднимается из глубин, не освещенных сознанием» [Там же]. Именно здесь устанавливается особая, полная и целостная связь между переживанием и жизнью, из которой оно возникает, и эта связь по сути порождается,

возрождается в понимании переживания. Дильтей подробно разбирает художественные выражения и воплощения, относя их к высшим формам выражения переживания<sup>6</sup>.

Элементарные формы понимания истолковывают отдельные проявления жизни и «логически могут рассматриваться как заключения по аналогии» [Там же, с. 255]. Здесь нет необходимости в видении жизни в полноте и взаимосвязи. Но даже в этих элементарных формах понимания происходит приобщение индивида к человеческой общности, которая объективирована в культуре. Культура («мир объективного духа») образует «ту среду, в которой осуществляется понимание других людей и проявлений их жизни... все, в чем объективировался дух, содержит в себе нечто общее для “Я” и “Ты”» [Там же, с. 256].

В этом, по Дильтею, заложена возможность перехода от элементарных форм понимания к высшим. Мы способны достичь понимания других людей лишь благодаря чему-то общему в них и в нас. Наше понимание — это «как бы восхождение к индивидуализации» [Там же, с. 260] от общечеловеческого; понимание — всегда понимание единичного, уникального. Но как это возможно?

Позволим себе привести отрывок из главы «Перенесение-себя-на-место-другого, воссоздание, повторное переживание» книги Дильтея «Построение исторического мира в науках о духе» (курсив в цитате мой. — Т.К.):

«Душа следует привычными путями, на которых в аналогичных жизненных ситуациях она когда-то испытывала страдания и наслаждение, чего-то желала и каким-то образом действовала. Неисчислимые пути открываются в прошлом и в грезах о будущем; прочитанные слова становятся источником бесчисленных движений мысли. Уже одно то, что стихотворение указывает на внешнюю ситуацию, оказывает благотворное влияние тем, что слова поэта рождают соответствующее настроение. Здесь также налицо вышеупомянутое отношение, согласно которому *любые формы выражения переживания заключают в себе нечто большее, чем то, что существовало в сознании поэта или художника, и поэтому вызывают больший отклик*. Итак, если уже из постановки задачи понимания вытекает наличие пережитой мной самой душевной взаимосвязи, то ее следует охарактеризовать как перенесение собственной самости в данную совокупность проявлений жизни. Но на основе этого перенесения-себя-на-место-другого, этой транспозиции возникает высший вид понимания, где цельность жизни души становится действенной в понимании, — воссоздание или повторное переживание. Понимание — это

---

<sup>6</sup> Специальное внимание «выражению переживания», по мнению комментаторов, Дильтей стал уделять под влиянием «семантических анализов Гуссерля» в «Логических исследованиях» (1901) [Куренной 2004].

операция, сама по себе обратная ходу воздействия. *Полное сопереживание обусловлено тем, что понимание движется вперед вместе с развитием событий.* Оно движется вперед, постоянно прогрессируя, вместе с самим течением жизни. Так расширяется процесс перенесения-себя-на-место-другого, процесс транспозиции. Повторное переживание — это творчество, осуществляющееся по ходу развития событий. Так мы движемся вперед вместе с историческим временем, переживая какое-то событие в далекой стране или то, что происходит в душе близкого нам человека» [Там же, с. 262]<sup>7</sup>.

Наше выделение касается двух взаимосвязанных аспектов, которые мы хотели бы подчеркнуть. Во-первых, то, что «перенесение» своей самости на место другого является только основой, на которой возникает высшее понимание. Во-вторых, в этом «перенесении» мы видим не просто процесс сопереживания, а его движение как развитие, прогрессирование. Мы способны перенестись во внутренний мир другого человека за счет аналогичности общих принципов устройства душевной жизни и за счет нашей включенности в «общую жизнь» — историю и культуру. Ценностно-смысловая организация и направленность переживания — «имманентная телеологичность» как определяющая характеристика переживания — по сути дела и означает разворачивание переживания к его выражению и воплощению. Наш отклик на чужое переживание — это сопереживание в разворачивающемся, «прогрессирующем» акте понимания. В триаде «переживание—выражение—понимание» всегда существуют «дельты» между переживанием и его выражением, между выражением и пониманием, которые и позволяют двигаться к наиболее полному воплощению. Здесь, в этой «зоне ближайшего развития» переживания, две души начинают «действовать». Здесь — источник развития переживания и сопереживания.

Дильтей говорит о принципиальной сути и важности результата описываемого им процесса, но на деталях происходящего в «зоне ближайшего развития» не останавливается, возможно, избегая построения гипотез в духе объяснительной психологии: «психологически объяснить его (сопереживание. — Т.К.) не следует» [Там же, с. 263]. Это одно-

---

<sup>7</sup> Оригинальные немецкие слова для описания высшей формы понимания, используемые В. Дильтеем в данной работе, — «Nacherleben» и «Hineinversetzen». Они переводятся в русских изданиях его работ как «повторное переживание» и/или «сопереживание» (в английском переводе «reexperiencing») и «перенесение-себя-на-место-другого». Один из авторов обобщает смыслы «Nacherleben» как «прогрессирующее переживание» [Зотов 2005]. Учитывая выделяемые нами аспекты, а также краткость, мы будем использовать слово «сопереживание». «Повторное переживание», с нашей точки зрения, в некоторой степени нивелирует творческий, созидательный характер процесса понимания.

значно не мыслительная операция, подчеркивает он. Использование слова «переживание» выражает апелляцию к цельности душевной жизни, которая проявляет себя в этом процессе. Он упоминает о близости значения своего понятия сопереживания понятиям сочувствия (симпатии) и вчувствования. Последнее Дильтей просто упоминает в связи с сопереживанием, а о сочувствии пишет, что оно значительно усиливает энергию сопереживания. Также он анализирует роль фантазии для воссоздания душевной жизни другого человека — она усиливает или ослабляет то, что уже заключено в наших собственных переживаниях. «Возможности, скрытые в душе, пробуждаются внешними словами, постигаемыми благодаря элементарным операциям понимания» [Там же, с. 262]. Поясняющие примеры Дильтея в основном касаются восприятия произведений искусства — лирической поэзии или драмы или чтения биографий и автобиографий исторических личностей. За счет сопереживания значительно расширяется наше психологическое пространство: мы переживаем множество жизней и открываем красоту неизвестных нам миров.

### **Дискуссия о вчувствовании в феноменологии:**

**Теодор Липпс, Эдмунд Гуссерль, Эдит Штайн, Макс Шелер**

Теодор Липпс, автор первой психологической концепции вчувствования, был профессором психологии в Мюнхенском университете и приверженцем программы создания описательной психологии, причем методом этой психологии считал феноменологию. Именно на основе кружка Липпса, иногда называемого «Мюнхенской феноменологической школой», возникнет феноменологическое движение Э. Гуссерля, усвоившее некоторые его наработки, в том числе концепцию вчувствования [Куренной 1999]. Влияние идей Т. Липпса распространяется в первую очередь на философию, а не на современную ему научную психологию. В.А. Куренной, анализируя возникновение феноменологического движения под руководством Э. Гуссерля, отмечает, что, как признавал сам Гуссерль, ученики Т. Липпса понимали феноменологию лучше, чем те, кто учился непосредственно у Гуссерля [Куренной 1999].

Липпс оставался одним из немногих немецких психологов, не подпавших под влияние идей В. Вундта [Липпс 2007; Wispe 1987]. Атомизм современной ему психологии Липпс считает не просто заблуждением: «Всякая попытка понять жизнь сознания так, будто она состоит или складывается из элементов, всякая даже вообще мысль, что в нашем сознании что-либо “складывается”, свидетельствует о полном незнакомстве с тем, что является истинной сущностью сознания... Преодоление всякого психологического “атомизма” может быть признано первым условием всякой здоровой психологии» [Липпс 1907, с. 117—118]. По-

этому Липпс определяет предмет психологии через переживание или феномен сознания: «Психология есть учение о содержаниях или переживаниях сознания как таковых. Я разумею то же самое, когда говорю, что психология есть учение о явлениях или феноменах сознания» [Там же, с. 136]. Он подчеркивает непосредственную данность переживаний субъекту и ощущение единства переживания конкретного содержания и принадлежности его «Я»: «Это переживание и есть как раз то, что я непосредственно открываю или открыл в себе; это — преподносящиеся мне содержания или образы, мое внутреннее обладание последним (переживанием. — Т.К.); это факт “ощущения” или “представления”, т. е. оно заключается в отнесении содержаний к центральному пункту, называемому “Я”; такое отнесение переживается или обнаруживается одновременно со всяким содержанием; оно известно каждому, но не может быть описано подробнее» [Там же, с. 6].

Феноменология как описание противопоставляется Липпсом причинному объяснению. Но в качестве задач психологии он видит и описание феноменов сознания, и их объяснение. Первое заключается в регистрации, анализе, сравнении, «приведении в систематический порядок обнаруживаемых содержаний сознания, а также в открытии закономерностей, которые можно непосредственно в них заметить» [Там же, с. 137]. Другая задача состоит в установлении причинной связи между содержаниями сознания. Липпс пытается решить проблему научности психологии, не изменяя для нее сами принципы научности, а сближая описательные, феноменологические методы с классически научными за счет введения процедур объяснения причинности [Куренной 1999]. Причинность познается «реальным Я» (или душой), которое оказывается носителем необходимых причинных отношений. «Во всех переживаниях нашего сознания вместе с тем переживается непосредственно наше Я, переживаниями которого они являются. Это Я есть объединяющий пункт сознания...» [Липпс 1907, с. 117].

За счет принадлежности нашему Я субъективные непосредственные переживания и мир духа в целом взаимосвязаны. Липпс прибегает здесь к той же логике, что и Дильтей, — возможности для познания уже заложены в имманентном единстве нашей душевной жизни. Собственно, именно такое, «анти-атомистическое» видение переживания, феноменов сознания объединяет рассматриваемые нами концепции. Только Дильтей объясняет это единство с помощью специальной трактовки переживания — как феномена уже не интрапсихического, а Липпс вводит «реальное Я», это единство обеспечивающее. Липпс, как мы увидим в дальнейшем, не совершает выхода за пределы традиционного для европейского рационализма разделения внешнего и внутреннего, мира и субъекта и потому вынужден искать и обосновывать особые механизмы

«вкладывания» внутреннего — чувств, мыслей — во внешний объект. У Дильтея же переживание — это, по сути, такая форма связи субъекта и мира, которая снимает их разделенность.

Липпс выделяет три сферы познания: о вещах, о себе, о других личностях. «Источником познания для сферы вещей является чувственное восприятие, для себя — внутреннее восприятие — ретроспективное постижение Я, а для сферы других — исключительно вчувствование» [Там же, с. 213].

В работе «Эстетика» (1903) Липпс описывает вчувствование как процесс, который запускается в человеке, воспринимающем произведение искусства или объект природы. Этот процесс по сути является проекцией чувств наблюдателя и «помещением», «вкладыванием» их в объект, при этом наблюдатель ощущает себя как бы внутри объекта. Эстетическое удовольствие является следствием реализации, воплощения себя с разной степенью свободы в процессе восприятия произведения искусства. Прекрасное — это идеальная свобода, с которой я выражаю жизнь — свою жизнь — в объекте искусства: если я в состоянии свободно выразить свои чувства (при проекции их на объект), значит, объект прекрасен для меня; «когда я неспособен выразить жизнь, когда чувствую себя неловко, подавленно при восприятии объекта», значит, объект воспринимается как уродливый (цит. по: [Agosta 2014]).

Как происходит эта проекция? В традиции немецкой эстетики, и тем более с феноменологических позиций, подчеркивался непосредственный характер эстетического переживания: мы воспринимаем нечто как прекрасное так же непосредственно, как цвет или громкость звука. За счет чего это возможно? Липпс объясняет: при восприятии внешнего объекта запускаются некоторые переживания, сходные с теми, которые были у меня, когда я был вовлечен в различные виды деятельности, в том числе телесные, двигательные. Так как я сфокусирован на внешнем объекте, я автоматически проецирую эти переживания в объект и ощущаю их как принадлежащие объекту. Если мои переживания ощущаются позитивно, «жизнеутверждающе», я воспринимаю объект как прекрасный, и наоборот. Для оптических иллюзий, например, это выглядит так: вертикальная линия воспринимается длиннее, чем горизонтальная, поскольку «борется с гравитацией», что предполагает усилие. Одна из фигур Мюллера-Лайера предполагает экспансию, другая — ограничение, поэтому первая кажется длиннее и т. д. (такое объяснение оптических иллюзий — по Липпсу, приводилось еще в «Экспериментальной психологии» Р. Вудвортса 1936 г. [Wispe 1987]).

Далее Липпс объясняет вчувствованием понимание эмоций и, шире, вообще ментальных состояний другого человека. Мы внутренне имитируем те движения тела, мимику, которые наблюдаем у другого. Вчув-

ствование базируется на нашей врожденной способности к моторному подражанию. Так как мы это подражание не осознаем, эстетические качества или эмоциональные состояния воспринимаются нами непосредственно.

Позже сфера применения понятия Липпсом будет расширена — до объяснения механизмов познания в целом. Так, понимание языка и обратный процесс — выражение мысли в словах — называются Липпсом частным случаем вчувствования. Он понимает вчувствование как «объективированное самочувствие» [Липпс 1907]. По сути дела для него вчувствование является универсальным процессом означивания и осмысления образов восприятия, добавления «внутреннего» содержания — чувств, представлений — во «внешние» объекты, в том числе в слышимую чужую речь или в собственную вербализацию. Именно это, по-видимому, имел в виду А. Белый, основатель русского символизма, отмечая, что «теория вчувствования Липпса есть своего рода теория символизма» (цит. по: [Пузыревский 2001, с. 32]).

Мы видим, что описание вчувствования у Липпса в чем-то близко описанию сопереживания Дильтеем — чувство жизни, свобода реализации, воплощение себя в объекте. Но для Дильтея транспозиция, перенесение себя в объект — лишь начальная точка анализа.

Исходя из того, как Т. Липпс расширил свою концепцию, становится ясно, что он пытался объяснить, как «Я» способно выходить за свои пределы, как осуществляется выражение «Я» вовне и понимание того, что находится вовне. Но это оказывается проблемой только в том случае, если «Я» понимается как изолированное, замкнутое на себя: «В полной, успешной эмпатии только мое эго существует для меня, а именно мое объективированное эго, которое проецируется на внешний объект», «мы связываем другого из черт нашей собственной личности» (цит. по: [Agosta 2014]). Для Дильтея такой проблемы нет: во-первых, на место познавательного отношения «субъект-объект», традиционно противостоящих друг другу, Дильтей ставит жизнь в ее полноте и многообразии, таким образом, противопоставление субъекта и объекта фактически снимается; во-вторых, в интерпретации Дильтея на первом месте — общность людей, их совместное существование в мире «объективного духа» — в мире культуры. Наше понимание Другого разворачивается в конкретном историческом и культурном пространстве, совместно создаваемом людьми.

Критики концепции Липпса касались в основном двух моментов: идентификации субъекта и объекта в акте вчувствования и кинестетического объяснения механизмов вчувствования. Так, по мнению ученицы Гуссерля Эдит Штайн, вчувствование у Липпса на самом деле есть идентификация, слияние объекта и субъекта. Это, очевидно, ошибочное



обвинение, «безжалостное прочтение» [Stueber 2006], которое в совокупности с критикой теории моторной имитации способствовало длительной дискредитации теории Т. Липпса. То, что субъект вчувствования переносит свои чувства в объект эмпатии, совсем не обязательно означает отождествление с ним, по Липпсу, а бессознательное имитирование экспрессии другого не означает слияния и неразличения субъекта и объекта. Приведенные выше высказывания Липпса действительно позволяют сделать такой вывод: при полной эмпатии мое эго занимает весь объект. Но здесь точнее было бы упрекать его не за идентификацию, а за подмену, замену — что в этом случае остается от объекта вчувствования, кроме внешней формы? Гуссерль отмечал, что термин *Einfühlung*, вероятно, не очень удачен, так как способствует преобладанию смыслов проекции [Moran 2004, p. 271].

Наиболее активная критика касалась кинестетического характера механизмов эмпатии. Феноменологи возражают Липпсу: мы понимаем и то, что не можем имитировать (пример Макса Шелера — виляние хвоста собаки). Мы часто имитируем, не испытывая никаких чувств [Stein 1989; Scheler 2011]. Позднее Гордон Олпорт также внесет свой вклад в такого рода критику — парализованные люди способны к эмпатии, а не должны были бы [Allport 1949]. Привлечение «кинестетической проекции» для объяснения вчувствования является для Т. Липпса, по сути, попыткой «добавить объективности» в описательную психологию. И если традиционным упреком Липпсу (например, в ранних работах Э. Гуссерля по поводу постановки вчувствования в центр концепции познания) был «психологизм», то по поводу «кинестетического» объяснения вчувствования упрек звучал как «психологический позитивизм» [Куренной 1999].

Феноменологи согласны с Липпсом в отрицании суждения по аналогии как механизма понимания чужого сознания. Гуссерль пишет о вчувствовании как аналогизирующей апперцепции. В «Картезианских размышлениях» (1930) именно вчувствование становится основой познания другого. Отвечая на вопрос: «Как я из моего абсолютного Его могу выйти к другим Его, которые не существуют во мне как действительные “другие”, но как таковые лишь интенционально осознаются во мне?» [Гуссерль 1998, с. 183], — Гуссерль выделяет именно вчувствование как процесс, способный дать опыт другого. Другой дан опосредованно, в «аналогической апперцепции» («аналогизирующем восприятии», «аппрезентации») — по аналогии с тем, как я сам дан себе в первопорядковом (ощущаемом как принадлежащем моему Я) мире моих переживаний. Это именно апперцепция, а не аналогия как мыслительный вывод. «Я и моя культура являются первопорядковыми по отношению к любой другой культуре. Последняя доступна для меня и для моих собратьев по культуре лишь посредством своеобразного опыта “другого”, своего рода

вчувствования в чуждое для меня культурное человеческое сообщество и в его культуру...» [Там же, с. 255].

Характерно, что Гуссерль отмечал влияние понимающей психологии В. Дильтея на свои размышления на позднем этапе творчества и сетовал на то, что не оценил близость их подходов ранее, на этапе создания «Логических исследований» [Пузыревский 2001]. Но наиболее важное значение для своего рода реабилитации вчувствования у позднего Гуссерля исследователи придают влиянию работы его ученицы Эдит Штайн, которая осуществила феноменологический анализ вчувствования [Куреной 1999; Пузыревский 2001].

Штайн определяет вчувствование как переживание (опыт) другого сознания и называет его особым типом восприятия (*perception sui generis*), для которого в современной ей психологии еще нет «ячейки классификации» [Stein 1989, p. 20]. Она отмечает, что все концепции вчувствования исходят из имплицитной убежденности, что чувства другого субъекта, его опыт даны нам. Задача феноменологии состоит в том, чтобы объяснить, как именно они даны, в чем именно состоит эта данность. Без прояснения этого вопроса невозможно решение задач психологии — исследование того, каким образом, за счет действия каких механизмов формируется мой опыт другого.

Дальнейший шаг в феноменологическом анализе — это понимание того, как такая данность способствует созданию целостных объектов в потоке моего опыта, решение вопроса, как мы конструируем, конституируем мир. Такое конституирование осуществляется людьми совместно. А если так, необходимо сконструировать других людей в моем сознании. По сути дела, до работы Штайн феноменология «не замечала» проблемы чужого сознания, которая является важнейшей для нее, так как одним из основных положений критики первых работ Гуссерля был упрек в солипсизме и невозможности обосновать универсальный характер знания.

Штайн подробно рассматривает, в чем суть вчувствования как переживания другого сознания, анализирует отличия вчувствования от симпатии, эмоционального заражения и идентификации, а затем намечает основные контуры для решения проблемы конституирования Другого и, более того, моего Я и мира в целом с помощью вчувствования.

Вчувствование, по Штайн, — это переживание особого рода. Как и любое переживание, оно ощущается как принадлежащее мне, актуальное здесь-и-сейчас, и является «первопорядковой» реальностью. Так же как при восприятии, его объект находится перед нами (мы «читаем» грусть на лице человека). Но по содержанию данное переживание не является первопорядковым — мы ощущаем его как «не свое», так же как мы различаем образ восприятия и образ памяти. Когда я пытаюсь привести чувства другого к ясной данности для меня, содержание, «втянувшееся»

меня в переживание другого, перестает быть объектом. Я оказываюсь на месте субъекта этого переживания, в мире уже его объектов. И только после успешного прояснения содержания чужого переживания оно снова становится моим объектом. Данность другого сознания как чужого создает осознаваемую дистанцию между субъектом и объектом эмпатии, что позволяет контролировать процесс, не сливаться с объектом.

Таким образом, акт эмпатии, по Штайн, состоит из трех этапов: 1) появление переживания чужого чувства; 2) развертывание этого переживания, удовлетворяющее требованиям ясности; 3) детальное воплощение понятого опыта. Возможно неполное прохождение этих этапов, равно как возможны и различные степени требуемой ясности и, соответственно, степени воплощения переживания [Ibid., p. 9—10].

Первоочередная задача Штайн — показать, как даны нам чувства другого, и выявить специфику, особый характер этой данности. За счет именно этой специфики возможна роль вчувствования в конституировании Другого. «Именно потому, что Другой, его переживания даны моему Я по-другому, не так, как мои собственные переживания, для меня есть Ты. Но так как этот Ты переживает себя аналогичным со мной образом, это Ты — другое Я. Мое Я не индивидуализируется до встречи с другим, моя самость рождается в результате этой встречи, по контрасту с инаковостью другого» [Ibid., p. 38].

Гуссерль напишет об этом следующим образом: «...аппрезентированное бытие “другого” трансцендирует мое собственное бытие» [Гуссерль 1998, с. 224]; «каждый раз, когда удается понять, что происходит в других, это понимание открывает новые ассоциации и новые возможности понимания; ...любое такое понимание раскрывает мою собственную душевную жизнь со всеми ее общими и отличительными признаками и благодаря выявлению тех или иных новых черт делает ее плодородной в отношении новых ассоциаций» [Там же, с. 232]. За счет такого поворота Гуссерль обосновывает важнейшие для феноменологии понятия — жизненный мир и интерсубъективность.

Однако открытым остается вопрос: почему, за счет чего переживания другого даны нам? Отвергнув привлекаемую Липпсом идею моторной имитации, ни Штайн, ни Гуссерль не отвечают на вопрос. С их точки зрения, это не вопрос для философского анализа. Аналогично не ищет психологического объяснения процессам сопереживания и Дильтей. Но вопрос остается неразрешим для феноменологии на философском уровне: если первично мое Я, мое сознание, если Другой возникает в моей «монаде», как мое вчувствование может быть истинным, а не проективным? Чтобы ответить на этот вопрос, был необходим принципиальный отход, разрыв с картезианской традицией европейской гносеологии, постулирующей мое «изолированное» *cogito* как наиболее достоверный источник познания. В

конце жизни Гуссерль напишет: «Монады имеют окна, и эти окна — вчувствование» (цит. по: [Agosta 2014]). В своей работе 1934 г. «Nachlass», не опубликованной при его жизни, Гуссерль уделяет эмпатии намного больше внимания, чем в «Картезианских размышлениях». Эмпатическая настроенность на другого интерпретируется им как форма интенциональности и проявление постоянной соотнесенности Я—другой [Agosta 2014]. Однако «монадность» тем не менее остается.

В феноменологии поставит проблему чужого сознания «с головы на ноги» ученик и Липпса, и Дильтея Макс Шелер, который утверждал: человек живет более в других, чем в себе, в сообществе, а не в индивидуальности, и за счет этого другие изначально уже живут в нас — нам нет необходимости проецировать в других собственные переживания. Помимо Шелера и другие феноменологи пытались преодолеть монолизм вчувствования, присущий видению этого акта у Липпса, Гуссерля и Штайн. Так, Г.Г. Шпет дополняет концепцию вчувствования представлением о коллективных переживаниях. С его точки зрения, конституирование другого не может быть проекцией, трансценденцией моего Я. Оно становится возможным только на основе совместного переживания, которое выражается в слове. Вчувствование в его концепции — это согласование смыслов с каждым участником взаимодействия [Власова 2000; Шпет 1996].

Макса Шелера в первую очередь интересует тема контакта человека с миром. Феноменология для него — это установка сознания на такой «контакт с самим миром», в котором вещи раскрывают себя, непосредственно проявляют себя в переживании [Васильева 2008]. В своих работах Шелер развивает тезис о том, что эмоциональное переживание ценностью предшествует интеллектуальному постижению предмета и, далее, — основной вопрос феноменологии — как эта данность определяет наше познание.

В философии Шелера возникает другой образ человека: рациональность ограничивается сферой позитивных наук, а эмоциональная жизнь обнаруживает себя в качестве основы личностно-ценностного мира. Меняется и идея предназначения человека: Шелер отдает первенство реализации ценностных смыслов в личностном измерении, отодвигая на второй план достижения человека, основанные на рациональном постижении мира. Личность, направленная к ценностям, конституирует мир. Связь антропологии, теории познания и этики на основе феноменологического метода является сущностной характеристикой философии Шелера. Он делает темой феноменологического исследования сферу человеческих чувств, эмоциональное начало, которое в свете его философии обретает главное место в процессе познания мира [Васильева 2008; 2011]. Именно поэтому в основу своих теорий он кладет симпа-

тию — в ней и в любви, в первую очередь, реализуется такое личностно-ценностное постижение мира.

Симпатия для Шелера — не просто разделение чувств другого. Это интенциональный акт, направленный на познание личности другого как высшей ценности. Вчувствование является основой симпатии, но при этом их необходимо четко разделять. Он подвергает феноменологическому анализу различные формы симпатии и любви и разрабатывает классификацию их форм [Scheler 2011].

Шелер считает корневой ошибкой традиционной философии познания установку, постулирующую то, что знание себя предшествует знанию других и является более фундаментальным. В представлении Шелера дело обстоит в корне противоположным образом. Изначально опыт себя и опыт других не дифференцируются. Ребенок чувствует и мыслит чувствами и мыслями окружающих его взрослых. Существует единый поток опыта, в который он погружен. Лишь постепенно в этом потоке выкристаллизовывается то, что позже будет определено как «мое» и «чужое». Это происходит за счет того, что взрослые обращают внимание на переживания ребенка, они отражаются и подтверждаются значимыми другими. И даже когда будут интегрированы структуры моего эго, оно всегда будет существовать в потоке совместного со-знания, состоящего из переживаний множества людей. Язык закрепляет и фиксирует совместные смыслы. Именно это, по мнению Шелера, объясняет наше прямое, непосредственное знание психической жизни других. Не мы, проецируя себя в актах вчувствования, живем в других, а другие всегда живут в нас. И Эго, и не-Эго, будучи рождены в одном потоке переживаний, являются не антиподами, а скорее близнецами, между ними нет пропасти, через которую требуется наводить мосты [Ibid.].

Однако на определенном этапе развития возникает то, что и Шелер, и психологи называют фазой эгоцентризма. Сформировавшееся эго мнит себя центром Вселенной, свое считает всеобщим, все другие становятся объектами. «Эгоцентризм — это наивная уверенность в том, что мир вокруг меня есть единственно возможный мир. В познании это проявляется как солипсизм, в поведении — как эгоизм, в отношениях — как аутоэротизм» [Ibid., p. 58]<sup>8</sup>.

Переживание другого репрезентировано, дано нам непосредственно так же, как восприятие, воспоминание (здесь Шелер воспроизводит доказательства первопорядкового характера опыта вчувствования Э. Штайн). Говоря о сути актов вчувствования, он многократно подчеркивает, что они не имеют ничего общего с умозаключением по аналогии или моторной

<sup>8</sup> Нельзя не отметить аналогичность полемики М. Шелера с собратьями феноменологами и заочной полемики Л.С. Выготского и Ж. Пиаже.

имитацией и проективным вчувствованием. По мнению Шелера, проекция приводит скорее к иллюзорному пониманию. Моторная имитация, подчеркивает Шелер, не предшествует пониманию переживания, а имеет место только после того, как мы уже знакомы с содержанием чувства. Когда мы невольно имитируем жест радости, импульс к имитации рождается не из-за зрительного образа экспрессии другого человека, а за счет того, что он уже оценен как жест радости. «Связь между экспрессивным выражением эмоции и ее содержанием — связь символическая, а не причинная» [Ibid., p. 10]. Шелер признает фундаментальный характер вчувствования, но не в понимании Липпса. Он описывает его с помощью понятий «викарное чувство», «репродуцированное чувство»<sup>9</sup>. Это именно особое вчувствование чужого чувства — не знание о нем, не суждение, но и не реальное переживание его. Он сравнивает викарное чувство с тем, как даны нам, например, пейзаж, который мы «видим» субъективно в памяти, или мелодия, которую мы в памяти «слышим»: это реальное видение или слышание, при том что объект восприятия в настоящем отсутствует, но прошлый опыт реально нам репрезентирован. Так же как Штайн, Шелер показывает, что специфика викарного чувства не в его, например, ослабленности по сравнению с реальным чувством другого, а в другом способе данности по сравнению с собственными чувствами. Возникает викарное чувство за счет социальной и культурной опосредованности индивидуального сознания.

Собственно, на концепции Шелера история вчувствования в философии завершается. Мартин Хайдеггер, продолжающий «анти-картезианскую» линию в феноменологии, уже не будет использовать это понятие.

Программа обоснования предмета и метода гуманитарных наук В. Дильтея не признается успешной в первую очередь как раз из-за понятия вчувствования-сопереживания: с позиций позитивистской критики оно признается ненадежным, субъективным и даже наивным. Феноменология «очищает» понятие, оставив за ним значение, сформулированное Эдит Штайн: переживание чужого сознания или викарное чувство. Вчувствование дает нам непосредственный опыт чужого сознания, и потому оно вписывается в структуру феноменологического метода, начальной целью которого является описание непосредственно данных субъективных феноменов. Однако несогласие с монологическим решением проблемы «другого сознания» через вчувствование в традиции Т. Липпса, Э. Штайн и Э. Гуссерля предопределяло переход философов к категориям, содержательно связанным с социально-культурным опосредствованием психического, с коммуникацией. Таково, например,

---

<sup>9</sup> Это выражение и значение в своих последних, не опубликованных при жизни работах будет использовать и Гуссерль [Agosta 2014].

в трактовке Хайдеггера «со-бытие» и «понимающее бытие-с-другим» [Agosta 2014].

К моменту спада интереса к вчувствованию в философии оно уже было взято на вооружение практиками. В 1927 г. Шандор Ференци говорит об обязательности вчувствования как составляющей метода понимания в психоанализе и вводит «правило эмпатии» (в оригинале используется слово «вчувствование»). Еще раньше, в 1913 г., тогда еще практикующий психиатр, Карл Ясперс обосновывает с помощью вчувствования феноменологический метод в психиатрии. Обоснование необходимости эмпатии у Ференци и в целом проблематику эмпатии в раннем психоанализе мы подробно анализировали в другой работе [Карягина 2012]<sup>10</sup>. Рассмотрим, как вчувствование вводится в феноменологическую психиатрию Ясперса.

### **Понимающая психология К. Ясперса**

Карл Ясперс обосновывает идеи понимающей психологии в своей работе «Общая психопатология» 1913 г. В этой работе используется именно термин «вчувствование» (Einfühlung)<sup>11</sup>.

К. Ясперс также противопоставляет естественные науки и психологию. В первых мы стремимся постигнуть причинные связи, и это дает возможность *объяснения* тех или иных фактов. Но мысль о том, что сфера психического предполагает только понимание, а сфера физического — объяснение, характеризуется Ясперсом как ложная и поверхностная. «Каждое событие открыто для причинного объяснения, но для понимания существуют границы, которые определяются всем тем, что может быть обозначено как субстрат сферы психического... Ошибочно думать, что причинные механизмы в психическом одного человека могут быть эмпатически познаны другим и это приведет к открытию механизма причинности» [Ясперс 1997, с. 371].

Главной целью своей книги он ставит дополнение психиатрии понимающей психологией. К. Ясперс остается на позициях дуализма понимания и объяснения, считая его неизбежным и непреодолимым. В даль-

---

<sup>10</sup> В дополнение к изложенному в этой работе, добавим, что, по мнению современных исследователей, недостаточное внимание к вчувствованию в раннем психоанализе было в значительной степени связано со следующим фактом: при издании на английском языке тех работ Фрейда, где употреблялось слово «вчувствование», оно было переведено как «симпатическое понимание» («sympathetic understanding»), что значительно искажало смысл понятия [Agosta 2014], с нашей точки зрения, по сути, нивелировало не только его методологический статус, но и статус понятия в принципе.

<sup>11</sup> В современном русском переводе этой книги К. Ясперса используется слово «эмпатия».



нейшем он будет активно по разным поводам критиковать психоанализ, и одним из поводов для критики являлось именно смешение объяснения и понимания; Ясперс называет фрейдистские интерпретации «как бы пониманием» [Там же, с. 373; Руткевич 1997].

Он также дифференцирует рациональное и эмпатическое понимание. «Мысли могут быть поняты согласно правилам логики, рационально (мы понимаем **сказанное**). Но если мы понимаем, каким образом некоторые мысли происходят из страхов, желаний, — значит, мы понимаем их в истинно психологическом смысле, эмпатически (т. е. мы понимаем **говорящего**)» [Ясперс 1997, с. 370]. Рациональное понимание — вспомогательное средство для психологии, в то время как «эмпатическое понимание приводит нас к самой психологии» [Там же, с. 370—371].

К. Ясперс дает такое емкое определение способа понимания, основанного на вчувствовании (курсив мой. — Т.К.): «**это субъективный, непосредственный охват психических взаимосвязей изнутри** (в той мере, в какой подобный охват вообще возможен)» [Там же, с. 373]. Это уже явно не проективное *Einfühlung* Липпса, а движение в направлении, развиваемом Дильтеем.

Ясперс в своем обосновании метода различает феноменологию и понимающую психологию. Феноменологический метод в психиатрии — это описание переживаний больного, в первую очередь как статических, отдельных феноменов, исходя из установки «назад к самим вещам», при четком разделении объективных фактов и субъективных феноменов, использование метода феноменологической редукции как непредубежденности и т. п.; при этом субъективные феномены «схватываются» только вчувствованием. Однако феноменологический метод не дает описание переживания в динамике, во взаимосвязях. Поэтому необходим также метод генетического понимания — это выявление посредством вчувствования происхождения одних событий из других и их взаимосвязей [Ясперс 1997; Власова 2010].

Продолжая традиции как Дильтея, так и феноменологов, Ясперс как об одной из основных характеристик вчувствования говорит о его «данности», «самоочевидности», переживании «непосредственной убежденности» в существовании некоторой связи психических явлений. Источник такой убежденности, в отличие от убежденности в истинности естественно-научного знания, не многократное повторение, а «опыт конфронтации с человеческой личностью» [Ясперс 1997, с. 369]. Ясперс исключает субъективизм такой трактовки понимания, подчеркивая, что для каждого данного случая суждение опирается на «объективный фактический материал, в терминах которого и понимается данная связь (т. е. на содержание, выражаемое средствами языка, на культурные факторы, на действия людей и характеристики их образа жизни, на их экспрессивную жестикуляцию и мимику)» [Там же].

Для дальнейшего развития уже экзистенциальной философии К. Ясперса понятие коммуникации, общения стало важнейшей категорией [Ясперс 1994]. Именно свой опыт врача-психиатра он указывает как источник мысли, легшей в основу его учения: «Человек как целое не объективируем. Поскольку он объективируем, он есть предмет... но в качестве такового он никогда не есть он сам... Теперь уже нельзя больше спутать объективно-предметное в человеке в эмпирическом смысле с ним самим как *экзистенцией, открывающейся в коммуникации* (выделено мной. — Т.К.)» (цит. по: [Гайденко 1994, с. 11]).

Как отмечает исследователь феноменологической психиатрии Ольга Власова, «Гуссерль никогда не использовал и ничего не говорил о возможности использования разработанного им метода в психопатологии, и сама специфика области приложения — феноменальная реальность психически больного человека, — а также сама ситуация его использования — взаимодействие больного и психиатра — привели к очень важному различию феноменологии как дескриптивной психологии у Гуссерля и у Ясперса (а затем и у всех представителей феноменологической психиатрии и экзистенциального анализа). *Феноменологический метод трансформировался из интрасубъективного в интерсубъективный* (выделено мной. — Т.К.)» [Власова 2010, с. 109].

Таким образом, эмпатия в представлении Ясперса не является мистическим постижением глубинных связей психических явлений, как обычно представляли ее критики концепций «понимающей психологии» [Зотов 2005; Пузыревский 2001], а является в целом, как и у В. Дильтея, результатом опыта человеческого общения и нашей «человечности», укорененной в культуре. Отметим также характер направленности эмпатии в концепции К. Ясперса: эмпатически мы понимаем *говорящего*, т. е. его личность, а не просто формальное значение им выраженного. Речь идет о смысле, целостном понимании жизненного мира другого.

Статус вчувствования для К. Ясперса предельно высок: он фактически выделяет предмет психологии через границы возможностей эмпатии как метода — то, что может быть познано эмпатически, является психологическим. В дальнейшем такое представление об эмпатии найдет отражение в психологии самости Х. Кохута [Кохут 2000; Карягина 2012].

\* \* \*

Рассмотренные нами трактовки вчувствования и сопереживания демонстрируют два важных аспекта проблематики эмпатии как метода в психологии и психотерапии. Первый касается достаточности эмпатии или понимания (в разных формулировках) как фактора «исцеления»

или личностного развития и соотношения «понимание-объяснение». Второй аспект можно сформулировать как проблему узкой и широкой трактовки эмпатии.

Липпс и Дильтей, обосновывая методологию психологического познания, демонстрируют два подхода: понимание (описание) плюс объяснение или понимание как единый достаточный метод. Дуализм понимания и объяснения, характерный для Липпса и его феноменологической школы, будет с большей легкостью обосновываться психиатрами, воспринявшими феноменологические установки, начиная с Ясперса (см.: [Власова 2010]). Феноменология Гуссерля, которая предлагала после фазы «очищения» и описания феноменов «непосредственное усмотрение» их сущностей, не могла быть в чистом виде воспринята специалистами, работающими с патологией сознания: как усмотреть сущность, с которой у нас не может быть ничего общего? Поэтому, освоив дескриптивную и «понимающую» фазу феноменологического анализа, «надстраивать» ее нужно было по-другому. Или, как формулировал это Ясперс, дополнять психиатрию понимающей психологией.

Полемика этих подходов всегда имела место в психотерапии. Что излечивает: понимание или объяснение (интерпретация), особенно, если оно базируется на понимании, если оба, то в каком соотношении и т. п. Другой вариант постановки вопроса: разделение теоретической и эмпирической психологии. Так, Хайнц Кохут считал психоанализ эмпирической психологией, и здесь понимание, базирующееся на эмпатии, — основной метод [Кохут 2000; Карягина 2012]. Спор, безусловно, не закончен, и, учитывая нарастающую тенденцию все больше уповать на «самые научные из научных» объяснений — нейронаучные, будет становиться еще острее.

Во всех рассмотренных нами концепциях вчувствование является механизмом понимания: для Липпса — основным, для Дильтея — одним из многих. Дильтей, за счет особого обоснования понятия «переживание», показывает множественность путей сопереживания, ему важен не столько конкретный механизм, сколько способ в целом — переживаемое сопереживание, такое же взаимосвязанное, смысловое, как его предмет, так же, в идеале стремящееся воплотиться, выразиться наиболее полно. Причем важнейшее значение имеет, по сути, герменевтическая характеристика понимания как бесконечного процесса взаимодействия частей и целого, как диалектики полного и неполного, выражения и понимания.

Шелер также рассматривает множество «сопереживательных» феноменов, но признает базовую роль вчувствования как викарного, замещающего чувства. Благодаря предпринятому им и Э. Штайн феноменологическому анализу, отвергается преимущественная проективность этого процесса, а подчеркивается его непосредственно-перцептивный

характер как особой данности, над которой могут надстраиваться различные процессы понимания и воплощения до варьируемой «требуемой степени ясности».

Переводя на язык отечественной психологической традиции, можно было бы сказать, что Дильтей говорит о сопереживании как о деятельности, а Шелер и Штайн — как о высшей психической функции, для которой натуральной основой является способность к викарному чувствованию чужого состояния. Современные исследования, как известно, подтверждают существование нейрофизиологических механизмов, обеспечивающих нас такой способностью, и снимают, таким образом, с Теодора Липпса обвинения в необоснованности кинестетического характера механизмов эмпатии.

Различия широкой и узкой трактовки термина «эмпатия» затрудняют взаимопонимание исследователей в этой области уже многие десятилетия. В экспириентальных психотерапевтических подходах такое различие неизбежно находит отражение [Карягина 2015]. Так, в понимающей психотерапии выделяются сопереживание как принцип деятельности психотерапевта в целом и эмпатия как один из психотехнических методов работы с уровнем непосредственного переживания [Василук 2007], в процессуально-экспириентальной психотерапии заявляется в качестве основополагающего принцип эмпатического исследования (*empathic exploration*) и отдельно разрабатываются конкретные виды эмпатических интервенций для работы с различными видами и уровнями переживания [Elliott et al. 2004].

В академической психологии эта трудность различения узкого и широкого значения эмпатии умножается на отсутствие традиции научного обоснования переживания в его значении деятельности или единицы сознания. Чаще всего переживание является просто заменителем слова «чувство». Следствием этого является дробление эмпатии на когнитивную, аффективную, моторную и т. п., которое, безусловно, является оправданным для определенных исследовательских задач, но в целом не приводит к интегративному, целостному видению феномена. Так, например, лишь в 2013 г. появилось экспериментальное исследование, которое было проинтерпретировано в первую очередь с позиций дифференциации спонтанной и произвольной эмпатии, а не когнитивной и аффективной [Meffert et al. 2013].

Новаторство ввода переживания как целостной смысловой взаимосвязанности, единицы психического знаменовало практически революцию в философском понимании связи человека и мира, человека и других людей. От интенционально соотнесенной с миром и Другим «монады» Гуссерля к историческому человеку Дильтея и «живущему в других» эго Шелера неизбежно происходит коперниканский переворот от

интрапсихической детерминации к интерпсихической, который в психологии наиболее ярко обоснован Л.С. Выготским. Психотерапия, изначально созидаящая эту новую реальность и в ней только и живущая, несколько запоздала с ее признанием. Так, лишь в 2002 г. на Всемирном психотерапевтическом конгрессе было торжественно объявлено об окончании «эры эгомании». Психоаналитик Horst-Eberhard Richter отметил, что, по контрасту с фрейдовской моделью, «Мы» является первичной реальностью, в которой развивается «Я», и это должно быть фундаментом современной психотерапии [Schmid 2003].

Целью нашей статьи было показать, как неизбежно, необходимо было рождение понятия «эмпатия» для осуществления этой революции.

## ЛИТЕРАТУРА

- Архангельская В.В. Значение идей Дильтея для современной практической психологии: «жизненные понятия» и «категории жизни» // Московский психотерапевтический журнал. 2005. № 1. С. 30—42.
- Бусыгина Н.П. Философские основания гуманитарной психологии // Московский психотерапевтический журнал. 2007. № 4. С. 26—46.
- Васильева С.В. Антропология, теория познания и этика в философии Макса Шелера: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2008. 20 с.
- Васильева С.В. Ценностный мир личности: к истокам антропологии Макса Шелера. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2011. 145 с.
- Васильюк Ф.Е. Семиотика и техника эмпатии // Вопросы психологии. 2007. № 2. С. 3—14.
- Власова О.А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: дисс ... докт. философ. наук. Курск, 2010. 368 с.
- Власова Т.В. Эмпатия: от психологии к феноменологии. Владивосток: ДВГМА, 2000. 84 с.
- Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии К. Ясперса // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 5—26.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука; Ювента, 1998. 315 с.
- Гуссерль Э. Логические исследования / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2011. 352 с.
- Дильтей В. Описательная психология / пер. с нем. Е.Д. Зайцевой, под ред. Г.Г. Шпета. СПб.: Алетейя, 1996. 160 с.
- Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / под ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова; пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. М.: Три квадрата, 2004. С. 10—413.
- Зотов А.Ф. Современная западная философия: Учебник. М.: Высшая школа, 2005. 781 с.
- Карягина Т.Д. Откуда в психотерапии эмпатия: К. Роджерс и его психоаналитические предшественники и последователи // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 1. С. 8—31.

- Карягина Т.Д. Эволюция понятия «эмпатия» в психологии: дис. ... канд. психол. наук. М., 2013. 175 с.
- Карягина Т.Д. Экспериментальные подходы в современной психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2015. Т. 23. № 1. С. 126—152.
- Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа: в 2 т. Т. 1 / под ред. А.В. Рассохина. М.: Ин-т психологии РАН, 2000. С. 282—299.
- Куренной В.А. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. 1999 (21). № 11/12. URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999\\_11\\_12/11.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_11_12/11.htm) (дата обращения: 01.12.12).
- Куренной В.А. Предисловие редактора // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / под ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова; пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. М.: Три квадрата, 2004. С. 11—34.
- Липпс Т. Основные вопросы логики / пер. с нем. Н.О. Лосского. СПб.: Изд-во О.Н. Попова, 1902. 301 с.
- Липпс Т. Руководство к психологии / пер. с нем. М.А. Лихарева. СПб.: Изд-во О.Н. Попова, 1907. 394 с.
- Липпс Т. Самосознание, ощущение и чувство / пер. с нем. с предисл. и примеч. М.А. Лихарева. СПб.: Слово, 1910. 84 с.
- Липпс Т. Пути психологии // Фундаментальная психология у истоков неклассической парадигмы / сост., предисл. и заключ. ст. И.В. Журавлева. М.: Ком-Книга, 2007. С. 116—145.
- Пузыревский В.Ю. Феномен эмпатии в контексте современной западной философии: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2001. 214 с.
- Руткевич А.М. Понимающая психология К. Ясперса // История философии. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 1997. URL: [http://philosophy.ru/iphras/library/i\\_ph\\_1.html#2](http://philosophy.ru/iphras/library/i_ph_1.html#2) (дата обращения: 01.11.2015).
- Улановский А.М. Феноменология в психологии и психотерапии: прояснение неотчетливых переживаний // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 2. С. 27—51.
- Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. 1996. № 7. С. 81—122.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.И. Левиной; вступ. ст. П.П. Гайденко: 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527 с.
- Ясперс К. Общая патопсихология / пер. с нем. Л.О. Акопяна. М.: Практика, 1997. 1056 с.
- Agosta L. A Rumor of Empathy: Rewriting Empathy in the Context of Philosophy. NY: Palgrave Macmillan, 2014. 116 p.
- Allport G.W. Personality: A psychological interpretation. London: Constable, Company Ltd, 1949 (reprint). 588 p.
- Elliott R., Watson J.C., Goldman R.N., Greenberg L.S. Learning emotion-focused therapy: the process-experiential approach to change. American Psychological Association, 2004. 366 p.
- Empathy reconsidered. New directions in psychotherapy / ed. by A.C. Bozarth, L.S. Greenberg. Washington, DC: APA, 1997. 477 p.
- Meffert H., Gazzola V., Den Boer J.A., Bartels A.A., Keysers C. Reduced spontaneous but relatively normal deliberate vicarious representations in psychopathy // Brain. 2013

- (Aug). Vol. 136(8). P. 2550—2562. URL: <http://brain.oxfordjournals.org/content/brain/136/8/2550.full.pdf> (дата обращения 25.11.2015). doi:10.1093/brain/awt190
- Moran D.* The problem of empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein // *Amor amicitiae: on the love that is friendship. Essays in medieval thought and beyond in honor of the Rev. Professor James McEvoy* / ed. by T.A. Kelly, P.W. Rosemann. Leuven: Peeters. 2004. P. 269—312.
- Scheler M.* The nature of sympathy. New Brunswick; NJ: Transaction publishers, 2011. 274 p.
- Schmid P.F.* The characteristics of a person-centered approach to therapy and counseling: criteria for identity and coherence // *Person-Centered, Experiential Psychotherapies*. Vol. 2(2), 2003. P. 104—120.
- Stein E.* On the problem of empathy. Washington; DC: ICS Publications, 1989. 135 p.
- Stueber K.* Rediscovering empathy. Cambridge: Massachussets Institute of Technology, 2006. 276 p.
- The power of person-centered approach* / ed. by U. Esser, H. Pabst, G.-W. Speierer. Koln: GwG, 1996. 312 p.
- Wispe L.* History of the concept of empathy // *Empathy and its development* / ed. by N. Eisenberg, J. Strayer. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987. P. 20—35.

## EMPATHY AS A METHOD: THE PHILOSOPHICAL POINT OF VIEW

T.D. KARYAGINA

The article examines the emergence and establishment of the concept of «empathy» in philosophical approaches of the end of XIX — early XX centuries. As immediate predecessors of the concept of «empathy» the W. Dilthey's concept of «coexperience» (*Nacherleben*) and the T. Lipps's «feeling into» (*Einfühlung*) are discussed. The way of formation, synthesis of meanings, which are typical to the modern understanding of empathy, is analyzed. As a main context, which sets the direction of such a synthesis, the problem of the subject and method of the humanities and psychology in particular is considered. «Experience» and «empathy» since their appearance in the philosophical systems were viewed as the united concepts within the link between the subject and method of «understanding (descriptive) psychology». A detailed analysis of how W. Dilthey, E. Husserl, E. Stein, T. Lipps, M. Scheler and K. Jaspers viewed this problem is given.

**Keywords:** empathy, experience, *Einfühlung*, coexperiencing, *Nacherleben*, sympathy, descriptive psychology, phenomenology, philosophy of life, method of psychology.

## REFERENCES

- Arkhangel'skaya V.V.* Znachenie idei Dil'teya dlya sovremennoi prakticheskoi psikhologii: «zhiznennye ponyatiya» i «kategorii zhizni». *Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal*. 2005. № 1. P. 30—42.



- Busygina N.P.* Filosofskie osnovaniya gumanitarnoi psikhologii. Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 2007. № 4. P. 26—46.
- Vasil'eva S.V.* Antropologiya, teoriya poznaniya i etika v filosofii Maksa Shelera: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk. Moscow, 2008. 20 p.
- Vasil'eva S.V.* Tsennostnyi mir lichnosti: k istokam antropologii Maksa Shelera. Petrozavodsk: Publ. PetrGU, 2011. 145 p.
- Vasilyuk F.E.* Semiotika i tekhnika empatii. Voprosy psikhologii. 2007. № 2. P. 3—14.
- Vlasova O.A.* Fenomenologicheskaya psikhiatriya i ekzistentsial'nyi analiz: diss...dokt. filosof. nauk. Kursk, 2010. 368 p.
- Vlasova T.V.* Empatiya: ot psikhologii k fenomenologii. Vladivostok: Publ. DVGMA, 2000. 84 p.
- Gaidenko P.P.* Chelovek i istoriya v ekzistentsial'noi filosofii K.Yaspersa. In: K. Yaspers. Smysl i naznachenie istorii. Moscow: Publ. Respublika, 1994. P. 5—26.
- Gusserl' E.* Kartezianskie razmyshleniya (per. s nem. D.V. Sklyadneva). St. Petersburg: Publ. Nauka; Yuventa, 1998. 315 p. (In Russ.)
- Gusserl' E.* Logicheskie issledovaniya (per. s nem. V.I. Molchanova). Moscow: Publ. Akademicheskii proekt, 2011. 352 p. (In Russ.)
- Dil'tei V.* Opisatel'naya psikhologiya (per. s nem. E.D. Zaitsevoi, pod red. G.G. Shpeta). St. Petersburg: Publ. Aleteiya, 1996. 160 p. (In Russ.)
- Dil'tei V.* Postroenie istoricheskogo mira v naukakh o dukhe. In: V. Dil'tei. Sobr. soch.: v 6 t. T. 3 (pod red. A.V. Mikhailova, N.S. Plotnikova; per. s nem. pod red. V.A. Kurenno). Moscow: Publ. Tri kvadrata, 2004. P. 10—413. (In Russ.)
- Zotov A.F.* Sovremennaya zapadnaya filosofiya: Uchebnik. Moscow: Publ. Vysshaya shkola, 2005. 781 p.
- Karyagina T.D.* Otkuda v psikhoterapii empatiya: K. Rodzhers i ego psikhoanaliticheskie predshestvenniki i nasledovateli. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2012. № 1. P. 8—31.
- Karyagina T.D.* Evolyutsiya ponyatiya «empatiya» v psikhologii: dis. ... kand. psikhol. nauk. M., 2013. 175 p.
- Karyagina T.D.* Ekspiriental'nye podkhody v sovremennoi psikhoterapii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2015. T. 23. № 1. P. 126—152.
- Kokhut Kh.* Introspektsiya, empatiya i psikhoanaliz: issledovanie vzaimootnoshenii mezhdru sposobom nablyudeniya i teorii. In: Antologiya sovremennogo psikhoanaliza: v 2 t. T. 1 (pod red. A.V. Rassokhina). Moscow: Publ. Institut Psikhologii RAN, 2000. P. 282—299.
- Kurennoi V.A.* K voprosu o vozniknovenii fenomenologicheskogo dvizheniya. Logos. 1999 (21). № 11/12. URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999\\_11\\_12/11.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_11_12/11.htm) (data obrashcheniya: 01.12.12).
- Kurennoi V.A.* Predislovie redaktora. In: V. Dil'tei. Sobr. soch.: v 6 t. T. 3 (pod red. A.V. Mikhailova, N.S. Plotnikova; per. s nem. pod red. V. A. Kurenno). Moscow: Publ. Tri kvadrata, 2004. P. 11—34.
- Lipps T.* Osnovnye voprosy logiki (per. s nem. N.O. Losskogo). St. Petersburg: Publ. O.N. Popova, 1902. 301 p. (In Russ.)
- Lipps T.* Rukovodstvo k psikhologii (per. s nem. M.A. Likhareva). St. Petersburg: Publ. O.N. Popova, 1907. 394 p. (In Russ.)
- Lipps T.* Samosoznanie, oshchushchenie i chuvstvo (per. s nem. s predisl. i primech. M.A. Likhareva). St. Petersburg: Publ. Slovo, 1910. 84 p. (In Russ.)

- Lipps T. Puti psikhologii. Fundamental'naya psikhologiya u istokov neklassicheskoi paradigmy (sost., predisl. i zaklyuch. I.V. Zhuravleva). Moscow: Publ. KomKniga, 2007. P. 116—145. (In Russ.)
- Puzrevskii V. Yu. Fenomen empatii v kontekste sovremennoi zapadnoi filosofii: dis. ... kand. filos. nauk. St. Petersburg, 2001. 214 p.
- Rutkevich A.M. Ponimayushchaya psikhologiya K. Yaspersa. In: Istoriya filosofii. Vyp. 1. Moscow: Publ. IF RAN, 1997. URL: [http://philosophy.ru/iphras/library/i\\_ph\\_1.html#2](http://philosophy.ru/iphras/library/i_ph_1.html#2) (data obrashcheniya: 01.11.15).
- Ulanovskii A.M. Fenomenologiya v psikhologii i psikhoterapii: proyasnenie neotchetlivykh perezhivaniy. Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 2009. № 2. P. 27—51.
- Shpet G.G. Yazyk i smysl. Logos. 1996. № 7. P. 81—122.
- Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii (per. s nem. M.I. Levinoi; vstup. st P.P. Gaidenko): 2-e izd. Moscow: Publ. Respublika, 1994. 527 p. (In Russ.)
- Yaspers K. Obshchaya patopsikhologiya (per. s nem. L.O. Akopyana). Moscow: Publ. Praktika, 1997. 1056 p. (In Russ.)
- Agosta L. A Rumor of Empathy: Rewriting Empathy in the Context of Philosophy. New York: Palgrave Macmillan, 2014. 116 p.
- Allport G. W. Personality: A psychological interpretation. London: Constable, Company Ltd, 1949 (reprint). 588 p.
- Elliott R., Watson J.C., Goldman R.N., Greenberg L.S. Learning emotion-focused therapy: the process-experiential approach to change. American Psychological Association, 2004. 366 p.
- Empathy reconsidered. New directions in psychotherapy (ed. by A.C. Bozarth, L.S. Greenberg). Washington, DC: APA, 1997. 477 p.
- Meffert H., Gazzola V., Den Boer J.A., Bartels A.A., Keysers C. Reduced spontaneous but relatively normal deliberate vicarious representations in psychopathy Brain. 2013 (Aug). Vol. 136(8). P. 2550—2562. URL: <http://brain.oxfordjournals.org/content/brain/136/8/2550.full.pdf> (дата обращения: 25.11.2015). doi:10.1093/brain/awt190
- Moran D. The problem of empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein. In: Amor amicitiae: on the love that is friendship. Essays in medieval thought and beyond in honor of the Rev. Professor James McEvoy (ed. by T.A. Kelly, P.W. Rosemann). Leuven: Peeters, 2004. P. 269—312.
- Scheler M. The nature of sympathy. New Brunswick, NJ: Transaction publishers, 2011. 274 p.
- Schmid P.F. The characteristics of a person-centered approach to therapy and counseling: criteria for identity and coherence. Person-Centered, Experiential Psychotherapies. 2003. Vol. 2 (2). P. 104—120.
- Stein E. On the problem of empathy. Washington, DC: ICS Publications, 1989. 135 p.
- Stueber K. Rediscovering empathy. Cambridge: Massachussets Institute of Technology, 2006. 276 p.
- The power of person-centered approach / ed. by U. Esser, H. Pabst, G.—W. Speierer. Koln: GwG, 1996. 312 p.
- Wispe L. History of the concept of empathy. Empathy and its development / ed. by N. Eisenberg, J. Strayer. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1987. P. 20—35.

# ПРОФЕССИОНАЛИЗАЦИЯ ЭМПАТИИ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ<sup>1</sup>

Т.Д. КАРЯГИНА

В статье проблематизируется видение эмпатии в контексте профессиональной помогающей деятельности. Эмпатия рассматривается как высшая психическая функция и как способность. Предлагается рабочая модель эмпатии как способности, базирующаяся на методологических принципах отечественной традиции исследования и развития способностей (В.Д. Шадриков). Рассматриваются специфика эмпатии в помогающей профессиональной деятельности и существующие методы ее развития для профессионалов. Обосновывается понятие профессионализации эмпатии как необходимого взаимосвязанного развития мотивационных, операционных и функциональных компонентов эмпатических способностей с учетом условий и требований конкретной профессиональной деятельности.

**Ключевые слова:** эмпатия, развитие эмпатии, мотивация помощи, способности, высшая психическая функция, профессиональное развитие, профессиональные способности, «помогающие» профессии, социономические профессии.

Вопрос развития эмпатии обычно поднимается в двух основных контекстах — общечеловеческом и профессиональном. Мы говорим о развитии эмпатии у детей, о степени эмпатии нашего общества, имея в виду проблемы агрессии, эгоизма, нечувствительности к страданию живых существ. Также этот вопрос ставится, когда мы обсуждаем работу профессионалов, сутью деятельности которых является помощь людям, попавшим в трудную ситуацию, — медиков, психологов, социальных работников и т. д.

Компетентностный подход в профессиональном образовании ставит задачу развития эмпатии как способности у специалистов помогающих профессий. Это предполагает конкретизацию представлений об эмпатии, позволяющую выявлять и оценивать уровни ее развития, показатели поведенческих проявлений эмпатии, разрабатывать обучающие про-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ (проект № 15-26-01007 «Развитие эмпатии в социономических профессиях»). This article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Humanities (project № 15-26-01007 «Empathy development in socioeconomic («helping») professions»).

граммы, направленные на ее развитие. В то же время концептуальное осмысление проблематики эмпатии в психологии в целом характеризуется многозначностью, неопределенностью основных понятий, эклектичностью подходов. Отсутствуют концепции эмпатии, позволяющие анализировать многоплановый, многоуровневый, системный характер эмпатических феноменов. В психологии эмпатии назревшей задачей является разработка такого подхода, который обеспечил бы плодотворную рефлекссию «практики эмпатии» в деятельности помогающих профессионалов и обоснование принципов разработки методов и приемов ее развития.

### **Эмпатия как способность**

В одной из работ нами было выдвинуто предположение о перспективности применения методологии исследования и развития способностей в контексте «профессиональной эмпатии» [Карягина, Иванова 2014]. Категория способностей традиционно является одной из центральных в тематике обучения и целенаправленного развития. Существуют отечественные исследования, в формулировках предмета которых присутствуют слова «эмпатическая способность» [Ичаловская 1999; Щербакова 2003]. Однако в данных работах не применяется специфическая методология анализа и исследования именно способностей, их структуры.

Суммируем кратко основные положения выдвинутого нами обоснования рассмотрения эмпатии как способности [Карягина, Иванова 2014].

За основу нами взята модель способностей В.Д. Шадрикова, обобщающая традиции понимания способностей в отечественной психологии. Шадриков определяет способности как свойства функциональных систем, реализующих отдельные психические функции. Можно говорить о наличии в структуре способностей трех компонентов или типов механизмов: **функционального, операционного и мотивационного**. Функциональные механизмы на раннем этапе возникновения реализуют филогенетическую программу осуществления определенной функции, представляют собой характеристику человека как индивида и являются результатом его онтогенетической эволюции и природной организации, а операционные — характеризуют человека как субъекта деятельности и усваиваются в процессе воспитания и обучения, носят конкретно-исторический характер. Между этими механизмами существует сложное взаимодействие. Развитие операционных механизмов происходит позже и невозможно без определенной степени развития функциональных. В свою очередь развитие операционных механизмов дает новые возможности для развития функциональных. Мотивационные механизмы раскрывают человека как личность и обеспечивают детерминированность

развития способностей мотивами и ценностями личности [Шадриков 1996; 2010а].

Одним из основных принципов отечественной психологии способностей является деятельностный: способности проявляются и развиваются только в деятельности. Они обеспечивают успешность ее выполнения и не сводятся к наличным знаниям, умениям и навыкам [Теплов 1985; Шадриков 1996; 2010а]. Для эмпатических способностей такой деятельностью является деятельность общения. Однако также можно говорить и об особой деятельности сопереживания, которая может быть выделена в определенных ситуациях, когда мотивом является понимание того, что происходит с другим человеком, и/или сочувствие ему.

Под функциональным компонентом эмпатических способностей мы понимаем способность к определенному рода репрезентации состояния другого человека. В современной психологии такая репрезентация называется викарным чувством (от лат. *vicarius* — «заместитель», «наместник»).

В настоящее время представляется возможным связывать возникновение викарного чувства с работой конкретных психофизиологических механизмов, которые обеспечивают специфическую нейронную репрезентацию состояния другого человека у наблюдающего за ним [Preston, de Waal 2002; Vignemont, Singer 2006]. Прежде всего, речь идет о зеркальных нейронах, открытых в 90-е гг. XX в. [Rizzolatti, Craighero 2004; Риццоллатти, Синигалья 2012]. На настоящий момент факт возбуждения у человека собственно зеркальных моторных нейронов при наблюдении эмоций другого человека надежного подтверждения не нашел. Однако, начиная с 2004 г., на материале эмпатического отклика на самые разные эмоции выявляется «зеркальный принцип» работы мозга: при наблюдении определенных чужих эмоций (зрительно или на слух) у испытуемых происходит активация тех же отделов мозга, которые активируются у них при реальном переживании этих эмоций [Lamm, Majdandzic 2015].

Если использовать терминологию теории высших психических функций, то можно предположить, что викарное чувство является результатом работы тех процессов, которые составляют натуральную эмпатическую функцию.

Последние исследования нейронаук, изучающих разного рода «эмпатические дефициты», выявляют различную локализацию мозговых механизмов викарных спонтанных и произвольных эмпатических реакций. Нарушения эмпатии являются одним из диагностических признаков психопатии, а также антисоциального поведенческого расстройства. Связь нарушения эмпатии с агрессивным поведением обосновывается следующим образом: сопереживание страданию жертвы приводит к торможению агрессии, если же сопереживания нет, то агрессия не может тормозиться таким, «естественным», образом. Ис-

следователи полагают, что при психопатических расстройствах нарушен разного рода мозговой процессинг эмоции страха, и в связи с этим не возникает викарное чувство страха, сопереживание страху жертвы [Blair 2007; Meffert et al. 2013; Keysers et al. 2014]. Так, было показано, что у пациентов с диагностированной психопатией наблюдается пониженная активность в отделах головного мозга, связываемых с эмпатией, при инструкции на просто внимательное наблюдение эмоционально-окрашенного взаимодействия. Однако при наличии инструкции на сопереживание реакция в «эмпатических» отделах мозга таких пациентов значимо не отличается от реакции у условно здоровых испытуемых. При этом у пациентов с психопатией наблюдается повышенная по сравнению со здоровыми испытуемыми активация в отделах мозга, связываемых с когнитивными аспектами эмпатии (у здоровых испытуемых активация в этих отделах наблюдается при инструкции представить, вообразить, что чувствует другой человек). Авторы делают предположение о компенсаторном характере этой активности и говорят о некоторой способности к «включению-выключению» эмпатии, которой обладают лица с психопатическими тенденциями. Аналогичные феномены описаны и для аутистических расстройств: там различия нейрофизиологической основы спонтанной и произвольной эмпатии были обнаружены при реагировании на эмоции хорошо знакомых и незнакомых людей [Gillespi et al. 2014]. Вероятно, при аутизме имеет место «викарная гиперреактивность» [Markram, Makram 2007; Smith 2009], совладание с которой становится более успешным в ситуациях регулярного общения с одними и теми же людьми.

Результаты нейрофизиологических исследований патологии эмпатии, таким образом, позволяют, на наш взгляд, говорить как о наличии специфических функциональных компонентов эмпатических способностей, так и о когнитивном, социальном и т. п. опосредовании их работы, о наличии определенных складывающихся при жизни индивидуальных способов реализации эмпатии.

Можно ли, исходя из представлений об операционных компонентах способностей, говорить об эмпатических операциях или действиях?

На первый взгляд, такая постановка вопроса вызывает большие сомнения. Эмпатия предельно свернута, особенно в житейских ситуациях общения. Она представляется непроизвольным, интуитивным внутренним процессом, а, главное, результатом эмпатии чаще всего считается эмоция — либо разделенное чувство («я грущу вместе с тобой»), либо сочувствие.

Основным принципом методологии исследования эмпатии в отечественной деятельностной традиции выступает ее разворачивание, экстериоризация в процессе решения особых задач на сопереживание [Гаврилова 1977; Стрелкова 1987; Гончаренко 2003]. При исследовании

развития эмпатии у детей такого рода задачи актуализировались при организации специальных игр-драматизаций. Например, дети ставились в различные позиции по отношению к непривлекательному, на первый взгляд, персонажу. Таким образом, варьировалась степень и цель их сопереживания: от оценки (нравится — не нравится) до игры в роли персонажа, что в целом приводило к значительному росту сочувствия ему. Автор исследования делает вывод: «развитие эмпатийных процессов идет не только от элементарных форм к высшим, но и от более полных — к “свернутым” процессам, имеющим, однако, как бы в точечной форме эмоциональный потенциал целостного процесса, могущий обеспечить в соответствующих условиях его полную или частичную развертку» [Стрелкова 1987, с. 22]. Для взрослых также эффективным методом развития эмпатии считаются тренинги, в которых используются методы ролевого перевоплощения, идентификации с героями литературных произведений. В таких случаях разворачивается деятельность сопереживания, в которой могут быть выделены отдельные элементы, цели и этапы [Бенеш 2007; Щербакова 2003].

При анализе целенаправленного «эмпатического исследования» переживания клиента, осуществляемого психотерапевтом, вопрос об «эмпатических действиях» также неестественным не выглядит. В развернутом процессе эмпатического отклика возможно различение индивидуальных стратегий как понимания внутреннего мира другого человека, так и выражения своего понимания. Нами выявлены определенные микропроцессы в таком эмпатическом исследовании и целесообразно организованные циклы их чередования [Карягина, Матвеева 2012].

В дидактических целях в психотерапевтических подходах — прежде всего гуманистических и экспириентальных<sup>2</sup> — выделяются специфические приемы и методы для стимуляции, запуска, оформления и выражения эмпатического понимания переживания клиента. Эти приемы опираются на житейские навыки, присущие обучающимся, но психотехнически формируют новые, профессиональные стратегии. Так, в процессуально-экспириентальном подходе эмоционально-фокусированной психотерапии выделяются такие «эмпатические операции», как эмпатическое прояснение, эмпатическая гипотеза, эмпатическое пробуждение, эмпатическое подтверждение и т. п. [Elliott et al. 2004] (на русском языке см.: [Ягнюк б.г.]). Часто эти приемы описываются метафорически: «вчувствование», «отзеркаливание», «вхождение во внутренний мир другого» [Роджерс 2000]. Ф.Е. Василюком описано многообразие стратегий эм-

---

<sup>2</sup> Об экспириентальных подходах — т. е. о подходах, рассматривающих развитие переживания клиента как основной продуктивный процесс психотерапевтического изменения, см. подробнее: [Бондаренко 2012; Некрылова 2012; Карягина 2015].



патического исследования и «эмпатических позиций», сформулировано представление о «композиционной структуре эмпатии» [Василюк 2007].

Можно предположить, что конкретизация, «перевод» метафор, характерных для практиков и учителей психотерапии, на научный язык операционных компонентов эмпатической способности возможна с помощью понятий, описывающих те процессы, которые обычно квалифицируются исследователями эмпатии как ее механизмы. В различных исследованиях называются: эмоциональное заражение, подражание, проекция, интроекция, идентификация, понимание, воображение, рефлексия, децентрация и т.д. [Гаврилова 1977; Тютяева 2002]. В ходе обучения работа этих механизмов, обычно неосознаваемая в житейских ситуациях, подвергается осознанию, рефлексии, увязывается с постановкой профессиональных целей, опосредуется системой профессиональных норм, образцов и правил, приобретая характер целенаправленных произвольных действий.

Операционные механизмы можно также классифицировать с точки зрения того, какую часть или этап эмпатического процесса они осуществляют. В соответствии с логикой деятельностного подхода, встает вопрос о выделении собственно операций как способов осуществления действия, действий, стратегий и т.п. Безусловно, мы выдвигаем положение о возможности выделения «эмпатических операций» в качестве гипотезы и планируем серию эмпирических исследований для ее проверки. На данный момент мы полагаем целесообразным говорить о микропроцессах эмпатии, имея в виду конкретные, сформированные в ходе социализации и обучения способы, которыми реализуется эмпатическая функция.

Далее мы рассмотрим подробнее наше видение эмпатического процесса, а также его развития в профессиональном обучении будущих психологов-консультантов, которое и формирует наши основания для постановки гипотез дальнейших эмпирических исследований.

### **Процесс эмпатии и его опосредование**

Мы выделяем в процессе эмпатии три стадии<sup>3</sup>:

1. Появление викарного переживания состояния другого человека.
2. Развертывание, прояснение викарного переживания до требуемой степени ясности.
3. Реализация, воплощение эмпатического переживания.

---

<sup>3</sup> В описании этих стадий мы используем формулировки Эдит Штайн, философа, ученицы Э. Гуссерля, выполнившей феноменологический анализ эмпатии как «переживания другого сознания» в своей диссертации 1913 г. [Stein 1989]; см.: [Карягина 2013]. Также см. статью Т.Д. Карягиной в этом номере.

Возможно неполное прохождение этих этапов, равно как и различные степени требуемой ясности и степени воплощения переживания.

Соответственно этим трем стадиям можно выделить также три плана анализа как эмпатического процесса, так и структуры эмпатических способностей: чувственно-перцептивный, рефлексивный, экспрессивно-коммуникативный.

Появление викарного чувства рассматривается многими исследователями как непосредственный, «перцептивный» процесс: мы «видим», что человек грустит, «читаем» это чувство на лице человека. Однако, вероятно, непосредственность эмпатического восприятия — такой же результат интериоризации эмпатических действий, сворачивания определенных микропроцессов, как и в случае собственно восприятия.

Приведем пример психологических исследований, демонстрирующих различного рода опосредование достаточно простых эмпатических реакций. Младшие подростки с диагностированной тенденцией к психопатии и антисоциальному поведению и условно здоровые подростки играли в компьютерную игру, в которой могли варьировать силу звука, посылаемого своему противнику. Звук мог быть достаточно сильным и болезненным для слуха (на самом деле «противником» выступал компьютер, ситуация была смоделирована). Часть испытуемых получали письменные сообщения от противника, в которых содержалась жалоба на неприятные ощущения от звука, часть — нет, сообщения для них не содержали жалобы. Во втором случае поведение подростков с психопатическими тенденциями после получения сообщения от противника оставалось более агрессивным, чем поведение испытуемых без психопатических тенденций. Если же подростки с психопатической тенденцией получали сообщение с жалобой, их поведение после получения сообщения не отличалось от поведения условно здоровых испытуемых, которые были склонны больше не использовать болезненные звуки [van Baardewijk et al. 2009].

Авторы исследования видят в этих результатах принципиальные основания для построения программ работы с такими детьми. Т. е. для коррекции психопатических тенденций ставится задача: организовать привлечение внимания к признакам дистресса у другого человека и затем автоматизировать этот поначалу произвольный процесс.

Другое исследование показало, что серия регулярных занятий с подростками с антисоциальным поведенческим расстройством по распознаванию негативных эмоций (с ними занимался взрослый на основе специально разработанной компьютерной программы) привела к существенному сокращению случаев их участия в агрессивных действиях [Hubble et al. 2015]. Что происходило во время таких занятий? Во-первых, обращалось внимание на конкретные признаки определенной эмоции.

Фактически они превращались в знаки эмоционального состояния. Во-вторых, ставилась задача найти их в самых разных, в том числе затрудненных, условиях восприятия. Т. е. имели место привлечение внимания (через означивание) и автоматизация.

Но эмпатия это, безусловно, не просто процесс распознавания эмоций. «Прочитанное» часто требует прояснения, уточнения, разворачивания и далее — определенного рода реакции на него. Отметим, что по результатам исследования Келли Хаббл (K. Hubble) и коллег улучшение распознавания эмоций приводило к уменьшению агрессивности, но неизвестно, приводило ли к росту сочувствия и помощи.

Рассмотрим исследования, демонстрирующие аналогичные закономерности на более сложном материале — развернутом эмпатическом исследовании чужого переживания и выражении эмпатического понимания.

Исследования выполнены на материале результатов обучения будущих психологов-консультантов в мастерских по понимающей психотерапии. В предыдущих работах мы подробно анализировали основные формы и методы, дидактические средства развития эмпатии на начальных ступенях обучения в мастерских [Карягина 2010; Карягина, Матвеева 2012; Карягина, Иванова 2013]. Основным дидактическим средством здесь является структура эмпатической реплики, в которой выделяются отдельные элементы.

Приведем пример построения такой реплики и функции ее элементов. Например, в ответ на фразу клиента: «У меня никак не получается наладить отношения с сыном после развода, я все время оправдываюсь, пытаюсь что-то объяснить...» — возможен такой ответ: «Правильно ли я понимаю, что вы, как отец, полны чувства вины перед сыном из-за развода?»

Здесь «правильно ли я понимаю» — *оператор понимания*, настраивающий терапевта на модус именно понимания, которое должно быть свежено с клиентом, а не интерпретации и т. п.

«Вы, как отец» — *персона* («субъект» переживания).

«Полны» — *модус переживания* (специфика ощущения, качества или силы «испытывания» переживания).

«Чувство вины» — *наименование испытываемого переживания*.

«Из-за» — *связь переживания и его предмета*, а «развод» — *предмет переживания*.

«Сын» — возможный диалогический *Другой*, к которому переживание обращено<sup>4</sup>.

В мастерских разработано множество упражнений, направленных на отработку навыка выражения своего понимания переживания клиен-

---

<sup>4</sup> Элементы структуры эмпатической реплики выделены курсивом. Подробнее об элементах, их вариации, функциях см.: [Василюк 2007].

та с помощью данной структуры эмпатической реплики, организуется обсуждение реплик, проверяется реакция клиента на разные варианты ответа, обращается внимание, как повлияли эмпатические отклики на развитие переживания, и т. д.

Одно из исследований [Кайдаш 2011] показало, что после обучения значительно возрастает степень детализации понимания чувств клиента. В этом эксперименте до начала обучения и через полгода, после окончания его первого этапа, на котором работе со структурой эмпатической реплики уделяется значительное внимание, студентам давали посмотреть видеозапись монолога реального клиента<sup>5</sup>. Студенты должны были представить письменный отчет о том, как они понимают состояние, чувства, эмоции клиента и т. п. С помощью лингвистического метода тема-рематического анализа выделялись основные *темы* текста и *ремы*: рема — детализация, раскрытие темы (для анализа материалов психологических консультаций метод был адаптирован О.В. Шведовским [Шведовский 2007]). Количество тем в целом соответствует количеству основных аспектов переживания клиента, выделенных студентами, а количество рем — количеству нюансов, деталей у выделенных аспектов переживания.

Результаты исследования представлены в Таблице 1.

Таблица 1

	<i>До начала обучения на первой ступени мастерских ППТ</i>	<i>После окончания обучения на первой ступени мастерских ППТ</i>
Объем эмпатии ( <i>количество тем</i> — среднее значение)	16	25*
Детализация эмпатии ( <i>количество рем</i> — среднее значение)	9	27*

Примечание. \* уровень значимости 0,05.

После обучения в отчетах студентов значимо выросло и количество выделяемых тем, и количество рем. Но степень детализации переживаний выросла в три раза.

<sup>5</sup> Предъявляемые монологи клиентов были разными, однако были отобраны по принципу сходства степени сложности проблемы, открытости клиента и т. п.

Различные элементы структуры эмпатической реплики направляют внимание и поиск, вслушивание, всматривание студентов в различные аспекты переживания. Они создают, по сути дела, карту для ориентировки в пространстве переживания клиента, опосредующую их процесс понимания. По мере овладения этим средством, процесс эмпатического исследования становится практически произвольным, но, поскольку он прошел стадию сознательной регуляции и рефлексии, он доступен для осознания и коррекции, развития. Можно использовать метафору процесса восприятия: расширяется диапазон чувствительности, студенты учатся непосредственно слышать то, что раньше не слышали без специальных усилий. При этом возрастает степень управляемости эмпатического отклика. Поэтому мы предпочитаем говорить не о навыке, а о развитии эмпатии как высшей психической функции. Психотехнически сформированные микропроцессы эмпатии оформляют, осуществляют и регулируют эмпатический отклик на переживание клиента.

Другое исследование показало, что данная способность переносится на житейские ситуации: после обучения возрастает внимание к чувствам другого человека, повышается уровень сочувствия, эмпатической заботы в ответ на эмоциональные жалобы друга или ребенка [Карягина, Иванова 2013].

### **Эмпатия и помощь: житейский и профессиональный контекст**

В психотерапии эмпатия рассматривается как важный метод работы профессионала: либо это условие установления терапевтического контакта, либо один из основных методов «лечения», в зависимости от специфики психотерапевтического подхода. Поэтому эмпатическое понимание и его выражение формулируются как цели профессиональной деятельности.

Если рассматривать другие помогающие профессии, здесь роль и место эмпатии определяются другим образом.

Эмпатия традиционно считается важнейшим фактором помогающей мотивации. Дискуссии касаются не самого этого факта, а скорее удельного веса эмпатического отклика среди других факторов помощи — нормативных, ситуационных [Batson et al. 1988; Batson 1994; 1997; Cialdini et al. 1997; Хеккхаузен 1986; Чалдини и др. 2002; Насиновская 2002; Шермазанян 2015]. Также роль эмпатии как мотивационного фактора помощи проблематизируется при выделении различных форм помогающего поведения: собственно помощь, просоциальное поведение, альтруистическое поведение и т. п. Так, Ч. Батсон и его коллеги сформулировали гипотезу «эмпатия — альтруизм», согласно которой подлинно альтруистическое поведение, т. е. поведение, не преследующее никакой выгоды, в том числе от избегания порицания или от получения социального по-

ощрения, роста самоуважения вследствие факта помощи, мотивируется именно эмпатией [Batson et al. 1988; Batson 1994; 1997].

В обсуждении связи эмпатии и помощи особое внимание уделяется феномену эмпатического дистресса — т. е. негативных чувств у человека, наблюдающего страдания другого. Они могут быть разделенными — «я грущу вместе с тобой», но могут быть и собственными — «мне неприятно, тревожно от того, что ты грустишь» (personal distress). Высокий личный дистресс может быть мотиватором помощи — «я помогу, чтобы поскорее избавиться от своих неприятных чувств». Но при наличии возможности с легкостью выйти из неприятной ситуации или «убрать» эти чувства другим способом (например, улучшить настроение с помощью чего-либо приятного) субъект с высоким личным дистрессом не будет склонен помогать [Batson et al. 1987].

Известный исследователь онтогенеза эмпатии М. Хоффман подчеркивает, что, по сути дела, развитие эмпатии у детей представляет собой совладание с собственным дистрессом и формирование связи эмпатия — помощь через развитие сочувствия, разделенных чувств (в его терминологии: «симпатический дистресс», «подлинный эмпатический дистресс» в отличие от «собственного дистресса») [Hoffman 2000]. В онтогенезе такое развитие опосредовано, в первую очередь, становлением систем эмоциональной регуляции в целом и усвоением социальных, моральных норм [Taylor et al. 2013].

Помогающие профессии относятся к разряду так называемых социономических, т. е. профессий системы «человек — человек» [Климов 1996]. Основным «рабочим инструментом» в таких профессиях является личность самого профессионала. Выделение помогающих профессий не является твердым, устоявшимся [Кухтова 2011]. Мы будем называть помогающими профессии, в которых профессионал в большинстве ситуаций взаимодействует с человеком *страдающим*<sup>6</sup>, при этом помогающие действия, т. е. действия, способные прекратить или облегчить его страдания, улучшить его состояние, являются его основными должностными обязанностями. По такой классификации в разряд помогающих профессий определенно попадают основные медицинские специальности, социальная работа, психологическое консультирование и психотерапия, определенные категории деятельности сотрудников МЧС. Другие социономические профессии различаются долей помогающей деятельности среди других задач профессионала (учитель, воспитатель, священник, юрист, сотрудник правоохранительных органов и т. п.).

---

<sup>6</sup> Согласно словарю Ожегова: страдание — физическая или нравственная боль, мучение.

В профессиональном контексте помощь оказывается в условиях, по ряду признаков значительно отличающихся от житейских ситуаций, и эти условия имеют большое значение для понимания специфики «профессиональной эмпатии» [Шермазян 2015]. Отметим несколько из них.

1. Обязательный характер помощи в отличие от возможности выбора «помогать — не помогать» в большинстве житейских ситуаций. К тому же не оказание помощи или не должным образом оказанная помощь могут привести к жалобам, дисциплинарным взысканиям и т.п. Таким образом, эмпатия как «внутренний» фактор мотивации помощи находится в сложном соподчинении не только с другими «внутренними» факторами, но и с весомыми «внешними». Ее проявления должны быть вписаны в сложную структуру целей профессиональной деятельности.

2. Регулярный характер помощи. Чаще всего с этой особенностью помогающих профессий связывают явление эмоционального выгорания и защитный характер формального отношения к помощи.

3. Повышенный личный дистресс. Множество ситуаций, в которых приходится оказывать помощь представителям помогающих профессий, могут провоцировать повышенный личный дистресс или затруднять совладание с ним. Это ситуации, в которых очень высока цена ошибки, например, в работе спасателей, медиков, а также возможно проявление собственных сильных негативных чувств: страха смерти, отвращения, презрения и морального осуждения и т.д. (об этих аспектах работы медиков см.: [Поддубная 2015]).

Мы отметили лишь наиболее явные особенности помогающей профессиональной деятельности в связи с эмпатией. Безусловно, существует множество дополнительных нюансов, как в помогающих, так и в других социномических профессиях. Представляется необходимым проведение специального анализа различных профессий с точки зрения специфики связи эмпатия — помощь.

Наиболее часто исследуемыми феноменами помогающей профессиональной деятельности являются эмоциональное выгорание и профессиональные деформации, в том числе деформации мотивационные (например, приоритет мотива власти и самоутверждения как «спасителя» и «вершителя судеб») [Козина 1998; Грищенко 2003]. Осознание распространенности этих феноменов привело на определенном этапе к пониманию необходимости специальных форм помощи и поддержки профессионального развития самих представителей помогающих профессий. Например, уже в 1924 г. на Берлинском психоаналитическом конгрессе была зафиксирована необходимость супервизии как обязательной части подготовки психоаналитиков, в 1950-е гг. возникли балнтовские группы — институционализированная форма профессиональной супервизии для практикующих врачей и психиатров [Винокур 2015].



## **Эмпатия в профессиональном развитии помогающих специалистов**

Тематика профессионального развития широко исследуется в отечественной психологии [Климов 1996; Бодров 2001; Шадриков 2010б]. На примере анализа разнообразных профессий показано, как в процессе их освоения обучающийся «распредмечивает» нормативный способ и превращает его в индивидуальный способ деятельности. На основе индивидуальных качеств и способностей посредством их реорганизации и реструктурирования, приспособления и развития под влиянием требований той деятельности, которую осуществляет субъект, формируется психологическая система профессиональной деятельности, профессиональная позиция [Шадриков 2010б].

Анализ специфики помощи в помогающих профессиях и результаты проведенных нами исследований позволяют выделить два основных взаимосвязанных аспекта реализации эмпатии в профессиональном контексте: мотивационный и выразительно-коммуникативный. Пересечением этих аспектов видится проблема регуляции, произвольности эмпатии.

Эмпатия обычно выступает в качестве «фона», а не «фигуры» при профессиографическом анализе помогающей деятельности (за исключением психотерапии и психологического консультирования), как некий дополнительный фактор эффективности. Роль эмпатии в социально-экономических профессиях определяется через ее включение в структуру профессионально важных качеств. Помогаящий профессионал должен быть эмпатичным, т. е. должен быть склонным проявлять эмпатию. Соответственно методологией исследований являются измерение эмпатии как личностной черты в основном опросниковыми методами и поиск связи уровня эмпатии с различными характеристиками профессионала (стаж, эффективность деятельности, уровень эмоционального выгорания и т.д. [Агавелян 1995; Василькова 1998; Козина 1998; Дорошенко 2007; Богачева 2014]).

При подходе к эмпатии как профессиональной способности, а не как к профессионально важному качеству, фокус внимания меняется: не развитие склонности к эмпатии, а приобретение эмпатическими процессами «свойств оперативности». В психологии профессионального развития так определяется развитие способностей: как за счет освоения специальных операций, так и за счет тонкого приспособления этих операций к условиям деятельности [Шадриков 2010б].

Мы ставим проблему развития эмпатии у помогающих профессионалов как проблему ее **профессионализации: изменения, трансформации всех компонентов эмпатических способностей при включении в систему профессиональной деятельности.**

На начальном этапе исследований такой профессионализации необходим анализ деятельности помогающих профессионалов с целью выделения «точек приложения» эмпатии — как с точки зрения ее роли в мотивации помощи, так и с точки зрения возможностей прямого выражения эмпатического понимания и отношения — и поиск методов, способных обеспечить разворачивание эмпатического процесса в этих «точках». Принципы создания таких методов мы видим аналогичными принципам «формирования эмпатических действий» в понимающей психотерапии.

Психотехнический подход к развитию эмпатии в ППТ является методом развития способов выражения эмпатии, но представляет собой одновременно и метод развития ее произвольности и регуляции. Необходимо отметить также, что подобное развитие эмпатии реализуется в ситуации актуализации профессиональных мотивационных детерминант и, более того, способствует такой актуализации. Так, например, при обучении в мастерских по понимающей психотерапии студенты знакомятся с философией подхода и обоснованием роли эмпатии для развития переживания клиента, формирования рабочего альянса и т.п. При этом собственный опыт эмпатии в ходе обучающего тренинга, приобретенный как в качестве клиента, получающего эмпатический отклик на свое переживание, так и в качестве терапевта, выражающего свой отклик, позволяет прочувствовать, как работает эмпатия и каким образом способствует решению профессиональных задач.

В последнее время задача развития эмпатии как профессионального навыка врача активно ставится, например, в психоонкологии. Организуются тренинги, на которых проигрываются и разбираются сложные коммуникативные ситуации (как сообщить диагноз пациенту, как общаться с родственниками больного и т. д.). В отношении профессиональной коммуникации в целом и эмпатии в частности А. Сонькина-Дорман — одна из первых в России профессиональных специалистов по паллиативной помощи и медицинскому общению — поднимает очень важный вопрос «скрытого учебного плана» («the hidden curriculum»). Это понятие описывает усваиваемые в рамках ученичества как обучения через подражание учителю/учителям, а не в лекционных аудиториях, нормы и правила профессиональной деятельности, которые в наибольшей степени влияют на профессиональное поведение. Для эмпатии эта тема особо важна, так как, повторимся, эмпатия считается дополнительным условием эффективности в помогающих профессиях, не существует нормативных способов проявления эмпатии, помимо абстрактных требований проявлять сочувствие и понимание. Поэтому коммуникация врач — пациент в наибольшей степени подвержена влиянию неявных, неотрефлексированных образцов поведения. Абстрактное знание само по себе не способно преодолеть силу привычных, устоявшихся моделей профессиональной ком-

муникации. Необходимо создавать условия для приобретения «живого» опыта эмпатического понимания и отношения, в том числе личного опыта получения эмпатии, например, от ведущего коммуникативного тренинга или супервизора и других участников, а также для его рефлексии и интеграции в практику [Сонькина-Дорман б.г.].

В рассмотренных нами примерах экспириентальное, т. е. осуществляющееся на основе получаемого личного практического опыта, обучение эмпатии затрагивает и чувственно-перцептивный, и рефлексивный, и коммуникативный аспекты эмпатической способности и таким образом способствует развитию всех ее компонентов.

### **Заключение**

В статье изложены основные положения развиваемого нами подхода к исследованию и развитию эмпатии в контексте помогающей профессиональной деятельности.

Во-первых, мы рассматриваем **развитие эмпатии как высшей психической функции**;

во-вторых, проблема обучения эмпатии рассматривается нами как проблема развития **эмпатической способности**;

в-третьих, результат развития понимается нами как **профессионализация эмпатии**.

Профессионализация эмпатии — это закономерная и необходимая для успешного профессионального развития помогающих специалистов взаимосвязанная трансформация всех компонентов эмпатической способности:

- формирование определенных эмпатических действий, адекватных профессиональным целям и задачам;

- включение эмпатии в систему профессиональной мотивации;

- развитие систем регуляции эмпатического отклика.

Актуальной задачей для исследования путей профессионализации эмпатии мы считаем выявление «точек приложения» эмпатии, а также специфических трудностей, препятствий и ограничений реализации эмпатии как фактора помогающей мотивации, феномена понимания и отношения в конкретной профессиональной деятельности. Метод «разворачивания», экстерииоризации эмпатического процесса в этих «точках приложения» выступает в качестве основного как для эмпирического исследования, так и для практики обучения и развития эмпатии в контексте профессиональной деятельности.

### **ЛИТЕРАТУРА**

Агавелян Р.О. Эмпатия как фактор психологической готовности дефектолога к профессиональной деятельности: автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 1995. 16 с.

- Бенеш Н.Л.* Актерская психотехника как психологическое средство развития личности: автореф. дис. ... канд. психол. наук. Хабаровск, 2007. 23 с.
- Бодров В.А.* Психология профессиональной пригодности. Учеб. пособие для вузов. М.: ПЕР СЭ, 2001. 511 с.
- Богачева О.Ю.* Эмпатия как профессионально важное качество врача (на примере врачей терапевтов и врачей хирургов): дисс. ... канд. психол. наук. Ярославль, 2014. 19 с.
- Бондаренко О.Р.* Этиология психических нарушений в клиент-центрированной психотерапии // Журнал практического психолога. 2012. № 1. С. 102—120.
- Василюк Ф.Е.* Семиотика и техника эмпатии // Вопросы психологии. 2007. № 2. С. 3—14.
- Василькова, А. П.* Эмпатия как один из специфических критериев профессиональной пригодности будущих специалистов-медиков: автореф. дис. ... канд. психол. наук. СПб., 1998. 17 с.
- Винокур В.А.* Балинтовские группы: история, технология, структура, границы и ресурсы. СПб.: Спецлит, 2015. 192 с.
- Гаврилова Т.П.* Эмпатия и ее особенности у детей младшего и среднего школьного возраста: дис. ... канд. психол. наук. М., 1977. 149 с.
- Гриценко Д.Ю.* Мотивация выбора профессии психолога: дисс. канд. ... психол. наук. Краснодар, 2003. 217 с.
- Гончаренко, Е.С.* Развитие эмпатийного потенциала личности: На материале исследования детей 7—8 лет: автореф. дис. ... канд. психол. наук. Краснодар, 2003. 22 с.
- Дорошенко Т.В.* Эмпатия как фактор мотивации в профессиональном становлении личности: автореф. дис. ... канд. психол. наук. Хабаровск, 2007. 24 с.
- Ичаловская Е.А.* Развитие эмпатических способностей педагогов, работающих с творчески одаренными учащимися: автореф. дисс. ... канд. психол. наук. Ростов-на-Дону, 1999. 24 с.
- Кайдаш А.А.* Развитие эмпатии в процессе обучения психотерапии. Магистерская диссертация. М.: МГППУ, 2011. 91 с.
- Карягина Т.Д.* Проблема формирования эмпатии // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 1. С. 38—54.
- Карягина Т.Д.* Эволюция понятия «эмпатия» в психологии: дис. ... канд. психол. наук. М., 2013. 175 с.
- Карягина Т.Д.* Экспириентальные подходы в современной психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2015. Т. 23. № 1. С. 126—152.
- Карягина Т.Д., Иванова А.В.* Эмпатия как способность: структура и развитие в ходе обучения психологическому консультированию // Консультативная психология и психотерапия. 2013. № 4. С. 182—207.
- Карягина Т.Д., Матвеева К.М.* Проблема измерения и оценки эмпатии в психотерапии // Психологическая наука и образование. 2012. № 5. С. 67—78.
- Климов Е.А.* Психология профессионального самоопределения. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. 304 с.
- Козина Н.В.* Исследование эмпатии и ее влияния на формирование «синдрома эмоционального сгорания» у медицинских работников: автореф. дис. ... канд. психол. наук. СПб., 1998. 25 с.

- Кухтова Н.В. Просоциальное поведение специалистов, ориентированных на оказание помощи: теоретические основы и методики изучения. Методические рекомендации. Витебск: ВГУ им. П.М. Машерова, 2011. 49 с.
- Насиновская Е.Е. Альтруистический императив // Современная психология мотивации / под ред. Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2002. С. 152—172.
- Некрылова Н.В. Основные направления современной клиент-центрированной психотерапии // Журнал практического психолога. 2012. № 1. С. 81—101.
- Поддубная Т.В. Проблематика эмпатии в исследованиях психологических аспектов профессиональной медицинской деятельности (обзор) // Консультативная психология и психотерапия. 2015. Т. 23. № 2. С. 9—36. doi:10.17759/cpp.2015230202
- Риццолатти Дж., Синигалья К. Зеркала в мозге: О механизмах совместного действия и сопереживания / пер. О. Куликовой, М. Фаликман. М.: Языки славянских культур, 2012. 222 с.
- Роджерс К. Эмпатия // Психология мотивации и эмоций / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, М.В. Фаликман. М.: ЧеРо, 2002. С. 428—430.
- Стрелкова Л.П. Психологические особенности развития эмпатии у дошкольников: автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 1987. 24 с.
- Сонькина-Дорман А. Опыт обучения медицинских профессионалов навыкам общения с пациентами. URL: <https://asonkina.wordpress.com/> (дата обращения: 01.12.15).
- Теплов Б.М. Способности и одаренность // Б.М. Теплов. Избр. тр.: в 2 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1985. С. 15—42.
- Тютяева О.В. Психологические особенности эмпатии у детей среднего и старшего школьного возраста: автореф. дис. ... канд. психол. наук. Ярославль, 2002. 26 с.
- Хеккхаузен Х. Мотивация и деятельность: в 2 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1986. 408 с.
- Чалдини Р., Кенрик Д., Нейберг С. Социальная психология: Пойми других, чтобы понять себя! СПб.: прайм—ЕВРОЗНАК, 2002. 256 с.
- Шадриков В.Д. Вопросы психологической теории способностей // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2010а. № 3. Т. 7. С. 41—56.
- Шадриков В.Д. Психология деятельности и способности человека: Учеб. пособие: 2-е изд., перераб. и доп. М.: Логос, 1996. 320 с.
- Шадриков В.Д. Профессиональные способности. М.: АСТ; Астрель, 2010б.
- Шведовский О.В. Микродинамика личностных изменений в процессе понимающей психотерапии: автореф. дисс. ... канд. психол. наук. М., 2007. 17 с.
- Шермазян Л.Г. Мотивация помогающего поведения в контексте житейской и профессиональной помощи // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5(89). С. 257—289.
- Щербакова Н.А. Развитие эмпатических способностей студентов-психологов средствами художественной литературы: автореф. дисс. ... канд. психол. наук. Курск, 2003. 17 с.
- Ягнюк К.В. Природа эмпатии и ее роль в психотерапии. [Б.г.] URL: <http://hpsy.ru/public/x728.htm> (дата обращения: 01.12.2015).
- Batson Ch.D. Self-other merging and the empathy-altruism hypothesis: Reply to Neuberg et al. // Journal of Personality and Social Psychology. 1997. Vol. 73(3). P. 517—522.

- Batson Ch.D. Why act for the public good? Four answers // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 1994. Vol. 20. № 5. P. 603—610.
- Batson Ch.D., Dyck J.L., Brandt J.G., Powell A.L., McMaster M.R., Griffitt C. Five studies testing two new egoistic alternatives to the empathy — altruism hypothesis // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1988. Vol. 55(1). P. 52—77.
- Batson C.D., Fultz J., Schoenrade P.A. Distress and empathy: two qualitatively distinct vicarious emotions with different motivational consequences. *Journal of personality*. 1987. Vol. 55(1). P. 19—40.
- Blair J.R. Empathic dysfunction in psychopathic individuals // *Empathy in mental illness* / ed. by T.F.D. Farrow and P.W.R. Woodruff. Cambridge University Press, 2007. P. 3—16.
- Cialdini R.B., Neuberg, S.L., Brown C.L., Sagarin B.J., Lewis B.P. Does empathy lead to anything more than superficial helping? Comment on Batson et al. // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1997. Vol. 73 (3). P. 510—516.
- Elliott R., Watson J.C., Goldman R.N., Greenberg L.S. Learning emotion-focused therapy: the process-experiential approach to change. *American Psychological Association*, 2004. 366 p.
- Hubble K., Bowen K., Moore S., van Goozen S. Improving Negative Emotions Recognition in Young Offenders Reduces Subsequent Crime // *PloS ONE*. 2015 (Jun). Vol. 10(6): e0132035. URL: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371%2Fjournal.pone.0132035> (дата обращения: 01.12.15).
- Hoffman M.L. Empathy and moral development: Implications for caring and justice. New York: Martin L. Hoffman; Cambridge University Press, 2000. 342 p.
- Gillespie S.M., McCleery J.P., Oberman L.M. Spontaneous versus deliberate vicarious representations: different routes to empathy in psychopathy and autism // *Brain*. 2014. Vol. 137(4). P. 1—3. URL: <http://brain.oxfordjournals.org/content/brain/137/4/e272.full.pdf> (дата обращения: 15.11.2015). doi:10.1093/brain/awt364
- Keysers K., Meffert H., Gazzola V. Reply: Spontaneous versus deliberate vicarious representations: different routes to empathy in psychopathy and autism // *Brain*. 2014. Vol. 137(4). P. 1—4. URL: <http://brain.oxfordjournals.org/content/brain/137/4/e273.full.pdf> (дата обращения: 15.11.2015). doi:10.1093/brain/awt376
- Lamm C., Majdandzic J. The role of shared neural activations, mirror neurons, and morality in empathy — A critical comment // *Neuroscience Research*. 2015 (Jan). Vol. 90. P. 15—24. doi:10.1016/j.neures.2014.10.008
- Markram H., Markram K. The Intense World Syndrome — an alternative hypothesis for autism // *Frontiers in Neuroscience*. 2007. Vol. 1(1). P. 77—96. doi:10.3389/neuro.01.1.1.006.2007
- Meffert H, Gazzola V., Den Boer J.A., Bartels A.A., Keysers K. Reduced spontaneous but relatively normal deliberate vicarious representations in psychopathy // *Brain*. 2013. Vol. 136(8). P. 2550—2562. doi:10.1093/brain/awt190
- Preston, S.D., de Waal, F.B. Empathy: its ultimate and proximate bases // *The behavioral and brain science*. 2002. Vol. 25(1). P. 1—72.
- Rizzolatti G., Craighero L. The mirror-neuron system // *Annual Review of Neuroscience*. 2004. Vol. 27. P. 169—192.
- Smith A. The empathy imbalance hypothesis of autism: a theoretical approach to cognitive and emotional empathy in autistic development // *The Psychological Record*. 2009. Vol. 59. № 2. P. 489—510.

- Stein E. On the problem of empathy. Washington, DC: ICS Publications, 1989. 135 p.
- Taylor Z.E., Eisenberg N., Spinrad T.L., Eggum N.D., Sulik M.J. The relations of Ego-resiliency and emotion socialization to the development of empathy and prosocial behavior across early childhood // *Emotion*. 2013. Vol. 13(5). P. 822—831.
- van Baardewijk Y., Stegge H., Bushman B.J., Vermeiren R.. Psychopathic traits, victim distress and aggression in children // *Journal of child psychology and psychiatry*, 2009. Vol. 50(6). P. 718—725.
- Vignemont F., Singer T. The empathic brain: how, when and why? // *Trends in Cognitive Sciences*. 2006. Vol. 10(10). P. 435—441.

## PROFESSIONALIZATION OF EMPATHY: PROBLEM STATEMENT

T.D. KARYAGINA

The article problematizes the vision of empathy in the context of helping professions. Empathy is seen as the higher psychic function and as an ability. The working model of empathy as an ability, which is based on the methodological principles of the Russian tradition of the research and development of abilities is proposed (V.D. Shadrikov). The specificity of empathy in helping professional's activities and existing methods of «professional empathy» development are analyzed. The empathy professionalization concept as a necessary interconnected development of motivational, operational and functional components of the empathic abilities with regard to the conditions and requirements of a particular profession is substantiated.

**Keywords:** empathy, empathy development, the helping motivation, abilities, higher psychic function, professional development, professional abilities, «helping» professions, «socioeconomic» professions.

## REFERENCES

- Agavelevan R.O. Empatiya kak faktor psikhologicheskoi gotovnosti defektologa k professional'noi deyatel'nosti: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. M., 1995. 16 p.
- Benesh N.L. Akterskaya psikhotehnika kak psikhologicheskoe sredstvo razvitiya lichnosti: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. Khabarovsk, 2007. 23 p.
- Bodrov V.A. Psikhologiya professional'noi prigodnosti. Ucheb. posobie dlya vuzov . Moscow: Publ. PER SE, 2001. 511 p.
- Bogacheva O.Yu. Empatiya kak professional'no vazhnoe kachestvo vracha (na primere vrachei terapevtov i vrachei khirurgov): diss. ... kand. psikhol. nauk. Yaroslavl', 2014. 19 p.
- Bondarenko O.R. Etiologiya psikhicheskikh narushenii v klient-tsentrirovannoi psikhoterapii. Zhurnal prakticheskogo psikhologa. 2012. № 1. P. 102—120.
- Vasilyuk F.E. Semiotika i tekhnika empatii. Voprosy psikhologii. 2007. № 2. P. 3—14.
- Vasil'kova A.P. Empatiya kak odin iz spetsificheskikh kriteriev professional'noi prigodnosti budushchikh spetsialistov-medikov: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. St. Peterburg, 1998. 17 p.



- Vinokur V.A.* Balintovskie gruppy: istoriya, tekhnologiya, struktura, granitsy i resursy. St. Petersburg: Publ. Spetslit, 2015. 192 p.
- Gavrilova T.P.* Empatiya i ee osobennosti u detei mladshego i srednego shkol'nogo vozrasta: dis. ... kand. psikhol. nauk. Moscow, 1977. 149 p.
- Grishchenko D.Yu.* Motivatsiya vybora professii psikhologa: diss. kand. ... psikhol. nauk. Krasnodar, 2003. 217 p.
- Goncharenko E.S.* Razvitie empatiinogo potentsiala lichnosti: Na materiale issledovaniya detei 7—8 let: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. Krasnodar, 2003. 22 p.
- Doroshenko T.V.* Empatiya kak faktor motivatsii v professional'nom stanovlenii lichnosti: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. Khabarovsk, 2007. 24 p.
- Ichalovskaya E.A.* Razvitie empaticheskikh sposobnostei pedagogov, rabotayushchikh s tvorcheski odarennymi uchashchimisya: avtoref. diss. ... kand. psikhol. nauk. Rostov-na-Donu, 1999. 24 p.
- Kaidash A.A.* Razvitie empatii v protsesse obucheniya psikhoterapii. Magisterskaya dissertatsiya. Moscow: Publ. MGPPU, 2011. 91 p.
- Karyagina T.D.* Problema formirovaniya empatii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2010. № 1. P. 38—54.
- Karyagina T.D.* Evolyutsiya ponyatiya «empatiya» v psikhologii: dis. ... kand. psikhol. nauk. Moscow, 2013. 175 p.
- Karyagina T.D.* Ekspiriental'nye podkhody v sovremennoi psikhoterapii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2015. T. 23. № 1. P. 126—152.
- Karyagina T.D., Ivanova A.V.* Empatiya kak sposobnost': struktura i razvitie v khode obucheniya psikhologicheskomu konsul'tirovaniyu. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2013. № 4. P. 182—207.
- Karyagina T.D., Matveeva K.M.* Problema izmereniya i otsenki empatii v psikhoterapii. Psikhologicheskaya nauka i obrazovanie. 2012. № 5. P. 67—78.
- Klimov E.A.* Psikhologiya professional'nogo samoopredeleniya. Rostov-na-Donu: Publ. Feniks, 1996. 304 p.
- Kozina N.V.* Issledovanie empatii i ee vliyaniya na formirovanie «sindroma emotsional'nogo sgoraniya» u meditsinskikh rabotnikov: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. St. Peterburg, 1998. 25 p.
- Kukhtova N.V.* Prosotsial'noe povedenie spetsialistov, orientirovannykh na okazanie pomoshchi: teoreticheskie osnovy i metodiki izucheniya. Metodicheskie rekomendatsii. Vitebsk: Publ. VGU im. P.M. Masherova, 2011. 49 p.
- Nasinovskaya E.E.* Al'truisticheskii imperativ. In: Sovremennaya psikhologiya motivatsii (pod red. D.A. Leont'eva). Moscow: Publ. Smysl, 2002. P. 152—172.
- Nekrylova N.V.* Osnovnye napravleniya sovremennoi klient-tsentrirovannoi psikhoterapii. Zhurnal prakticheskogo psikhologa. 2012. № 1. P. 81—101.
- Poddubnaya T.V.* Problematika empatii v issledovaniyakh psikhologicheskikh aspektov professional'noi meditsinskoi deyatel'nosti (obzor). Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2015. T. 23. № 2. P. 9—36. doi:10.17759/cpp.2015230202
- Ritsolatti Dzh., Sinigal'ya K.* Zerkala v mozge: O mekhanizmax sovmestnogo deistviya i soperezhivaniya / per. O. Kulikovoi, M. Falikman. Moscow: Publ. Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2012. 222 p. (in Russ).
- Rodzher K.* Empatiya. In: Psikhologiya motivatsii i emotsii (pod red. Yu.B. Gippenreiter, M.V. Falikman). Moscow: Publ. CheRo, 2002. P. 428—430.

- Strelkova L.P.* Psikhologicheskie osobennosti razvitiya empatii u doshkol'nikov: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. Moscow, 1987. 24 p.
- Son'kina-Dorman A.* Opyt obucheniya meditsinskikh professionalov navykam obshcheniya s patsientami. URL: <https://asonkina.wordpress.com/> (data obrashcheniya: 01.12.15).
- Teplov B.M.* Sposobnosti i odarennost'. In: B.M. Teplov. Izbr. tr.: v 2 t. T. 1. Moscow: Publ. Pedagogika, 1985. P. 15—42.
- Tyutyayeva O.V.* Psikhologicheskie osobennosti empatii u detei srednego i starshego shkol'nogo vozrasta: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. Yaroslavl', 2002. 26 p.
- Khekkhaugen Kh.* Motivatsiya i deyatel'nost': v 2 t. T. 1. Moscow: Publ. Pedagogika, 1986. 408 p. (in Russ).
- Chaldini R., Kenrik D., Neiberg S.* Sotsial'naya psikhologiya: Poimi drugikh, chtoby ponyat' sebya! St. Petersburg: Publ. praim—EVROZNAK, 2002. 256 p. (in Russ).
- Shadrikov V.D.* Voprosy psikhologicheskoi teorii sposobnostei. Psikhologiya. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki. 2010a. № 3. T. 7. P. 41—56.
- Shadrikov V.D.* Psikhologiya deyatel'nosti i sposobnosti cheloveka: Ucheb. posobie: 2-e izd., pererab. i dop. Moscow: Publ. Logos, 1996. 320 p.
- Shadrikov V.D.* Professional'nye sposobnosti. Moscow: Publ. AST; Astrel', 2010b.
- Shvedovskii O.V.* Mikrodinamika lichnostnykh izmenenii v protsesse ponimayushchei psikhoterapii: avtoref. diss. ... kand. psikhol. nauk. M., 2007. 17 p.
- Shermazanyan L.G.* Motivatsiya pomagayushchego povedeniya v kontekste zHITEiskoi i professional'noi pomoshchi. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2015. № 5(89). P. 257—289.
- Shcherbakova N.A.* Razvitie empaticheskikh sposobnostei studentov-psikhologov sredstvami khudozhestvennoi literatury: avtoref. diss. ... kand. psikhol. nauk. Kursk, 2003. 17 p.
- Yagnyuk K.V.* Priroda empatii i ee rol' v psikhoterapii. [B.g.] URL: <http://hpsy.ru/public/x728.htm> (data obrashcheniya: 01.12.15).
- Batson Ch. D.* Self-other merging and the empathy-altruism hypothesis: Reply to Neuberger et al. Journal of Personality and Social Psychology. 1997. Vol. 73. P. 517—522.
- Batson Ch.D.* Why act for the public good? Four answers. Personality and Social Psychology Bulletin. 1994. Vol. 20. № 5. P. 603—610.
- Batson Ch.D., Dyck J.L., Brandt J.G., Powell A.L., McMaster M.R., Griffitt C.* Five studies testing two new egoistic alternatives to the empathy — altruism hypothesis. Journal of Personality and Social Psychology. 1988. Vol. 55(1). P. 52—77.
- Batson C.D., Fultz J., Schoenrade P.A.* Distress and empathy: two qualitatively distinct vicarious emotions with different motivational consequences. Journal of personality. 1987. Vol. 55(1). P. 19—40.
- Blair J.R.* Empathic dysfunction in psychopathic individuals. In: Empathy in mental illness (ed. by T.F.D. Farrow, P.W.R. Woodruff). Cambridge University Press, 2007. P. 3—16.
- Cialdini R.B., Neuberger S.L., Brown C.L., Sagarin B.J., Lewis B.P.* Does empathy lead to anything more than superficial helping? Comment on Batson et al. Journal of Personality and Social Psychology. 1997. Vol. 73 (3). P. 510—516.
- Elliott R., Watson J.C., Goldman R.N., Greenberg L.S.* Learning emotion-focused therapy: the process-experiential approach to change. American Psychological Association, 2004. 366 p.

- Hubble K., Bowen K., Moore S., van Goozen S. Improving Negative Emotions Recognition in Young Offenders Reduces Subsequent Crime. *PloS ONE*. 2015 (Jun). Vol. 10(6): e0132035. URL: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371%2Fjournal.pone.0132035> (дата обращения: 01.12.15).
- Hoffman M.L. Empathy and moral development: Implications for caring and justice. New York: Martin L. Hoffman; Cambridge University Press, 2000. 342 p.
- Gillespie S.M., McCleery J.P., Oberman L.M. Spontaneous versus deliberate vicarious representations: different routes to empathy in psychopathy and autism. *Brain*. 2014. Vol. 137(4). P. 1—3. URL: <http://brain.oxfordjournals.org/content/brain/137/4/e272.full.pdf> (дата обращения: 15.11.2015). doi:10.1093/brain/awt364
- Keysers K., Meffert H., Gazzola V. Reply: Spontaneous versus deliberate vicarious representations: different routes to empathy in psychopathy and autism. *Brain*. 2014. Vol. 137(4). P. 1—4. URL: <http://brain.oxfordjournals.org/content/brain/137/4/e273.full.pdf> (дата обращения: 15.11.2015). doi:10.1093/brain/awt376
- Lamm C., Majdandzic J. The role of shared neural activations, mirror neurons, and morality in empathy — A critical comment. *Neuroscience Research*. 2015 (Jan). Vol. 90. P. 15—24. doi:10.1016/j.neures.2014.10.008
- Markram H., Markram K. The Intense World Syndrome — an alternative hypothesis for autism. *Frontiers in Neuroscience*. 2007. Vol. 1(1). P. 77—96. doi:10.3389/neuro.01.1.1.006.2007
- Meffert H., Gazzola V., Den Boer J.A., Bartels A.A., Keysers K. Reduced spontaneous but relatively normal deliberate vicarious representations in psychopathy. *Brain*. 2013. Vol. 136(8). P. 2550—2562. doi:10.1093/brain/awt190
- Preston, S.D., de Waal, F.B. Empathy: its ultimate and proximate bases. *The behavioral and brain science*. 2002. Vol. 25(1). P. 1—72.
- Rizzolatti G., Craighero L. The mirror-neuron system. *Annual Review of Neuroscience*. 2004. Vol. 27. P. 169—192.
- Smith A. The empathy imbalance hypothesis of autism: a theoretical approach to cognitive and emotional empathy in autistic development. *The Psychological Record*. 2009. Vol. 59. № 2. P. 489—510.
- Stein E. On the problem of empathy. Washington, DC: ICS Publications, 1989. 135 p.
- Taylor Z.E., Eisenberg N., Spinrad T.L., Eggum N.D., Sulik M.J. The relations of Ego-resiliency and emotion socialization to the development of empathy and prosocial behavior across early childhood. *Emotion*. 2013. Vol. 13(5). P. 822—831.
- van Baardewijk Y., Stegge H., Bushman B.J., Vermeiren R. Psychopathic traits, victim distress and aggression in children. *Journal of child psychology and psychiatry*. 2009. Vol. 50(6). P. 718—725.
- Vignemont F., Singer T. The empathic brain: how, when and why? *Trends in Cognitive Sciences*. 2006. Vol. 10(10). P. 435—441.

# МОТИВАЦИЯ ПОМОГАЮЩЕГО ПОВЕДЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ЖИТЕЙСКОЙ И ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОМОЩИ<sup>1</sup>

Л.Г. ШЕРМАЗАНЫН

В статье анализируются и сопоставляются подходы к изучению мотивации помощи в житейских ситуациях и в деятельности специалистов помогающих профессий. Представлен подробный обзор исследований факторов, влияющих на мотивацию непрофессиональной помощи. Выделяются основные характеристики профессиональной помогающей деятельности, определяющие специфику профессиональной помощи по сравнению с житейской. Факторы развития профессиональной мотивации помощи анализируются и проблематизируются в связи со спецификой целей и условий деятельности помогающих профессионалов. Рассматриваются искажения и трудности становления профессиональной помогающей мотивации, в том числе приводящие к развитию эмоционального выгорания. Делается вывод о необходимости постановки специальной задачи по профессионализации помогающей мотивации как условия успешного профессионального развития и профилактики эмоционального выгорания специалистов.

**Ключевые слова:** мотивация, помощь, мотивация помощи, просоциальное поведение, помогающие профессии, профессиональная мотивация, профессиональное развитие, эмпатия, эмоциональное выгорание.

Исследования мотивации помогающего поведения в контексте непрофессиональной помощи крайне многочисленны и разнообразны. Не претендуя на полноту изложения всех точек зрения, попытаемся описать основные направления исследований, посвященных данной проблематике.

Теоретические представления о природе помогающего поведения развивались в рамках четырех основных подходов: эволюционного, психоаналитического, гуманистического и когнитивно-бихевиорального.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ (проект № 15-26-01007 «Развитие эмпатии в социономических профессиях»). This article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Humanities (project № 15-26-01007 «Empathy development in socionomic («helping») professions»).

**Эволюционный подход** рассматривает помогающее поведение как результат влияния социобиологических факторов в процессе естественного отбора. Так, ряд ученых рассматривают оказание помощи как необходимую стратегию сохранения генофонда и выживания вида. Для объяснения помогающего поведения они привлекают концепции «группового отбора» (V.C. Wynne-Edwards) и «родственного отбора» (W.D. Hamilton), согласно которым не только отдельные особи конкурируют между собой, но и группы в рамках одного вида и даже разные виды могут конкурировать и находиться под влиянием отбора. Этим, по мнению исследователей, объясняется «альтруистическое» поведение отдельных индивидов, которые могут жертвовать собой ради сохранения генотипа своей группы или вида. В качестве доказательства этой теории приводятся исследования, демонстрирующие, что чем сильнее генетическая связь между индивидами, тем больше они склонны к оказанию помощи [Чалдини 2002]. Ученые, придерживающиеся другой позиции, предполагают, что изначально человек не был склонен к альтруистическому поведению, однако «социальная эволюция посредством культурного давления противодействует индивидуальным эгоистическим тенденциям для того, чтобы способствовать альтруистическому поведению, представляющему ценность для группы или общества» [Ильин 2013, с. 116]. Таким образом, помогающее поведение понимается как результат социокультурной эволюции.

**Психоаналитический подход** в качестве основной мотивации альтруистической деятельности рассматривает реализацию бессознательных эгоистических стремлений или совладание с вытесненными внутренними конфликтами (З. Фрейд, А. Фрейд, К. Хорни). Психоаналитики описывают различные защитные механизмы, связанные с «невротическим альтруизмом» (реактивное образование, проективная идентификация, рационализация). В целом альтруистическая мотивация рассматривается как вторичный продукт трансформации первичных эгоистических желаний.

Противоположного взгляда придерживаются представители **гуманистического подхода**. Они полагают, что потребность любить, помогать, заботиться о другом, выходить за пределы своих эгоцентрических стремлений — это универсальная базовая мотивация, присущая всем людям (К. Роджерс, А. Маслоу, Э. Фромм, В. Франкл).

**Бихевиоральный** подход понимает просоциальность как одну из положительных, социально одобряемых форм поведения, которая формируется благодаря социальному подкреплению (Дж. Уотсон, Ф. Скиннер) или следованию эталонным образцам или ролям (А. Бандура). **Когнитивная модель** отмечает важность рациональных когнитивных представлений и моральных суждений в формировании мотивации помогающего поведения.

Таким образом, теоретические представления о природе помогающего поведения крайне разнообразны (а порой даже противоположны друг другу) и носят довольно общий характер. Первые попытки более детализированного исследования мотивации помощи были предприняты в середине 1960-х гг. Это был период активной критики лабораторных экспериментов за «отрыв от реальности» и призывов обратиться к более «естественным» полевым исследованиям. В результате появилось огромное количество экспериментов, проведенных в «квазинатуральных» условиях. Эти эксперименты в основном были направлены на изучение факторов, влияющих на мотивацию помощи — способствующих или препятствующих ее оказанию. Рассмотрим эти факторы подробнее.

### **Факторы, влияющие на оказание помощи в житейских ситуациях**

**Социальные нормы.** Исследователи выделяют две основные нормы, мотивирующие к оказанию помощи: норму социальной ответственности и норму взаимности.

*Норма социальной ответственности* предполагает, что люди должны помогать другим в случае, если те нуждаются в помощи и зависят от них. Влияние этой нормы может усиливаться при наблюдении за подобным поведением других людей [Bryan, Test 1967; Grusec 1972], а также при получении благодарности за аналогичный поступок, которая служит выражением социального одобрения помогающего поведения и подкрепляет эту норму [Bartlett, DeSteno 2006; Grant, Gino 2010]. К факторам, снижающим воздействие нормы социальной ответственности, относят «диффузию ответственности» и эффект «множественной неосведомленности» [Latane, Darley 1968]. Вот как их описывают исследователи: «Будучи не один, человек при оценивании ситуации опирается на реакции окружающих. В то же время каждый из присутствующих сдерживает свою реакцию, чтобы ее чрезмерная сила или поспешность не поставили его в неловкое положение, не привлекли к нему внимание. Но поскольку в такое замешательство, ведущее к задержке реакции, первоначально впадают все присутствующие, то требующая неотложной помощи ситуация несчастья ошибочно интерпретируется ими как менее критическая... Когда же на следующей стадии человек начинает чувствовать себя ответственным за оказание помощи, он ожидает того же от всех присутствующих, в силу чего происходит диффузия, а тем самым и уменьшение ответственности» [Хекхаузен 2003, с. 453]. Важно отметить, что этот эффект может значительно снижаться, если свидетели ситуации, требующей помощи, очевидно принадлежат к одной организованной группе [Misavage, Richardson 1974], или если ситуация не допускает ошибочного понимания [Piliavin et al. 1975; Piliavin et al. 1969]. При этом в ситуации,

когда предполагаемые затраты на оказание помощи бывают достаточно высоки, эффект диффузии ответственности проявляется довольно сильно [Piliavin et al. 1969; Piliavin, Piliavin 1972]. Также к факторам, снижающим побудительную силу нормы социальной ответственности, относят ситуации, в которых человек ощущает того, кому нужно помочь, как чрезмерно зависящего от него, и оказание помощи начинает восприниматься как обременительное, требовательное, ограничивающее его внутреннюю свободу. В таких случаях люди часто стремятся вырваться из этой ситуации, и их готовность помочь резко снижается.

Другая социальная норма — *норма взаимности* — заключается в том, что человек, помогающий другому, рассчитывает на получение помощи или эквивалентной благодарности в будущем. В качестве подтверждения влияния этой нормы приводятся результаты экспериментов, показывающих, что люди чаще готовы помогать тем, кто ранее помогал им, проявлял заботу, дарил подарки [Burgess et al. 2004; Wilke, Lanzetta 1970; Holmes et al. 2002]. Также люди более склонны помогать тем, с кем они вместе находятся в угрожающей ситуации, полагая, что скоро они также могут нуждаться в их помощи, и надеясь, таким образом, на взаимность [Batson 1991].

Интересно отметить, что явное подчеркивание этой нормы, ожидание или требование благодарности за оказанную помощь снижают мотивацию ответной помощи, и напротив, чем бескорыстнее расцениваются намерения помогающего, тем больше готовности ответить ему взаимностью. При этом невозможность реализовать норму взаимности может вызывать негативные чувства или даже отказ от помощи. В такой ситуации нуждающийся в помощи человек чувствует себя излишне обремененным, связанным обязательствами, которые не может выполнить или которые потребуют от него чрезмерных усилий.

Каким бы очевидным ни казалось предположение, что социальные нормы побуждают к оказанию помощи, проведенные эксперименты весьма слабо подтверждают это. По мнению исследователей, это объясняется абстрактностью норм (они не указывают конкретного способа поведения в той или иной ситуации), а также их противоречивостью в разных ситуациях [Latane, Darley 1970]. Поэтому при всей значимости существующих в обществе социальных норм, в реальной ситуации большее значение имеет степень их внутренней освоенности, осознанности и осмысленности конкретным человеком.

**Отношение к другому как фактор помогающего поведения.** Данные исследований показывают, что люди чаще помогают тем, кто на них похож [Dovidio 1984], кому они приписывают положительные социальные характеристики (порядочность, честность, отзывчивость) [De Bruin, Van Lange 1999], кого лучше знают [Redelmeier, Tversky 1990]. Интересные ре-



зультаты были получены в ходе исследования итальянских ученых [Vaes et al. 2002]. Они обнаружили, что испытуемые больше склонны помогать тем, кто описывает свои переживания с помощью вторичных эмоций (восторг, разочарование), чем тем, кто использует в описании себя более простые эмоции (радость, раздражение). Значимым фактором, влияющим на мотивацию помощи, является атрибуция ответственности. Люди помогают тем чаще и в большем объеме, чем более уверены, что человек не виноват в сложившейся бедственной ситуации (например, в случае природных катастроф) и не несет за нее ответственность [Schopler, Matthews 1985; Berkowitz 1969; Zagefka et al. 2012].

**Личностные факторы.** Как показывают исследования, люди с так называемой «*просоциальной Я-схемой*», т. е. приписывающие себе такие черты, как доброта, отзывчивость, готовность к помощи и сотрудничеству, ответственность, чаще помогают окружающим. При этом «*просоциальное*» представление о себе может быть как стабильным, так и ситуативно актуализированным [Froming et al. 1998; Grant, Dutton 2012; Hardy 2006]. Х. Хекхаузен, в частности, отмечает, что «...привлекательность помощи в этом случае определяется предвосхищаемыми эмоциональными состояниями: с одной стороны, такими, как удовлетворенность собой, верность личностно значимым ценностям, с другой — такими, как переживание стыда и вины за несоблюдение норм, которые субъект считает для себя внутренне обязательными» [Хекхаузен 2003, с. 479]. Некоторые ученые выделяют даже особый вид идентичности — «моральную идентичность», основанную на моральных ценностях и принципах и побуждающую к действиям в соответствии с ними (А. Colby, W. Damon). Помогательное поведение дает возможность не только подтвердить свою самооценку [Penner, Finkelstein 1998; Grube, Piliavin 2000], но и повысить ее. Проведенные эксперименты показали, что желание защитить и укрепить свое «Я» является одним из значимых мотивов оказания помощи [Omoto, Snyder 1995; Clary, Snyder 1991]. В свою очередь высокая самооценка сама по себе также может служить фактором, повышающим мотивацию помощи. Так, ряд исследований продемонстрировал, что чем выше для человека ценность собственного «Я», чем больше он себя принимает и положительно оценивает, тем больше он демонстрирует склонность к помогающему поведению и более склонен следовать альтруистическим мотивам, нежели эгоистическим [Рейковский 1981; Ковалева 2012].

Интересны данные исследований оказания помощи при ситуативном изменении самооценки. Так, в случаях ситуативно повышенной самооценки (например, после успешного выполнения задания, получения похвалы от экспериментатора или даже просто при пространственном расположении выше своего партнера) испытуемые в большей степени

склонны помогать своим партнерам по эксперименту [Klein 2003; Sanna et al. 2011]. При этом другие исследования продемонстрировали, что в случае ситуативно пониженной самооценки (если испытуемые перед этим совершили поступок, противоречащий их взглядам, или после ситуативного неуспеха) мотивация помощи усиливается, но только если обычно для испытуемых была характерна высокая самооценка и у них не было другого способа компенсации ее «падения» [Brown, Smart 1991; Dietrich, Berkowitz 1997].

Помощь другому может мотивироваться также желанием получить *социальное одобрение*, укрепить свой статус в обществе. Как пишет Р. Чалдини: «Поскольку стремление помогать поощряется во всех человеческих культурах, те, кто помогают, облагораживают свой образ в глазах других... все человеческие общества предоставляют социальные вознаграждения тем, кто помогает. Эти социальные вознаграждения, как правило, принимают форму повышенной симпатии и одобрения» [Чалдини 2002, с. 24]. Поэтому люди, имеющие высокую потребность в социальном одобрении, более склонны к помогающему поведению, при этом их готовность помочь значительно повышается, если помощь носит публичный характер [Satow 1975; Van Rompay et al. 2009].

Еще одним важным фактором, оказывающим влияние на мотивацию помогающего поведения, является *оценка своей эффективности*. Люди, которые склонны оценивать себя как компетентных, обладающих необходимыми для помощи ресурсами и способных решить проблему, чаще помогают. Это ощущение может быть как изначально присущим, так и специально актуализированным экспериментатором [Baumeister et al. 2009; Gueguen et al. 2013]. При этом мотивация помощи усиливается, если свою эффективность, ресурсы, которыми испытуемый может помочь, он расценивает как результат своих достижений, а не как обусловленные извне. [Ickes et al. 1976].

Повышают готовность помочь хорошее настроение, а также стимулы, вызывающие положительные эмоции, например воспоминания о детстве [Gino, Desai 2012], приятные запахи [Baron 1997] или дегустация пирожных [Meier et al. 2012]. В целом, по мнению исследователей, люди, испытывающие позитивные чувства (радости, удовольствия, любви), более склонны к помогающему поведению [Cox 2010; Schnall et al. 2010].

Изначально большинство работ, посвященных изучению помогающего поведения, концентрировалось на его ситуационных детерминантах. Однако, несмотря на кажущуюся приближенность к реальности, эти исследования отличались бессистемностью и крайне слабой теоретической обоснованностью, а полученные данные носили ситуативный характер. В поисках более стабильных факторов ученые попытались найти связи между личностными особенностями и оказанием помощи, однако

и эти попытки были довольно неуспешны и, как отмечает Х. Хекхаузен, «большинство таких исследований даже не заслуживает упоминания» [Хекхаузен 2003, с. 475].

Пытаясь выяснить причины такой непродуктивности, исследователи предположили, что практически во всех экспериментах испытуемые сталкивались с неожиданной ситуацией, требующей от них помощи незнакомым людям, поэтому естественно, что их спонтанные реакции были в значительной степени ситуативными и сильно зависели от случайных факторов (сиюминутного настроения, контекста и пр.). Они предложили вместо «спонтанного» реагирования изучать заранее продуманную и запланированную помощь, участие в благотворительной деятельности. Такой подход, как оказалось, был более результативным и позволил получить ряд корреляций (впрочем, умеренно выраженных) между показателями просоциального поведения и личностными переменными (например, такими как «локус контроля», религиозность, ответственность).

Также была предпринята попытка выделить ряд свойств личности, способствующих помогающему поведению: отзывчивость, доброту, доброжелательность, самоотверженность, чувство долга, разумность, совестливость, открытость, толерантность и пр. Однако и эти исследования не находили дальнейшего продуктивного развития из-за отсутствия целостной теоретической модели, позволяющей систематизировать и осмыслить полученные данные.

Стоит отметить еще один фактор, оказывающий значительное влияние на мотивацию помощи, — **личностные нормы**, которые в отличие от общих социальных норм воспринимаются как сознательно принятые и внутренне осмысленные ценности. Этот фактор особенно ярко проявляется в ситуации запланированной, регулярной помощи, а также помощи, которая требует ощутимых личных затрат. Так, по данным западных исследователей, подавляющее большинство опрошенных, занимающихся благотворительной и добровольческой деятельностью, в качестве основной причины участия в благотворительности назвали свои личные ценности и принципы [Hodgkinson et al. 1990; Omoto, Snyder 1990]. Так же объясняли свое поведение люди, помогавшие евреям во время Холокоста [Oliner, Oliner 1988]. Люди с более выраженными личностными нормами чаще становятся донорами, принимают участие в волонтерских и экологических проектах [Guagnano et al. 1994; Nopper, Nielsen 1991].

В работах современных отечественных исследователей тема мотивации помощи рассматривается довольно редко. Наиболее интересной попыткой глубокого изучения этого вопроса нам представляется концепция альтруистической мотивации, разработанная Е.Е. Насиновской. Автор определяет ее как «внутреннюю личностно-смысловую мотивацию,

обозначаемую понятием смыслообразующего мотива» [Насиновская 2002, с. 157] и предлагает различать два основных мотива, являющихся смысловыми детерминантами альтруизма: мотив морального долга и мотив сочувствия. **Мотив морального долга**, по мнению автора, «является следствием нормативного воспитания личности и формируется на основе интериоризации альтруистических социальных норм, превращающихся во внутренние императивы, личностно-смысловые регуляторы деятельности» [Там же, с. 159] Важной особенностью этого мотива является то, что помогающему не обязательно понимать внутреннее состояние человека, нуждающегося в помощи, сопереживать ему, он может не испытывать симпатии к нему и даже чувствовать антипатию. Помощь в данном случае мотивируется исключительно моральным долгом. В этом смысле противоположный ему мотив — **мотив сочувствия**. Он базируется «на воспитании идентификационных и эмпатических способностей человека. Реализация мотива сочувствия невозможна без осуществления мысленной постановки себя на место нуждающегося в помощи человека, без процесса сопереживания ему. При этом сочувствие в ответ на бедственное состояние другого выступает как устойчивая и закономерная тенденция поведения... которая предполагает не только понимание другого и сопереживание его состоянию, но и сопереживание возможному улучшению состояния реципиента... и носит опережающий, предвосхищающий характер, побуждая к совершению акта помощи» [Там же]. Механизмом такого сочувствия — идентификация, полное слияние, вплоть до «временного стирания границы между “Я” и “другим Я”», что, — по мнению Е.Е. Насиновской, — лишает ее жертвенного характера, так как внутреннее отождествление с объектом помощи предполагает слияние блага для другого и блага для себя» [Там же].

В данной концепции оба выделенных мотива относятся к так называемому чистому альтруизму, исключающему всякий корыстный расчет, прагматичность и действия из соображений затрат и пользы. Однако научные дискуссии о том, существует ли «чистый альтруизм» и какова в этом роль эмпатии, ведутся до сих пор.

Многочисленные исследования показывают, что **эмпатия** является важнейшим фактором, оказывающим влияние на мотивацию помощи. Чем более у испытуемых развита эмпатия, тем чаще они склонны помогать другим [Eisenberg 1991; Hardy 2006; Penner et al. 2005; Telle, Pfister 2012]. Люди, лучше распознающие эмоции других, чувствительные к переживаниям, обладающие хорошим воображением, с большей вероятностью окажут помощь другому человеку [Knight et al. 1994; Marsh et al. 2007; Johnson 2012]. Такой же результат наблюдается и в ситуациях, когда экспериментатор искусственно актуализирует эмпатические процессы [Stel et al. 2008; van Baaren et al. 2004]. Однако связь эмпатии и

помогающего поведения не всегда оказывается такой однозначной. Так, ряд исследований продемонстрировал, что люди склонны помогать в тех случаях, когда тот, кто нуждается в помощи, вызывает у них симпатию, но не пробуждает сильное беспокойство, гнев или чувство вины [DeWall et al. 2008; Greitemeyer, Rudolph 2003; Knight et al. 1994; Malti et al. 2009; Maner et al. 2002; Weiner et al. 2011], в противном случае усилия испытуемых концентрируются на попытках совладать с собственным «эмпатическим дистрессом», вызванным страданиями другого, и они будут склонны скорее подавлять свои чувства и не проявлять помогающее поведение [Cameron, Payne 2011; Oseja et al. 2010; Faseur, Geuens 2010]. Джейн Пиливин и ее коллеги разработали модель «эмоционального возбуждения — затрат — вознаграждения», согласно которой в чрезвычайных ситуациях люди испытывают негативное эмоциональное возбуждение и для того чтобы справиться с ним, они и оказывают помощь другому. Однако помощь оказывается только в том случае, если соотношение силы возбуждения, необходимых затрат и дальнейшего вознаграждения представляется человеку достаточно сбалансированным. Таким образом, эмпатия, по мнению этих исследователей, может актуализировать эгоистическую мотивацию помощи.

Иной позиции придерживается ряд других ученых. Так, по мнению Ч.Д. Бэтсона и его коллег, эмпатическое сострадание может вызывать бескорыстную «чистую» альтруистическую мотивацию помощи [Batson, Duncan et al. 1981]. Исследователи провели множество экспериментов, демонстрирующих, что эмпатическая забота может быть сильнее других эгоистических мотивов — потребности в одобрении [Archer 1984; Fultz et al. 1986], избегания негативных состояний [Batson, Batson et al. 1989; Cialdini et al. 1987; Schroeder et al. 1988], желания испытать позитивные эмоции [Batson 1991; Smith et al. 1989], укрепления самооценки [Batson, Dyck et al. 1988]. Ряд исследований показал, что если испытуемый обладает высоким уровнем эмпатии, то он склонен оказывать помощь даже в случае, если у него есть удобная возможность избежать необходимости переживания эмпатического дистресса, выйдя из ситуации взаимодействия или переключившись на другую деятельность [Bierhoff, Rohmann 2004; Piferi et al. 2006].

Ч.Д. Бэтсону в свою очередь возражает Р. Чалдини, который полагает, что любое помогающее поведение мотивировано исключительно эгоистическими мотивами. Полученные Бэтсоном и его коллегами данные он интерпретирует с позиции эволюционного подхода. По его мнению, эмпатия в данном случае актуализирует чувство схожести, «родственности» между участниками взаимодействия и поэтому просоциальное поведение в данном случае может быть вовсе не проявлением альтруизма, а эгоистическим расчетом, обусловленным «генетической выгодой», мотивом сохранения родовых генов.

\* \* \*

Таким образом, в настоящее время накоплено огромное количество фактов, наблюдений, результатов исследований, посвященных данной проблематике, однако, как уже неоднократно отмечалось, они носят довольно разрозненный и бессистемный характер. Выделенные в ходе многочисленных исследований факторы, влияющие на мотивацию помощи, представляют собой пеструю картину, состоящую из элементов разного уровня и порядка — внутренних и внешних, ситуативных и личностных, стабильных и моделируемых. И хотя ученые выстраивают крайне остроумные и изощренные эксперименты, пытаясь исследовать какой-то один аспект и нивелировать влияние остальных, однако, по сути, это оказывается невозможно. Все эти факторы тесно переплетены между собой и находятся в постоянном взаимодействии. В зависимости от индивидуальных особенностей человека они могут иметь свою иерархию, обладать разной внутренней ценностью и «весом», вступать в сложное взаимодействие, подавляя или усиливая друг друга. Поэтому при всем богатстве и разнообразии полученных результатов отсутствие серьезной теоретической обоснованности и целостной системной модели остается достаточно значимой и к настоящему моменту все еще не решенной проблемой исследований данной области.

### **Мотивация помогающего поведения в контексте профессиональной помощи**

Исследования, рассмотренные в первой части статьи, касались изучения мотивации в ситуации непрофессиональной помощи, когда испытуемый может выбрать — помочь или не помочь, а исследователи пытались выяснить, какие факторы определяют его выбор. В ситуации профессиональной помощи у специалиста<sup>2</sup> нет возможности такого выбора: помогать другому — его профессиональная обязанность; а priori от него ожидается, что у него уже сформирована профессиональная мотивация помощи, отличающаяся стабильностью и устойчивостью. Возможно, поэтому научные работы, непосредственно посвященные исследованию мотивации помощи специалистов помогающих профессий, встречаются довольно редко. Как правило, данная проблематика

---

<sup>2</sup> В данном случае мы рассматриваем специалистов так называемых «помогающих» профессий, в которых, по определению Т.Д. Карягиной, «профессионал в большинстве ситуаций взаимодействует с человеком *страдающим*, при этом помогающие действия, т. е. действия, способные прекратить или облегчить его страдания, улучшить его состояние, являются его основными должностными обязанностями» [Карягина, 2015].

разрабатывалась в контексте изучения мотивации **выбора** помогающей профессии. При этом основное внимание уделяется глубинным бессознательным мотивам. По мнению ученых, основным мотивом выбора помогающих профессий становится потребность реализации внутренних, как правило, неосознаваемых потребностей или преодоления неразрешенных внутренних проблем и конфликтов.

Сам процесс подготовки специалиста к профессиональной деятельности, его обучения, концентрируется в основном на «полюсе клиента», его нуждах, потребностях и способах помощи ему. При этом потребности самого специалиста обычно оказываются вне фокуса внимания, более того, они могут считаться неуместными, эгоистичными, нарушающими профессиональную нейтральность или даже этику. Тем не менее они существуют. Они могут быть более приемлемые — «благородные», более осознаваемые, и менее «удобные», скрытые и вытесненные. К первым можно отнести базовую потребность заботиться, помогать другому (в экзистенциально-гуманистическом подходе) или «врожденное желание» исцелять, лечить как реализацию архетипа «больной-целитель» (в аналитическом подходе). Также в качестве важной мотивации выбора помогающих профессий исследователи выделяют потребность в самореализации, самопознании, развитии и личностном росте [Милакова 2007; Грищенко 2003; Матвеева 2004]. Однако помимо этих «возвышенных» мотивов существуют и другие, более сложные и «неодобряемые». Так, выбор помогающей профессии может быть обусловлен желанием власти, потребностью ощущать свою силу, всемогущество, взаимодействуя с более слабыми, больными, угнетенными людьми или управляя в какой-то мере жизнями других (А. Юнгенбуль-Крейг, Х.Р. Шохет, П. Ховкинс, Р. Гай, Х. Хекхаузен).

Потребность ощущать свою силу и контроль может касаться не только других людей, но и внутренней реальности самого консультанта. Так, не в силах контролировать и выдерживать собственные негативные чувства, переживания, деструктивные мысли и качества, специалисты могут «проецировать» свои «теневые стороны» на клиентов, давая им таким образом «выход» и получая иллюзию контроля и управления. Выбор помогающих профессий может быть также связан с потребностью укрепить свое «нарциссическое Я», почувствовать себя ценным, любимым, нужным, благородным или избежать страха отвержения или одиночества, создавая безопасные, контролируемые, «профессиональные» отношения с клиентами. Часто в профессиональной деятельности специалист реализует то поведение, которое он хотел бы, но не мог получить по отношению к себе. Как пишет Джеймс Хиллман: «Я могу привнести в свою работу стремление утешить обиженного ребенка, и тогда каждый человек, приходящий за помощью, будет становиться для меня



задетым ребенком, нуждающимся в утешении и заботе родителей. Или наоборот: я все еще могу быть замечательным сыном, пытающимся наставить своего отца или мать на путь истинный. Подобный детско-родительский архетип также может влиять на нас, выражаясь, например, в потребности исправлять и наказывать целое поколение, его идеалы и ценности. Мои потребности всегда со мной. Я не смог бы делать эту работу, если бы у меня не было потребности ее делать... точно так же, как я нужен человеку, приходящему ко мне за помощью, он нужен мне, чтобы я мог помогать ему. Нужда и помогающий, социальный работник и социальная неустроенность, потеря и приобретение всегда идут рядом» [Hillman 1979, p. 16]. Далее автором подчеркивается очень важный момент: «Может оказаться, что мы отрицаем наличие своих потребностей. Идеальный герой вестерна проявляет свое “сильное эго”, демонстрируя независимость... Потребности сами по себе не причиняют вреда, но когда их отрицают, они присоединяются к Тени и становятся скрытыми требованиями... Требования ищут осуществления, потребности просят только о выражении» [Ibid.].

Стоит отметить, что в ситуации свободной непрофессиональной помощи значимость «невротичности» скрытых бессознательных мотивов может быть не так велика (более того, можно предположить, что в экспериментах такая мотивация зачастую может расцениваться как проявление «чистого альтруизма», так как внешне поведение кажется абсолютно бескорыстным). Однако в ситуации профессиональной помощи значение глубинной личностной мотивации сильно возрастает, так как она реализуется не единоразово, а является постоянным «топливом» на протяжении долгого времени, и от качества этого «топлива», его адекватности и соотносительности с профессиональными целями, задачами и возможностями и удовлетворенность своей работой. Осознание и проработка внутренней мотивации выбора профессии являются важнейшим условием эффективной профессиональной деятельности специалиста помогающих профессий. Как пишут исследователи: «Знание себя, собственных мотивов и потребностей позволяет нам помогать по-настоящему. Это значит, что мы бессознательно не используем других для достижения своих целей и не нагружаем их тем, что не выносим в себе» [Ховкинс, Шохет 2002, с. 39].

Еще одна область, в которой затрагивается проблематика профессиональной мотивации помощи, — это исследования профессионального выгорания. Однако в данном контексте авторы, как правило, ограничиваются простой констатацией факта снижения или искажения мотивации специалистов помогающих профессий как одного из симптомов профессионального выгорания, а также выделяют ряд общих условий, способствующих развитию синдрома выгорания в целом. Чтобы попытаться бо-

лее подробно рассмотреть, как особенности профессиональной ситуации влияют на мотивацию помощи специалиста, попытаемся соотнести их с факторами, рассмотренными в первой части статьи, и исследовать, как они раскрываются в контексте профессиональной помощи.

### **Факторы мотивации профессиональной помощи**

**Фактор нормы.** В ситуации профессиональной помощи помимо общих социальных норм есть нормы профессиональные, регулирующие ситуацию помощи, мотивацию профессионала, его отношение к тем, кому он помогает. Эти нормы могут быть явные — прописанные в системе профессиональных требований, и неявные, на уровне житейских представлений и ожиданий; они могут касаться как самой личности профессионала, так и требований, предъявляемых к его работе. Так, от специалистов помогающих профессий ожидается, что они должны быть добры, альтруистичны, порядочны, честны бескорыстны, отзывчивы, эмпатичны, устойчивы, ответственны, всегда быть готовыми помочь, независимо от своего настроения и состояния, находить индивидуальный подход к каждому конкретному человеку, уметь сострадать чужому горю и при этом сохранять спокойствие и эмоциональную устойчивость [Климов 1995; 1996; Ильин 2013; Кухтова 2014] Специалисты должны быть равно расположены ко всем, сохранять нейтральную безоценочную позицию, не иметь предрассудков, у них не должно быть субъективных предпочтений и антипатий; «профессиональная деятельность с людьми не знает исключений» [Бойко 1996, с. 27].

Довольно сложные и противоречивые требования предъявляются и к мотивации специалистов. С одной стороны, ожидается, что профессионал должен быть «истинно альтруистичен», т. е. руководствоваться в работе прежде всего бескорыстными, просоциальными мотивами, желанием помогать и приносить пользу людям. С другой стороны, помощь другому — это профессиональная деятельность, которая по сути является оплачиваемой услугой. Такая неоднозначность создает довольно сложную и противоречивую ситуацию с точки зрения социальной оценки профессиональной помощи. Выше уже отмечалось, что социальное одобрение является одним из важнейших факторов, способствующих повышению мотивации помощи. Если в житейской ситуации поступок человека, пришедшего на помощь, вызывает уважение, благодарность, расценивается как добрый и благородный, то в ситуации профессиональной помощи он фактически является просто выполнением профессиональных обязанностей; подразумевается, что эта помощь уже «оплачена» (государством или частным образом) и потому социального поощрения, одобрения не требует. Однако в реальности это не всегда расценивается так однозначно.

В силу неоднозначности и противоречивости профессиональных норм границы между житейскими и профессиональными представлениями сильно размываются. Нередко профессионалы могут все же ожидать одобрения и благодарности от своих клиентов. Такое ожидание «по-человечески» довольно естественно и закреплено социальным опытом, однако в ситуации профессиональной помощи оно может расцениваться как неуместное. Ситуация еще больше осложняется, если оплата работы профессионала оказывается неадекватно низкой, не соответствующей его затратам. В этом случае понимание того, «оплачена» ли услуга и как ее расценивать, становится еще более зыбким и неясным. Низкая оплата труда может вызывать обиду, недовольство и вместе с тем нарушать баланс и болезненно обострять противоречия между требованиями «чистого» альтруизма и профессиональными мотивами (в число которых вполне естественно входит материальное вознаграждение). Если оплата в значительной мере не соответствует личностным затратам, то практически единственным «благородным», социально одобряемым мотивом продолжать профессиональную деятельность остается «чистый» бескорыстный альтруизм, однако по сути он является вынужденным. Далеко не всегда профессионалу удается это принять, что порождает довольно парадоксальную позицию «обиженного альтруиста», когда специалист работает на оплачиваемой работе, но как бы «не ради денег», и поэтому требует благодарности за свою работу, в то же время снижая ответственность за ее качество (*«скажите спасибо, что за такие деньги я еще работаю»*).

Установка, что государство «недало» «помогающим» специалистам и поэтому их клиенты должны это как-то восполнить, «додать», очень распространена (например, воспринимаемые как обязательные «подношения» учителям зачастую объясняются не как взятка или благодарность, а именно как компенсация недостаточной оплаты со стороны государства). В то же время эта норма не всегда разделяется всеми участниками профессионального взаимодействия и может создавать почву для социальных конфликтов и недопониманий. Например, извечный вопрос: нужно ли дарить подарки врачам — это благодарность или взятка? Нередко врачи ожидают такую «благодарность», считая ее естественной и даже обязательной для «порядочного человека» (*«мы ведь за такие копейки работаем»*), но у пациентов это может вызывать возмущение и расцениваться как требование взятки (*«они за это зарплату получают»*). Или обратная ситуация: в психотерапии клиент может попытаться «отблагодарить» специалиста (иногда считая себя обязанным это сделать), однако терапевт не может принимать подарки в соответствии с профессиональной этикой, и он отказывается от подарка, четко обозначая профессиональные границы и подчеркивая, что его работа уже оплачена.

Ожидание социального одобрения, благодарности, может выступать не только как внешнее требование, но и как внутреннее ожидание. Оно может становиться ведущим мотивом деятельности и, соответственно, основным критерием ее успеха-неуспеха, эффективности, что сильно искажает постановку профессиональных задач: на первом месте оказывается получение «социальных поглаживаний», а не эффективная помощь клиенту.

Таким образом, если в «свободной» ситуации оказания помощи (ситуативной или благотворительной) мотив получения социального одобрения и повышения самооценки является вполне позитивным фактором, то в профессиональной помогающей деятельности это может стать негативным фактором, вызывая внешние или внутренние конфликты, порождая фрустрацию от нереализованных ожиданий, искажая профессиональные задачи и критерии их оценки. При этом игнорирование или декларативное требование нивелировать влияние этого фактора на мотивацию помощи профессионала является бессмысленным и даже деструктивным. Как нам представляется, «естественная» потребность в социальном одобрении в контексте помогающих профессий нуждается в «проработке» и приведении в соответствие с реальностью профессиональной деятельности.

Рассмотренные примеры показывают, что социальные нормы, касающиеся деятельности в сфере помогающих профессий, размыты, эклектичны, противоречивы и зачастую плохо осознаются самими профессионалами. Неоднозначным является и вопрос о «вознаграждении» помогающего поведения: о его источниках и соотношении с «затратами». Нормы, предъявляемые к личности профессионала, предполагают а priori очень высокий уровень личностного и морального развития и мотивации и фактически игнорируют естественные субъективные факторы (отношение к другому, собственное эмоциональное состояние, потребность в одобрении и т.д.). Очевидно, что соответствовать этим нормам сложно, а чаще всего просто невозможно. Возникающее противоречие между оценкой себя и нормативными требованиями ведет к снижению самооценки, ощущению беспомощности и собственной «непрофессиональности». Такое положение дел в профессиональной помогающей деятельности (противоречивость норм, нереалистичность и непомерная завышенность требований к личности профессионала, недостаточная оплата) способствует снижению мотивации и развитию синдрома профессионального выгорания [Maslach, Letter 1997; Maslach 1993; Dolan, Renaude 1992; Орел 1999].

**Фактор просоциальной идентичности.** Просоциальная идентичность является одним из факторов, усиливающих мотивацию помощи. В ситуации профессиональной деятельности также отмечается высокая зна-

чимостью этого фактора [Кухтова 2011]. Однако в данной ситуации сильная личная вовлеченность может стать предпосылкой и для развития негативных последствий, например слияния профессиональной и личной идентичности, и поспособствовать тем самым развитию синдрома профессионального выгорания. «Парадокс в том, что чем выше уровень профессионального мастерства психолога, чем более профессиональное мировоззрение подчиняет себе личность, тем более вероятно развитие профессионального выгорания» [Кулакова 2015, с. 82]. Такое слияние проявляется в «трудоголизме», в сужении всех жизненных интересов до профессиональных, в переносе профессиональных отношений на личные (например, психологические диагнозы и терапия семьи, друзей, постоянное проявление эмпатичности и толерантности ко всем и т. д.). При этом слияние личных и профессиональных границ зачастую провоцируется и поддерживается окружающими (*«ты же психолог, скажи, какой мой любимый цвет?»*, *«ты же врач — почему у меня здесь болит?»*). В ситуации слияния профессиональной и личной идентичности резко возрастает цена ошибок и неудач, так как профессиональная неудача становится ударом по самой личности, ее идентичности (вместо *«я ошибся, я не смог помочь»* — *«я ни на что не способен, я неудачник»*). Кроме того, в случае, если просоциальная идентичность становится основным мотивом профессиональной деятельности, могут возникать внутренние противоречия (*«если я помогаю, потому что я добрый или очень хочу помочь другим из-за сочувствия к ним, — то почему я за это получаю деньги?»*). Возможно, это — одна из причин частой неловкости специалистов брать деньги за психотерапию.

**Фактор эффективности.** Еще один фактор, влияющий на мотивацию помощи, — ощущение своей эффективности и компетентности. В экспериментальных исследованиях непрофессиональной помощи вопрос ее эффективности и оценки решается довольно просто. Испытуемые обладают достаточными возможностями для оказания помощи, а сама помощь, как правило, изначально задана ситуацией эксперимента; качество помощи и обратная связь от того, кто ее получает, по сути, уже не важны.

В профессиональной ситуации все устроено сложнее. Профессионал может осуществлять помогающую деятельность, предпринимать усилия, пытаться помочь, однако результата не достигнуть. В этом случае остро встает вопрос оценки профессиональной деятельности.

Отличие от «свободной», спонтанной помощи, в профессиональной деятельности всегда оценивается качество помощи — причем эта оценка осуществляется с двух или даже с трех сторон: самим профессионалом, его клиентом (кому эту помощь оказывают), а также оценивать качество помощи может работодатель (в лице государства или организации, в которой работает специалист). При этом каждая сторона может иметь

собственные критерии оценки, не только сильно отличающиеся, но и прямо противоречащие друг другу (например, извечное противостояние ценности «количества» обслуженных клиентов и «качества», оказанной им помощи). Дополнительную сложность вносит сама специфика помогающей деятельности. Исследователи отмечают, что «...в большинстве случаев результат труда в этих профессиях задается не определенно, а в виде общего представления. Часто предполагаемый продукт описывается только через необходимые следствия: надо сделать нечто, чтобы, например, человек чувствовал себя лучше. При этом сам продукт — это в той или иной степени “личностный вклад”, т. е. его существование неотделимо полностью от личности, от автора. Личность как бы присутствует в реализованном деле, в данном случае деятельность выступает как авторская» [Болучевская 2010, разд. 1.3]. Такой неопределенный и авторский характер результатов труда сильно затрудняет возможность «объективной» оценки, что в свою очередь повышает вероятность расхождения оценок эффективности оказанной помощи разными сторонами. При этом цена ошибки, неэффективности оказанной помощи может быть довольно высока, так как «на кону» оказывается здоровье человека, а порой и его жизнь. Негативные последствия ошибок могут проявляться как во внешнем плане (от простых жалоб на работу специалиста до судебных исков и уголовной ответственности), так и во внутреннем плане (чувство вины, самообвинения, отчаяние).

Важно отметить, что в отличие от экспериментальных ситуаций помощи в профессиональной деятельности эффективность помощи зачастую зависит не только от усилий помогающего, но и от самого клиента, и от множества других неконтролируемых факторов (внешние обстоятельства, «судьба» и пр.). В такой ситуации непросто почувствовать свою ответственность и, следовательно, оценить реальную эффективность. Возникает опасность «крайних» позиций: от абсолютного принятия ответственности, когда она полностью возлагается на профессионала (нередко на начальных этапах профессиональной деятельности встречается «комплекс спасателя» — *«я должен всех спасти»*, — что может поддерживаться извне в ожиданиях и требованиях начальства, клиента, его близких) до полного снятия ответственности (наблюдается при синдроме «выгорания» — *«всем не поможешь»*, *«такова судьба»*, обвинения в адрес клиентов).

В целом понять и принять адекватную меру ответственности в ситуации постоянного столкновения со страданием другого человека, ожидающего помощи, бывает непросто. Встречая страдающего человека, которому мы хотим помочь, естественным человеческим стремлением является желание избавить его от страданий. Таким образом, на житейском уровне «проблема» (т. е. то, что является «мишенью» помощи) и страдание сли-

ваются. Однако в профессиональной деятельности такое слияние может быть крайне деструктивным. Специалист не может полностью избавить своего клиента от страдания, а только лишь от какой-то его части, иногда совсем малой (например, снять болевые симптомы при неизлечимой болезни, обучить социальному навыку при шизофрении, снизить эмоциональное напряжение при тяжелом психическом расстройстве). В остальном же человек продолжает страдать, и порой довольно сильно. Это создает сложную, эмоционально напряженную ситуацию и может вызывать переживание собственной беспомощности, бессмысленности деятельности («что бы я ни сделал, человеку будет плохо»).

Особенно остро это ощущается в работе с хронически больными, пациентами, страдающими неизлечимыми заболеваниями (СПИД, рак на терминальных стадиях, шизофрения, наркозависимость). Однако, как нам представляется, пусть и в менее явной форме, но это присуще любой помогающей деятельности, имеющей дело со страдающим человеком. В каком-то смысле можно сказать, что в ситуации помогающей профессии специалист всегда имеет дело с «неизбывным», неиссякаемым страданием: даже если он поможет одному клиенту, придет другой, а за ним следующий и т. д. Это может вызывать ощущения монотонности, «непрекращающегося конвейера», чувство собственного бессилия, постоянного эмоционального напряжения, которые, наряду с неопределенностью в оценке собственной эффективности и при высокой цене ошибки, создают крайне благоприятную почву для развития синдрома выгорания. Поэтому крайне значимым для профессионального развития специалиста помогающей профессии является, с одной стороны, осмысление и принятие своей человеческой и профессиональной позиции в ситуации «непрерывного» страдания, понимание своей меры ответственности, своих возможностей и ограничений. А с другой — умение ставить и удерживать адекватные профессиональные задачи, не позволяя им «расползаться» под влиянием житейских представлений и ожиданий. Важно уметь различать и удерживать оба этих уровня — и смысловой, и операциональный: смысл деятельности в целом и что конкретно «здесь и сейчас» можно для этого человека сделать. В случае «перекосов» в одну или другую сторону могут возникать или нереалистические искажения позиции («комплекс Мессии», «герой против мирового зла»), быстро приводящие к профессиональному выгоранию, или формальное выполнение своих обязанностей (выхолащивание деятельности).

Важно отметить, что сложная драматичная реальность, с которой приходится постоянно сталкиваться людям помогающих профессий, — смерть, страдания, болезнь, человеческая хрупкость и уязвимость — это не только источник профессиональных опасностей и рисков. При всей эмоциональной напряженности и трагичности эти ситуации являются



«пограничными» (по К. Ясперсу), позволяющими увидеть и почувствовать жизнь на гораздо более глубоком, выходящем за рамки обыденного, уровне; они становятся экзистенциальным вызовом, сталкивают с философскими, онтологическими вопросами бытия и ставят перед необходимостью порождения новых смыслов. Все это создает уникальную возможность для личностного и духовного развития в том случае, если человек обладает достаточными возможностями для продуктивного переживания подобных ситуаций.

**Фактор эмпатии.** Эмпатия — один из самых сильных факторов мотивации помощи, и в то же время очень сложный. С одной стороны, в профессиональной литературе постоянно подчеркивается значимость эмпатии для помогающих профессий. Эмпатия рассматривается как одно из важнейших профессиональных качеств специалиста. Уже на этапе обучения профессии предлагается диагностировать и отбирать абитуриентов с высоким уровнем эмпатии. Во многих исследованиях доказывается огромное влияние эмпатичности профессионала на эффективность его деятельности. С другой стороны, в последнее время все чаще появляются работы, в которых высокий уровень эмпатии, эмоциональной чувствительности выделяется как один из предикторов развития синдрома профессионального выгорания. Поэтому нередко в литературе можно встретить противоречивые требования к специалисту: тонкая эмоциональная чувствительность должна сочетаться с эмоциональной устойчивостью; эмпатия должна быть явно выраженной, но не слишком сильной; профессионал должен понимать и сочувствовать переживаниям клиента, но сохранять дистанцию.

В такой ситуации принципиальное значение приобретает понимание самой эмпатии. Так, если эмпатия понимается как изначально заданное свойство личности, то профессиональность эмпатии должна выражаться в некоем ее среднем уровне, который неизвестно каким образом может быть достигнут и диагностирован. Ряд исследователей (М. Хоффман, Н. Айзенберг, Т.П. Гаврилова) пытаются разделять в эмпатическом переживании процессы сопереживания и сочувствия, характеризуя первый как более ранний, примитивный и эгоистический, а второй — как онтогенетически более поздний, сложный, альтруистически ориентированный.

На наш взгляд, более продуктивным, в данном случае, является понимание эмпатии как высшей психической функции, разрабатываемое Т.Д. Карягиной. Согласно ее концепции, в течение жизни человека происходит постепенное развитие эмпатии от «натурального» реагирования до формирования осознанной, произвольной и опосредствованной высшей психической функции. Первичной примитивной формой эмпатического реагирования является эмоциональное заражение, в основе которого лежит механизм функционирования зеркальных нейронных

сетей. Далее, «...в ходе интериоризации культурно-знаковых средств ребенок начинает дифференцировать свое и чужое состояние, привлекать для понимания других свой собственный эмоциональный опыт, называть свои эмоции сопереживания, выражать их и частично управлять ими» [Карягина 2010, с. 46]. Процесс развития эмпатии может продолжаться в ходе всей жизни человека через развитие отдельных ее составляющих (дифференциации, понимания, выражения, управления).

Нам представляется, что исследователи, говоря о «вреде» эмпатии, имеют в виду первичную, «натуральную эмпатию», когда реакция на страдания другого происходит на уровне биологического отражения, через примитивные механизмы идентификации и «заражения». Такие реакции естественны и бывают очень глубокими, вызывая сильное эмоциональное напряжение, с которым сложно справиться. Если эмпатическая реакция останавливается на этом уровне и у человека нет развитых способов совладания с эмоциональным напряжением, то основным способом снять дистресс является попытка изменить саму ситуацию, убрать негативный стимул, т. е. избавиться от страдания или от человека, вызывающего такую реакцию. На первом этапе, когда молодой специалист еще преисполнен энтузиазма, чаще выбирается первый способ – попытка избавиться от страданий. При этом негативные переживания подавляются или «пре-терпеваются» в надежде на то, что оказанная помощь избавит и себя, и другого от страданий. Однако долго выдерживать сильное эмоциональное напряжение оказывается очень сложно, а в помогающих профессиях, как выше говорилось, специалист находится в ситуации практически «непрерывного» страдания. К тому же страдания другого человека могут сами по себе вызывать тяжелые переживания, вне контекста сочувствия другому, напоминая об уязвимости, собственной и близких людей, разрушая иллюзию безопасности и контроля, заставляя встречаться с собственной беспомощностью. Постоянное нахождение в такой ситуации может «сужать сознание», создавая ощущение, что весь мир переполнен страданием, состоит только из него. Невозможность избавиться от постоянно накапливающегося эмоционального дистресса приводит к эмоциональному и интеллектуальному истощению, при котором начинают включаться примитивные механизмы защиты: расщепление, деперсонализация, дистанцирование. Происходит «расчеловечивание» пациента/клиента: специалист начинает воспринимать его не как человека и личность, а как «ходячие органы» или «интересный диагноз», снижая уровень своего сопереживания и становясь в защитную циничную позицию.

Переживание такой эмоциональной отстраненности вступает в противоречие с нормами альтруизма, профессиональными требованиями, просоциальной идентичностью специалиста (*«я ведь добрый и отзывчивый»*), что способствует появлению чувства вины, депрессии, сомнений

в собственной профпригодности. Это состояние в свою очередь может запустить новый круг защитных реакций и привести в итоге к полному эмоциональному выгоранию.

Мы полагаем, что одним из способов предотвращения подобного негативного сценария может стать деятельность, направленная на развитие эмпатии как высшей психической функции. Этот процесс подразумевает овладение навыками понимания и осознания своих чувств и чувств другого, обучение способам реагирования на переживания, развитие умений оказывать и принимать поддержку в эмоционально напряженных ситуациях, а также повышение собственной культуры переживания в целом. Такая подготовка окажется полезной не только в качестве профилактики профессионального выгорания, но и повлияет на повышение эффективности работы, расширение профессиональных навыков. Умение ставить конкретные и достижимые профессиональные задачи в работе с клиентами, находящимися в тяжелом эмоциональном состоянии, позволяет уменьшить чувство беспомощности, адекватно понять свою роль и функции в этой деятельности, повысить самооценку, укрепить чувства собственной эффективности и компетентности, что в целом, безусловно, повышает мотивацию помощи.

## **Выводы**

В исследованиях мотивации оказания помощи в житейских ситуациях большое (и даже большее) внимание уделяется «позитивной стороне» вопроса: факторам, стимулирующим мотивацию. В случае же изучения мотивации в помогающих профессиях основной фокус внимания исследователей оказывается на «негативной стороне»: факторах, снижающих или искажающих мотивацию. Это можно объяснить существующим ожиданием (а порой даже и квалификационным требованием) наличия у специалиста профессиональной мотивации на оказание помощи. Однако в действительности такая мотивация не появляется сама по себе. Ее формирование требует осознанной деятельности, направленной на осмысление, выстраивание и систематическую поддержку профессиональной позиции, с учетом всех факторов (культурных, социальных, личностных) и специфики профессии, этапов профессионального становления. Отсутствие такой деятельности приводит к тому, что место адекватных профессиональных представлений и навыков занимают естественные житейские реакции, зачастую примитивные и нереалистичные. Как правило, вместо попытки решить данную проблему и организовать систематическую психологическую подготовку специалист сталкивается с декларативными требованиями, игнорирующими все факторы, влияющими на его мотивацию, что приводит к быстрому развитию профессионального выгорания. Наше описание ситуации может

показаться излишне драматичным, однако статистика профессионального выгорания у специалистов помогающих профессий не вызывает оптимизма: по разным данным, от 60 до 90 % таких специалистов имеют выраженные симптомы «выгорания».

Результаты исследований мотивации помогающего поведения в ситуации житейской помощи, при всех своих ограничениях, на наш взгляд, могут стать ценным источником для разработки стратегий развития профессиональной мотивации. Описанные в этих исследованиях факторы, по сути, выявляют естественные человеческие реакции, знание которых в контексте профессиональной помощи может служить, с одной стороны, хорошей подсказкой о «точках опасности» и рисков. С другой стороны, эти реакции являются той естественной основой, на базе которой может выстраиваться, развиваться и осмысляться профессиональная мотивация. Выделенные исследователями факторы (нормы, идентичность, эмпатия, личностные потребности и др.) необходимо **профессионализировать**, т. е. осмыслять и включать в различные программы психологической подготовки и супервизии специалистов помогающих профессий, тогда они будут способствовать профессиональному и личностному росту специалиста, повышению эффективности его деятельности. В противном случае они превращаются в факторы, способствующие развитию профессионального выгорания.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бойко В.В. Энергия эмоций в общении: взгляд на себя и на других. М.: Информационно-издательский дом «Филинь», 1996. 472 с.
- Болучевская В.В. Профессиональное самоопределение будущих специалистов помогающих профессий. Волгоград: ВолГМУ, 2010. 264 с. URL: <http://www.medpsy.ru/library/library066.php> (дата обращения: 25.11.2015).
- Грищенко Д.Ю. Мотивация выбора профессии психолога: дис. ... канд. психол. наук. Краснодар, 2003. 217 с.
- Ильин Е.П. Психология помощи. Альтруизм, эгоизм, эмпатия. СПб.: Питер, 2013. 304 с.
- Карягина Т.Д. Проблема формирования эмпатии // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 1. С. 38—54.
- Карягина Т.Д. Профессионализация эмпатии: постановка проблемы // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5(89). С. 235—256.
- Климов Е.А. Образ мира в разнотипных профессиях: Учеб. пособие. М.: МГУ, 1995. 224 с.
- Климов Е.А. Психология профессионала. М.: Институт практической психологии, 1996. 400 с.
- Ковалева Ю.В. Мотивы помогающего поведения и их связь с самоотношением личности // Современные исследования социальных проблем. 2012. № 12(20). URL: <http://sisp.nkras.ru/e-ru/issues/2012/12/kovaleva.pdf> (дата обращения: 25.11.2015).

- Кулакова С.В. Специфика проявлений синдрома профессионального выгорания у практикующих психологов // Психология и право. 2015. № 1. С. 80—89.
- Кухтова Н.В. Просоциальная идентичность: теоретико—исследовательский поиск и практическое изучение (на примере адаптации методики к новым социокультурным условиям) // Вестник МГЛУ (Серия 2 «Педагогика, психология, методика преподавания иностранных языков»). 2011. № 2(20). С. 43—52.
- Кухтова Н.В. Просоциальное поведение в структуре профессионально-важных качеств специалистов, помогающих профессий // Психологический журнал. 2014. № 3. С. 15—22.
- Матвеева Л.Г. Становление профессионального самосознания клинических психологов: дис. ... канд. психол. наук. Челябинск, 2004. 217 с.
- Милакова В.В. Психологические особенности профессионального самоопределения будущих специалистов помогающих профессий социономического типа: автореф. дис. ... канд. психол. наук. Астрахань, 2007.
- Насиновская Е.Е. Альтруистический императив // Современная психология мотивации / под ред. Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2002. С. 152—171.
- Орел В.Е. Исследование феномена психического выгорания в отечественной и зарубежной психологии // Проблемы общей и организационной психологии. Ярославль: ЯрГУ, 1999. С. 76—97.
- Рейковский Я. Просоциальная деятельность и понятие собственного «Я» // Вестник Московского университета (Серия 14. Психология). 1981. № 1. С. 14—22.
- Чалдини Р. Социальная психология: Пойми других, чтобы понять себя! СПб.: прайм—Еврознак, 2002. 336 с.
- Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. СПб.: Питер, 2003. 860 с.
- Ховкинс П., Шохет Р. Супервизия. Индивидуальный, групповой и организационный подходы. СПб.: Речь, 2002. 352 с.
- Archer R.L. The farmer and the cowman should be friends: An attempt to reconciliation with Batson, Coke, and Pych // Journal of Personality and Social Psychology. 1984 (Mar). Vol. 46(3). P. 709—711. doi:10.1037/0022-3514.46.3.709
- Baron R.A. The sweet smell of helping: effects of pleasant ambient fragrance on prosocial behavior in shopping malls // Personality and Social Psychology Bulletin. 1997. Vol. 23. № 5. P.498—503. doi:10.1177/0146167297235005
- Bartlett M.Y., DeSteno D. Gratitude and prosocial behavior: Helping when it costs you // Psychological Science. 2006. Vol.17. № 4. P. 319—325. URL: [http://greatergood.berkeley.edu/images/application\\_uploads/Bartlett-Gratitude+ProsocialBehavior.pdf](http://greatergood.berkeley.edu/images/application_uploads/Bartlett-Gratitude+ProsocialBehavior.pdf) (дата обращения: 25.11.2015).
- Batson C.D., Duncan B.D., Ackerman P., Buckley T., Birch K. Is empathic emotion a source of altruistic motivation? // Journal of Personality and Social Psychology. 1981. Vol. 40(2). P. 290—302. doi:10.1037/0022-3514.40.2.290
- Batson C.D., Dyck J.L., Brandt J.R., Batson J.G., Powell A.L., McMaster M.R., Griffitt C. Five studies testing two new egoistic alternatives to the empathy-altruism hypothesis // Journal of Personality and Social Psychology. 1988 (Jull). Vol. 55(1). P. 52—77.
- Batson C.D., Batson J.G., Griffitt C.A., Barrientos S., Brandt J.R., Sprengelmeyer P., Bayly M.J. Negative-state relief and the empathy-altruism hypothesis // Journal of Personality and Social Psychology. 1989 (Jun). Vol. 56(6). P. 922—933.

- Batson C.D. The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991. 272 p.
- Baumeister R.F., Masicampo E.J., DeWall C.N. Prosocial benefits of feeling free: disbelief in free will increases aggression and reduces helpfulness // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2009. Vol.35. № 2. P. 260—268.
- Berkowitz L. Resistance to improper dependency relationships // *Journal of Experimental Social Psychology*. 1969. Vol. 5(3). P. 283—294. doi:10.1016/0022-1031(69)90054-7
- Bierhoff H.-W., Rohmann E. Altruistic personality in the context of the empathy—altruism hypothesis // *European Journal of Personality*. 2004. Vol. 18(4). P. 351—365.
- Brown J.D., Smart S.A. The self and social conduct: linking self-representations to prosocial behavior // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1991. Vol. 60(3). P. 368—375.
- Bryan J.H., Test M.A. Models and helping: naturalistic studies in aiding behavior // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1967 (Aug). Vol. 6(4). P. 400—407.
- Burgess M., Gordon M.S., Shevlin M., Morgan K. Would you save an uncaring relative from a burning building? Considerations of relatedness and previous care in predictions of altruism // *Current Research in Social Psychology*. 2004. Vol. 9. № 15. P. 209—219.
- Cameron C.D., Payne B.K. Escaping affect: how motivated emotion regulation creates insensitivity to mass suffering // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2011. Vol. 100. P. 1—15.
- Cialdini R., Schaller M., Houlihan D., Arias K., Fultz J., Beaman A.L. Empathy-based helping: Is it selflessly or selfishly motivated? // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1987 (Apr). Vol. 52(4). P. 749—758.
- Clary M., Snyder E.G. A functional analysis of altruism and prosocial behavior: the case of volunteerism // *Review of Personality and Social Psychology*. 1991. Vol. 12(01). P. 119—148.
- Cox K.S. Elevation predicts domain-specific volunteerism 3 months later // *The Journal of Positive Psychology*. 2010. Vol. 5(5). P. 333—341. doi:10.1080/17439760.2010.507468
- De Bruin E.N.M., Van Lange P.A.M. Impression formation and cooperative behavior // *European Journal of Social Psychology*. 1999. Vol. 29(2—3). P. 305—328.
- DeWall C.N., Baumeister R., Gailliot M.T., Maner J.K. Depletion makes the heart grow less helpful: helping as a function of self-regulatory energy and genetic relatedness // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2008. Vol. 34. № 12. P. 1653—1662. doi:10.1177/0146167208323981
- Dietrich D.M., Berkowitz L. Alleviation of dissonance by engaging in prosocial behavior of receiving ego-enhancing feedback // *Journal of Social Behavior and Personality*. 1997. Vol. 12(2). P. 557—566.
- Dolan S.L., Renaude S. Individual, organizational and social determinants of managerial burnout: A multivariate approach // *Journal of Social Behavior and Personality*. 1992. Vol. 7(1). P. 95—110.
- Dovidio J.F. Helping behavior and altruism: An empirical and conceptual overview // *Advances in Experimental Social Psychology*. 1984. Vol. 17. P. 361—427.
- Eisenberg N. Meta-analytic contributions to the literature on prosocial behavior // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 1991. Vol. 17. № 3. P. 273—282.
- Faseur T., Geuens M. Communicating the right emotion to generate help for connected versus unconnected others // *Communication Research*. 2010. Vol. 37. № 4. P. 498—521.

- Froming W.J., Nasby W., McManus J. Prosocial self-schemas, self-awareness, and children's prosocial behavior // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1998. Vol. 75(3). P. 766—777. doi:10.1037/0022-3514.75.3.766
- Fultz J., Batson C.D., Fortenbach V.A., McCarthy P.M., Varney L.L. Social evaluation and the empathy-altruism hypothesis // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1986. Vol. 50(4). P. 761—769.
- Gino F., Desai S.D. Memory lane and morality: how childhood memories promote prosocial behavior // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2012. Vol. 102(4). P. 743—758.
- Grant A., Dutton J. Beneficiary or benefactor: are people more prosocial when they reflect on receiving or giving? // *Psychological Science*. 2012. Vol. 23(9). P. 1033—1039.
- Grant A.M., Gino F. A little thanks goes a long way: explaining why gratitude expressions motivate prosocial behavior // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2010 (Jun). Vol. 98 (6). P. 946—955.
- Greitemeyer T., Rudolph U. Help giving and aggression from an attributional perspective: why and when we help or retaliate // *Journal of Applied Social Psychology*. 2003. V. 33(5). P. 1069—1087.
- Guagnano G.A., Dietz T., Stern P.C. Willingness to pay: A test of the contribution model // *Psychological Science*. 1994. Vol. 5(6). P. 411—415.
- Gueguen N., Martin A., Meineri S. «Even a single marble will make him/her happy...»: further evidence and extension of the legitimizing paltry contribution technique on helping // *Social Influence*. 2013. Vol. 8(1). P. 18—26.
- Grube J.A., Piliavin J.A. Role identity, organizational experiences, and volunteer performance // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2000. Vol. 26(9). P. 1108—1119.
- Grusec J.E. Demand characteristics of the modeling experiment: Altruism as a function of age and aggression // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1972. Vol. 22(2). P. 139—148.
- Hardy S.A. Identity, reasoning and emotion: an empirical comparison of three sources of moral motivation // *Motivation and Emotion*. 2006. Vol. 30(3). P. 207—215.
- Hillman J. *Insearch: Psychology and Religion*. Dallas: Spring Publications, 1979. 126 p.
- Hodgkinson V., Weitzman M., Kirsch A. From commitment to action: How religious involvement affects giving and volunteering // *Faith and philanthropy in America: Exploring the role of religion in America's voluntary sector* / ed. by R. Withnow, V. Hodgkinson). San Francisco: Jossey-Bass; 1990. P. 93—114.
- Holmes J.G., Miller D.T., Lerner M.J. Committing altruism under the cloak of self-interest: the exchange fiction // *Journal of Experimental Social Psychology*. 2002. Vol. 38(2). P. 144—151.
- Hopper J., Nielson J.M. Recycling as altruistic behavior: normative and behavioral strategies to expand participation in a community recycling program // *Environment and Behavior*. 1991. Vol. 23(2). P. 195—220. doi:10.1177/0013916591232004
- Ickes W., Kidd R.F., Berkowitz L. Attributional determinants of help-giving // *Journal of Personality*. 1976. Vol. 44 (1). P. 163—178.
- Johnson D.R. Transportation into a story increases empathy, prosocial behavior, and perceptual bias toward fearful expressions // *Personality and Individual Differences*. 2012. Vol. 52(2). P. 50—155.



- Klein W.M.P. Effects of objective feedback and «single other» or «average other» social comparison feedback on performance judgments and helping behavior // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2003. Vol. 29(3). P. 418—429.
- Knight G.P., Johnson L.G., Carlo G., Eisenberg N. A multiplicative model of the dispositional antecedents of a prosocial behavior: predicting more of the people more of the time // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1994. Vol. 66 (1). P. 178—183.
- Latane B., Darley J.M. Group inhibition of bystander intervention in emergencies // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1968. Vol. 10(3). P. 215—221.
- Latane B., Darley J. The unresponsive bystander: Why does not he help? New York: Appleton-Century-Crofts, 1970. 131 p.
- Malti T., Gummerum M., Keller M., Buchmann M. Children's moral motivation, sympathy, and prosocial behavior // *Child Development*. 2009. Vol. 80(2). P. 442—460.
- Maner J.K., Luce C.L., Neuberg S.L., Cialdini R.B., Brown S., Sagarin B.J. The effects of perspective taking on motivations for helping: still no evidence for altruism // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2002. Vol. 28. № 11. P. 1601—1610. doi:10.1177/014616702237586
- Marsh A.A., Kozak M.N., Ambady N. Accurate identification of fear facial expressions predicts prosocial behavior // *Emotion*. 2007. Vol. 7(2). P. 239—251.
- Maslach C. Burnout: A multidimensional perspective // *Professional burnout: Recent developments in the theory and research* / ed. by W.B. Schaufeli, C. Maslach, T. Marek. Washington D.C: Taylor and Francis, 1993. P. 19—32.
- Maslach C., Leiter M.P. The truth about burnout: How organization cause personal stress and what to do about it. San Francisco: Jossey-Bass, 1997. 200 p.
- Meier B.P., Moeller S.K., Riemer-Peltz M., Robinson M.D. Sweet taste preferences and experiences predict prosocial inferences, personalities, and behaviors // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2012. Vol. 102(1). P. 163—174.
- Misavage R., Richardson J.T. The focusing of responsibility: An alternative hypothesis in help-demanding situations // *European Journal of Social Psychology*. 1974. Vol. 4(1). P. 5—15.
- Oceja L., Ambrona T., Lopez-Perez B., Salgado S., Villegas M. When the victim is one among others: empathy, awareness of others and motivational ambivalence // *Motivation and Emotion*. 2010. Vol. 34(2). P. 110—119.
- Oliner S.P., Oliner P.M. The Altruistic Personality: rescuers of Jews in Nazi Europe. New York: Free Press, 1988. 419 p.
- Omoto A.M., Snyder M. Basic research in action: Volunteerism and society's response to AIDS // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 1990. Vol. 16. № 1. P. 152—165.
- Omoto A.M., Snyder M. Sustained helping without obligation: motivation, longevity of service, and perceived attitude change among AIDS volunteers // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1995. Vol. 68(4). P. 671—686.
- Penner L.A., Dovidio J.F., Piliavin J.A., Schroeder D.A. Prosocial behavior: multilevel perspectives // *Annual Review of Psychology*. 2005. Vol. 56. P. 365—392.
- Penner L.A., Finkelstein M.A. Dispositional and structural determinants of volunteerism // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1998. Vol. 74(2). P. 525—537.
- Piferi R.L., Jobe R.L., Jones W.H. Giving to others during national tragedy: the effects of altruistic and egoistic motivations on long-term giving // *Journal of Social and Personal Relationships*. 2006. Vol. 23(1). P. 171—184.

- Piliavin I.M., Piliavin J.A.* Effect of blood on reactions to a victim // *Journal of Personality and Social psychology*. 1972. Vol. 23(3). P. 353—361. doi:10.1037/h0033166
- Piliavin I.M., Piliavin J.A., Rodin J.* Good Samaritanism: An underground phenomenon? // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1969 (Dec). Vol. 13(4). P. 289—299.
- Piliavin I.M., Piliavin J.A., Rodin J.* Costs, diffusion and the stigmatized victim // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1975. Vol. 32(2). P. 429—438.
- Redelmeier D.A., Tversky A.* Discrepancy between medical decisions for individual patients and for groups // *New England Journal of Medicine*. 1990. Vol. 322(16). P. 1162—1164.
- Sanna L.J., Chang E.C., Miceli P.M., Lundberg K.B.* Rising up to higher virtues: experiencing elevated physical height uplifts prosocial actions // *Journal of Experimental Social Psychology*. 2011. Vol. 47(2). P. 472—476. doi:10.1016/j.jesp.2010.12.013
- Satow K.* Social approval and helping // *Journal of Experimental Social Psychology*. 1975. Vol. 11(6). P. 501—509.
- Schnall S., Roper J., Fessler D.M.T.* Elevation leads to altruistic behavior // *Psychological Science*. 2010. Vol. 21. № 3. P. 315—320.
- Schopler J., Matthews M.W.* The influence of the perceived — causal locus of partner's dependence on the use of interpersonal power // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1985. Vol. 2(4). P. 609—612.
- Schroeder D.A., Dovidio J.E., Sibicky M.E., Matthews L.L., Allen J.L.* Empathy and helping behavior: Egoism or altruism // *Journal of Experimental Social Psychology*. 1988. Vol. 24(4). P. 333—353.
- Smith K.D., Keating J.P., Stotland E.* Altruism reconsidered: The effect of denying feedback on a victim's status to empathic witnesses // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1989. Vol. 57(4). P. 641—650.
- Stel M., van Baaren R.B., Vonk R.* Effects of mimicking: acting prosocially by being emotionally moved // *European Journal of Social Psychology*. 2008. Vol. 38(6). P. 965—976.
- Telle N.T., Pfister H-R.* Not only the miserable receive help: empathy promotes prosocial behaviour toward the happy // *Current Psychology*. 2012. Vol. 31(4). P. 393—413.
- Vaes J., Paladino M.-P., Leyens J.-P.* The lost e-mail: prosocial reactions induced by uniquely human emotions // *British Journal of Social Psychology*. 2002. V. 41(4). P. 521—534.
- van Baaren R.B., Holland R.W., Kawakami K., A van Knippenberg.* Mimicry and prosocial behavior // *Psychological Science*. 2004. Vol. 15(1). P. 71—74.
- van Rompay T.J.L., Vonk D.J., Fransen M.L.* The eye of the camera. Effects of security cameras on prosocial behavior // *Environment and Behavior*. 2009. Vol. 41. № 1. P. 60—74.
- Weiner B., Osborne D., Rudolph U.* An attributional analysis of reactions to poverty: the political ideology of the giver and the perceived morality of the receiver // *Personality and Social Psychology Review*. 2011. Vol. 15. № 2. P. 199—213.
- Wilke H., Lanzetta J.T.* The obligation to help: the effects of amount of prior help on subsequent helping behavior // *Journal of Experimental Social Psychology*. 1970. Vol. 6(4). P. 488—493. doi:10.1016/0022-1031(70)90058-2
- Zagefka H., Noor M., Brown R., Hophthrow T., de Moura G.R.* Eliciting donations to disaster victims: psychological considerations // *Asian Journal of Social Psychology*. 2012. Vol. 15(4). P. 221—230.

## THE HELPING BEHAVIOR MOTIVATION IN THE CONTEXT OF EVERYDAY AND PROFESSIONAL HELP

L.G. SHERMAZANYAN

The article analyzes and compares the approaches to the study of helping motivation in everyday situations and in the activities of helping professions specialists. A detailed review of studies of factors affecting the motivation of non-professional help is introduced. The main features of the professional helping activities, which define the specifics of professional help, compared with everyday life situations, are highlighted. Factors, affecting the development of professional motivation, are analyzed and problematized in connection with the specific goals and conditions of professional helping activity. Author views the distortions and difficulties of professional motivation formation, including distortions, which lead to the development of emotional burnout. The conclusion concerning the importance of the professionalization of helping motivation as a condition for successful professional development and prevention of burnout is drawn.

**Keywords:** motivation, helping behavior, prosocial behavior, helping motivation, helping profession, professional motivation, professional development, empathy, emotional burnout.

### REFERENCES

- Boiko V.V.* Energiya emotsii v obshchenii: vzglyad na sebya i na drugikh. Moscow: Publ. Informatsionno-izdatel'skii dom «Filin», 1996. 472 p.
- Grishchenko D.Yu.* Motivatsiya vybora professii psikhologa: dis. ... kand. psikholog. nauk. Krasnodar, 2003. 217 p.
- Il'in E.P.* Psikhologiya pomoshchi. Al'truizm, egoizm, empatiya. St. Petersburg: Publ. Piter, 2013. 304 p.
- Karyagina T.D.* Problema formirovaniya empatii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2010. № 1. P. 38—54.
- Karyagina T.D.* Professionalizatsiya empatii: postanovka problemy. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2015. № 5(89). P. 235—256.
- Klimov E.A.* Obraz mira v raznotipnykh professiyakh: Ucheb. posobie. Moscow: Publ. MGU, 1995. 224 p.
- Klimov E.A.* Psikhologiya professionala. Moscow: Publ. Institut prakticheskoi psikhologii, 1996. 400 p.
- Kovaleva Yu.V.* Motivy pomagayushchego povedeniya i ikh svyaz' s samootnosheniem lichnosti. Sovremennye issledovaniya sotsial'nykh problem. 2012. № 12(20). URL: <http://sisp.nkras.ru/e-ru/issues/2012/12/kovaleva.pdf> (data obrashcheniya: 25.11.2015).
- Kulakova S.V.* Spetsifika proyavlenii sindroma professional'nogo vygoraniya u praktikiyushchikh psikhologov. Psikhologiya i pravo. 2015. № 1. P. 80—89.
- Kukhtova N.V.* Prosotsial'naya identichnost': teoretiko—issledovatel'skii poisk i prakticheskoe izuchenie (na primere adaptatsii metodiki k novym sotsiokul'turnym usloviyam). Vestnik MGLU (Seriya 2 «Pedagogika, psikhologiya, metodika prepodavaniya inostrannykh yazykov»). 2011. № 2(20). P. 43—52.

- Kukhtova N.V.* Prosotsial'noe povedenie v strukture professional'no-vazhnykh kachestv spetsialistov, pomagayushchikh professii. *Psikhologicheskii zhurnal*. 2014. № 3. P. 15—22.
- Matveeva L.G.* Stanovlenie professional'nogo samosoznaniya klinicheskikh psikhologov: dis. ... kand. psikhol. nauk. Chelyabinsk, 2004. 217 p.
- Milakova V.V.* Psikhologicheskie osobennosti professional'nogo samoopredeleniya budushchikh spetsialistov pomagayushchikh professii sotsionomicheskogo tipa: avtoref. dis. ... kand. psikhol. nauk. Astrakhan', 2007.
- Nasinovskaya E.E.* Al'truisticheskie imperativ. *Sovremennaya psikhologiya motivatsii* (pod red. D.A. Leont'eva). Moscow: Publ. Smysl, 2002. P. 152—171.
- Orel V.E.* Issledovanie fenomena psikhicheskogo vygoraniya v otechestvennoi i zarubezhnoi psikhologii. *Problemy obshchei i organizatsionnoi psikhologii*. Yaroslavl': YarGU, 1999. P. 76—97.
- Reikovskii Ya.* Prosotsial'naya deyatel'nost' i ponyatie sobstvennogo «Ya». *Vestnik Moskovskogo universiteta* (Seriya 14. Psikhologiya). 1981. № 1. P. 14—22. (in Russ).
- Chaldini R.* Sotsial'naya psikhologiya: Poimi drugikh, chtoby ponyat' sebya! St. Petersburg: Publ. praim—Evrozna, 2002. 336 p. (in Russ).
- Khekkhauzen Kh.* Motivatsiya i deyatel'nost'. St. Petersburg: Publ. Piter, 2003. 860 p.
- Khovkins P., Shokhet R.* Superviziya. Individual'nyi, gruppovoi i organizatsionnyi podkhody. St. Petersburg: Publ. Rech', 2002. 352 p. (in Russ).
- Archer R.L.* The farmer and the cowman should be friends: An attempt to reconciliation with Batson, Coke, and Pych. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1984 (Mar). Vol. 46(3). P. 709—711. doi:10.1037/0022-3514.46.3.709
- Baron R.A.* The sweet smell of helping: effects of pleasant ambient fragrance on prosocial behavior in shopping malls. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 1997. Vol. 23. № 5. P. 498—503. doi:10.1177/0146167297235005
- Bartlett M.Y., DeSteno D.* Gratitude and prosocial behavior. Helping when it costs you. *Psychological Science*. 2006. Vol. 17. № 4. P. 319—325. URL: [http://greatergood.berkeley.edu/images/application\\_uploads/Bartlett-Gratitude+ProsocialBehavior.pdf](http://greatergood.berkeley.edu/images/application_uploads/Bartlett-Gratitude+ProsocialBehavior.pdf) (data obrashcheniya: 25.11.2015).
- Batson C.D., Duncan B.D., Ackerman P., Buckley T., Birch K.* Is empathic emotion a source of altruistic motivation? *Journal of Personality and Social Psychology*. 1981. Vol. 40(2). P. 290—302. doi:10.1037/0022-3514.40.2.290
- Batson C.D., Dyck J.L., Brandt J.R., Batson J.G., Powell A.L., McMaster M.R., Griffitt C.* Five studies testing two new egoistic alternatives to the empathy-altruism hypothesis. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1988 (Jull). Vol. 55(1). P. 52—77.
- Batson C.D., Batson J.G., Griffitt C.A., Barrientos S., Brandt J.R., Sprengelmeyer P., Bayly M.J.* Negative-state relief and the empathy-altruism hypothesis. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1989 (Jun). Vol. 56(6). P. 922—933.
- Batson C.D.* The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991. 272 p.
- Baumeister R.F., Masicampo E.J., DeWall C.N.* Prosocial benefits of feeling free: disbelief in free will increases aggression and reduces helpfulness. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2009. Vol. 35. № 2. P. 260—268.
- Berkowitz L.* Resistance to improper dependency relationships. *Journal of Experimental Social Psychology*. 1969. Vol. 5(3). P. 283—294. doi:10.1016/0022-1031(69)90054-7

- Bierhoff H.-W., Rohmann E.* Altruistic personality in the context of the empathy—altruism hypothesis. *European Journal of Personality*. 2004. Vol. 18(4). P. 351—365.
- Brown J.D., Smart S.A.* The self and social conduct: linking self-representations to prosocial behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1991. Vol. 60(3). P. 368—375.
- Bryan J.H., Test M.A.* Models and helping: naturalistic studies in aiding behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1967 (Aug). Vol. 6(4). P. 400—407.
- Burgess M., Gordon M.S., Shevlin M., Morgan K.* Would you save an uncaring relative from a burning building? Considerations of relatedness and previous care in predictions of altruism. *Current Research in Social Psychology*. 2004. Vol. 9. № 15. P. 209—219.
- Cameron C.D., Payne B.K.* Escaping affect: how motivated emotion regulation creates insensitivity to mass suffering. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2011. Vol. 100. P. 1—15.
- Cialdini R., Schaller M., Houlihan D., Arias K., Fultz J., Beaman A.L.* Empathy-based helping: Is it selflessly or selfishly motivated? *Journal of Personality and Social Psychology*. 1987 (Apr). Vol. 52(4). P. 749—758.
- Clary M., Snyder E.G.* A functional analysis of altruism and prosocial behavior: the case of volunteerism. *Review of Personality and Social Psychology* (M. Clark, ed.). 1991. [Vol. 12(01). P. 119—148].
- Cox K.S.* Elevation predicts domain-specific volunteerism 3 months later. *The Journal of Positive Psychology*. 2010. Vol. 5(5). P. 333—341. doi:10.1080/17439760.2010.507468
- De Bruin E.N.M., Van Lange P.A.M.* Impression formation and cooperative behavior. *European Journal of Social Psychology*. 1999. Vol. 29(2—3). P. 305—328.
- DeWall C.N., Baumeister R., Gailliot M.T., Maner J.K.* Depletion makes the heart grow less helpful: helping as a function of self-regulatory energy and genetic relatedness. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2008. Vol. 34. № 12. P. 1653—1662. doi:10.1177/0146167208323981
- Dietrich D.M., Berkowitz L.* Alleviation of dissonance by engaging in prosocial behavior of receiving ego-enhancing feedback. *Journal of Social Behavior and Personality*. 1997. Vol. 12(2). P. 557—566.
- Dolan S.L., Renaude S.* Individual, organizational and social determinants of managerial burnout: A multivariate approach. *Journal of Social Behavior and Personality*. 1992. Vol. 7(1). P. 95—110.
- Dovidio J.F.* Helping behavior and altruism: An empirical and conceptual overview. *Advances in Experimental Social Psychology*. 1984. Vol. 17. P. 361—427.
- Eisenberg N.* Meta-analytic contributions to the literature on prosocial behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 1991. Vol. 17. № 3. P. 273—282.
- Faseur T., Geuens M.* Communicating the right emotion to generate help for connected versus unconnected others. *Communication Research*. 2010. Vol. 37. № 4. P. 498—521.
- Froming W.J., Nasby W., McManus J.* Prosocial self-schemas, self-awareness, and children's prosocial behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1998. Vol. 75(3). P. 766—777. doi:10.1037/0022-3514.75.3.766
- Fultz J., Batson C.D., Fortenbach V.A., McCarthy P.M., Varney L.L.* Social evaluation and the empathy-altruism hypothesis. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1986. Vol. 50(4). P. 761—769.

- Gino F., Desai S.D. Memory lane and morality: how childhood memories promote prosocial behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2012. Vol. 102(4). P. 743—758.
- Grant A., Dutton J. Beneficiary or benefactor: are people more prosocial when they reflect on receiving or giving? *Psychological Science*. 2012. Vol. 23(9). P. 1033—1039.
- Grant A.M., Gino F. A little thanks goes a long way: explaining why gratitude expressions motivate prosocial behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2010 (Jun). Vol. 98 (6). P. 946—955.
- Greitemeyer T., Rudolph U. Help giving and aggression from an attributional perspective: why and when we help or retaliate. *Journal of Applied Social Psychology*. 2003. V. 33(5). P. 1069—1087.
- Guagnano G.A., Dietz T., Stern P.C. Willingness to pay: A test of the contribution model. *Psychological Science*. 1994. Vol. 5(6). P. 411—415.
- Gueguen N., Martin A., Meineri S. «Even a single marble will make him/her happy...»: further evidence and extension of the legitimizing paltry contribution technique on helping. *Social Influence*. 2013. Vol. 8(1). P. 18—26.
- Grube J.A., Piliavin J.A. Role identity, organizational experiences, and volunteer performance. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2000. Vol. 26(9). P. 1108—1119.
- Grusec J.E. Demand characteristics of the modeling experiment: Altruism as a function of age and aggression// *Journal of Personality and Social Psychology*. 1972. Vol. 22(2). P. 139—148.
- Hardy S.A. Identity, reasoning and emotion: an empirical comparison of three sources of moral motivation. *Motivation and Emotion*. 2006. Vol. 30(3). P. 207—215.
- Hillman J. *Insearch: Psychology and Religion*. Dallas: Spring Publications, 1979. 126 p.
- Hodgkinson V., Weitzman M., Kirsch A. From commitment to action: How religious involvement affects giving and volunteering. In: *Faith and philanthropy in America: Exploring the role of religion in America's voluntary sector* (ed. by R. Withnow, V. Hodgkinson). San Francisco: Jossey-Bass; 1990. P. 93—114.
- Holmes J.G., Miller D.T., Lerner M.J. Committing altruism under the cloak of self-interest: the exchange fiction. *Journal of Experimental Social Psychology*. 2002. Vol. 38(2). P. 144—151.
- Hopper J., Nielson J.M. Recycling as altruistic behavior: normative and behavioral strategies to expand participation in a community recycling program. *Environment and Behavior*. 1991. Vol. 23(2). P. 195—220. doi:10.1177/0013916591232004
- Ickes W., Kidd R.F., Berkowitz L. Attributional determinants of help-giving. *Journal of Personality*. 1976. Vol. 44 (1). P. 163—178.
- Johnson D.R. Transportation into a story increases empathy, prosocial behavior, and perceptual bias toward fearful expressions. *Personality and Individual Differences*. 2012. Vol. 52(2). P. 50—155.
- Klein W.M.P. Effects of objective feedback and «single other» or «average other» social comparison feedback on performance judgments and helping behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2003. Vol. 29(3). P. 418—429.
- Knight G.P., Johnson L.G., Carlo G., Eisenberg N. A multiplicative model of the dispositional antecedents of a prosocial behavior: predicting more of the people more of the time. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1994. Vol. 66 (1). P. 178—183.
- Latane B., Darley J.M. Group inhibition of bystander intervention in emergencies. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1968. Vol. 10(3). P. 215—221.



- Latane B., Darley J. The unresponsive bystander: Why does not he help? New York: Appleton-Century-Crofts, 1970. 131 p.
- Malti T., Gummerum M., Keller M., Buchmann M. Children's moral motivation, sympathy, and prosocial behavior. *Child Development*. 2009. Vol. 80(2). P. 442—460.
- Maner J.K., Luce C.L., Neuberg S.L., Cialdini R.B., Brown S., Sagarin B.J. The effects of perspective taking on motivations for helping: still no evidence for altruism. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2002. Vol. 28. № 11. P. 1601—1610. doi:10.1177/014616702237586
- Marsh A.A., Kozak M.N., Ambady N. Accurate identification of fear facial expressions predicts prosocial behavior. *Emotion*. 2007. Vol. 7(2). P. 239—251.
- Maslach C. Burnout: A multidimensional perspective. In: Professional burnout: Recent developments in the theory and research (ed. by W.B. Schaufeli, C. Maslach, T. Marek). Washington D.C: Taylor and Francis, 1993. P. 19—32.
- Maslach C., Leiter M.P. The truth about burnout: How organization cause personal stress and what to do about it. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1997. 200 p.
- Meier B.P., Moeller S.K., Riemer-Peltz M., Robinson M.D. Sweet taste preferences and experiences predict prosocial inferences, personalities, and behaviors. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2012. Vol. 102(1). P. 163—174.
- Misavage R., Richardson J.T. The focusing of responsibility: An alternative hypothesis in help-demanding situations. *European Journal of Social Psychology*. 1974. Vol. 4(1). P. 5—15.
- Oceja L., Ambrona T., Lopez-Perez B., Salgado S., Villegas M. When the victim is one among others: empathy, awareness of others and motivational ambivalence. *Motivation and Emotion*. 2010. Vol. 34(2). P. 110—119.
- Oliner S.P., Oliner P.M. The Altruistic Personality: rescuers of Jews in Nazi Europe. New York: Free Press, 1988. 419 p.
- Omoto A.M., Snyder M. Basic research in action: Volunteerism and society's response to AIDS. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 1990. Vol. 16. № 1. P. 152—165.
- Omoto A. M., Snyder M. Sustained helping without obligation: motivation, longevity of service, and perceived attitude change among AIDS volunteers. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1995. Vol. 68(4). P. 671—686.
- Penner L.A., Dovidio J.F., Piliavin J.A., Schroeder D.A. Prosocial behavior: multilevel perspectives. *Annual Review of Psychology*. 2005. Vol. 56. P. 365—392.
- Penner L.A., Finkelstein M.A. Dispositional and structural determinants of volunteerism. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1998. Vol. 74(2). P. 525—537.
- Piferi R.L., Jobe R.L., Jones W.H. Giving to others during national tragedy: the effects of altruistic and egoistic motivations on long-term giving. *Journal of Social and Personal Relationships*. 2006. Vol. 23(1). P. 171—184.
- Piliavin I.M., Piliavin J.A. Effect of blood on reactions to a victim. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1972. Vol. 23(3). P. 353—361. doi:10.1037/h0033166
- Piliavin I.M., Piliavin J.A., Rodin J. Good Samaritanism: An underground phenomenon? *Journal of Personality and Social Psychology*. 1969 (Dec). Vol. 13(4). P. 289—299.
- Piliavin I.M., Piliavin J.A., Rodin J. Costs, diffusion and the stigmatized victim. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1975. Vol. 32(2). P. 429—438.



- Redelmeier D.A., Tversky A.* Discrepancy between medical decisions for individual patients and for groups. *New England Journal of Medicine*. 1990. Vol. 322(16). P. 1162—1164.
- Sanna L.J., Chang E.C., Miceli P.M., Lundberg K.B.* Rising up to higher virtues: experiencing elevated physical height uplifts prosocial actions. *Journal of Experimental Social Psychology*. 2011. Vol. 47(2). P. 472—476. doi:10.1016/j.jesp.2010.12.013
- Satow K.* Social approval and helping. *Journal of Experimental Social Psychology*. 1975. Vol. 11(6). P. 501—509.
- Schnall S., Roper J., Fessler D.M.T.* Elevation leads to altruistic behavior. *Psychological Science*. 2010. Vol. 21. № 3. P. 315—320.
- Schopler J., Matthews M.W.* The influence of the perceived — causal locus of partner's dependence on the use of interpersonal power. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1985. Vol. 2(4). P. 609—612.
- Schroeder D.A., Dovidio J.E., Sibicky M.E., Matthews L.L., Allen J.L.* Empathy and helping behavior: Egoism or altruism. *Journal of Experimental Social Psychology*. 1988. Vol. 24(4). P. 333—353.
- Smith K.D., Keating J.P., Stotland E.* Altruism reconsidered: The effect of denying feedback on a victim's status to empathic witnesses. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1989. Vol. 57(4). P. 641—650.
- Stel M., van Baaren R.B., Vonk R.* Effects of mimicking: acting prosocially by being emotionally moved. *European Journal of Social Psychology*. 2008. Vol. 38(6). P. 965—976.
- Telle N.T., Pfister H-R.* Not only the miserable receive help: empathy promotes prosocial behaviour toward the happy. *Current Psychology*. 2012. Vol. 31(4). P. 393—413.
- Vaes J., Paladino M.-P., Leyens J.-P.* The lost e-mail: prosocial reactions induced by uniquely human emotions. *British Journal of Social Psychology*. 2002. Vol. 41(4). P. 521—534.
- van Baaren R.B., Holland R.W., Kawakami K., A van Knippenberg.* Mimicry and prosocial behavior. *Psychological Science*. 2004. Vol. 15(1). P. 71—74.
- van Rompay T.J.L., Vonk D.J., Fransen M.L.* The eye of the camera. Effects of security cameras on prosocial behavior. *Environment and Behavior*. 2009. Vol. 41. № 1. P. 60—74.
- Weiner B., Osborne D., Rudolph U.* An attributional analysis of reactions to poverty: the political ideology of the giver and the perceived morality of the receiver. *Personality and Social Psychology Review*. 2011. Vol. 15. № 2. P. 199—213.
- Wilke H., Lanzetta J.T.* The obligation to help: the effects of amount of prior help on subsequent helping behavior. *Journal of Experimental Social Psychology*. 1970. Vol. 6(4). P.488—493. doi:10.1016/0022-1031(70)90058-2
- Zagefka H., Noor M., Brown R., Hopthrow T., de Moura G.R.* Eliciting donations to disaster victims: psychological considerations. *Asian Journal of Social Psychology*. 2012. Vol. 15(4). P. 221—230.

# ОТНОШЕНИЕ «Я—ДРУГОЙ» В ОДНОЙ СПЕЦИАЛЬНОЙ СИТУАЦИИ ОБЩЕНИЯ<sup>1</sup>

А.Н. КРИЧЕВЕЦ, М.В. СОЛОДУШКИНА

В статье рассматриваются индивидуальные способы освоения и интерпретации своей ситуации участниками группы логопсихотерапии, задачей которой является коррекция логоневроза (заикания). Мы рассматриваем эту ситуацию как трудную и даже противоречивую, поскольку от участника требуется частично отказаться от самоконтроля и довериться ведущему группы управление своим состоянием. По нашему мнению, в рассматриваемой ситуации этот аспект только лишь ярче выражен, но присутствует во всякой ситуации общения. С другой стороны, не только психология, но и наша культура вообще не выработала достаточных средств осознания и управления в ситуации общения. Анализ интервью показывает, что путь участника группы в большой степени зависит от его установок по отношению к проблеме передачи управления своим состоянием другому человеку.

**Ключевые слова:** общение, феноменология, активность и пассивность, интерес-субъективность.

## 1. Постановка проблемы

Статья посвящена частной конкретизации важной проблемы на стыке философии и психологии — проблемы интерессубъективности. Философия — медленная наука, и писавшие на эту тему в XIX и в середине прошлого века — Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, М. Бубер, Э. Левинас, М. Мерло-Понти и др. — весьма актуальны и в наше время. В современных работах европейских философов они постоянно служат опорой для дальнейшего продвижения феноменологического подхода к интер-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда — проект № 13-06-00590 «Вера как общепсихологическая категория» (части 1 и 3.2) и проект № 15-06-10626 «Когнитивные и личностные факторы повышения эффективности речевого общения» (части 2 и 3.1). This work was supported by the Russian Foundation for Humanities (project № 13-06-00590 «The faith as the subject for general psychology», parts 1 and 3.2; project № 15-06-10626 «Cognitive and personal factors enhance the effectiveness of speech communication», parts 2 and 3.1).

субъективности, для аргументации в обсуждении вопросов когнитивной науки и в полемике с философами аналитической школы [Тенгели 2012; Zahavi 2010; 2003]. В своем интервью Л. Тенгели отмечает, что современное философствование должно исходить «из отказа от сильного понятия “Я” и сильной метафизики “Я”» [Тенгели 2012, с. 236]. Мы и движемся в этом русле, показывая, что Я не может рассматриваться как нечто самодетерминированное и самообладающее [Кричевец 2013; 2010; Петровский 2011]. В данной статье мы обращаемся к конкретной ситуации, в которой Я стоит перед выбором способов продуктивного отказа от самодетерминации или непродуктивного «отказа от отказа».

Среди философов-классиков прошлого века нам важно отметить два контрастных подхода к проблеме интерсубъективности.

**Ж.-П. Сартр.** В разделе «Взгляд» книги «Бытие и Ничто» выражена следующая позиция автора: Другой человек действует на мое сознание непосредственно, даже самым своим наличием — я становлюсь предметом разглядывания, и моя ситуация и мое сознание меняются мгновенно [Сартр 2000]. Можно сказать так: «быть разглядываемым Другим» — особый феномен. Критики многократно выражали удивление тем, что все примеры, которыми Ж.-П. Сартр иллюстрирует свою экспозицию, это примеры в той или иной степени угрожающего присутствия Другого, хотя понятно, что даже у разглядывания могут быть совсем иные функции. Тем не менее зафиксируем именно этот оттенок: Другой непосредственно меняет мое состояние, я сознаю себя уязвимым в прямом смысле и как тело, и как сознающее себя и удерживающее себя Я, — именно это удерживание ставится взглядом Другого под вопрос. *Другой по своей воле может менять наше состояние вопреки нашей воле.*

**Э. Левинас.** Другой своей *беззащитностью* передо мной «вскрывает» мою «самотождественность», он меняет мое состояние мгновенно и непосредственно. Эта затронутость Другим столь же разрушительна для удерживающего себя Я, как и взгляд, обращающий меня в предмет, но, как легко понять, ведет к совсем иному состоянию. Сам факт присутствия Другого оспаривает мою «спонтанность», открывая возможность сострадания, долга [Левинас 2000]. Как замечает З.А. Сокулер, «Левинас много пишет об отношении, в котором Я *пассивен!* Вопреки всем философским и нефилософским ассоциациям, которыми нагружена для нас альтернатива активности/пассивности, он настаивает на этическом и онтологическом значении пассивности — что, думается, тоже требует мужества и независимости мысли. Пассивность необходима, чтобы состоялось событие встречи, чтобы я увидел Лицо Другого и принял Другого во всей его друговости» [Сокулер 2008, с. 239]. Проблему пассивности в этом повороте мы рассматривали в работе [Кричевец 2013]. Вывод для наших целей: для того, *чтобы во встрече с Дру-*

*гим состоялось событие моего развития, я должен быть специфическим образом пассивным реципиентом воздействия Другого*<sup>2</sup>.

По нашему мнению, Э. Левинас, как и Ж.-П. Сартр, затрагивает только часть проблемного поля, в котором следует рассматривать *необходимость* пассивности (в той или иной форме) для человека, вступающего в самые разные отношения с другими людьми (в частности, и для участника наблюдаемой нами группы логопсихотерапии, суть которой будет коротко изложена ниже). Однако Э. Левинас указывает на очень важный для нас аспект проблемы, характерный для культур (в данном случае и нашей), вовлеченных в орбиту европейской культуры: необходимость пассивности очень трудно осознается и плохо концептуализируется, поскольку акцент на «самотождественности»<sup>3</sup> является стержнем конституции личности, начиная с декартовского *cogito* и далеко еще не заканчивая самоактуализацией по А. Маслоу.

Чувствительные к подобным тонкостям пишущие на английском языке коллеги-психологи употребляют нынче становящуюся термином транслитерацию «*obschenie*», чтобы в отличие от «*communication*», которая вполне уживается с самодотождественными субъектами коммуникации, обменивающимися информацией и обрабатывающими ее, не меняясь сами, подчеркнуть разомкнутость субъекта общения другому субъекту<sup>4</sup>. Однако и в нашей российской психологии намеченный в 80-е гг. прошлого века потенциал исследований общения именно в этом ракурсе, как нам кажется, не был реализован. Из работ тех лет отметим статью Г.А. Ковалева и Л.А. Радзиховского, в которой показывается, что без радикального переосмысления категории общения невозможно понять развитие высших психических функций в онтогенезе [Ковалев, Радзиховский 1985]. Более того, по мнению авторов, интериоризованные высшие психические функции навсегда сохраняют свой исходно интересубъективный характер. Также отметим раритетные работы А.У. Хараша, в которых коммуникативное состояние определяется как «обобщенное состояние готовности к приему влияний со стороны других людей» (цит. по: [Скрипкина 2000, с. 191]), т. е. некоторого рода пассивность.

В далеко неоднозначно принимаемых коллегами работах Б.Ф. Поршнева противоречие между пассивностью и активностью в отношениях

---

<sup>2</sup> Мы не касаемся антагонистических отношений с Другим.

<sup>3</sup> «Самотождественный» с заглавной буквы — это один из ключевых терминов Левинаса, он как раз и характеризует европейского человека, не желающего отказываться от и упорно стремящегося к независимости от других.

<sup>4</sup> Такая транслитерация прозвучала в двух докладах на конференции, посвященной Выготскому, в Лиссабоне в 2014 г. Докладчики сообщили, что не они являются инициаторами и изобретателями такого употребления.

между людьми выражено в терминах суггестии и контрсуггестии. Обе формы отношений, необходимо дополняя одна другую, скрепляют сообщества людей. Суггестия передает и делает общими цели и формы деятельности, контрсуггестия, т. е. дистанцирование от прямого отклика на внушающее воздействие, позволяет человеку приобрести необходимую самостоятельность, которой общество и обязано новообразованиями, новыми формами жизни. И суггестия и контрсуггестия (точнее сказать, склонность принять суггестию, внушаемость, с одной стороны, и способность противостоять внушению, с другой) являются сбалансированными психологическими механизмами, и в таком взаимно дополняющем виде обе принадлежат сфере нормальной психики. Однако, как пишет Е.В. Косилова, поршневикий субъект рождается из духа противопоставления социуму [Косилова, Кричевец 2011].

Обратим внимание, что роль суггестии в *развитии индивида* Б.Ф. Поршнев не рассматривает. В то же время, понятно, что, по крайней мере на ранних этапах развития, внушение является одним из аспектов процесса воспитания. «Послушность», как это выражается на обыденном языке семейного воспитания, в той или иной степени присуща всякому ребенку. Внушение такого рода лишь одна из форм взаимодействия взрослого с ребенком, в которых взрослый проявляет формирующую активность. Мы уже писали раньше о том, что пассивность и активность в таких процессах невозможно разделить, и ситуация внушения не представляет в этом смысле исключения [Кричевец 2013]. Больше того, рассматривать развитие личности «из духа противопоставления обществу» также означает пытаться разделить неразделимое. Воспитатели совсем не редко посылают воспитаннику недвусмысленные призывы быть самостоятельным. Заметим только, что призыв-внушение: «ты должен быть самостоятельным и не позволять себя формировать внушением!» — является по существу парадоксом<sup>5</sup>. Противоречие устраняется в форме внушения «ты должен не позволять себе внушать что попало», которая, однако, предполагает сознательный выбор подвергнуться внушению или его заблокировать. Собственно, индивидуальные способы решения парадокса и будут предметом нашего эмпирического исследования.

Фактически в процессе развития человека развивается и его избирательность по отношению к внушениям. Со временем возможности прямого внушения убывают, но тогда в дело вступают более искусные формы. Множество работ посвящены описанию техник

---

<sup>5</sup> Однако такой призыв является действенной идеологемой! С большим сожалением мы откладываем эту тему для более глубокого анализа.

внушения наяву. Мы ограничимся темой использования внушения в контексте развития. В России, например, есть школа, разрабатывающая техники внушения в педагогическом процессе [Новоселова, Косолапова 2013]. Основатель пермской научно-педагогической школы Е.И. Шварц пишет: «Внушение — одно из средств взаимовлияния людей в процессе их общения и деятельности. Характерная особенность внушения состоит в том, что оно оказывает влияние на психику и поведение человека незаметно. Бесконтрольно проникнув в психику человека, внушение реализуется в его жизнедеятельности в виде поступков, стремлений, мотивов и установок» [Шварц 2009, с. 84]. Одну из задач исследования Е.И. Шварц формулирует так: «...задача исследования состоит в поиске оптимальных средств, доступных для пополнения технического арсенала учителя и обеспечивающих эффект внушения» [Там же, с. 145]. Мы думаем, что читатель чувствует некоторую неловкость, читая такой текст. Представляя себя на месте ученика, на психику которого действуют умышленно и незаметно, мы начинаем опасаться, что с самыми добрыми намерениями нас могут попытаться изменить, не спрашивая о нашем желании меняться. Отметим, что приводимые Е.И. Шварцем примеры представляют собой типичные школьные ситуации. Например, рассматривая приказы, Е.И. Шварц акцентирует внимание на том, что в «неавтоматизированных» случаях приказ не действен, если учитель не обладает авторитетом (делая поправку на административную поддержку позиции учителя, все же признаем правоту автора). Другие примеры демонстрируют ситуативную находчивость учителя, который неожиданным словом и действием может решить трудную проблему, вызванную деструктивным поведением ученика. Некоторые замечания вообще ориентируют на другое: «Практическое применение внушающего воздействия должно покоиться на навыках управления собственными эмоциями, творческой возбудимостью и умении находить точную форму для выражения своих чувств» [Там же, с. 267]. Иными словами, в данном случае опасения, которые мы можем почувствовать, ставя себя на место ученика, возможно, необоснованны. Но в общем случае нам есть чего опасаться, в чем мы убедимся, например, прочитав подробные инструкции по индирективному гипнозу М. Эриксона, которые и разъясняют, как без ведома человека управлять его состоянием.

## **2. Конкретизация проблемы в случае группы логопсихотерапии**

В статье мы проводим качественный анализ процессов, происходящих в группах по логопсихотерапии, работающих по методике Дубровского-Некрасовой-Карповой. Цель группы — полностью или частично

освободить ее участников от заикания. Используемые средства — разнообразные упражнения<sup>6</sup>.

В данной статье мы не ставим задачу оценить эффективность методики или предложить средства ее (эффективности) увеличения. Здесь мы хотим описать и понять индивидуальные установки участников групп, исходя из наших очень общих представлений о ситуации общения. Сталкиваясь эти представления, своим появлением обязанные скорее философскому дискурсу, с эмпирическим материалом — тестами полуструктурированных интервью с людьми, оказавшимися в ситуации выбора позиции в отношении терапевтического процесса, — мы надеемся извлечь двоякую пользу. Во-первых, понять участников группы, а во-вторых, продвинуться с помощью этих примеров в понимании ситуации общения как таковой.

В группе, о которой идет речь, мы имеем дело с частной ситуацией общения: ситуацией субъекта, который *добровольно вступает в отношения с Другим, обещающим ему помощь в решении каких-то существенных для него проблем*. Это решение, как он сам понимает, связано с достаточно серьезным изменением его способов жизни. Психотерапевт особо подчеркивает, что метод лечения направлен не только на устранение расстройства речи, но и на формирование новых личностных установок больного [Некрасова 1980]. Казалось бы — что в этом может быть страшного для участника группы? Однако в тексте Некрасовой очень четко говорится о том, что задача ведущего — управлять психологическим состоянием участника (которое Ю.Б. Некрасова рассматривает как принадлежащее промежуточному уровню между чертами характера и изменчивыми психическими процессами): *следует сформировать* такое новое состояние у участника, которое позволит ему среди прочего и говорить без заикания, а затем показать ему возможность самому входить в это состояние и его контролировать. Текст Ю.Б. Некрасовой адресован не актуальному, тем более не будущему участнику группы, а коллегам-психологам, но человек, попадающий в ситуацию участника, чаще всего осознает этот аспект общения в группе — как управление его состоянием извне.

### 3. Интерпретация результатов эмпирического исследования

В полуструктурированном интервью мы просили нескольких взрослых участников группы (в возрасте от 17 лет до 31 года) рассказать, пре-

---

<sup>6</sup> Некоторые детали методики прояснятся в дальнейшем тексте. Подробности можно найти в работах: [Некрасова 1980] и [Кагрова 2014]. В общих словах: занятия начинаются с сеанса эмоционально-стрессовой терапии, где участники с явным использованием внушения вводятся в состояние, в котором они говорят без заикания. В дальнейшем элементы внушения уходят на второй план, лишь аранжируя разнообразные упражнения, помогающие участнику овладеть нужным состоянием.



жде всего, как они относятся к перспективе отдать часть своего суверенитета определенному другому человеку. Как описывают эту ситуацию? Как мотивируют принимаемое решение? Первоначально вопрос задавался в форме: «Доверяете ли Вы ведущему, ко-терапевтам и самой методике?» Затем интервьюер затрагивал контекст — что означает доверять и что делает доверие невозможным, какие цели ставит данный участник группы и т.д. Интересующая нас (в данной работе) часть «сухого остатка» интерпретативного анализа<sup>7</sup> интервью дается в первой части данного раздела. Во второй части описывается динамика участников. Это описание опирается как на анализ интервью, так и на протокол включенного наблюдения (М.В. Солодушкина участвовала практически во всех занятиях группы) и анализ видеоматериалов.

### 3.1

Отношение участника к внешнему управлению его поведением, глубже — его состоянием, и в частности к внушающему воздействию, в процессе сеанса эмоционально-стрессовой терапии определяется, с одной стороны, личностными особенностями (для нашей цели точнее назвать эти особенности *самой общей структурой отношений с Другим*) и, с другой стороны, глубиной и серьезностью проблем, которые участник намеревается решать в группе (в наших примерах можно говорить о сознательном намерении, но мы предполагаем, что могут потребоваться и иные подходы). Чем более просты и поверхностны задачи, тем менее остро стоит вопрос о доверии и готовности довериться внешнему воздействию.

#### Примеры

*Участник М.* чувствует, что его<sup>8</sup> заикание закреплено связями с другими чертами личности и что требуются серьезные изменения, чтобы от заикания избавиться, но не представляет, что именно надо приобрести, а что скорректировать. Самой программой предполагается, что в некоторых ситуациях необходимо полное доверие, пассивность. Руководители не просто знакомят с методиками, но настойчиво «зовут» в определенное состояние. Возможно, М. понимает, что как-то откликнуться ему необходимо, но он не может согласиться с тем, как его зовут. М. можно назвать устойчивым скептиком: «Ту информацию, которая может повлиять — ну, вообще любую, получается, — я не принимаю сразу же на

---

<sup>7</sup> О методологии такого анализа можно прочитать в [Бусыгина 2009], где даны дальнейшие ссылки.

<sup>8</sup> Мы кодируем всех участников, независимо от их пола, местоимением мужского рода.

веру, а принимаю ее к сведению просто. И если я вижу, что эта информация может мне помочь, то я принимаю ее на вооружение. Если нет, то просто... она просто есть». Отметим в этом и других его высказываниях интерпретацию общения как передачи информации. Поскольку внушение не есть передача информации, неудивительно, что на сеансе эмоционально-стрессовой терапии М. единственный из группы заблокировал внушение и остался на тот момент со своим не изменившимся заиканием.

*Участник Н.* Его отношение к процессу можно назвать подозрительным. По тексту интервью понятно, что его недоверчивость глобальна, он разъясняет свою позицию: «Я доверяю тем людям, в которых не вижу корыстных целей». При достаточно точной афористичной оценке методики: «Ну, как по мне, методика очень сильно основывается на самовнушении. Нам внушают в нас, чтобы мы потом внушали в себя, — замечает он. — Мне нравится, но почему-то у меня еще какая-то паранойя, что от меня тут что-то скрывают». Далее: «По сравнению все-таки с теми методиками и видами лечения, что я видел, это даже чисто визуально выглядит более действенно», — и на уровне этого понимания у него нет серьезных возражений. Как он сам признает, не само по себе давление его пугает, и его слова подтверждают то, что на сеансе эмоционально-стрессовой терапии он вовлекается в процесс, доверяет ведущему (в отличие от М.). Сомнения Н. связаны не с давлением как таковым, а с тем, что стоит за этим давлением — точнее, что может за ним стоять. С теми сферами, о существовании которых он смутно догадывается, но их не видит. Ему кажется, что у ведущих есть утаиваемые цели, которые могут менять всю ситуацию и делать ее неприемлемой.

Метафорически выражаясь, М. видит во внушении и давлении отвратительную обертку, к которой даже прикасаться не хочется, но приходится, так как очень нужно содержимое. Н. же видит, может быть, не самую красивую обертку, но вполне приемлемую. Он с достаточной долей смирения относится к ней — к тому, что надо «слушаться». Но для ее принятия ему требуется уверенность, что за ней не стоит опасность его использования терапевтами в неизвестных целях (уверенность в том, что содержимое не отравлено). Заметим, что и к интервьюеру Н. относился с тем же недоверием, в чем и признавался.

*Участник О.* демонстрирует противоположную по сравнению с М. и Н. позицию. О. не считает себя доверчивым («чтобы заслужить мое доверие, надо постараться», — говорит он). Он подчеркивает также, что уровень его доверия может меняться в процессе взаимодействия с человеком, однако, *пока О. доверяет*, он готов к воздействию на него, которое меняет его состояние, и даже стремится подвергаться такому воздействию. На сеансе эмоционально-стрессовой терапии, по его словам

(в справедливости которых легко удостовериться, просматривая видеозапись сеанса), он очень ярко и позитивно переживает успехи участников-детей, которые после внушающего воздействия со стороны ведущего демонстрировали эмоциональную речь без заикания. Больше того, О. сетует, что организация сеанса была такова, что на него не было оказано такого сильного внушающего воздействия. Прибавим к тому, что он характеризует ведущую группы как «заряжающую энергией» (не только в процессе сеанса), что также указывает на его интерес к воздействию извне. Интервью показывает, пожалуй, что О. несколько разочарован в методике именно потому, что та недостаточно «чужда», т. е. не меняет его без его участия и усилий. Продолжая метафору, можно сказать, что у О. нет подозрений в том, что «начинка» отравлена (как у Н.), и нет сопротивления форме («обертке») (в отличие от М.). Однако эта форма вызывает нечто противоположное — разочарование (хотелось более твердой формы).

Мотивация избавления от заикания у участника П. весьма сильная: он, как и М., осознает, что эта его проблема не локальная. Для П. вся ситуация изначально под сомнением — он много прочел про проблему заикания и понял, насколько она сложная, как трудно поддается коррекции. Но, осознавая, что отрицательный настрой сразу сведет на нет все возможные результаты, он делает над собой волевое усилие и, не отказываясь от сомнений, тем не менее как бы «отодвигает» их на время. П. говорит, что «сознательно вывел себя к первому занятию на нейтральный и чуть выше уровень». Можно сказать, что он произвольно и с усилием приводит себя в состояние восприимчивости («давай мы дойдем до конца группы, сделаем все, что от нас потребуют, выложимся, а потом уже будем давать оценку и себе, и будущему, и всему остальному»). Благодаря сильной (и осознаваемой им) мотивации он готов принимать предложенные упражнения, поскольку видит, что они рассчитаны на помощь ему не только в локальной проблеме заикания, но и в глобальной проблеме изменения его личности («Я во многих, если не во всех, случаях понимал, для чего. Может, не до конца, конечно, я не специалист. Но я сразу себя спрашивал, зачем, — если я находил ответ, я с еще большим энтузиазмом брался за выполнение этого задания»).

В течение дальнейшей работы оказалось также, что для вовлеченности в процесс необходимо справиться не только с этими сомнениями. П., особенно поначалу, часто приходится преодолевать требования того образа Мужчины, с которым он себя отождествляет. «Я чувствовал себя раньше серьезным чересчур человеком, таким мужчиной, и я думал, так должен вести и чувствовать себя мужчина. Перебарывая, заставляя себя местами что-то делать, я потом понимал, что то ощущение — это фикция. Я думал [прежде], что мужчины себя так не ведут или не должны

вести...» (имеется в виду — выполнять упражнения, в процессе которых он выглядит, по его мнению, смешным). То, что мотивирует его преодолевать себя (и это преодоление успешно), — рациональное понимание, что это необходимо.

У участника Р. имеет место отчужденность от некоторых своих переживаний, в особенности тех, что связаны с неприятием и агрессией. Ему трудно признаться даже себе в том, что он может злиться и раздражаться. Он рассказывает, что может из спокойного состояния вмиг перейти к аффективной агрессии, и эта вспышка, по его словам, происходит как будто бы сходу. Он словно не чувствует постепенного накопления отрицательных эмоций в промежутке между покоем и вспышкой.

Вероятно, по причине этой закрытости по отношению к своей, условно говоря, «темной стороне» его ситуация выглядит неясной. Он говорит о доверии методике, которое рационально обосновано, ведь он в течение долгого времени ее изучал, знает ее суть, общался с теми, кто ее уже проходил. Единственное, по его словам, что немного смущало поначалу, — это неровные успехи предыдущих участников, но Р. решает, что методика будет действенной для него, если в нее добавить свои собственные практики (что он и делает почти сразу, как только начинается группа). Проблема, которую Р. ставит во главу угла как причину речевого недостатка (и, судя по всему, небезосновательно), — это страх оценки. Таким образом, его мотивация глубока и серьезна. Однако сопротивление у Р. есть, хотя и проявляется неявно, проглядывая из некоторых ситуаций (иногда неожиданно для него самого). Например, на первом сеансе эмоционально-стрессовой терапии Р. сталкивается со странным для него опытом. В нем происходит какая-то буря, которую он и не понимает, и с трудом контролирует: «Я чуть не взорвался. Это какой-то всплеск эмоций был... У меня очень сильно тряслось правое колено. Я не мог его остановить... это было похоже на состояние — видел в Интернете, — как в церкви изгоняют бесов... вот такое, что что-то хочет выйти, ты вроде ничего такого, спокоен, а внутри какая-то борьба. Как будто душа твоя с чем-то борется». Р., как можно понять, не относит произошедшее к себе самому и просто «отодвигает» ситуацию («я решил все свои неудачи или какие-то странные эмоции, странные состояния — не вспоминать о них. Я отмечаю только положительные аспекты в методике. И постоянно думаю о них для поддержания настроения»), и по этой причине сложно сказать, где могут возникнуть трудности и как он сможет с ними справиться (ввиду непроясненности и неосвоенности того, что мы условно назвали «темной стороной»).

Участник С. считает себя не внушаемым и заявляет, что на сеансе эмоционально-стрессовой терапии этот «как бы гипноз» его смутил, потому что он «с недоверием относится к такого рода практикам». Тем не менее, увидев его результативность (он был одним из последних в очере-

ди), С. выполнил все требования ведущей, вполне успешно вовлекшись во взаимодействие. В обсуждении он разъяснил, что для него главное — понять, зачем нужно то или иное требование к нему. Вопрос приемлемости формы, «обертки» — внушения, навязывания, давления — для него поначалу стоит как будто так же остро, как и у М., но причины этого другие. Недоверие у С. сменяется доверием (в отличие от М.), причем ему не приходится даже прикладывать для этого усилий — ситуация проясняется, и этого оказывается достаточно. Скрытые интересы ведущих не представляют для него проблемы, достойной обсуждения. Интересна рефлексия С.: контроль над внушением и подобными внешними влияниями необходим для того, чтобы не впасть в конформизм, который для него плох сам по себе: «Навязанные стереотипы — это не то, человек должен сам познавать мир, через призму своего понимания». С другой стороны, если будешь слишком недоверчив, «тогда есть вероятность, что многие положительные советы ты пропустишь мимо ушей. Да, может быть, ты потом к ним придешь, но как бы не было слишком поздно».

### 3.2

Мы оцениваем динамику участников, опираясь на наше понимание существа процесса терапии. По Ю.Б. Некрасовой, работа ведется на уровне психических состояний, которые не обязательно должны становиться устойчивыми чертами личности. Личностные изменения необходимы в том случае, если такие состояния несовместимы с имеющимися личностными возможностями. Искомое состояние, в котором речь будет порождаться гладко, разумеется, у каждого участника будет своеобразным и опираться на его собственные основания. Мы называем *исходящим от ведущих группы наброском искомого состояния* ту систему указателей на это состояние, которая должна быть более или менее отчетливо «считана» и понята участником как своего рода путеводная нить. Первым ярким указателем является внушающее воздействие, оно показывает участнику психическое состояние (не им порожденное), в котором он может говорить правильно. Дальнейшая работа участника состоит в том, чтобы «присвоить»<sup>9</sup> это состояние. Назначение дальней-

---

<sup>9</sup> Напомним приведенное выше мнение Г.А. Ковалева и Л.В. Радзиховского о том, что интериоризованная функция сохраняет межсубъектный характер. В данном случае это очевидно верно: заикающаяся речь — всегда intersубъективная речь. Внешним образом индуцированное на сеансе состояние располагается «в межсубъектном пространстве», в котором, кроме ведущих, и слушатели помогают это состояние поддерживать. Интериоризация перестраивает опоры и делает подобное состояние достижимым и работоспособным (к нему-то и относится наше понятие «набросок») в других intersубъективных ситуациях.

ших упражнений состоит именно в приобретении средств овладения состоянием и опыта их использования. Динамика участника понимается нами в этой концептуальной рамке.

Ожидания от метода у участника М. можно назвать противоречивыми. М., опасаясь за свою целостность, держит себя «под замком». Заблокировав внушение на сеансе эмоционально-стрессовой терапии, он заблокировал также и возможность понимания наброска. Понимание целей ведущих у него вначале неясное, в процессе кое-что проясняется (например, «в какой-то момент пришло понимание, что на самом деле не настолько важно содержание того, что ты говоришь, чем сам способ. Т. е. вообще по сути всем на то, что ты скажешь, по барабану»), но принять даваемое он все равно не может, поскольку для этого ему надо проходить через то, что, по его словам, противно его природе. М. видит, что метод работает, если прикладывать достаточно серьезные усилия (у многих других участников получается больше, чем у него), и одновременно, понимает, что невозможность принять давление, которое на него оказывается, ставит под вопрос его успех. Ожидания М. в период прохождения программы держатся на среднем уровне, но затем, после прохождения, когда ситуация с его речью ухудшается (несмотря на то что он продолжает выполнять многие упражнения самостоятельно), он разочаровывается — и все же лишь частично, поскольку продолжает общаться с группой и видит успехи других участников. Его вывод, по-видимому, справедлив: он должен адаптировать метод под себя, самостоятельно сделать подходящую для себя версию метода.

Ожидания Н. также достаточно противоречивы. Он довольно много ждет от методики. Но именно от методики, а не от себя (в отличие, например, от М., который напряженно выбирает, что ему подходит, а что нет — для самостоятельной работы). Н. соглашается на давление — именно *соглашается* — без какой-либо осознанной позиции в отношении этого давления (нет ни радостного желания окунуться в новое состояние, как у О., ни готовности откликнуться, как у П., ни настойчивого сопротивления, как у М.). Сам Н., несмотря на выраженность своего речевого недостатка (который, по его признанию, мешает ему в жизни), не особенно желает активно участвовать в творческом изменении своей личности. По-видимому, за его подозрениями в отношении скрываемых мотивов ведущих группы стоят проблемы более важные, чем заикание, которые и останавливают его от того, чтобы включиться в работу более осознанно и принять предлагаемый набросок состояния. Он понимает, зачем необходимо внушение, зачем нужно то или иное упражнение, но его включенность ограничена, и задачи, над которыми он действительно хочет работать и работает, представляют собой только вершину айсберга его трудностей.

Ожидания О. перед началом программы смутные, но позитивные, похожие на ожидание чуда: «что-то там вот будет такое». Он полностью доверяет ведущей, больше того, восхищается ею. О. ждет только хорошего, но эти ожидания не вполне соответствуют предлагаемому наброску. Сначала он ждал мощного воздействия и был готов с удовольствием ему поддаться, веря в то, что именно это ему и необходимо. С течением времени, по его собственному признанию, О. уже не воспринимает происходящее на группе как то, что сулит ему огромные изменения в лучшую сторону, но понимает, что надо работать, и действительно работает, хотя и без особенного энтузиазма. В целом, заикание в его жизни не доставляет большого дискомфорта и является небольшой локальной трудностью. О. не понимает смысла всех методик, и тут очевидно, что для него многие методики, в особенности рассчитанные на преодоление страхов, действительно не представляют ценности, поскольку выполняет он их с видимой легкостью и сам неоднократно говорит о том, что для него нахождение в группе очень комфортно.

П. начинал с сомнений, но сомневался лишь в эффективности методики, у него были только опасения довериться впустую. После первых преодолений ему (одному из немногих) удалось почувствовать в себе предлагаемый набросок, и это вызвало огромное желание работать дальше, продолжать в том же духе. Как мы уже говорили выше, он понимает смысл большинства упражнений и с энтузиазмом их выполняет. Впоследствии, по мере прохождения методики, первые успехи вызвали в нем окрыленность, граничащую с эйфорией («моя уверенность, и настрой, и вера далеко ушли за плюс туда — я даже не знаю, насколько»), что могло впоследствии привести его к некоторому разочарованию и снижению доверия. Вероятно, отчасти это и случилось — впоследствии вместе с описанным ниже участником Р. они осуществляют много дополнительных практик, не предусмотренных методикой (вне группы постоянно создавая себе ситуации, в которых приходилось бы преодолевать страх оценки), без выполнения которых, как им видится, успеха не достичь.

Динамика видимых ожиданий Р. похожа на П. Изначально Р. приходит в группу также с сомнениями в эффективности методики, но верит в то, что его усилия позволят извлечь из нее нужный результат. Затем наступает период окрыленности и веры в то, что сбудутся даже самые высокие ожидания, сменяющийся некоторой разочарованностью и возвращением к расчету прежде всего на собственные практики. Р. также почти всегда понимает, для чего осуществляется то или иное воздействие (к слову сказать, иногда понимает по-своему, не обращая внимания на корректировки ведущих), и, судя по всему, уверен, что почти все составляющие процесса ему необходимы. Недоверия конкретным ведущим он, во всяком случае, не декларирует.



С. пришел на группу с верой в то, что методика эффективна. Первоначальные сомнения по поводу необходимости внушения развеялись после того, как он увидел положительный результат у других участников. Цели последующих методик ему были понятны сразу (а цели ведущих у С. отождествляются с целями методик) в связи с его знаниями в области психологии, и сомнений уже не осталось — таким образом, ожидания от программы продержались приблизительно на одном уровне до конца группы. Этот уровень можно назвать уровнем трезвых позитивных ожиданий, без больших разочарований и без чрезмерных надежд. Стоит заметить, что его ожидания достаточно локальны — связаны лишь с избавлением от заикания. О том, чтобы изменяться кардинально (например, стать более уверенным в себе), речи не идет (и это, судя по всему, действительно не требуется). С., как нам кажется, не вдохновляется предлагаемым наброском, но, возможно, как раз потому, что он и так находится в близком к нужному состоянии. Для того чтобы вовлекаться в работу, ему необязательно эмоционально довериться — важнее *увидеть, понять*, зачем это действие нужно, что именно происходит. Как мы уже писали, скрытые мотивы ведущих его не интересуют.

#### 4. Выводы

В нашей работе мы начали сбор эмпирического материала с отдаленной целью создания типологии способов синтеза аспектов активности и пассивности (страдательности) человеком в ситуации общения. Уже небольшое число примеров (а мы в статье использовали почти весь собранный материал) показывает, что пассивность в общении является необходимой стороной, что контроль пассивности может принимать различные формы и что от этих форм зависит продуктивность общения.

Однако интерес данной нашей работы состоит не только в этом. На психологическом уровне ситуация группы логопсихотерапии важна для нас как специфическая ситуация общения, где запрос на изменение сформулирован одной стороной и ответ на него обещан другой стороной при условии согласия на «внешнее управление» состояниями первой. Согласие добровольное, но управление остается управлением. Наша задача — описать управляемое Я в перспективе первого лица (используя здесь удачный оборот, введенный аналитической философией). В психологической и околопсихологической литературе нет недостатка в описаниях таких ситуаций от лица *управляющего*, управляемое же лицо всегда остается здесь *третьим*, по существу оказывается только объектом воздействия. Но в менее отчетливой форме в любой ситуации общения одна из сторон обязательно находится в «страдательной» позиции, а в ситуации глубокого общения страдательной позиции причастны оба (*первых*) лица. Как видно из наших примеров, эта «страдательность» вполне уживается с приемлемым уровнем контроля своих состояний, а различные формы контроля оказы-

ваются более или менее продуктивными для решения тех или иных задач, связанных с большими или меньшими изменениями личности участника.

Обратим внимание, что чрезмерный контроль и блокировка «страдательности» оказываются непродуктивными в нашей специальной ситуации, в которой по замыслу организаторов некоторый уровень пассивности или страдательности должен быть допущен участником.

Обратим внимание также, что даже в этой очень специальной ситуации общения один из наших участников с радостью позволяет «заражать себя энергией» (такая радость знакома многим из нас) и даже с радостью подвергается внушению со стороны лица, которому доверяет. В ситуации, когда задача общения есть само это общение, такая радость может выходить на первый план. В результате мы полагаем, что в психологии общение следует рассматривать как взаимное управление состояниями.

Что касается «экспорта» наших результатов в область философии, то их можно считать иллюстрацией к тенденциям так называемой (пост)феноменологии<sup>10</sup>, развиваемой в наши дни прежде всего во Франции, но подхваченной также в остальной Европе, а в последние годы и в России. Речь идет о развитии линии, начатой упомянутыми классиками, которое центрировано на ситуациях изменения феноменологического горизонта, в частности происходящего во взаимодействии «Я-Другой». В русском переводе статьи Мальдине она названа ситуацией «сверхстрастности» (фр. *transpassibilité*) — кардинальное развитие А. Мальдине связывает со столь же кардинальной «страдательностью», в частности в отношениях с Другим [Мальдине 2014].

## ЛИТЕРАТУРА

- Бусыгина Н.П. Феноменологический и герменевтический подходы в качественных психологических исследованиях // Культурно-историческая психология. 2009. № 1. С. 57—65.
- Ковалев Г.А., Радзиховский Л.А. Общение и проблема интериоризации // Вопросы психологии. 1985. № 1. С. 110—120.
- Кричевец А.Н. Пассивность в деятельности. За пределы оксюморона // Психологические исследования. 2013. Т. 6. № 31. URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2013v6n31/880-krichevets31.html> (дата обращения: 20.10.2015).
- Кричевец А.Н. Cogito, Другой и представления о психическом // Психологические исследования. 2010. № 5(13). URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2010n5-13/377-krichevets13.html> (дата обращения: 20.10.2015).
- Косилова Е.К., Кричевец А.Н. Субъект и Другие // Вестник Московского университета (Серия 7. Философия). 2011. № 6. С. 78—102.
- Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Культурная инициатива: Университетская книга, 2000. 416 с.
- Мальдине А. О сверхстрастности // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 151—203.

---

<sup>10</sup> Именно так эти философы себя обозначают [Мальдине 2014].

- Некрасова Ю.Б. Сеанс психотерапевтического воздействия и некоторые психические состояния заикающихся // Вопросы психологии. 1980. № 3. С. 32—40.
- Новоселова А.С., Косолапова Л.А. Взаимодействие убеждения и внушения в процессе социализации и ресоциализации подростков и молодежи // Вестник ПГГПУ (Серия № 1. Психологические и педагогические науки). 2013. № 2. С. 5—18.
- Петровский В.А. Мыслью? — Да! Но существую ли? // Культурно-историческая психология. 2011. № 3. С. 12—26.
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. 636 с.
- Скрипкина Т.П. Психология доверия. М.: Academia, 2000. 264 с.
- Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 312 с.
- Тенгели Л. Интервью с профессором Ласло Тенгели: Университет Вупперталя: 2 июня 2012 г. Часть 1 / пер. с нем. А. Козыревой, Г. Чернавина // Horizon: Феноменологические исследования. 2012. Т. 1. № 2. С. 232—247.
- Шварц И.Е. Внушение в педагогическом процессе // Учитель: Книга о профессоре Израиле Ефремовиче Шварце / сост. Н.Г. Липкина, Л.А. Косолапова, А.И. Санникова, Б.М. Чарный. Пермь: Книжный мир, 2009. С. 79—387.
- Карпова Н.Л. Lev Vygotsky's ideas in family group logopsychotherapy // Psychology in Russia: State of the Art. 2014. Vol. 7. № 3. P. 90—99.
- Zahavi D. Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz // An Interdisciplinary Journal of Philosophy. 2010. Inquire, Vol. 53. № 3. P. 285—306. doi:10.1080/00201741003784663
- Zahavi D. Intentionality and Phenomenality: Phenomenological Take on the Hard Problem // The Problem of Consciousness: New Essays in Phenomenological Philosophy of Mind. Canadian Journal of Philosophy. 2003. Vol. 29. Special issue (Supplement 1). P. 63—92. doi:10.1080/00455091.2003.10717595

## THE «I—OTHER» RELATIONS IN ONE SPECIAL SITUATION OF COMMUNICATION

A.N. KRICHEVETS, M.V. SOLODUSHKINA

The individual ways of the stutter correction group participants are considered in the article. We see this situation as difficult and even antinomical for participant because it requires the his partial rejection of self-control and a trust in handing over his consciousness to the group leader. We assume that this aspect of communication is expressed only stronger in the situation considered here, but is presented in all kinds of communication. On the other hand, not only psychology, but also our culture lacks in adequate measures for understanding and control of such a processes in the communication. Our analysis of participant's interviews shows that the participant's way in the correctional process depends on ones attitudes towards the problem of handing control over one's condition to the group leader.

**Keywords:** communication, phenomenology, activity and passivity, intersubjectivity.

## REFERENCES

- Busygina N.P.* Fenomenologicheskii i germenevticheskii podkhody v kachestvennykh psikhologicheskikh issledovaniyakh. Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya. 2009. № 1. P. 57—65.
- Kovalev G.A., Radzikhovskii L.A.* Obshchenie i problema interiorizatsii. Voprosy psikhologii. 1985. № 1. P. 110—120.
- Krichevets A.N.* Passivnost' v deyatelnosti. Za predely oksymorona. Psikhologicheskie issledovaniya. 2013. T. 6. № 31. URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2013v6n31/880-krichevets31.html> (data obrashcheniya: 20.10.2015).
- Krichevets A.N.* Cogito, Drugoi i predstavleniya o psikhicheskom. Psikhologicheskie issledovaniya. 2010. № 5(13). URL: <http://psystudy.ru/index.php/num/2010n5-13/377-krichevets13.html> (data obrashcheniya: 20.10.2015).
- Kosilova E.K., Krichevets A.N.* Sub"ekt i Drugie. Vestnik Moskovskogo universiteta (Seriya 7. Filosofiya). 2011. № 6. P. 78—102.
- Levinas E.* Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe. Moscow: Publ. St. Petersburg: Publ. Kul'turnaya initsiativa: Universitetskaya kniga, 2000. 416 p.
- Mal'dine A.* O sverkhstrastnosti. (Post)fenomenologiya. Novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami. Moscow: Publ. Akademicheskii proekt, 2014. P. 151—203.
- Nekrasova Yu.B.* Seans psikhoterapevticheskogo vozdeistviya i nekotorye psikhicheskie sostoyaniya zaikayushchikhsya. Voprosy psikhologii. 1980. № 3. P. 32—40.
- Novoselova A.S., Kosolapova L.A.* Vzaimodeistvie ubezhdeniya i vnusheniya v protsesse sotsializatsii i resotsializatsii podrostkov i molodezhi. Vestnik PGGPU (Seriya № 1. Psikhologicheskie i pedagogicheskie nauki). 2013. № 2. P. 5—18.
- Petrovskii V.A.* Myslyu? — Da! No sushchestvuyu li? Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya. 2011. № 3. P. 12—26.
- Sartre Zh.-P.* Bytie i nichto. Moscow: Publ. Respublika, 2000. 636 p.
- Skripkina T.P.* Psikhologiya doveriya. Moscow: Publ. Academia, 2000. 264 p.
- Sokuler Z.A.* German Kogen i filosofiya dialoga. Moscow: Publ. Progress-Traditsiya, 2008. 312 p.
- Tengeli L.* Interv'yu s professorom Laslo Tengeli: Universitet Vuppertalya: 2 iyunya 2012. Chast' 1 (per. s nem. A. Kozyrevoi, G. Chernavina). Horizon: Fenomenologicheskie issledovaniya. 2012. T. 1. № 2. P. 232—247. (in Russ).
- Shvarts I.E.* Vnushenie v pedagogicheskom protsesse. In: Uchitel': Kniga o professore Izraile Efremoviche Shvartse (sost. N.G. Lipkina, L.A. Kosolapova, A.I. Sannikova, B.M. Charnyi). Perm': Knizhnyi mir, 2009. P. 79—387.
- Karpova N.L.* Lev Vygotsky's ideas in family group logopsychotherapy. Psychology in Russia: State of the Art. 2014. Vol. 7. № 3. P. 90—99.
- Zahavi D.* Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz. An Interdisciplinary Journal of Philosophy. 2010. Inquire, Vol. 53. № 3. P. 285—306. doi:10.1080/00201741003784663
- Zahavi D.* Intentionality and Phenomenality: Phenomenological Take on the Hard Problem. The Problem of Consciousness: New Essays in Phenomenological Philosophy of Mind. Canadian Journal of Philosophy. 2003. Vol. 29. Special issue (Supplement 1). P. 63—92. doi:10.1080/00455091.2003.10717595

## 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.

**Бусыгина Наталья Петровна** — кандидат психологических наук, доцент; доцент кафедры индивидуальной и групповой психотерапии факультета консультативной и клинической психологии Московского городского психолого-педагогического университета (МГППУ).  
*boussyguina@yandex.ru*

**Василиук Федор Ефимович** — психотерапевт, доктор психологических наук, профессор, заведующей кафедрой индивидуальной и групповой психотерапии Московского городского психолого-педагогического университета (МГППУ); главный научный сотрудник лаборатории Научных основ психологического консультирования и психотерапии Психологического института им. Л.Г. Шукиной; профессор кафедры психологии личности факультета психологии Московского государственного университета (МГУ) им. М.В. Ломоносова; профессор факультета психологии Православного Института Святого Иоанна Богослова Российского Православного Университета.  
*fevasil@list.ru*

**Гросицкая Мария Константиновна** — старший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Психологический институт» Российской академии образования (ФГБНУ «ПИ РАО»).  
*maria.grs@yandex.ru*

**Дроздов Дмитрий Сергеевич** — специалист первой категории Государственного бюджетного учреждения «Московская Служба Психологической Помощи Населению» (ГБОУ МСППН).

*dmi-drozдов@ya.ru*

**Карягина Татьяна Дмитриевна** — кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Лаборатории научных основ психологического консультирования и психотерапии Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Психологический институт» Российской академии образования (ФГБНУ «ПИ РАО»).

*kartan18@rambler.ru*

**Кричевец Анатолий Николаевич** — доктор философских наук, профессор кафедры методологии психологии факультета психологии Московского государственного университета (МГУ) им. М.В. Ломоносова.

*ankrich@mail.ru*

**Священник Андрей Нырков** — клирик храма прп. Марона, пустынника Сирийского, бакалавр религиоведения, преподаватель кафедры Систематического богословия и Патрологии Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (ПСТГУ).

**Силкин Александр Иванович** — психолог-консультант; выпускник магистерской программы «Консультативная психология» факультета консультативной и клинической психологии Московского городского психолого-педагогического университета (МГППУ).

*silkin.alex@gmail.com*

**Солодушкина Марина Владимировна** — преподаватель кафедры общей и прикладной психологии факультета психологии Православного института св. Иоанна Богослова Российского православного университета.

*s-tg@mail.ru*

**Филоник Марина Сергеевна** — научный сотрудник Федерального института развития образования, психотерапевт и преподаватель Ассоциации Понимающей Психотерапии.

*fpc\_grant@mail.ru*

**Шаньков Федор Михайлович** — магистр психологии, психолог второй категории Государственного бюджетного учреждения «Московская Служба Психологической Помощи Населению»; аспирант Лаборатории научных основ психологического консультирования и психотерапии Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Психологический институт» Российской академии образования.

*fshankov@gmail.com*

**Шермазанян Лилит Гамлетовна** — старший преподаватель кафедры индивидуальной и групповой психотерапии факультета консультативной и клинической психологии Московского городского психолого-педагогического университета (МГППУ).

*lshg@yandex.ru*



## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Василюк Федор Ефимович* — доктор психологических наук, профессор

*Гаранян Наталья Георгиевна* — зам. главного редактора, доктор психологических наук, профессор

*Филиппова Елена Валентиновна* — кандидат психологических наук, доцент

*Майденберг Эмануэль (США)* — PhD, Clinical Professor of Psychiatry

*Шайб Питер (Германия)* — PhD

*Зарецкий Виктор Кириллович* — кандидат психологических наук

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Джудит Бек (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 имени М.В. Ломоносова

*Грининг Томас (США)* — PhD

*Гулина Марина Анатольевна (Великобритания)* — доктор психологических наук, профессор психологии

*Тагэ Сэфик (Германия)* — MD

*Кадыров Игорь Максutowич* — кандидат психологических наук, доцент МГУ имени 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 Альфريد (Австрия)* — PhD, MD

*Михайлова Екатерина Львовна* — кандидат психологических наук

*Осори́на Мария Владимировна* — кандидат психологических наук, доцент

*Орлов Александр Борисович* — доктор психологических наук

*Петренко Виктор Федорович* — доктор психологических наук, профессор, 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

*Соколова Елена Теодоровна* — доктор психологических наук, профессор

*Сосланд Александр Иосифович* — кандидат психологических наук, доцент

*Тарабина 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](mailto:moscowjournal.cpt@gmail.com)

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

3. Оформление материала: шрифт Times New Roman, 14, интервал 1,5. Ссылки на литературные источники внутри текста оформляются в виде фамилии автора и года в **КВАДРАТНЫХ СКОБКАХ**. Например, [Иванов, 2012].

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.

Российский  
православный  
университет  
святого  
Иоанна  
Богослова



**ФАКУЛЬТЕТ ПСИХОЛОГИИ**  
**Научный руководитель проф. Б.С. Братусь**

Российский Православный Университет св. 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  
а нашем факультете главной задачей ставится вернуть научной  
психологии душу, а душе — научную психологию»  
профессор Б.С. Братусь*

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

**ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПРОГРАММЫ ФАКУЛЬТЕТА ПСИХОЛОГИИ**

**Высшее образование (диплом государственного образца)**

- Бакалавриат по направлению «Психология»
- Магистратура по профилю «Христианская психология»
- Подготовительный курс к магистратуре «Основы психологии»

**Дополнительное образование**

- Программы повышения квалификации
  - «Основы христианской психологии»
  - «Введение в практическую христианскую психологию»
- Краткосрочные образовательные программы и мастер-классы
- Интерактивное обучение, открытые лекции и семинарии

**Подробная информация:**

**Тел.:** +7(495) 626-22-25; доб. 7

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

**Сайт:** www.rpu.pf

**ФОНАРЬ ДИОГЕНА:  
ЧЕЛОВЕК В МНОГООБРАЗИИ ПРАКТИК**  
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

**Учредители журнала:**

Институт синергийной антропологии (Москва)  
Институт экономики, управления и права (Казань)  
Институт образования НИУ ВШЭ (Москва)

**Главный редактор С.С. ХОРУЖИЙ (Москва)**  
**Ответственный редактор О.Д. АГАПОВ (Казань)**

**Международный редакционный совет**

*Азаренко С.А.*, доктор филос. наук, профессор (Екатеринбург)  
*Ахутин А.В.*, профессор (Киев, Украина)  
*Василюк Ф.Е.*, доктор психологических наук (Москва)  
*Генисаретский О.И.*, доктор искусствоведения (Москва)  
*Денн Мариз*, доктор философии, профессор (Бордо, Франция)  
*Мухелишвили Н.Л.*, доктор психологических наук (Москва)  
*Павлов В.И.*, кандидат юридических наук, доцент (Минск, Беларусь)  
*Сафра Г.*, доктор психологии, профессор (Сан-Пауло, Бразилия)  
*Сергеев В.М.*, доктор исторических наук, профессор (Москва)  
*Ту Вэймин*, профессор политической философии (Пекин, КНР)  
*Фрумлин И.Д.*, доктор педагогических наук, профессор (Москва)  
*Чжан Байчунь*, доктор философии, профессор (Пекин, КНР)  
*Штёкль Кристина*, доктор философии (Инсбрук, Австрия)  
*Яковлева Е.Л.*, доктор философских наук, профессор (Казань)

**ISBN 978-5-8399-0568-9**  
**ISSN 2410—0374**

Журнал «Фонарь Диогена» — международное научно-аналитическое издание, освещающее антропологические проблемы современности. Журнал ориентирован на диалог различных творческих направлений современной мысли о человеке и обществе. Задача организаторов издания — создать предпосылки для этого диалога. Для этой цели привлекаются ресурсы *синергийной антропологии*, современного направления, которое продвигается к новому пониманию человека, осмысливая опыт духовных практик и, в частности, восточнохристианского исихазма.

**Основные рубрики журнала**

1. Синергийная антропология и социальные практики.
2. Духовные и религиозные практики.
3. Практики психологии и психотерапии.
4. Политические и правовые практики.
5. Культурные и художественные практики
6. Виртуальные практики
7. С заседаний семинара Института Синергийной Антропологии

**КОНТАКТНАЯ ИНФОРМАЦИЯ**

*По вопросам приобретения журнала:*

Олег Дмитриевич Агапов, [agapov@nzh.ieml.ru](mailto:agapov@nzh.ieml.ru)  
Иванова Елена Леонидовна, [vano\\_helena@bk.ru](mailto:vano_helena@bk.ru)

*По вопросам публикации в журнале* Сергей Сергеевич Хоружий, [horuzhy@orc.ru](mailto:horuzhy@orc.ru)

Статьи принимаются на русском и английском языках.

**МАГИСТЕРСКИЕ ПРОГРАММЫ**

**Научный консультант — проф. Василюк Федор Ефимович**

<b>Кафедра детской и семейной психотерапии</b>	<b>Кафедра индивидуальной и групповой психотерапии</b>
<b>ДЕТСКАЯ И СЕМЕЙНАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ</b>	<b>КОНСУЛЬТАТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ</b>
<b>Научный руководитель</b>	<b>Научный руководитель</b>
<b>проф. Филиппова Елена Валентиновна</b>	<b>проф. Вачков Игорь Викторович</b>
<b>kafedra-dsp@ya.ru</b>	<b>bobkovaMN@mgppu.ru</b>
<b>Профильные дисциплины</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• детская и подростковая психотерапия</li> <li>• психиатрия детского и юношеского возраста</li> <li>• семейная психотерапия</li> <li>• супружеская психотерапия</li> <li>• введение в детский психоанализ</li> <li>• гештальттерапия с детьми и семьей</li> <li>• посттравматический стресс у детей</li> <li>• эмоционально-аффективная сфера человека</li> <li>• психосоматические расстройства у детей и подростков</li> <li>• сопровождение семей, воспитывающих ребенка с аутизмом</li> <li>• пищевые расстройства у детей и подростков</li> <li>• песочная терапия с детьми</li> <li>• юнгианский подход в детской психотерапии</li> <li>• понимающая психотерапия</li> <li>• нарративная психотерапия</li> <li>• клиническая психология</li> <li>• когнитивно-бихевиоральная психотерапия</li> <li>• психотерапевтическая супервизия</li> <li>• история психотерапии</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• понимающая психотерапия</li> <li>• сказкотерапия и психологическая работа с метафорой</li> <li>• консультативная психология</li> <li>• принципы и методы психологического тренинга</li> <li>• групповая психотерапия</li> <li>• психология сознания и переживания</li> <li>• детская и подростковая психотерапия</li> <li>• диалогический подход в консультировании</li> <li>• психотерапевтическая супервизия</li> <li>• эмоционально-аффективная сфера человека</li> <li>• психотехника творческого мышления</li> <li>• психиатрия</li> <li>• психоанализ</li> <li>• экзистенциальная и гуманистическая психотерапия</li> <li>• когнитивно-бихевиоральная психотерапия</li> <li>• клиническая психология</li> <li>• фундаментальная структура психотерапевтического метода</li> </ul>
<b>Кураторы</b> Пышинска Инна Викторовна, Бобкова Мария Николаевна E-mail: pyshinskaiv@mgppu.ru, bobkovaMN@mgppu.ru Тел. 8(495) 608-11-07, 8(495) 632-92-12 г. Москва, ул. Сретенка, д. 29, к. 307.	

Диплом государственного образца по направлению подготовки  
«Психология» (37.04.01), квалификация «Магистр психологии»

# АССОЦИАЦИЯ ПОНИМАЮЩЕЙ ПСИХОТЕРАПИИ

---

## ПОСТДИПЛОМНАЯ СЕРТИФИКАЦИОННАЯ ПРОГРАММА ПОД РУКОВОДСТВОМ Ф.Е. ВАСИЛЮКА

### «ПОНИМАЮЩАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ»

#### ОСНОВНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

##### **Базовый уровень (1 и 2 ступень)**

- Базовые понятия и технологический алфавит понимающей психотерапии
- Психотерапевтический этиюд. Супервизорский практикум
- Структурирование терапевтической ситуации
- Психология сознания и переживания
- Техника первичной консультации. Супервизорский практикум

##### **Первый профессиональный уровень (3 и 4 ступень)**

- Психотехника жизненных миров
- Психотерапевтическая методика
- Работа с локальной проблемой. Супервизорский практикум
- Стратиграфия сознания и психотерапевтическая композиция
- Работа с измененными состояниями сознания. Супервизорский практикум

##### **Второй профессиональный уровень (5 ступень)**

- Тактика и стратегия психотерапевтического случая
- Краткосрочная терапия. Супервизорский практикум

#### СПЕЦИАЛЬНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

- Психотехническая лаборатория (Ф.Е. Василюк)
- Введение в супервизию (Ю.В. Щукина)
- Экспериментальная психотерапия (Т.Д. Карягина и Ф.Е. Василюк)
- Дистантное консультирование (Д.С. Дроздов)
- Дидактическая психотерапия
- Супервизия трудных случаев

#### ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

- Понимание и интерпретация в психотерапии (Н.П. Бусыгина)
- Искусство групповой работы: тренинг тренеров (Е.В. Лавринович)

**Менеджер — Анастасия Тихонова. Контакты:**

**Сайт:** [www.co-experiencing.org](http://www.co-experiencing.org)

**Тел.:** +7-985-297-34-96

**E-mail:** [info@co-experiencing.org](mailto:info@co-experiencing.org)

**Facebook:** <https://www.facebook.com/coexperiencing.psychotherapy>