

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ПСИХОЛОГИИ

А. А. Гостев,  
Н. В. Борисова

# ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ И. А. ИЛЬИНА

*На путях создания психологии  
духовно-нравственной сферы  
человеческого бытия*



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«ИНСТИТУТ ПСИХОЛОГИИ РАН»  
МОСКВА – 2012

УДК 159.9  
ББК 88  
Г 72

*Все права защищены.*

*Любое использование материалов данной книги полностью  
или частично без разрешения правообладателя запрещается*

**Гостев А.А., Борисова Н.В.**

**Г 72** Психологические идеи в творческом наследии И.А. Ильина: На путях создания психологии духовно-нравственной сферы человеческого бытия. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012. – 291 с.

ISBN 978-5-9270-0239-9

УДК 159.9

ББК 88

В книге излагаются идеи философско-психологического наследия выдающегося отечественного мыслителя И. А. Ильина. Рассматривается его вклад в современную науку, в частности, в психологию духовно-нравственной сферы личности. Раскрывается ключевое понятие концепции И. А. Ильина – «духовная личность», ее основные характеристики (вера, любовь, совесть и др.). Анализируется проблема искажений в духовном познании, подмены в понимании личностного роста и духовного развития. Рассматривается вопрос о духовных основах человеческого общения, его метафизической составляющей. Отдельный раздел посвящен актуальной теме – нравственно-психологическим аспектам противостояния злу. Наследие И. А. Ильина рассматривается также с точки зрения психологии воспитания и образования. Это позволяет по-новому наметить задачи педагогической психологии. Особое внимание уделено психологии нравственно-патриотического чувства личности, а также психологическим аспектам выхода из духовного кризиса общества.

© ФГБУН Институт психологии РАН, 2012

ISBN 978-5-9270-0239-9

# СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	5
<b>Глава 1 Духовно-нравственные начала человеческого бытия в современной психологии .....</b>	<b>9</b>
Многообразие подходов и междисциплинарность познания духовно-нравственной сферы человека .....	9
О построении христиански ориентированной психологии .....	17
Значение святоотеческих идей для современной психологии .....	23
<b>Глава 2 Психологическое знание в отечественной духовно-нравственной традиции .....</b>	<b>29</b>
Психологические идеи в Древней Руси: начало освоения святоотеческой традиции .....	29
Психологические идеи отечественных религиозных мыслителей в XV–XVIII вв. ....	34
Философско-психологическое наследие XIX–начала XX в. ....	38
<b>Глава 3 Становление научных взглядов И. А. Ильина .....</b>	<b>52</b>
Семья и годы обучения .....	52
Научно-педагогическая и публицистическая деятельность: главные вехи .....	53
Основные теоретико-методологические положения творческого наследия И. А. Ильина: начало разговора .....	59
<b>Глава 4 Концепция «духовной личности» .....</b>	<b>67</b>
«Духовная личность» – центральное понятие философско-психологического наследия И. А. Ильина .....	67
Вера как условие формирования духовной личности .....	79
Любовь – главный источник духовного опыта человека .....	89
Стержень духовной личности – совесть .....	94
<b>Глава 5 Нравственно-психологическое содержание «духовного акта» человека .....</b>	<b>99</b>
Духовные состояния и религиозные переживания: вклад наследия И. А. Ильина .....	99

«Сердечное созерцание» .....	110
Духовный катарсис как путь преодоления страстей .....	112
Другие значимые характеристики духовной личности .....	122
<b>Глава 6 Проблема искажений в духовном познании</b> .....	131
Понятие о духовно-нравственном прельщении .....	131
О подменах в понимании личностного роста и духовного развития .....	140
<b>Глава 7 Духовные основы человеческого общения</b> .....	160
Чего не хватает в психологии человеческого общения .....	160
Метафизическая составляющая межличностного и группового взаимодействия .....	169
Семья как основа коммуникации и воспитания духовной личности .....	171
Психология конфликта: нравственно-психологические аспекты противостояния злу .....	180
<b>Глава 8 Психологическое наследие И. А. Ильина и проблемы психологии воспитания и образования</b> ....	191
О задачах психологии воспитания и педагогической психологии .....	191
Психология нравственно-патриотического чувства .....	198
Психологические аспекты выхода из духовного кризиса общества .....	218
Послесловие .....	227
Литература .....	230
Комментарии .....	238

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Для понимания современного состояния психологической науки и ориентиров ее развития необходимо воссоздание последовательной истории психологической мысли. Предлагаемая вниманию читателя книга посвящена особо значимой сегодня теме историко-психологических исследований – духовно-нравственной традиции в отечественной психологии. История русской философско-психологической мысли являет богатейший пласт оригинальных подходов к внутреннему миру человека, его нравственно-духовной сфере. Отечественная традиция богата глубокими идеями в этой области. Достаточно указать на мыслителей конца XIX – начала XX в. Известные социально-политические события в России крайне отрицательно сказались на исследовании этой темы в отечественной истории психологии. В частности, после Октябрьской революции многие представители отечественной духовной традиции были вынуждены эмигрировать, что явилось огромной утратой как для российской культуры в целом, так и для психологической науки в частности. Глубокие, продуктивные идеи оказались утраченными, отвергнутыми по идеологическим соображениям. В настоящее время духовно-нравственное направление в истории психологии освещено недостаточно.

Перед отечественной историей психологии стоит задача продолжить разработку прерванной после 1917 г. линии изучения религиозного сознания, закономерностей нравственного совершенствования личности, многовековой аскетической практики православного подвижничества в достижении святости. Опыт, накопленный христианской культурой, содержит тонкие наблюдения, касающиеся глубинных структур психической жизни человека (Гостев, Елисеев, Соснин, 2002). Этот богатейший материал, однако, пока не освоен академической психологией.

Обращение к проблеме духовно-нравственного развития личности имеет и для нашей страны, и для всего мира судьбоносное значение. Современный человек утрачивает моральные ценности и ориентиры, все более отходит от соблюдения духовных законов бытия. Но именно в этом заключается основной источник кризисных явлений планетарного, регионального и локального масштабов, основная причина «цивилизационного тупика». Поэтому главную задачу современной психологии мы видим в духовно-нравственном совершенствовании человека.

Необходимость обращения психологии к истокам отечественной культуры определяется также назревшей методологической проблемой психологической науки – поиском новой научной парадигмы, которая позволяла бы расширить понимание предмета психологии, ее категориальный аппарат.

Отметим, что психологическая наука стала чаще обращаться к изучению духовно-нравственной сферы человека и общества (укажем на работы К. А. Абульхановой, Б. С. Братуся, Ф. Е. Василюка, М. И. Володиной, А. А. Гостева, М. Я. Дворецкой, В. Н. Дружинина, В. А. Елисеева, Ю. М. Зенько, В. В. Знакова, В. А. Кольцовой, А. В. Котеневой, А. А. Крылова, А. Лоргуса, А. Н. Моргуна, В. В. Ничипорова, А. А. Остапенко, В. А. Пономаренко, В. Е. Семенова, В. И. Слободчикова, Т. А. Флоренской, А. Г. Фомина, В. Д. Шадрикова, Л. Ф. Шеховцовой, П. Н. Шихирева, А. В. Шувалова и др.). Однако научные представления о данной проблематике носят, к сожалению, разноплановый, фрагментарный характер. Например, недостаточно изучены религиозно-мистические переживания и их роль в познании мира и самопознании.

Переживание духовных измерений бытия – это разнокачественные и многоуровневые встречи внутреннего мира человека с областями трансперсонального опыта, религиозно-мифологическим символизмом из различных культурно-исторических традиций, а также видениями, воспринимаемыми как откровения об объектах высшего идеального бытия. Изучение когнитивных и регулятивных эффектов от переживания человеком такой феноменологии становится актуальной задачей психологической науки (Гостев, 2007б). Будем исходить из того, что, по сути, сегодня только намечаются пути научного познания духовно-нравственной сферы, осмысления религиозного опыта как *полноправных предметов психологического междисциплинарного знания*. Психология, по меткому выражению В. И. Слободчикова, как бы «приглядывается» к данной тематике.

Если современная психология, указывает В. А. Кольцова (2004, с. 288), только нащупывает пути и подходы к познанию духовного

бытия человека, то в истории русской религиозной философско-психологической мысли накоплен продуктивный опыт осмысления духовно-нравственной сферы человека и общества. Поэтому история психологии, указывая на то, что незаслуженно забыто, помогает психологической науке осваивать этот опыт, использовать «вновь найденное» для своего развития. Тем самым возникает возможность применять вернувшееся из забвения знание в исследовании внутреннего мира личности, в том числе «надсознания», открытого высшим духовным смыслом. Православная традиция, выступая источником психологических знаний, раскрывает закономерности формирования и функционирования религиозного сознания (Гостев, Елисеев, Соснин, 2002; Гостев, Елисеев, Фомин, 2006; Кольцова, 2008).

Данная книга посвящена творческому наследию выдающегося ученого, мыслителя, философа, публициста и общественного деятеля – Ивана Александровича Ильина (1883–1954), который является одним из ярчайших представителей русской религиозно-философской традиции XX в. Приобретя известность как исследователь философии Гегеля, И. А. Ильин блестяще продолжил традиции русской философии. Основное внимание в его работах уделялось проблемам духовно-нравственного становления личности. Реконструкция философско-психологических воззрений И. А. Ильина (Борисова, 2009) предполагает рассмотрение его творческого пути с учетом социально-исторических условий, анализ наследия философа в соотнесении с современной психологической наукой. Но основное – это раскрытие концепции «духовной личности», структуры и содержания ее нравственного и религиозного опыта.

Реконструкция философско-психологического наследия И. А. Ильина на предметно-логическом, социальном и личностном уровнях исследования (Л. И. Анциферова, Е. А. Будилова, В. В. Большакова, А. Н. Ждан, А. В. Петровский и др.) опирается на современные принципы историко-психологического анализа (историзма, социально-культурного детерминизма и др.), включает биографический, историко-генетический, историко-функциональный, сравнительно-исторический и другие методы (Б. Г. Ананьев, Б. Ф. Ломов, С. Л. Рубинштейн, В. А. Кольцова, Н. А. Логинова). Источниковая база исследования – опубликованные научные труды И. А. Ильина, работы, посвященные его творчеству.

Анализ философско-психологических идей И. А. Ильина позволяет более полно представить состояние отечественной психологической науки на рубеже XIX–XX вв., особенно в связи с проблемой духовно-нравственного становления личности. Заметим, что наследие философа представляет интерес не только для истории пси-

хологии и основных областей психологической науки (психология личности, общая, социальная, педагогическая, возрастная психология, психология религии), но и для становления *психологии духовно-нравственного начала человеческого бытия*. Подчеркнем, что вклад И. А. Ильина в развитие современной психологии осуществляется, прежде всего, за счет системы идей в области психологии духовности. Не случайно центральным понятием философско-психологического наследия философа выступает понятие «духовная личность», которое раскрывается как «духовное образование» в единстве с душевной и телесной составляющими человека, характеризующееся стремлением к совершенству, основанным на любви, способностью руководствоваться в своей жизнедеятельности нравственными ценностями.

Следует подчеркнуть также выраженное практическое значение творческого наследия И. А. Ильина. Здесь мы ориентируем читателя на проблемы подмен в понимании духовного развития, которые характерны для многих современных направлений личностного роста. Укажем и на значение идей философа для воспитания нравственного человека.

Книга содержит 8 глав и приложение. В главе 1 разговор идет о становлении психологии духовно-нравственного начала в современной психологии. Обсуждается создание системы психологического знания, учитывающей святоотеческие идеи. Глава 2 посвящена психологическому знанию в духовной традиции России в различные периоды ее истории. В главе 3 читатель знакомится с главными вехами научно-педагогической деятельности И. А. Ильина. Главы 4 и 5 раскрывают центральное понятие творческого наследия философа – концепцию «духовной личности». Глава 6 посвящена значению этой концепции для современной психологии личности. В главе 7 затронуты метафизические основы человеческого общения; с духовных позиций раскрываются некоторые закономерности взаимодействия социальных общностей, в частности, в контексте конфликтологии. Глава 8 показывает вклад И. А. Ильина в возрастную и педагогическую психологию, например, тему духовных основ нравственно-патриотического чувства.

Авторы выражают надежду, что данная книга будет полезна для широкого круга читателей, интересующихся проблематикой духовно-нравственного развития человека – как представителей научного сообщества, так и тех, кто идет по пути самопознания и саморазвития.

# ГЛАВА 1

## ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ НАЧАЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ

### 1.1. Многообразие подходов и междисциплинарность познания духовно-нравственной сферы человека

В философско-психологической литературе духовное начало человека связывается с общественным и творчески-созидательным характером его жизнедеятельности, включенностью в культуру, переживаниями доброты, любви и т. п. Э. Шпрангер указывал, что человек вплетен в грандиозную систему мира духа, историческую и общественную по своему характеру, что духовной жизнью люди называют следование ценностям, возникшим в истории человечества, выходящим за пределы индивидуальной жизни.

«Духовная жизнь человека, всегда обращена к другому, к обществу, к роду человеческому. Человек духовен в той мере, в какой он действует согласно высшим нравственным ценностям человеческого сообщества, способен поступать в соответствии с ними» (Шпрангер, 1980, с. 335).

Истинная духовность и нравственное начало в человеке есть его сущность, связанная с высшими планами мироздания и в своем раскрытии способная возвести на вершину смысла человеческого существования богопознание и богообщение. Наверно, поэтому проблемы духовно-нравственного бытия встают и перед конкретными людьми, и перед обществом в целом во всех культурах во все времена. Человеческая мысль всегда тянулась познать эту реальность даже через языческие культы, сектантство и т. п. Неслучайно психиатр С. С. Корсаков указывал, что каждому психически здоровому человеку должно быть присуще искание Абсолютного, Вечного, Высшего Смысла.

Проблематику духовности в психологии затрагивает тема становления личности, потребности человека познавать мир и само-

го себя и, естественно, психология религии. Вспомним, что К. Юнг говорил о «моральном архетипе» и архетипе «внутреннего бога», а У. Джемс – о духовной личности. Сегодня мы видим возрождение интереса к духовно-нравственной проблематике в психологической науке, перед которой все настойчивее выдвигаются задачи исследования высших устремлений человека, его возможностей в духовном совершенствовании. Духовно-нравственная проблематика начинает медленно, но неуклонно входить в ее теоретико-методологические построения, осознается необходимость расширения предметного поля современной психологии, преодоления позитивистских тенденций и т. п. Понятие «духовное измерение», под которым обобщенно понимается «высшее в человеке» – его смыслы жизни, направленность, системы базовых ценностей, – в настоящее время активно используется в экзистенциальной психологии как религиозного (Франкл), так и светского (Сарт, Камю и др.) толка. Определяется тенденция закладки системы научного знания о духовно-нравственном начале в человеке. Начинает осознаваться, что область религиозно-мистического опыта – также объект научного познания.

В отечественной психологической науке к духовно-нравственной сфере с различных сторон, в той или иной перспективе (объеме, контексте и т. п.), обращаются многие авторы. Каждый из них по-своему видит проблему и в зависимости от «проницательности взгляда», исследовательских установок и ожиданий для собственных научных интересов выделяет какие-то ее *границы*. Такое состояние проблемы объясняется, прежде всего, отсутствием концептуализации методологических и конкретно-научных подходов в изучении столь сложной темы, недостаточной сформированностью научных интересов в области изучения духовно-нравственной сферы, религиозного опыта (Кольцова, 2008). Поэтому в содержании понятия духовности 1) акцентируются социальные установки человека, понимание им «социально значимого» и «общественно полезного», приобщение к «общечеловеческим ценностям»; 2) выделяются нравственные чувства человека, особые переживания экзистенциальных, этических, эстетических аспектов бытия; 3) усматривается творческий процесс/потенциал, высшие проявления научного и художественного творчества; духовность соотносится с высшими психическими функциями (например, высокоразвитым интеллектом), с самореализацией человека, с особой личностной харизмой, приобретенной на этом пути; 4) подчеркивается направленность человека к «высшим метафизическим сферам»; духовность рассматривается через религиозный опыт. Все ракурсы рассмотре-

ния проблемы дают важные измерения духовности, однако их соотнесенность друг с другом слабо освещена в психологической литературе<sup>1</sup>.

«Духовность» является многогранным понятием, обладающим разными смыслами. А. В. Котенева подчеркивает (2010), что оно включает в себя три взаимосвязанных смысла, отражающих взаимоотношения в человеке: 1) «духовного и телесного», 2) «духовного и душевного», 3) «духовного и божественного». В психологии, философии и в христианской традиции в первом значении человек противопоставлен плоти, ориентирован на высшие ценности, обнаруживает себя в сердечности, доброте, искренности, альтруизме и бескорыстии и т. п. Второе значение понятия «духовный» соотносится с умственными и нравственными способностями человека, с широтой его взглядов, эрудицией, культурным уровнем, способностью к творчеству, с поиском истины, смысла жизни и важнейших человеческих ценностей. Речь идет об особых душевно-интеллектуальных состояниях, связанных с культурой чувств, интеллектом, стремлением познавать, отождествлять себя с высшей действительностью, переживать прекрасное и возвышенное. Третье значение понимания духовности сформировалось в русле христианской традиции: дух является носителем высших свойств личности, наделенной самосознанием, совестью, свободной волей и творческими способностями; дух является центром человеческого существа, вершиной души, способной соприкасаться с Божественной благодатью. Духовность есть стремление человека к благодати, к истине и добродетели. Быть духовным означает жить в Святом Духе, во Христе, в истине. Духовная жизнь – это жизнь в сочетании с божественными энергиями, в деятельном богообщении.

Мы согласны с позицией А. В. Котеневой, однако хотели бы обратить внимание на важность некоего промежуточного содержания понятия духовности между первыми двумя и третьей ее трактовкой. Речь должна идти о понимании духовности в связи с высшими духовными смыслами, метафизическими сферами, сверхчувственными надмирными энергиями, но вне христианского понимания. Это вопрос о метафизической онтологии духовности относительно проявлений божественных энергий в других религиозно-мистических системах.

Отметим ряд позиций отечественных авторов (в алфавитном порядке), затрагивающих проблему духовности относительно указанных трех основных ракурсов ее рассмотрения. При этом будем иметь в виду, что работы И. А. Ильина, как увидит читатель, дополняют сформулированные данными авторами идеи.

Для К. А. Абульхановой (1999, 2001) духовность связана с развитием «человеческой сущности». Духовная способность дается каждому человеку как предпосылка, но не каждый реализует ее. Только через развитие человеческой сущности можно стать «субъектом высших духовных ценностей», несущим нравственную ответственность за себя и за окружающее. Эта субъектность проявляется не в «абстрактных духовных ценностях» личности, не в наличии у нее «особой духовной жизни», а в способности изменять реальную жизнь в соответствии с «принципами человечности»<sup>2</sup>.

В. М. Аллахвердов (2000) касается важного для изучения духовности момента – психологической и онтологической природы мистических переживаний, религиозных откровений. Он поднимает вопрос об их истинности: субъективная достоверность переживаний не означает достоверности их объективного содержания. Мистические переживания являются психической реальностью, бросающей вызов научному изучению. Психология вынуждена объяснять феноменологию сознания, включающую мистические переживания.

Духовное измерение обосновывается В. Н. Дружининым с точки зрения концепции «субъективных миров психики»: внутренний духовный мир человека выделяется в качестве отдельной области, которая открыта только ему, однако проявляется вовне (Дружинин, 2000).

В. В. Знаков подчеркивает (1998) усвоение принятых в обществе духовных ценностей, которые становятся предметом духовных потребностей и критериями развития личности. Духовность является стержнем в актуализации творческого потенциала человека. Он отмечает значение для развития духовности нравственной рефлексии, осознания свободы и ответственности, роль взаимодействия «вершин самосознания субъекта» и глубинных слоев психики.

А. А. Крылов отмечает (Психология, 1998), что признание именно духовной основы реальности (через раскрытие системности мироздания) расширяет возможности познания человека. Создаются предпосылки понимания того, что психика человека содержит информацию, возникающую вне личного опыта. Предполагается существование единства «духовной сферы Земли» и «духовной сферы более высокого порядка».

А. Лихачев (2005) указывает на важность осмысления онтологии духовно-нравственного бытия людей в психологических категориях. Духовность может пониматься как а) высший уровень психической жизни, обладающий нравственными свойствами; б) качественно новый уровень бытия человека, обладающий особой онтологией, выходящей за рамки культурно-исторического способа существова-

ния человека, связанной с глубинными личностными процессами, протекающими на границе сознания и «сверхсознания».

В. А. Пономаренко осмысливает (1998а, 1998б, 2007) духовный опыт в связи с профессиональной деятельностью летчика – носителя не только земного сознания<sup>3</sup>. Человеческий дух – это реальный опыт психического состояния, возникающий в процессе достижения смысла своей деятельности<sup>4</sup>. Ставится важный вопрос об «образе духовности» конкретного человека, поскольку разные типы религиозности имеют свой образ (православная духовность, например, не похожа на духовность буддийскую). Представлена феноменология духовных переживаний<sup>5</sup>.

В. И. Слободчиков (1995) критикует понимание духовности человека в соотнесенности с высшими образцами культуры, общественно-историческими нормами/ценностями и в качестве ступени усложнения психических функций. Духовность начинается с освобождения человека от страстей, самости, что и открывает человеку доступ к любви, совести и чувству долга. Указывается, что сущность человека особым образом высвечивается в его отношении к «божественному», проявлением которого являются смысл жизни, совесть, нравственные переживания и т. п. Способ телесного существования, форма душевной жизни и духовного бытия удерживаются в *индивидуальном субъективном духе*, которые существуют в различных «обликах» становления духовного мира человека.

«Человек как индивидуальность раскрывается в самобытном авторском „прочтении“ социальных норм жизни, в выработке собственного, сугубо индивидуального (уникального и неповторимого) способа жизни, своего мировоззрения, собственного лица, в следовании голосу собственной совести» (Слободчиков, Исаев, 1995, с. 340).

В. Д. Шадриков (1996) видит проявление духовности в осознанной мотивации блага для других, в жертвенности и героизме человека. Духовность произрастает из доминирования инстинкта сохранения вида над инстинктом индивидуального сохранения (это «эволюционный продукт»). Общественная мораль, воплощенная в светской и религиозной духовности, мыслится противовесом эгоистичному уму. Развитие духовных способностей проходит через детерминацию средой, требованиями деятельности, индивидуальными ценностями и смыслами.

П. Н. Шихирев (2000) отмечает, что стремление понять смысл человеческой жизни неизбежно выведет социальную психологию на метафизические проблемы. Перспектива заключается в изуче-

нии сущности человека, как существа духовного, в исследовании духовно-нравственных и религиозных переживаний, в раскрытии психологического содержания установки к трансцендированию<sup>6</sup>. Признание за духовностью системообразующего качества социального взаимодействия влечет за собой формирование качественно иных моделей взаимодействия человека и общества. Именно «вечные», экзистенциальные проблемы (бессмертия души, смысла жизни и т. п.) становятся главными. Очень важный для современной психологии вопрос: что представляет собой та реальность, на которую указывают понятия «духовный», «нравственный», «религиозный» и т. п. Что скрыто за соответствующими переживаниями?<sup>7</sup> Имеют ли, например, угрызения совести качественные отличия от когнитивного диссонанса?

Итак, несмотря на пробуждающееся внимание современной психологии к духовно-нравственной сфере человеческого бытия, мы видим, что в целом представления о ней разноплановы, фрагментарны. Даже в секуляризованных вариантах понимания духовности видна непроработанность темы на концептуально-терминологическом уровне. Проблематика духовно-нравственной сферы не освоена современной психологией в качестве самостоятельного направления исследований<sup>8</sup>, особенно в плане понимания духовности в контексте религиозного поиска, стремлений человека к богопознанию. Религиозно-мистические переживания, в частности, феномен веры в ее гносеологическом и регулятивном аспектах, находятся на далекой периферии научного исследования<sup>9</sup>. Все это приводит к разночтениям и терминологическим подменам: говоря о духовности, психологи, философы, специалисты в других областях человекознания, простые люди вкладывают в это понятие разные вещи. Поэтому психологической науке следует более активно разрабатывать темы нравственности, духовности, религиозности. Исследователи данного направления признают: обращение психологии к этим темам расширяет понимание сущности человека, природы психики.

Как уже было сказано в предисловии, мы считаем полезным в качестве основания изучения сущности духовно-нравственной сферы человеческого бытия использовать православно-христианскую традицию, святоотеческие идеи. Отметим, что потребность оформления «православной психологии» в качестве самостоятельного направления была осознана давно. Это подтверждается трудами богословов (например, архиепископа Федора (Поздеевского)<sup>10</sup>) и ученых религиозной духовно-философской ориентации начала XX в. – В. М. Соловьева, С. Л. Франка, Л. М. Лопатина, Н. Бердяева, С. Н. Булгакова.

Чтобы приобщиться к забытому знанию о духовно-нравственной сфере и на этой основе создать научные подходы к ее изучению, современная психология должна самокритично ответить на вопрос: достаточно ли у нее собственного знания о *природе* духовного начала в жизнедеятельности людей, об онтологии, субстанциональности духовного мира? Не пора ли привлечь знания, которые получены по другим «познавательным каналам» и осваивать эти новые для себя данные? Психология должна «вращаться» в междисциплинарность изучения духовно-нравственного и религиозного опыта, перестать игнорировать огромный пласт психологического знания, накопленного, например, философией и религиозными традициями, в частности, православием<sup>11</sup>. Ведь духовное начало в человеке – это его сущность, указывающая на высший смысл жизни, толкающая на поиск единства с мирозданием и Творцом бытия. Эта «вертикаль» требует от психологической науки соотнесения ее методологических оснований со сферой метафизического, привлечения категорий, отражающих «сверхчувственный мир». При этом заметим, что в соотношении научного и религиозного подходов можно увидеть как попытки подчеркнуть их различие<sup>12</sup>, так и соотнести познавательные возможности<sup>13</sup>. Мы уже отмечали, что и история психологии, и историческая психология осваивают наследие религиозной философии, нравственно-духовного опыта различных культур и применяют открывающиеся данные в изучении внутреннего мира человека<sup>14</sup>.

Процесс порождения научного знания не может быть раскрыт только в рамках «внутринаучных» процессов (Степин, 1992). Можно говорить о «науке возможного», понимаемой как допущение к научному рассмотрению неких *возможных* путей и областей познания<sup>15</sup>. В данном случае мы говорим о духовно-нравственном и религиозном опыте человека, познании сфер идеального бытия, метафизических реалий. Соединение различных путей познания данной проблематики имеет особое значение: духовный опыт людей рассматривается и другими областями знания (например, философией, культурологией, теологией). Психология не может игнорировать опыт, накопленный ими.

Приближение психологии к междисциплинарным, в том числе и «инонаучным» (С. Аверинцев) подходам неизбежно, поскольку современное психологическое знание не дает целостного представления о человеке и его уникальности (Слободчиков, Исаев, 1995). Мы призываем осознать, что секулярная психология – это описание «психического», при абстрагировании от главного в человеке – *метафизической укорененности в онтологии духовной реальности*.

В этом смысле современную психологию можно сравнить с объемным, детальным сборником комментариев к ее будущему пониманию своего предмета. Психология пока – это не полная система знаний о человеке, о многообразии его связей с миром, главная из которых – метафизическая связь с горним миром (Гостев, 2007а). Психологическая наука представляет собой лишь одну из форм познания человека – наряду с философским, религиозным, художественным его осмыслением, и это поднимает вопрос о более тесной их интеграции. В. М. Аллахвердов подчеркивает (2000) существование принципиально разных путей познания, в силу чего психология вынуждена пользоваться разными языками для описания изучаемых ею явлений. Помимо естественнонаучного познания и подходов гуманитарных наук, он выделяет *мистический*, логический, практический пути познания и отмечает возможность определенного взаимодействия способов познания, поскольку все пути познания имеют свою ценность при описании психического.

Проблемы методологии науки, связанные с иными познавательными возможностями, отразились в феномене «альтернативной науки» (Дж. Холтон)<sup>16</sup>, в поиске соприкосновения науки с религиозно-философским наследием (Капра, 1994). Все более ясно видна тенденция прихода в психологию (в частности, через трансперсональную психологию<sup>17</sup>) и древних воззрений на человека, и новых подходов, связанных с открытиями в современной физике. Мы видим принципиально новую волну в исследованиях сознания<sup>18</sup>: психика в целом рассматривается как обладающая природой «поля». Индивидуальное сознание, в частности, сравнивается с голографическим фрагментом «космического сознания», подключенного к «телесному носителю» – индивиду. Соответственно, внутренний мир человека начинает пониматься как часть объективного мира. Идеи Вернадского, Юнга, Руперта, Шелдрейка, Шардена позволяют многим говорить о существовании «информационного планетарного хранилища», с которым связан человек<sup>19</sup>, обсуждать возможность существования «тонкоматериального невидимого мира», влияние которого на физический мир фиксируется в экспериментах. Например, академик В. Вейник (2000) экспериментально подтвердил существование «тонких» и «сверхтонких» объектов невидимого мира и соотнес их с понятиями «души» и «духов» (добра и зла).

Субстанциональность «мира духа» видна, в частности, через призму квантовой механики – за пределами элементарных частиц уже не существует материального мира в традиционном смысле. Об этом еще в 1980-х годах говорил академик Ф. Я. Шипунов, дока-

зывая существование духовной (божественной) реальности, раскрывая грани взаимодействия духовного и материального миров. Указывалось, что Вселенная состоит из неких «волновых субстанций» (будем называть их «волнами»), организованных в очень сложную структуру. «Волны» как бы строят физический мир и управляют им. Материя существует только в своей «волновой одухотворенности», придающей ей формы<sup>20</sup>.

Итак, констатируем некоторые наши теоретические позиции.

Все моменты, пока не вписывающиеся в рамки академического психологического знания, будем считать областями научного интереса, подлежащие осмыслению в рамках «новой онтологии психического»<sup>21</sup>. Понятно, что без изменения критериев научности психологической науке не обойтись. Духовно-нравственную сферу человека, например, нельзя раскрыть вне соотнесения с *теологическими* данными. Духовное в человеке – это его онтологическая сущность, указывающая на высший смысл его бытия – на «связь с Небом», на «жажду Вечного». Данная «вертикаль» является главным измерением духовности и определяет соотнесение с религиозным опытом личности.

В изучении «духовной вертикали» будем полагаться на резервы, которые несет в себе отечественная духовная традиция – православие. Поскольку в жизни народов приоритетная роль их «духовной почвы» очевидна, отечественная психологическая мысль, учитывающая святоотеческую традицию, приобретает не только особый колорит, но и эвристическую силу<sup>22</sup>. Глубина психологических работ, предостережений, которые дает святоотеческая традиция, выступает методологической призмой, через которую можно с пользой посмотреть на современную психологию.

Система психологического знания, привлекающая православно-христианскую традицию, опирается на признание божественного статуса человеческой души, ее метафизических связей, в частности, учитывает, как влияния и благодати, и отрицательного метафизического фактора соотносится с «искаженной природой» людей (Гостев, 2007а; Гостев, Елисеев, Фомин, 2006).

## **1.2. О построении христиански ориентированной психологии**

Соотнесение *святоотеческого* и *научного* описаний психических реалий предполагает *перевод понятий православной традиции на язык психологии и обнаружение метафизического содержания в психологических идеях*. Между тем проблема концептуально терминологических «мостов» чрезвычайно сложна. Их строительство – это,

как минимум, создание «взаимного отзеркаливания» комментариев, на основе святоотеческого ядра, опирающегося, прежде всего, на: а) «теорию страстей и добродетелей» как структуры сил души, б) закономерности формирования духовно-нравственной личности (личности святого человека), в) понятие о прельщении как искажении отражения, переживания и понимания духовно-нравственных смыслов. Трудности взаимопонимания подходов связаны еще и с тем, что святоотеческая психологическая традиция представляет собой символическое (аллегорическое) знание, требующее «перевода» на язык, понятный академической психологии<sup>23</sup>. Назовем авторов, развивающих христиански ориентированное направление в психологии, и те аспекты их подходов, которые помогают в освоении творческого наследия И. А. Ильина (развернутый анализ позиций этих авторов не входит в нашу задачу).

В. А. Кольцова подчеркивает (2004, 2008) значимость выявления содержащихся в православной традиции психологических идей для современной психологии<sup>24</sup>, однако отмечает, что в области ее изучения как источника психологического познания сделаны только первые шаги. В частности, не обосновано проблемное поле христианской психологии.

Для психологии очень важна мысль о существовании непосредственной связи души человека с духовным, сверхчувственным миром. Эта мысль звучит, например, в работах Б. С. Братуся. Он говорит, в частности, о некой *внутренней стороне*, ответственной за эту связь и выступающей в смыслообразующей роли. В психологию, которая имеет дело с *внешней стороной души, соотносящейся с психикой* как аппаратом взаимодействия со средой, должна вернуться именно эта внутренняя сторона души. Раскрытие единства обеих ее сторон, дающего полноту человеческой жизни, возможно при осмыслении психологией религиозного опыта человека (рассматривается христианский опыт). Вспомним также понимание В. И. Слободчиковым сущности духовности человека, которое основывается на христианской антропологии и святоотеческих идеях о связи человека с горним миром. М. Я. Дворецкая (2005) также подчеркивает, что истинным центром человека, его реальным «я», посредством которого он входит в познание высших духовных смыслов и в Богообщение, является духовное начало. Священник Андрей Лоргус (2003) рассматривает человека как открытую Богу и благодати духовную систему.

М. Я. Дворецкая и А. Лоргус вносят большой вклад и в другой важнейший аспект построения системы психологических знаний, учитывающей святоотеческие идеи, – раскрытие психологического

содержания понятий христианской антропологии и православно-христианской традиции, необходимых для понимания психической жизни человека («совесть», «добродетель», «грех», «покаяние» и др.). Осмысление понятий христианской антропологии позволило Ю. М. Зенько (2007) сделать важный для современной психологии вывод о том, что индивидуальная неповторимость человека в процессе внутреннего преобразования и обретения целостности не может быть раскрыта без учета влияния духовного фактора – благодати. Категориальный аппарат христианской психологии успешно развивается Л. Ф. Шеховцовой (2005, 2009). Подчеркивается, что в христианской психологии категория человеческого духа имеет иной онтологический уровень, что познание человеком реальности должно включать и Богопознание, а человек должен рассматриваться в аспекте того, каким он должен стать в соответствии с замыслом Бога о нем. Отметим раскрытие В. А. Елисеевым (20016) содержания категории личности на основе анализа религиозных представлений святителей Дмитрия Ростовского, Паисия Величковского, Тихона Задонского.

Не обойдем вниманием рассмотрение Ф. Е. Василюком (2005) категориальной триады «деятельность–переживание–молитва». Каждый ее элемент является самобытной формой активности человека. Элементы триады влияют друг на друга. Так переживание и молитва могут взаимоопосредовать друг друга, образуя различные душевно-духовные «функциональные органы».

Важнейшее понятие – нравственный идеал. Его изучение в отечественной психологии немыслимо вне исторической преемственности с христианским мировоззрением. Поэтому М. И. Воловикова (2005) обращается к опыту, накопленному в русской культуре, в отечественном философском наследии (в том числе И. А. Ильина)<sup>25</sup>.

Святоотеческие идеи углубляют научные представления о функциях психического образа, о механизмах построения человеком картины мира, позволяют на новом уровне увидеть проблему функционирования и развития образной сферы личности (Гостев, 2002, 2007б, 2008). Эта тема занимает важное место в психологическом наследии И. А. Ильина.

Рассмотрение психологических защит с позиций христианской антропологии позволяет предложить более целостное объяснение их природы, структуры и функции (Котенева, 2010). В данном исследовании защитные механизмы предстают как сложная многоуровневая система, с необходимостью включающая духовно-нравственный уровень, отражающий пробуждение «духовного я» и его использование для совладания со стрессовыми ситуациями. Существующие

теории не раскрывают духовно-нравственных причин деструктивных психологических защит. Более целостное знание о пси-защитах показывает «белые пятна» в состоянии проблемы, связанные с духовно-нравственными исканиями, с религиозным опытом человека<sup>26</sup>.

Актуальной проблемой является раскрытие психологических принципов духовного познания (Моргун, 2006). Согласно, например, *принципу символизма* присутствующие в жизни человека феномены представляют собой символическое выражение первичных по отношению к ним духовных смыслов. Внутренняя жизнь личности в онтологическом аспекте является символизацией «внутритроических» отношений и раскрывается в трех аспектах: содержательном – нравственность, динамическом – свобода воли и формальном – единство самосознания и мирозерцания<sup>27</sup>.

Священник Борис Ничипоров подчеркивает важность психологического описания личного духовного опыта на основе обогащения внутреннего мира духовными смыслами, покаянного чувства, благочестия, жажды истины. Он предлагает рассматривать психологические проблемы исходя из наличия в человеке противоположных духовных начал: *благодати* и «демонической энергии».

Православная традиция вносит ценные идеи в развитие социальной психологии. В. И. Семенов подчеркивает (2002), что православие выступает имманентной идеей России, имеющей самобытный путь развития. Более девяти столетий православная вера помогала нашей стране выстоять в тяжелых обстоятельствах. Самые великие исторические свершения народа были связаны с православием. А потому духовные и социальные проблемы России рассматриваются в свете православия. Православное мироощущение входит в разрабатываемую В. И. Семеновым концепцию российской полиментальности.

Т. А. Флоренская подчеркивает, что внутренний мир личности можно понять только путем диалога «*наличного я*» и «*духовного я*». Вступая в диалог с человеком, психолог должен признать образ Божий в человеке, принять личность каждого на основе убеждения в духовном достоинстве человека независимо от его наличного состояния.

Отметим раскрытие А. В. Шуваловым христианского принципа здоровья – чистоты тела, помыслов, совести человека. Этот принцип выводит исследователя на целостность человека в единстве и иерархической гармонии духовного, душевного и телесного. Основа здоровья – благочестивое существование перед Богом. О духовном здоровье христианство судит по способности человека сохранять в своем сердце Любовь; реализация же этой возможности являет подобие Божие. Познавая и осуществляя себя как свободную лич-

ность, переживая тяготы ответственности, муки выбора, риск поступка, человек учится зряче определяться по отношению к выбору достойного и недостойного бытия, добра и зла, духовно возрастает.

Мы исходим из того, что православно-христианское психологическое знание должно выстраиваться в применении к реалиям современной жизни, но без утраты укорененности в традиции (Священном Предании) (Гостев, 2007а; Гостев, Елисеев, Фомин, 2006). Данная система знаний, опираясь на богословие и на практику духовной жизни, полнее, чем современная психология, описывает «психическое», ибо учитываются влияния благодати и отрицательных метафизических сил на «поврежденную человеческую природу», раскрываются глубинные процессы жизни внутреннего мира человека, закономерности нравственного совершенствования личности, ее религиозное мировосприятие. Это помогает современной духовно ориентированной психологии найти способ признать божественный статус человеческой души, ее метафизическую связь с мирозданием и многое другое, актуальное для изучения духовного начала человеческого бытия.

Отметим *гносеологический принцип* святоотеческого подхода, увязывающий глубину познания – мира, других людей и самого себя – и уровень нравственно-духовного развития познающей личности: «чистые сердцем Бога узрят». Высоконравственной и духовной личности (святому человеку) Истина открыта непосредственно. Православная аскетическая практика, приводя душу к совершенной любви (любовь понимается святыми отцами как совокупность совершенств в человеке), открывает ей сущность сотворенного, тайны внутреннего мира личности, главная из которых заключается в том, что человек есть «образ и подобие Бога». Противоположную роль играет искаженное (грехом) состояние души субъекта познания – «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская», как об этом говорит Священное Писание (1 послание апостола Иоанна – 1: 16). Идея духовного самосовершенствования как условия истинности познания, однако, не учитывается современной психологией.

Укажем еще на один важный момент. Мы видели, что с проблемой духовного развития человека связана идея о субъекте преобразований жизни (своей и других людей через влияние на них). Но данный подход вызывает вопросы, поскольку часто за главными «преобразователями-революционерами» скрываются «темные силы». Согласно святоотеческой традиции поиск решения жизненных вопросов состоит не в преобразовании других и окружающей действительности, а в познания самого себя, в борьбе с грехом. Святитель Николай Сербский писал, что только тогда, когда человек

познает Спасителя своего и начнет открывать сердце для приятия Его, с Отцом Небесным и Святым Духом, христианство становится «купелью перерождения» и средством обожения. Надо иметь сердце очищенное, исполненное стремлением к приятию Бога. Когда же Бог вселится в человека, тогда Он в нем становится субъектом, а человек – объектом (Послание к Галатам 2: 20). Христианские святые впустили в себя Бога, чтобы Он думал за них, чтобы любил и чтобы действовал через них (1 послание к Коринфянам 2: 16; 15: 10). Тогда их сила, дела, чудеса, прозорливость – от Бога, потому что *Бог – субъект, а они – объект*. Только в таком смысле можно связывать субъектный принцип с развитием духовно-нравственного начала в человеке.

*О вариантах соотношения секулярного  
и святоотеческого психологического знания*

Прежде всего, констатируем, что секулярное и святоотеческое психологическое знание могут сосуществовать параллельно, не оказывая заметного влияния друг на друга. Это наиболее типичное положение дел, имевшее место еще совсем недавно.

Мы также знаем, что психологическое знание может игнорироваться Церковью или ему может быть дан заниженный статус. Речь идет о неприятии любых мостиков с психологией или о ее понимании как «знания от лукавого». Такое отношение к психологическому знанию священнослужителей и многих воцерковленных мирян понятно и в том смысле, что людям, живущим по евангельским заповедям, опирающимся на труды святых отцов, не совсем понятны задачи этой науки. Также отметим, что психологические термины способны вызвать отрицательную реакцию у тех, кто знакомится с ними по брошюрам в церковных лавках, тенденциозно подающим материал как «бесовский»<sup>28</sup>.

Противоположная тенденция – восторженное, некритическое отношение клириков к данным психологии, попытки использовать психотерапевтические приемы и психотехники в «духовном окормлении». Попытки разрешения личных проблем за счет поверхностного знакомства с психологией – также «подводный камень». На фоне церковного предубеждения по отношению к психологии последняя может стать для христианина «запретным желанным плодом». Познакомившись с одним из направлений психологических услуг, человек попадает в иллюзию ощущения психотерапевтического эффекта.

Наконец православно-христианское знание может растворяться в некоем, условно говоря, обобщенном христианстве, в котором, по сути, уже утрачено православное мировоззрение, поскольку

нет речи, например, о борьбе со страстями, о привязанности к миру и др. Этот вариант растворяет специфику православно-христианского знания в экуменических идеях об инвариантах «глобальной духовности». Это опасные тенденции на рынке «коммерческой духовности», а также в русле сектантских течений, опирающихся на психологию. Их игнорирование может иметь деструктивные для людей последствия. Специфика православно-христианского подхода в текстах отечественных христианских психологов утрачена. Читая христианско-психологический текст, можно не понять, кто его написал – католический или протестантский автор, суфий, раввин, представитель «неошаманизма». Но именно святоотеческое психологическое наследие должно быть «диалектическим балансом» экуменической универсализации. Последняя затрудняет диалог секулярной и религиозно-ориентированной психологии<sup>29</sup>.

### **1.3. Значение святоотеческих идей для современной психологии**

Обобщенно говоря, святоотеческое психологическое наследие помогает осмысливать духовно-нравственное начало в жизни людей, обеспечивающее *потенциальное внутреннее единство человечества, на основе единства каждого человека с мирозданием и его Творцом*. Выстраивание метафизических оснований психологического знания, в частности, учет «вселенского измерения» духовно-нравственной сферы, должны включиться в стратегию развития психологической науки.

Обращение психологической науки к онтологии *метафизического* предполагает возвращение в психологию отражающих его категорий. Психологии следует признать божественный статус человеческой души, метафизическую связь человека с мирозданием. Следует принять гипотетический концепт «невидимого духовного мира», – сверхчувственной, однако, реально-бытийной реальности – и идею принадлежности человека обоим мирам. Именно рассмотрение духовного начала в субстанциональности «мира невидимого» помогает осмысливать представленность мироздания-макрокосма в человеке-микрокосме<sup>30</sup>.

Но необходимо различать отрицательный и положительный метафизический статус «невидимого мира духа». Это выводит психологическую науку на проблему *разграничения* духовности – «духовности божественной» и «духовности сил зла». Наследие И. А. Ильина способствует этому, поскольку он не только определял Дух как силу, способную творить себя в людях в любых жизненных обстоя-

тельствах – для верного восприятия своей личностной «самосущности» и достойного *предстояния* Богу, но и описывал различные формы духовных иллюзий и заблуждений.

В то же время относительно разграничения видов духовности перед нами возникают вопросы, на которые нет пока удовлетворительных ответов. Так, например, если вершина истинной духовности – это пребывание в Святом Духе, то как быть с вариантом, когда процесс личностного развития только начался и человек лишь устремился к преодолению бездуховности, к освобождению от отрицательной метафизики в себе? Как психологии осмыслять динамику положительных и отрицательных духовных влияний на человека, если он уже целенаправленно движется в духовном развитии и имеет религиозно-мистический опыт? Где граница его сопричастности, во-первых, этим метафизическим влияниям, и, во-вторых, простой устремленности к «бóльшей социальности», «чему-то высшему в жизни»? А как быть, когда человек не крещен, но по советам соблюдает духовные законы мироздания или, будучи крещеным не в православной традиции, не получил залога Духа Святого в таинстве миропомазания? А если человек сопричастен пониманию духовности в своих религиях – причем в варианте признанных в качестве мировых и в варианте псевдорелигиозных подмен-имитаций? При этом человек может находиться в иллюзии служения Богу, а реально служит «демоническому»? А может быть надо обратить внимание на границу духовности как сопричастности реальным духовным силам и «высокой душевности»<sup>31</sup>. Только ответив на эти серьезные вопросы, мы приблизимся к определению различий истинной духовности от псевдодуховности, «духовности демонической».

Выстраивание психологического прочтения метафизических оснований духовности выводит психологию на научное осмысление сущности и психологических реалий, вложенных в святоотеческое понятие *души*. Предстоит работа по раскрытию того, что может дать понятие души для психологии, в частности, для осмысления связки «дух–душа» («дух – есть душа души», сказал кто-то из святых), «душа – нравственное начало» и др. Трудности здесь видятся значительные, ибо дефиниции души существуют и в традиционной психологии, и в богословии, причем в его конфессиональных обличьях.

Для раскрытия связки «дух–душа» стоит прислушаться к святоотеческой традиции, говорящей о человеке как «образе Божьем, призванном к богоуподоблению». И хотя святые отцы предпочитали не давать точных дефиниций этой сакральной идее, будем все же

надеяться, что освоение известного им дает психологии новые возможности – в частности, в понимании сущности человека, его «духовно-нравственной центрированности», поиска в себе «истинного высшего божественного я». Проблема «истинного я» не может решаться без осмысления психологией идеи о человеке как «образе Божьем», ибо речь идет о духовной основе каждого человека в его единично-уникальной сотворенности и предназначении. Речь идет о главном в самопознании – нахождении в себе этой неповторимости и «главного дела в жизни».

В святоотеческом наследии более полно реализуется и принцип *развития* в аспекте потенциального «преображения искаженного человека» как главной задачи жизни. Психологическая наука получает более точную координату для осмысления сути духовно-нравственного развития личности, которое должно быть движением к *богоуподоблению через «исцеление человека»*. Психологии полезно ознакомиться с православно-христианской мыслью о сопричастности человека божественному через действие Святого Духа.

В изучении духовно-нравственной сферы человеческого бытия необходимо учитывать онтологические основания нравственности, связь этих оснований с метафизическими характеристиками человеческого бытия. Во-первых, следует признать *нравственные законы как объективно существующие духовные законы мироздания, воплощенные в Заповедях, данных человечеству Творцом*. Надо отметить, что религиозное чувство всегда давало человеку представление (в той или иной форме и мере, с различными искажениями) о неких «правилах мироздания», которые нельзя нарушать.

Нравственный закон как отражение метафизических Законов Духа, как «божественное повеление» человеку не сводится к представлениям о культурно-детерминированных нормах морали, а тем более нравственность несводима к различным формам корпоративной этики.

Существование духовных законов, однако, сегодня поставлено под сомнение. В какой мере надо соблюдать не прописанное юридически, а тем более мешающее свободе? – вопрошает современный человек. И этот вопрос указывает на важность для психологии и для научного человекознания в целом понятия *греха*. В психологическом плане грех понимается как нарушение человеком *иерархии составляющих его структур*: на высшее место выходит «плотское» начало, «низшее я» человека, духовное же в нем подавлено. Но современная психология, утверждающая нервно-соматическую обусловленность психики, не понимающая онтологии духовного, имеет дело именно с «перевернутым, искаженным человеком».

В святоотеческой традиции можно почерпнуть знания об искажениях «сил души» в сопоставлении со знаниями о психических процессах (Гостев, 2007а; Гостев, Елисеев, Фомин, 2006). Так, главным в сфере *восприятия* является то, что за образами вещественного мира человек перестал видеть прообразы мира невидимого. Человек не воспринимает природу как символ красоты «горнего мира», не видит другого человека как носителя «образа Божьего». Мир видится искаженно через призму социально-биологических потребностей. Человек воспринимает окружающее с позиции индивидуальной картины мира, искаженной негативным личным опытом. Наиболее тяжелым расстройством восприятия являются галлюцинации, которые имеют выраженную духовную природу. Восприятие – это, в частности, «созерцание невидимого мира». На уровне *представлений* мы углубляем понимание иллюзорности картины мира, искажений в познании высших духовных смыслов (это раскрывается святоотеческим понятием духовно-нравственного прелращения) (Гостев, 2007б, 2008). При изучении вопросов адекватности социального восприятия, особенно его духовных аспектов, важны святоотеческие предостережения о маскировке «темных сил» под «силы света». Зло старается подчеркнуть свою *относительность* или даже представить себя как средство, помогающее достигать «светлых целей». *Мышление* «искаженного человека» внутренне противоречиво и разорвано. Его система знаний приобрела фрагментарный характер. Множественность источников знания, не имеющих единого духовного основания, ставит человека перед постоянной проблемой выбора. Однако человек, живущий вне божественного откровения, выбирает между большей или меньшей неправдоподобностью. Отдельные помыслы начинают управлять всей когнитивной сферой в целом. *Внимание* человека отвлечено от «духовной вертикали» и обращено к повседневной суетной жизни. Человеку становится трудно концентрироваться на духовных процессах – молитве, чтении Священного Писания, святых отцов. Искажена и *память* человека: много ли люди помнят о Божественных заповедях!? Человек, не живущий в соответствии с духовными законами мироздания, старается не помнить об ответственности за грехи; иллюзии же о «боге в душе» недостаточны вне следования нравственному закону. Человек, живущий вне Бога, забывает о Его Заповедях. То, что не соответствует иллюзиям восприятия и искаженным представлениям о мире и о самом себе, забывается. Фиксированность человека на негативных воспоминаниях также является проявлением нарушения памяти. Искажения *эмоциональной и мотивационно-волевой* сферы проявляются в том, что эмоции захлестывают человека, подчиня

его волю, направляя на реализацию страстей. Человек испытывает тревогу, сомнения, страхи, тоску, гнев, отчаяние, сексуальное влечение, отделенное от любви и продолжения рода. И если психология ограничивается сферой человеческой воли, работающей на «самоугождение плотского человека», то святоотеческое наследие напоминает о Божьей воле в людях, указывающей путь «совершенствования в добре», а также о воле отрицательно метафизической (воле демонической), мешающей этому. Основным мотивом верующего человека является его соединение с Богом. Реализуя этот мотив, человек стремится исполнять волю Божию, совершать богоугодные дела и удерживать себя от зла. Целью жизни становится – превзойти других и занять положение в обществе, позволяющее ему успешно и полно реализовать весь спектр страстей. Через отрицание высших потребностей и выделение в качестве главных потребностей низших извращается вся мотивационная сфера. Относительно *сознания* подчеркнем: особые (измененные) состояния сознания, которые активно пропагандируются (в сектоподобных школах личностного роста), могут быть не расширением и просветлением, а *помрачением* сознания на основе впадения в духовно-нравственные иллюзии. Святые отцы подчеркивали важность в духовной жизни процесса «трезвения» как прояснения сознания (см. главу 6)<sup>32</sup>. В отношениях с другим человеком люди не учитывают влияния духовных сил, стоящих за образами людей (реальных и виртуальных).

Познание психологической наукой онтологии духовно-нравственного начала человеческого бытия неотделимо от проблемы *добра и зла*, которая не решается на основе манихейских и оккультных «перепевов» идеи полярностей/противоположностей (например, диакосмезы Гераклита). Христианство подчеркивает: зло не имеет источника в Божественном бытии; зло является *нарушением* духовных законов Вселенной созданными Творцом существами – ангельскими силами и человеком. Но в нашем апостасийном мире зло существует в виде реальной силы как отрицательный метафизический фактор человеческого бытия, ибо есть нарушители духовных законов мироздания и, соответственно, носители «темных сил».

Проблема добра и зла предполагает изучение *совести*, голос которой помогает анализировать духовно-нравственные причины проблем, видеть в них источник своей душевной боли, скрытой от осознания. Эта тема занимает особое место в святоотеческой традиции и наследии И. А. Ильина, равно как и осмысление сущности *любви* – проявления вселенского онтологического единства всего сущего. Любовь является высшей духовной ценностью, совокуп-

ностью совершенств в человеке. Поэтому в нее нельзя играть, имитировать ее наличие, тем более осквернять известными терминологическими подменами, покрывающими блуд и разврат. И в этом вопросе вклад И. А. Ильина чрезвычайно весом.

Итак, святоотеческая традиция содержит важные для современной психологии знания о человеке. Они помогают представить ту базу, на которой возросло философско-психологическое наследие И. А. Ильина.

## ГЛАВА 2

# ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ

### 2.1. Психологические идеи в Древней Руси: начало освоения святоотеческой традиции

Духовная культура Древней Руси на многие столетия определила направление развития философско-психологической мысли в России. Конец X–XII в. – время начала освоения Русью вселенского православно-христианского опыта, оказавшего впоследствии масштабное и определяющее влияние на формирование русского национального самосознания. Окончательно оформившись к XIV в., оно определяло своеобразные черты духовности народа, его национального характера и, соответственно, содержание религиозно-философской мысли.

Источником духовного познания на Руси становится наследие великих деятелей христианской культуры, святых: Антония Великого, Василия Великого, Григория Паламы, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Максима Исповедника и мн. др. Сочинения отцов Восточной Церкви имелись во многих русских монастырях. Религиозная философия и богословие в Древней Руси получили свое начало и развитие в трудах подвижников православной веры. Они уже с XI в. показали себя глубокими мыслителями. Главная тема, волновавшая мыслителей Древней Руси – постижение смысла жизни человека, достижение святости – высшей степени духовности как идеала человеческого существования. Поэтому основные смысловые установки русского народа концентрировались в идее святости Руси. Без учета темы святости невозможно понять всю глубину древнерусской религиозно-философской мысли. Святые – это избранники Божьи, освящающие этот мир и бытие людей и при жизни и после своей смерти.

Осмысление предназначения человеческой жизни, первопричины и путей человечества и мировой истории, ее итога также было

одной из важнейших тем русской религиозно-философской мысли начиная с X в. В этой связи отметим, что древнерусская литература обладала внутренним единством. Ее главная идея была неизменна – путь к спасению через «возвращение в луч Божий», исполнение Божьих заповедей, исправление своей греховности, развитие духа.

Отечественная духовная традиция стала усваивать постулаты, понятия христианской традиции, а вместе с этим и содержащиеся в ней психологические идеи.

### *Духовное, душевное, телесное в человеке*

Важнейшие элементы психологического знания содержатся в идее того, что человек, созданный по образу Божьему и призванный к богоуподоблению, есть триединство – *тела, души и духа*. Согласно святоотеческой позиции, в человеке действуют: 1) закон тела, 2) закон души, и 3) закон духа – закон любви, свободы и благодати. Святые отцы подчеркивали, что взаимодействие души и тела имеет духовный аспект. Именно Дух Божий является источником жизни для души, освобождая от предопределенности, заданной земной природой. Душа одухотворяется духом, обретает способность управлять телом.

Дух в христианской традиции – это высшее в человеке, сила, влекущая его от видимого мира к миру невидимому, от временного к вечному, отличающая его от всех других тварей земных. Согласно христианской антропологии, дух есть то, что должно стоять на вершине иерархии психической жизни человека. Когда же иерархия нарушается и главенствующее место в ней занимают низшие составляющие психической жизни и человеческого бытия, говорить о полноценной и гармоничной личности неправомерно. Истинная духовная жизнь всегда ведет к Творцу, к пребыванию в единении с Ним.

«Бог сотворил человека непричастным злу, добродетельным, беспечальным, свободным от забот, царя над тем, что находится на земле, подчиненного горнему Царю» (Иоанн Дамаскин, 2002, с. 209). Дух человеческий имеет начало в Духе Божьем. Цель христианской жизни состоит в стяжании Духа Святого. «Святой Дух возбуждает в каждом естественный разум, через который приводит в сознание греховности» (Максим Исповедник, 1993, т. 2, с. 49).

Именно дух объединяет душу и тело человека. Дух не принадлежит ни душе, ни телу, но стоит над ними, подобно тому, как Святой Дух животворит все сотворенное бытие. Во-все-проникающий и все-связывающий Дух – источник свободы воли человека.

Душа является разумной, свободной, непознаваемой, оживляющей тело, бессмертной деятельной силой, полученной от Бога, дающей возможность человеку беспредельного развития и обожения. Душа невещественна, бестелесна, не имеет формы, невидима телесными очами. Душа определяется как «простое образование», не состоящее из обособленных частей (наподобие условного выделения психических процессов и функций). Многообразие проявлений души определяется ее деятельностью как целого. При поиске аналогий душевных процессов могут быть использованы как физические, так и биологические процессы. А. А. Гостев, В. А. Елисеев, А. Г. Фомин (2006) дают следующую аналогию: душа, как некая жидкость, находящаяся в определенном объеме; все, что попадает в нее, меняет ее состав в целом<sup>33</sup>. Душа является источником жизни для тела, движущей силой, поддерживающей его гомеостазис и обеспечивающей продление рода. Душа выражает индивидуальную природу человека. Тело, в свою очередь, выражает состояние души<sup>34</sup>.

Все то, что происходит в течение жизни в душе человека и с его телом, имеет значение только потому, что теснейшим образом связано с жизнью духа, необходимо для его формирования. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) (2009) жизнь тела и души сравнивает с жизнью «виноградной грозди». Прекращается питание ее соками лозы – и остаются лишь выжимки, обреченные на гниение. Но жизнь виноградных гроздьев продолжается в полученном из них вине. В него переходит все то ценное, что было выработано в живых ягодах под благотворным действием света и солнечного тепла. И подобно тому, как вино не портится, а продолжает жить своей собственной жизнью после смерти винограда, в бессмертном духе человеческом продолжается вечная жизнь и бесконечное развитие в направлении добра или зла после смерти тела.

### *О грехе и страстях*

По-гречески «грех» – промах, непопадание в цель. *Грех* – религиозная духовно-нравственная категория, которая не являлась предметом психологического анализа. Вместе с тем в психологическом плане грех (грехопадение) – очень важное понятие христианской антропологии, которое нужно учитывать и наполнять научным содержанием.

Грех является нарушением иерархии структур в человеке, приводящим к изменению его психологической природы, к ее извращению и даже распаду. При перестановке центра жизни с Бога на самого себя на первое место выходит низшая часть человека – его плотское начало, подчиняющее себе, как указывалось, и душу, и дух.

Понятие, следовательно, хорошо выражает идею «искаженной природы человека»: грех является онтологическим несовершенством человека – доминированием в его эмоционально-потребностной сфере влечений к земным, материальным благам на основе страстей (Шеховцова, Зенько, 2005). Грехом выступает не соответствующий системе нравственных координат поступок, линия поведения (Шеховцова, 2009).

Но для психологии значимо и метафизическое понимание греха – разрыва между человеком и Богом. Нравственное богословие понимает грех как всякое отступление от заповедей Божьих и нарушение закона Божия делом, словом, помышлением (епископ Варнава, 1995). Как явление *метафизическое* грех – это отступление человека от своей истинной природы, *несоответствие ей, а также своему* предназначению, это сохранение своего «искаженного состояния»: человек, призванный «ходить в свете», пребывает «во мгле» (как пишет об этом И. А. Ильин).

В христианской антропологии грех рассматривается как первопричина телесных, душевных и духовных недугов, страданий и смерти, а также – как деструктивный фактор, нарушающий изначально духовно-душевно-телесную целостность человека. М. Я. Дворецкая подчеркивает (2005), что в силу так называемого «первородного греха» (результата нарушения Адамом и Евой заповеди Божьей в Раю) в человеке есть изначальная обращенность к злу, некий «полюс тьмы», вокруг которого кристаллизуется «темная духовность». Грех ослабляет человека: в его сердце возникает сила, ведущая «невидимую брань» против добра в душе. Святые отцы дают психологический анализ греховных состояний и их последствий для человека, что представляет несомненный интерес для современной психологии.

С понятием греха неразрывно связано понятие о страстях – одного из центральных в православной традиции, чрезвычайно важного для рассмотрения наследия И. А. Ильина. Отметим, что святоотеческая традиция в Древней Руси всегда вела непримиримую борьбу со *страстями*.

Понятие страсти, с психологической точки зрения, имеет несколько оттенков. Это состояния глубокой неудовлетворенности, сильно переживаемой потребности, душевные и телесные желания; страсть – это эмоционально-волевое стремление к реализации осознанной или полуосознанной потребности. В психологии и христианской антропологии существует сходство в описании проявления страсти и психологической зависимости, понимаемой как непреодолимое влечение к специфическому эмоциональному удовлетворению с помощью какого-то средства. Л. Ф. Шеховцова отмечает,

что «страсть» – особая категория христианской психологии, которую на языке современной психологии можно рассматривать как зависимое поведение. Святоотеческое учение о страстной силе души (тимосе) близко психологическим представлениям об активации, а понятие *гнева* в аскетической литературе аналогично состоянию агрессии в психологии (Шеховцова, Зенько, 2005, с. 194). Но понятие страсти, со святоотеческих позиций, более подходит к *греховному навыку, как устойчивому влечению человека к какому-либо греховному поступку* (митрополит Иерофей, 2004).

«Слово „страсть“ означает страдание, мучение и относится к плохим сторонам нашей натуры, обрекающим нас на страдание. Это то неразумное и эгоистичное в нас, что, являясь лишь частью нашей природы, занимает неподобающее место, подчиняя себе целое. Это то дурное, что стало привычкой и превратилось в составную часть характера – человек невольно, автоматически совершает дурное. Не человек владеет страстью, а страсть владеет им<sup>35</sup>» (Елисеев, 2001б, с. 97).

Древнерусские святые не только боролись с грехом в себе, но стремились сформировать в себе добродетели, противостоящие страстям. К основным добродетелям святоотеческая традиция относит: воздержание (ограничение излишнего употребления пищи и питья), целомудрие (уклонение от блудных дел, слов, мыслей), нестяжание (удовлетворение лишь необходимым, нелюбовь к роскоши), кротость (уклонение от гневливых помыслов и от ярости, незлобие, «тишина ума»), блаженный плач (ощущение собственной «духовной нищеты», желание молитвенного уединения), «трезвение» (наблюдение за своими делами, словами, помыслами), смирение (сознание собственной греховности), любовь как вершина духовно-нравственного развития личности. В психологическом плане «добродетель» – противоположная «страсти» категория, обозначающая желаемое поведение, реализующее следование духовным законам мироздания – исполнение заповедей.

Итак, великие подвижники Древней Руси проповедовали христианскую жизнь, свободную от греховных страстей – земного стяжательства, «похоти плоти, очей и гордости житейской», и стремились наполнить свою жизнь высшими духовными смыслами, прежде всего, любовью к Богу и людям. Это были не только теоретические богословские построения, но усвоенные на собственном опыте откровения, позволившие им своей жизнью продемонстрировать то, чему они учили вслед за Христом, сказавшим: *«Аще кто хочет по Мне идти, да отвержется себе (Мф. 16: 24)»*.

Это означало отстать «от всякого злого и заторного навыка и обычая, какие он воспитал в себе, каковы суть: чревобесие, лакомство, пьянство, алчность, сребролюбие, лихоимание, скверноприбытчество, коварство, пронырливость, зависть, ненависть, ложь и подобные сим пороки» (Максим Грек, 2006, с. 200).

## 2.2. Психологические идеи отечественных религиозных мыслителей в XV–XVIII вв.

Религиозные мыслители, столпы отечественной духовной традиции – великие святые Руси в те исторические периоды были первыми, кто обратился к рассмотрению внутреннего мира человека. Достигнув высоких уровней духовного познания мира и самопознания через внутреннее очищение и непрестанную молитву, они создали свои оригинальные философские, богословские построения, содержащие элементы психологического знания (Кольцова, 2004, 2008). В Киево-Могилянской академии с XVII в. сохранились рукописи курсов психологии, разработанные богословами, священниками, монахами. Этот опыт позднее был использован в преподавании в Московской славяно-греко-латинской академии. А когда был открыт Московский университет, то большую часть профессоров составляли воспитанники этих академий.

В работах мыслителей рассматриваемого периода мы находим тонкое понимание человеческой природы. Они исследовали человеческую душу, видели ее величие и ничтожество, стремления, противоречия. Русская философско-психологическая мысль, подчеркивает В. А. Кольцова (2004, 2008), накопила интересное, глубокое по содержанию рациональное знание о человеке, его психическом мире, путях его нравственного развития и совершенствования.

Выдающимся представителем отечественной духовно-нравственной традиции является преподобный *Нил Сорский* (1433–1508). Его наследие – важнейший источник отечественной философской, психологической мысли. Работы св. Нила Сорского психологичны. В них осмысливается проблема личности, совершенствование ее внутренней жизни через преодоление страстей и «сердечное делание».

Основной труд Нила Сорского «Устав» содержит глубокий анализ возникновения и динамики страстей, способов их преодоления. В частности, преподобный Нил описывал действие восьми «страстных помыслов»: чревоугодия, блуда, сребролюбия, гнева, печали, уныния, тщеславия и гордости. Сребролюбие называлось главным душевным недугом. Нестяжание – идеал не только личной жиз-

ни инока, но и всей обители. Страсти должны преодолеваются уже на начальном этапе их возникновения через внутреннюю сосредоточенность духа, ограждение от вредных внешних влияний, непрерывную молитву, глубоких размышлений о быстротечности земной жизни души и вечности ее внеземного бытия. Опираясь на психологическую мысль в святоотеческой литературе, преподобный Нил выделяет этапы развития страсти: 1) прилог (появление помимо желания «искусительного» впечатления, «прельстительного образа» в душе человека); 2) сочетание (переход от нейтрального отношения к возникшему образу к заинтересованности в нем); 3) сложение (превращение образа в предмет желаний, увлеченности, привязанности); 4) пленение (подчинение ума, души греховному помыслу); 5) страсть как устойчивое всеохватывающее и сознательно одобряемое следование греховному желанию; появление на основе частого удовлетворения страсти привычки поступать в соответствии с ней и формирование соответствующих черт личности.

Неотъемлемый вклад в сокровищницу отечественной православной традиции составляют богословские творения преподобного *Иосифа Волоцкого* (1439–1515). В отличие от св. Нила Сорского, склоняющегося к затворническому молитвенному самоуглублению и полному отрешению от мира, св. Иосиф Волоцкий был сторонником монашеско-общинной (киновийной) формы подвига отречения от мира. Но в главном оба мыслителя были едины: и тот, и другой путь не принесет духовного плода без непрестанного внутреннего молитвенного подвига. Преподобный Иосиф Волоцкий писал и о монастырском «стяжании» как средстве благоволить миру, и о личном «нестяжании» как пути к спасению. Для преподобного идеалом монашеской жизни являлось ясное, исповедное осознание собственных слабостей, телесное воздержание, умственная и духовная работа над самосовершенствованием, твердый отказ от тщетных земных благ и сила переносить лишения.

Отметим, что в целом в рассматриваемый временной период отечественная философская и духовно-нравственная традиция сохраняла приверженность православному мировоззрению и выступала против рационалистического подхода к сфере духовного, характерного для европейской философии того времени. В XVIII в. в центре внимания русских мыслителей стояли метафизические проблемы – о природе Божественного и его соотношении с человеком как духовным существом, о смысле жизни, о посмертной участи людей<sup>36</sup> (Кольцова, 2004, 2008). В 1796 г. издается первая собственно психологическая книга в России – «Наука о душе» Ивана Кандорского (Михайлова), который рассматривал душу как «сущест-

во живое, разумом и свободною волею одаренное» (Кандорский, 1796, с. 171)<sup>37</sup>.

Глубокий анализ отечественной духовно-нравственной традиции в XVII–XVIII вв. находим у В. А. Елисеева (20016). С его точки зрения, отечественная традиция изучения личности начинается со святителя *Дмитрия Ростовского* (1651–1709). До него мы находим лишь послания известных монахов-подвижников определенным лицам (творения святителей Нила Сорского и Иосифа Волоцкого были исключениями). В центре внимания святителя – тема ответственности человека за самого себя, его способности изменяться к лучшему через обретение добродетелей, любви к Богу и ближним, самоотречение и смирение. В трудах святителя *Дмитрия Ростовского* описывается идеальная личность (идеал христианина), отличительной чертой которой должно быть «*добродетельное совершенство*».

«Христианский человек должен по силе своей заботиться, чтобы с Божьей помощью день ото дня и час от часа приходить к совершенству в добрых делах». «Любить нужно то, что Бог любит, и никогда не любить того, чего Бог не любит; делать то, что Богу угодно и старательно избегать того, что не угодно Богу» (*Димитрий Ростовский*, 1842, т. 2, с. 67, 32).

Степень добродетельного совершенства служит основанием для типологии личности, поскольку отражает побудительные причины, которые заставляют ее стремиться к совершенству. Это подчеркивает тип мотивации, пренебрегаемый в современной психологии. Выделены следующие степени добродетельного совершенства: 1) добродетель рабская: человек стремится избежать наказания в виде адских мучений; 2) добродетель заинтересованная: человек согласен исполнять заповеди Божьи в обмен на награду в виде «царствия небесного»; 3) добродетель сыновняя: человек исполняет заповеди ради самой любви к Богу, которая обеспечивает невозможность «преступить Его воли». Отмечается взаимная обусловленность развития добродетелей на пути к совершенству<sup>38</sup>.

Закономерности взаимосвязи добродетелей и тот порядок, в котором может происходить их развитие в человеке, раскрывает также святитель *Паисий Величковский* (1722–1794). Добродетели, по мнению В. А. Елисеева (20016), можно рассматривать, как категориальную сетку, задающую способности, которыми отличается совершенная личность. С одной стороны, они отражают ее статическую структуру, а с другой описывают ту практику, в которой эти свойства вырабатываются. В. А. Елисеев разделяет добродетели на качества: 1) обеспечивающие успешность «внешней» деятельности (вера,

смирение, безмолвие, нестяжательность, рассуждение); 2) обеспечивающие высокую степень управляемости своими внутренними ресурсами, высокую «психологическую оснащенность» для действия в мире (пост, воздержание, бдение, молитва); 3) отражающие способности человека консолидировать и укреплять общество как целое (любовь). Исходной же добродетелью святитель считал «страх Божий» как благоговение перед Богом и Его заповедями. И это важнейшее понятие святоотеческой психологии, необходимое для понимания основы философско-психологического наследия И. А. Ильина.

«Страх Божий рождает веру, вера – надежду, надежда – любовь к Богу и людям, любовь – терпение и иные многие добродетели, терпение – послушание и всякую добродетель, послушание – упование, упование – пост, пост – чистоту и безмолвие, безмолвие же рождает воздержание, молитву, слезы, бдение, плач, бодрость, трезвение и иное многое, и отсекает всякое злоязычие; плач рождает нестяжание, нестяжание же рождает правду и отсекает всякий спор; молитва рождает рассуждение, трезвение ума, слезы, радость, смирение сердечное, кротость; смирение рождает смиренномудрие, уединение; отсекает гордость, тщеславие и растит плод духовный. От этих добродетелей уничтожаются все душевные и телесные страсти, и мало-помалу умножается благодать. Эти добродетели необходимы для здоровых телом и одержимых плотскими страстями» (Паисий Величковский, 1910, с. 10–11).

Святитель Паисий Величковский прослеживает также генезис страстей, противостоящих развитию добродетелей. Забвение, гнев и неведение являются тремя страстями, предшествующими всякому греху<sup>39</sup>. Знание этой динамики, по мнению В. А. Елисеева, заложило основы особой «христианской психотерапии», которая имела место в православных монастырях. Подчеркивается, что история православия в России хранит глубокий опыт выраженного воздействия, способствовавшего укреплению психического и нравственного здоровья нации.

Упомянем еще одного великого мыслителя XVIII в. – святителя *Тихона Задонского* (1724–1783). Его имя можно связать, прежде всего, со способностью человека контролировать содержание своих помыслов и чувств, оберегая себя от развития страстей. Святитель развивал метод «перетолкования», суть которого заключалась в том, что все вещи и события, с которыми сталкивается христианин, следует рассматривать как напоминания о духовных вещах<sup>40</sup>. В. А. Елисеев (2001б) отмечает, что благодаря умению устанавли-

вать ассоциации между впечатлениями и содержанием сознания, которое человек хочет иметь, можно постоянно пребывать в размышлении о добродетелях.

### 2.3. Философско-психологическое наследие XIX–начала XX в.

Духовно-нравственная традиция XIX–начала XX в. в России богата персоналиями и психологической мыслью<sup>41</sup>, которая соотносилась с философскими и религиозными учениями о человеке, составлявшими национально своеобразный культурный пласт. Несмотря на разнообразие трактовок конкретных вопросов духовного бытия человека, все эти течения можно условно разделить на: богословскую и религиозно-философскую психологию. Первое течение представляли православные богословы, религиозные деятели, служители Церкви, преподаватели духовных академий и семинарий. В своих психологических построениях представители этого направления опирались на догматическое православие. Среди них назовем ректора Киевской духовной академии, профессора протоиерея И. М. Скворцова (1795–1863), архиепископа Иннокентия (Борисова) (1800–1857), святителя Игнатия (Брянчанинова) (1807–1867), святителя Феофана Затворника (1815–1894), архиепископа Херсонского Никанора (1827–1890), профессора духовной Казанской Академии В. И. Несмелова (1863–1937), митрополита Антония (Храповицкого) (1864–1936), протоиерея В. В. Зеньковского (1881–1962), епископа Варнаву (Беляева) (1887–1963) и мн. др. (Борисова, 2009).

Одним из самых ярких отечественных представителей православно-христианской традиции рассматриваемого периода, безусловно, является святитель *Игнатий (Брянчанинов)* (1807–1867), совершивший грандиозную работу по обобщению двухтысячелетней истории святоотеческого наследия. Анализ этого наследия затронул все главные аспекты аскетического монашеского делания, все основные православные богословские понятия. Для психологической науки важно, что творчество святителя Игнатия является образцом *целостного изучения человека в единстве его духовной, душевной и телесной жизни*<sup>42</sup>. Его работы дают ясное изложение всех важнейших вопросов духовной жизни, опасностей на пути духовно-нравственного возрастания (Соколов, 1915). Отметим большой вклад в понимание содержания христианских добродетелей, прежде всего, святости как особого сомато-психо-духовного состояния, выступающего неким интегральным качеством, вбирающим все добродетели человека. Святитель рассматривает экзистенциальные

проблемы, касающиеся *смысла жизни*, отношения человека к *смерти*<sup>43</sup>, а также важные для современной психологии личности понятия: *вера, совесть, свобода воли, нравственный выбор и добродетель*.

### *О вере*

Игнатий Брянчанинов подчеркивает, что истинная *христианская вера* происходит из видения человеком своего духовно-нравственного несовершенства. Человек, не сознающий в себе «внутренней поврежденности», воспринимающий себя добродетельным и разумным, не является истинным христианином. Он различает: а) веру *естественную*, на основе которой каждый человек может уверовать в Бога, б) веру *деятельную*, выражающуюся в исполнении заповедей (примером выступает вера христианских подвижников) и в) веру *живую*, изливаемую в сердце Святым Духом (вера людей, достигших святости). Вера предполагает трудную борьбу человека с самим собой (со своим искаженным естеством и состоянием души), с «демоническими влияниями», с «прельщениями мира сего».

Понимание сущности и содержания веры также является важнейшим элементом святоотеческой традиции в ее значении для современной психологии. Вера является сложным чувством, включающим не только чисто эмоциональные компоненты, заключающиеся в личностной оценке чего-либо и позитивном или негативном к нему отношении, но имеющим и интеллектуальную составляющую, ибо вера всегда есть вера во *что-то*, уверенность в *чем-то* (Зенько, 2007, с. 508).

Игнатий Брянчанинов подчеркивал значение для человека «зрения своего греха». Этот дар человек приобретает, когда отторгнется от греха умом, сердцем и телом. Истинное самопознание предполагает и знание, и соблюдение особых законов преобразования «ветхого» в человеке. Он раскрывает известные святоотеческой традиции законы духовной жизни, в частности, последовательность приобретения добродетелей в процессе духовного развития, сродство как добродетелей, так и пороков (о чем мы уже говорили). Стяжание одной добродетели помогает обретению и других. Благой помысел порождает благие помыслы. Одна страсть влечет к другой страсти; совершение одного греха приводит к впадению в другой. Это важное знание для современного человека, который должен понять, что не может быть небрежного отношения к мелким грехам. Поэтому опасны иллюзии обретения добродетелей, преждевременные духовные дары. В духовном развитии особо подчеркивается роль смирения<sup>44</sup>, вне которого добродетели не приносят человеку спасение души<sup>45</sup>. Игнатий Брянчанинов подчеркивал необходимость особого внимания к «со-

держанию ума», охранению сердца от помыслов и усердию в молитвенном делании. Он считал, что непрестанное молитвенное памятование Бога является высоким занятием, однако эта высота очень опасная, когда лестница к ней не основана на смирении.

Святитель Игнатий детально исследует природу одного из главных понятий святоотеческой традиции – «*прелести*». Данное понятие помогает пониманию правильной духовной жизни, ибо раскрывает когнитивные, эмоциональные, искажения в познании и переживании человеком духовных смыслов с соответствующей поведенческой неадекватностью (Гостев, 2007б, 2008; см. также главу 6 данной книги).

В творчестве Игнатия Брянчанинова отметим и другие компоненты духовного развития человека, значимые для психологии личности (Кольцова, 2004): а) приоритетность духовного начала, высокая чувствительность к восприятию духовных ценностей; б) любовь к людям в сочетании с разумной требовательностью к ним; предпочтение духовной любви к людям привязанности к ним; в) полезность общения с духовно зрелыми людьми; г) размышления над экзистенциальными проблемами бытия; д) постоянная духовная работа над внутренней сосредоточенностью, внимательным отношением к своему состоянию – это условие преодоления недостатков, пороков и формирования добродетелей, очищения души через молитву, покаяние и прощение обид; е) развитие воли на основе воздержания, осмысленного перенесения, терпения недугов, житейских трудностей, страданий<sup>46</sup>; ж) отказ от бесплодных фантазий, уводящих ум в «мир вымысла»; з) бережное отношение к природе, умение видеть в земной красоте отражение «красоты горней».

### *О совести*

В творческом наследии и святителя Игнатия (Брянчанинова) и И. А. Ильина большое место занимает тема *совести*. Святитель подчеркивает, что совесть охватывает все стороны жизни людей, все основные отношения человека – к Богу, к себе и ближним, к вещам. О совести говорится как о необходимом условии самопознания – «книге самопознания ветхого человека», поскольку именно совесть помогает людям «зреть свой грех». Совесть помогает осознанию, например, соотношения внутреннего и внешнего зла, в частности, того, что последнее сильно только злом в человеке скрывающимся (как об этом говорил святой и праведный Иоанн Кронштадтский)<sup>47</sup>. Святитель Игнатий сравнивает совесть с компасом, указывающим человеку духовный путь, выступающим нравственным индикатором в жизнедеятельности. Совесть является тонким духов-

ным чувством, различающим добро и зло (внутреннее и внешнее), борющимся с обольщенным умом и грехолюбивой волей. Совесть противится злу – и в человеке, и в окружающем его мире. Святитель Игнатий описывает незаметный для многих людей процесс «усыпления и пожигания» совести.

Святоотеческая традиция в целом показывает, что совесть является врожденным нравственным законом в человеке, определяющим «богоугодное» поведение человека. При этом подчеркивается, что «голос совести» все более глубоко и тонко осознается в процессе усвоения Заповедей Божьих.

Тема совести может быть неким центром притяжения данных для междисциплинарных подходов в психологии, точкой соотнесения информации из других познавательных путей, отражающих феноменологию «внутреннего цензора», «внутреннего морального регулятора человека», направляющего к добру и к избеганию «недолжного» в себе.

Современная психология признает, что по своим корням совесть является нравственным сознанием личности и входит в область ее самосознания (Зенько, 2007, с. 561). Совесть – сознание человеком соответствия его намерений и действий нравственным требованиям, в частности, сознание приятных или неприятных движений нравственного чувства, которыми сопровождаются эти намерения и действия (Стеллецкий, 1914, с. 137). Однако тема совести в значительной степени игнорируется психологической наукой. Очевидно, что тема совести чрезвычайно актуальна для социальной психологии, изучающей все многообразие человеческой коммуникации, социальной перцепции<sup>48</sup>. Формирующаяся же область психологического знания – психология духовно-нравственного начала человеческого бытия – в принципе не может обойтись без изучения проблемы совести. Ведь предназначение этого направления – помощь современной психологии не стать *бес-совестной*. М. И. Воловикова, в частности, подчеркивает (2005), что без обращения к проблеме совести невозможна никакая серьезная работа в области нравственной психологии. В российской ментальности совести принадлежит особое место – православие подчеркивает значение для человека «жизни по совести».

В целом совесть можно рассматривать как сущностное нравственно-психологическое измерение личности в функции высшего регулятора поведения, как неотъемлемое свойство духовной человеческой природы, как врожденный нравственный закон и идеал, в котором есть представленность *духовных законов* мироздания, осознание которых существенно определяет поведение (Гостев, 2007б,

2008). На «духовной вертикали» совесть – это «доказательство бытия Бога в душе человека» (Ф. Достоевский)<sup>49</sup>. Не случайно *religio* (лат.) имеет одним из своих значений «совестливость». Понятия «божественного», «нравственного» и «совестного» совмещаются.

Теоретические трудности в изучении совести заключаются в подмене содержания понятия совести как «божественного голоса» в человеке на представления о культурных нормах морали или корпоративной этики. Поэтому надо учитывать трехуровневость нравственного начала в человеке: нравственности как голоса максимально пробужденной совести (на примере личности святых); морали как отголосков этого в усваиваемых нами социальных нормах; этических групповых нормах, отклонение которых в безнравственность человек может не заметить<sup>50</sup>.

В теоретико-методологическом плане изучение совести должно сопровождаться научным осмыслением «божественной искры» в человеке. Это предполагает стык с богословием, ибо речь идет о духовной онтологии человека. Мы исходим из того, что для психологии было бы полезно воспользоваться теологическими описаниями вопроса. К «стыковочному концептуально-терминологическому узлу» надо приближаться как к форме описания, более полно охватывающего устремленность людей к высшим духовным смыслам. Конечно, приближаться к иным формам описания лучше осторожно. Не все описания одинаковы; сектантские псевдорелигиозные описания дают искаженную картину духовной онтологии. Существуют религиозные взгляды, допускающие насилие и убийство «неверных».

Если же мы спустимся с «духовной вертикали» в «подвалы» внутреннего мира, то найдем совесть: а) в нормальном состоянии, б) «тлеющую совесть», в) заснувшую совесть, г) сожженную совесть. Теоретически важно различать эти градации функционирования совести. Осмысление духовно-нравственной сферы должно также учитывать, что совесть искажена наличествующей человеческой природой, субъективными представлениями о добре и зле, нарушением духовных законом мироздания. В результате «совесть усыпляется» и даже «сжигается» (христианство констатирует такие возможные состояния совести – см. Первое послание апостола Павла Тимофею 4: 2)<sup>51</sup>, лишая человека истинной духовной свободы – свободы нравственного выбора.

Особая тема в изучении совести – ее действие в «человеке духовном», устремившемся к преображению себя. Ссылки современной психологии на архетип «внутреннего бога» – недостаточно. Психологический анализ, например, не имеет дела с мучительными и одновременно в высшей степени радостными переживаниями «вечно отдаляюще-

гося, но зовущего к себе божественного Совершенства». Но именно это переживание открывает «низшее я», стремящееся дать приемлемое оформление похотям души и тела<sup>52</sup>.

Выдающимся представителем отечественной святоотеческой традиции является святитель *Феофан Затворник* (1815–1894). Его характеризует особая глубина проникновения в тайники человеческой души. Его жизненный и творческий путь (в миру Георгий Васильевича Говорова) является ярким примером постижения вершин духовного развития и архипастырского служения народу и Церкви. Читая его труды по христианской психологии, характеризующиеся умелым сочетанием глубины психологического анализа с простотой изложения, мы знакомимся с взглядом на внутренний мир человека с позиций современной Феофану Затворнику психологии и эмпирическим опытом православной аскетики в изучении психической деятельности и духовно-нравственного развития человека (Елисеев, Крылова, 1991; Тертышников, 1999).

Дух человека принадлежит миру духовному. Предметы невидимого мира по родству с человеческим духом не могут не порождать желания познания их. Так как человек создан по образу Божьему, его главным стремлением должна быть жажда Божественных вещей. Проблема смысла человеческой жизни находит свое решение в богообщении, в исполнении воли Божией. Святитель Феофан описывает характер нашей психической жизни с двух сторон: он показывает, какой она должна быть и какова она на самом деле. Состояние обычного человека во всех сферах психической жизни («мыслительной», «желательной» и «сердечной») предстает как состояние дезорганизации, разлада и хаоса. Этот беспорядок объясняется греховностью людей. Православное аскетическое делание способствует идеальному функционированию нашей психики.

Истинное соотношение частей человеческого существа должно быть таково: совершенный дух, которому подчинены душа и тело. Преобладание в человеке душевной или телесной составляющей есть отрицание жизни по духу. Но в любом случае дух человека будет давать о себе знать, его «стоны» будут отзываться в сознании мучениями совести, тоской. В людях чувственных и душевных «дух тлеет, как искра под пеплом». Человек, живущий только для себя, и «не думающий о Боге и небе», находится в состоянии отпадения от Бога. У такого человека все мысли и заботы – «о чем-нибудь своем»: о карьере, семье, наслаждении и удовлетворении какой-нибудь страсти. О будущей жизни человек, отвергающий дух, не думает, а настоящую старается устроить так, чтобы жить спокойно, внутрь себя не обращается. Поэтому такой человек не осознает своего ис-

тинного состояния и тех последствий, которые будут иметь место от такой жизни. Иногда он делает добрые дела, но все они напитаны духом самолюбия, которое отнимает у них истинную цену. Человек, «работающий греху и страстям», не возвышается над внешним миром, а, напротив, увлекается им, «сорастворяется» с ним, а потому является «вне себя живущим», «ушедшим из себя». Человек-грешник «ходит как в тумане, кружится как в вихре».

Истинная духовная жизнь является жизнью в Боге – она «отрешена от чувственного, бесстрастна, самоотверженна, бдительна и трезвенна, самопринудительна, многотрудна, но и пресладостна». Духовный человек ясно знает, в каком он состоянии, кто он есть, различает себя от своих действий, знает, что его ожидает, понимает, в каких отношениях находится с другими. Так как истинное добро берет свое начало только в Боге, то без сознания себя «рабом Христовым» действия человека, если и не становятся «худыми», то теряют в большей или меньшей мере характер христианских и поступают в разряд общенравственных. Поэтому человек, живущий духовной жизнью, есть лицо не «общенравственное», а «нравственное по-христиански».

Размышляя о задаче создания святоотеческой или духовной психологии и считая эту важную тему недостаточно разработанной, святитель Феофан высказался за издание учебного пособия по христианской психологии.

«Вот, по-моему, какова должна быть программа этой психологии. Изобразить состав и представить систематический перечень всех способностей и отпавлений каждой части, – и затем описать состояние и частей естества и способностей: 1) в естественном состоянии, 2) в состоянии под грехом и 3) в состоянии под благодатию. Маленький опыт такой психологии представлен мною в „Письмах о христианской жизни“» (Святитель Феофан Затворник, 1995, с. 215–216).

В целом, психологические воззрения святителя, его идеи и рекомендации по проблеме духовно-нравственного развития человека изложены в следующих его работах: «Путь ко спасению», «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться», «Письма о христианской жизни», «Начертание христианского нравоучения». В них он последовательно развивал и углублял свои представления о психологической природе человека, его побудительных силах и путях и способах нравственного развития. Глубина психологического анализа, оригинальность постановки вопроса особенно видны в «Письмах» святителя. Они отличаются теплотой и сердечностью, а в литературном отношении – ясностью и простотой изложения<sup>53</sup>.

На протяжении всей своей духовно-литературной просветительской деятельности епископ Феофан печатался в наиболее крупных и популярных периодических изданиях своего времени: «Тамбовских епархиальных ведомостях», «Владимирских епархиальных ведомостях», «Домашней беседе», «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения».

Нельзя не отметить фигуру митрополита *Антония (Храповицкого)* (1863–1936). Его диссертация на степень магистра богословия посвящена религиозно-психологической теме (Митрополит Антоний, 1888) – задаче утвердить веру через анализ внутренне присущей человеческому «я» свободы, не имеющей, помимо Бога, иной опоры для утверждения нравственного принципа. Жизнь человеческого духа может уложиться в формы лишь такой системы, которая признает: а) человеческую личность и Личность за миром явлений; б) свободу в человеке и свободного Творца; в) самостоятельность нравственного начала в человеке и Творца всеовершенного.

Человеческое «я», несводимое ни к одному из его душевных состояний, участвует в каждом из них; в то же время ни одним не исчерпывается и является некой «бескачественной причиной» последних. Сознание человеком себя «бескачественной причиной» своих состояний есть сознание собственной свободы и отождествление ее с собой. Свобода является неотъемлемым свойством самосознания. Также ни чувство, ни воля не являются правящей силой души и источником желаний. Человеческие «хотения» возникают не из представлений или чувствований, а из стремлений духа. Без веры в Бога и бессмертия психологически невозможно поставить нравственный принцип руководителем своей жизни. Личность же есть «нравственно-деятельное начало, подлежащее нравственному самоопределению и в нем только вновь узнающее себя». Стремление к нравственному совершенству характеризуется как борьба, в которой человек чувствует в себе два противоположных начала – добра и зла, а вне себя два противоположных мира – мир нравственно-духовный и мир себялюбивый – чувственный.

Глубиной мысли и актуальностью для современной психологической науки отличаются работы философа, педагога и богослова протоиерея *В. В. Зеньковского* (1881-1962). Основным в жизни человека он признавал не физическую и не психическую сторону его бытия, а духовную. Духовная жизнь («ноосфера» от гр. nous – дух) не выводима из душевных процессов, она связана с особыми движениями духа, которые преобразуют человеческие представления в идеи, открывают в эстетических, моральных, религиозных исканиях их «запредельный» предмет – идеал, к выражению и осу-

ществлению которого стремится душа. Ноосфера едина, однородна во всем человечестве, но она и в человеческой душе «непроизводна», т. е. не возникает в порядке «эволюции» души, а связана с изначальной, всегда присущей душе способностью восходить к высшему миру, искать идеал, т. е. *восходить к бесконечности*.

В. В. Зеньковский подчеркивал (2004), что тайна развития человека не может быть понята вне учения об образе Божиим, вне знания о греховности, вошедшей в человеческое существо и подлежащей устранению через раскрытие и укрепление духовных сил человека. Духовное совершенствование человека подчинено определенному ритму. Именно уяснение духовной жизни в ее ритме должно быть положено в основу педагогики. В соответствии с этим цель педагогического воздействия должна заключаться в раскрытии образа Божия в ребенке через подготовку его не только к жизни в этом мире, но к жизни вечной. Поэтому тема религиозного воспитания есть основная тема педагогики, все остальное – развитие интеллекта, накопление знаний, усвоение технических и социальных навыков – является лишь частью этой общей и основной педагогической задачи.

Интересные мысли о различиях между научной психологией и психологией святоотеческой мы находим у епископа *Варнавы (Беляева)* (1887–1963). Ученые-психологи «в миру», будучи душевно-плотскими людьми, изучают «душевно-плотских людей под душевно-плотским углом зрения» (1995). Высшим достижением психологической науки считается изучение психологических явлений с помощью психометрических методов. Научная психология страдает поразительной бедностью мыслей. Психологи не понимают движения собственных страстей (тем более не знают о переживаниях духовного подвижника). Епископ Варнава называл такое положение дел «поразительной узостью мирозерцания» и «рабским подчинением материалистическому направлению». Святоотеческая психология – это проникновение в такие уголки и глубины человеческого духа, которые никакому психологу не под силу. Вхождение в изучение святоотеческой психологии – это вхождение в необозримое и бездонное море духовных откровений.

Представителями другого направления отечественной духовно-нравственной традиции являлись религиозные философы, профессора светских университетов, которые опирались на отечественные философские построения в религиозном ключе, используя отдельные положения философских систем европейских мыслителей (Гегеля, Канта, Лейбница и др.). В этом ряду, помимо И. А. Ильина (1883–1954), можно назвать Л. М. Лопатина (1855–1920), С. Н. Трубецкого

(1862–1905), Н. О. Лосского (1870–1965), И. И. Лапшина (1870–1952), С. Л. Франка (1877–1950) и др.

*Л. М. Лопатин* – философ, психолог, профессор Московского университета, обосновывал нематериальную духовную субстанцию, т. е. душу как основу психических явлений. Чувственное восприятие не дает видеть того, что вся действительность в своей сущности духовна. Настоящая реальность открывается во «внутреннем я», которое относится к сверхвременной субстанции – первичной данности познающего духа – переходящей из одного явления к другому. Мир есть совокупность сверхвременных активных монад, абсолютной причиной которых является Бог. Признание реальности, деятельности и сознательности «я» требует признания существования и «чужого сознания», а в конечном итоге внутренней духовности всего мира. Человек может адекватно понимать лишь те явления, которые были им испытаны<sup>54</sup>.

*Е. Н. Трубецкой* – ученый, философ, публицист и общественный деятель. Он указывал, что в сознании мы имеем дело не только с состоянием нашей психики. Если бы вся духовная жизнь исчерпывалась изменчивыми психическими состояниями, человек не мог бы возвышаться над ними – «со-знавать» их. Сознание относится к сверхпсихическому. Это «смысл», который в отличие от «состояний сознания» обладает свойством всеобщности и безусловности, он неизменен и неподвижен, всегда облечен в форму вечности. Искание истины является попыткой найти «безусловное сознание» в собственном сознании и свое сознание – в безусловном. Сознательно или бессознательно человек живет надеждой достичь жизненной полноты. Созерцаемая же жизненная суета мучительна для человека по сравнению с тем, что он ищет. Истину философ находит в христианстве<sup>55</sup>.

Существенный вклад в развитие религиозно-философского направления психологии внес *Н. О. Лосский*. В его психологической концепции синтезированы знания из философии, логики и других наук. Например, в связи с онтологической теорией ценностей он отмечал: ценности не составляют «особого царства, отдельного от бытия». Поскольку мир имеет целостный характер, все ценности объективны и общезначимы. Основой мира ценностей является Царство Божие, а сверхценностью – Бог. Мыслитель выделил ценности материальные (низшие), связанные с эгоистическими инстинктами, и духовные (высшие), направленные на преодоление этих инстинктов. Н. О. Лосский сформулировал закон, согласно которому сила ценностей обратно пропорциональна их высоте. Это означает, что для реализации высших ценностей духа необходимы два

условия: осознание высоты ценности и наличие реальной воли к ее осуществлению. В этическо-психологическом учении Н. О. Лосского – «Христианская теонормативная этика любви» – основным вопросом является проблема нравственного становления личности. Существует два основных пути нравственного развития личности: прогресс – правильный путь восхождения к Богу, регресс – губительный путь удаления от Бога<sup>56</sup>.

Значительное место в истории отечественной духовно-нравственной традиции занимает *С. Л. Франк*. Он подчеркивал необходимость возвращения в психологию ее законного предмета – души. В работе «Душа человека» он обосновывает ценность систематического познания природы человеческой души. Жизнь души – это обладающий всей полнотой реальности и особой организацией, целостный, динамический мир, не сводимый ни к каким «внешним» факторам и ни в каком смысле не вторичный. Во внутреннем опыте личности, который никогда не бывает психологически замкнутым («я» всегда предполагает «ты» и «мы»), раскрывается абсолютное духовное бытие и душа встречает Бога как «последнюю глубину реальности». «Душа» как единство, целостность душевной жизни не есть что-то далекое, таинственное, недостижимое. Напротив, она есть самое близкое и доступное нам; в каждое мгновение нашей жизни мы сознаем ее.

С. Л. Франк выделяет основные состояния внутренней жизни человека: 1) чистая душевная жизнь – пребывание в бесформенной общности душевной стихии; здесь нет ни субъекта, ни объекта в собственном смысле, нет различия между «я» и «не-я»; 2) средним и преобладающим состоянием душевной жизни выступает состояние самосознания и предметного сознания; оно характеризуется выделением содержания предметного сознания и образованием противостоящего ему личного самосознания, индивидуально-единичного «я»; 3) в состоянии духовной жизни на высшей ступени, в новой форме происходит воссоздание первичного единства исходной ступени душевного развития. Противоположность между «я» и «не-я», внутренним и внешним бытием, как и противоположность между разными «я», здесь видоизменяется: мнимоабсолютная обособленность сменяется сознанием и переживанием высшего единства этой раздельности и множественности.

Русского философа, богослова *В. И. Несмелова* (1863–1937) можно отнести как бы к промежуточной позиции между двумя обозначенными группами. Исследователи его творчества отмечают, что он относится к категории тех незаслуженно преданных забвению мыслителей, память и творческое наследие которых следует вернуть

отечественной культуре. Епископ Константин (Горянов) указывает, что именно В. И. Несмелов является автором первого и систематического опыта философского обоснования православной антропологии. В своем труде «Наука о человеке»<sup>57</sup> (Несмелов, 1994) философ ставит перед собой задачу научно обосновать разумную веру в истину христианства. Для этого он подвергает научно-критическому исследованию основной вопрос христианской веры – учение о спасении человека.

В. И. Несмелов указывает, что бытие личности выражается в свободном ее самоопределении к разумной деятельности. Личность из сознания себя самой строит познание об истинном бытии человека, и это становится верховным критерием человеческой жизни и мотивом деятельности. Из этого познания возникает оценка «человеческих хотений» как достойных или недостойных осуществления. Этим познанием определяется основной закон духовной жизни – закон свободы. Из обязанности удерживаться от жизни недостойной возникает нравственный закон человеческой деятельности, который преобразует всю душевную жизнь человека, возвышает над мотивами, созданными условиями жизни или разными потребностями физической природы. Внесение нравственного элемента превращает душевную жизнь человека в особый процесс духовного развития самой человеческой личности. Поэтому религия по своей психологической сущности представляет собой форму самосознания и самоопределения человека. Она не может быть сообщена ему извне, а может возникнуть только в человеке, как сознание связи между ограниченным его бытием и безусловным бытием Бога.

Яркое направления русской общественной и философской мысли 1840–1850-х годов – славянофильство. Философское наследие классиков славянофильства – А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова, – по мнению О. Е. Серовой (1999), приобретает особую значимость. В ходе проведенного ею психолого-исторического исследования наследия славянофилов была реконструирована оригинальная концепция личности и личностного совершенствования. Основой внутреннего «я» человека является нравственное ядро, одновременно принадлежащее и сфере индивидуального сознания и сфере надсознательного. Жизнь человека – это деятельное устройство своего внутреннего мира, познание онтологических основ индивидуальной психики через активную рефлексию взаимосвязанности всех элементов бытия. Напряженная работа познающей себя души приводит к осознанию степени негармоничности развития своей индивидуальной психической сферы и должна быть направ-

лена на «приведении всех психических сил к единству» в их гармоническом равновесии. Человек в результате сознательных усилий формирует целостность своего психического пространства – «цельность духа» – интегративное основание своего личного «я», позволяющее ему преодолеть противопоставленность миру своего прежнего противоречивого сознания. Только цельность духа – единство мысли, чувства и воли – то адекватное Истине средство познания, которое дано человеку, ведь постижение Истины есть «функция не мышления самого по себе, а личности в целом». Обретая внутреннюю цельность, личность переживает свою органическую связь с надындивидуальным целым, ощущает себя причастной Божественному замыслу о мире и человеке. Личность раскрывает, актуализирует свои возможности на пути творческого осознания – созидания себя и мира.

Исследование историософии славянофилов позволяет сделать вывод, что социальный концепт их теории суть психологичен. Народ понимается как собирательная личность, качественно характеризующаяся самобытным надсознательным «убеждением». Взаимообусловленность личности отдельного человека и «личности народной» – область исследований и разработок в трудах А. С. Хомякова, И. В. Киреевского и К. С. Аксакова. В ходе глубинного историко-философского анализа ими были выявлены существенные черты менталитета русского народа, т. е. то содержание коллективного «надсознательного», которое составляет душу народа и проецируется в сознание человека данной культуры. Определив направленность развертывания психологии народа и его самопознающего творческого духа как движение по вертикали, выявив четкое разграничение ценностных ориентаций и приоритет ценностей «внутреннего» порядка над «внешними», основатели славянофильства обосновали следующие особенности русской ментальности: соборность, или общинность, как стремление к нравственному единению; понимание любви в качестве вселенской созидательной силы и закона обычной жизни человека; поиск высших целей и смыслов существования; стремление к внутренней свободе и охрана достигнутой независимости; аполитичность; иерархичность сознания; признание истинности за обычаем и равнодушие к значимости буквы закона; стремление к справедливости и правде; недовольство собой; жертвенность; нравственность как скрытая пружина мироощущения. Подчеркивалась и определенная темпераментальная характеристика: все стремления проявляются в виде крайностей. Но главное – ментальность русского народа определена идеалами православных ценностей, именно они служат вехами на пути народного самосо-

знания. Осознание своей самобытной идеи – гарант творческого долголетия этноса.

Итак, история русской психологической мысли представляет собой богатейший пласт оригинальных подходов и идей в области человекознания, неразрывно связанных с идейно-философскими течениями, сформировавшимися в контексте русской культуры и ее духовно-религиозной традиции, основой которой выступало христианское вероучение (Аншакова, 2006), которое, как подчеркивает В. А. Кольцова (2004), предопределило понимание:

- природы человека (образ и подобие Божье);
- места человека в мироздании (венец сотворенного Богом мира);
- строения человека (дух – душа – тело);
- соотношения составляющих частей (вечность души, бренность тела);
- троичности состава души (разум, воля, эмоционально-чувственная сфера);
- функции души (источник жизни, знаний, ценностей, регулятор поведения).

В. А. Кольцова отмечает развитие рациональной мысли в традиции христианской психологии, включающей описание явлений внутреннего мира человека: роли разума и чувственной сферы в познании, природы произвольных действий, форм сознательной регуляции эмоциональных состояний, единства телесных и душевных процессов и т. д. Психологические идеи, сложившиеся в русле христианской антропологии связаны с: а) определением души как нерасчлененного единства; б) утверждением приоритетности нравственного начала в человеке и в его познавательной деятельности; в) изучением духовно-нравственного развития и т. п.

Вот на таком мировоззренческом фундаменте и возникло ярчайшее явление отечественной мысли – философско-психологическое творчество И. А. Ильина.

## ГЛАВА 3

### СТАНОВЛЕНИЕ НАУЧНЫХ И ДУХОВНО-ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ И. А. ИЛЬИНА

#### 3.1. Семья и годы обучения

Иван Александрович Ильин родился 28 марта 1883 г. в дворянской семье губернского секретаря, присяжного поверенного Округа Московской судебной палаты. Его отец – был крестником Александра II. Мать выдающегося философа – Екатерина Юльевна Швейкерт – из обрусевшего немецкого рода. Дед Ивана Александровича по линии отца – Иван Иванович Ильин – служил начальником Кремлевского дворца и был близок к императорскому двору. Под его руководством строился главный купол Большого Кремлевского дворца. Дед по матери – Юлиус Швейкерт – был коллежским советником. Имя деда И. А. Ильин выбрал в качестве псевдонима для некоторых своих работ на немецком языке.

30 мая 1901 г. И. А. Ильин окончил гимназию<sup>58</sup> с золотой медалью, получил прекрасное классическое образование, он знал несколько языков (латинский, греческий, французский, немецкий и церковнославянский). Он подает прошение о зачислении на юридический факультет Московского императорского университета. Под руководством профессора П. И. Новгородцева И. А. Ильин проходит фундаментальную подготовку по праву. В университете у него проявился интерес к философии, особенно к классической немецкой философии (блестящее владение немецким языком позволяло И. А. Ильину в подлиннике читать Гегеля, Канта, Фихте и других авторов), к западноевропейской культуре в целом.

По окончании университета И. А. Ильин был удостоен диплома первой степени, дававшего право на обучение в магистратуре. На заседании юридического факультета он был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию по кафедре «история философии права и энциклопедии права». Подготовка к магистер-

скому экзамену была исключительно интенсивной. И. А. Ильин, по воспоминаниям П. И. Новгородцева, проявлял чудеса трудоспособности. В программе значились десятки трудов философов от древности до XIX в., только по философскому учению Канта И. А. Ильин в качестве отчета подготовил рукопись объемом 307 страниц. Тратат по философии Фихте был изложен на 324 страницах машинописного текста. Примерно в таких же объемах была подготовлена письменная работа по Шеллингу.

На революционные события 1905 г. И. А. Ильин откликнулся циклом публицистических брошюр, он участвовал в студенческом движении. С симпатией относился к борьбе рабочих, считая их жертвами эгоистических интересов фабрикантов, он видел суть деятельности политических партий не в борьбе за власть, а в привлечении голосов избирателей на выборах в Государственную Думу. Позже И. А. Ильин пересмотрел отношение к тому, что прежде вызывало у него политические симпатии, но никогда не был равнодушен к общественно-общественной жизни.

## **2.2. Научно-педагогическая и публицистическая деятельность: главные вехи**

В 1909 г. И. А. Ильин сдает экзамены на степень магистра государственного права. Для присвоения звания приват-доцента ему предложили прочитать лекции в Московском университете. Лекции «Идея личности в учении Штирнера» и «Вопрос о силе и праве как юридическая проблема» были высоко оценены. И. А. Ильин получил разрешение на работу доцентом юридического факультета Московского университета по кафедре «энциклопедии права и истории философии права». Ученый приступил также к чтению «Истории философии права» на московских частных женских юридических курсах. Там он вел семинар по «Общей методологии юридических дисциплин». Лекции молодого ученого собирали аудиторию более 1200 человек, слушателей привлекали его дар импровизации, образность изложения, умение увлечь проблемами науки.

С 1910 г. И. А. Ильин становится членом Московского психологического общества. В «Вопросах философии и психологии» выходит его первая научная работа «Понятия права и силы».

Московский университет предоставлял перспективным молодым преподавателям стажировку за рубежом. Подобную возможность получил и И. А. Ильин. В конце 1910 г. вместе с женой он уехал в научную командировку. Философ провёл в Германии, Италии и Франции два года, работал в университетах Гейдельберга, Фрей-

бурга, Геттингена, Парижа, выступал с докладами на семинарах Р. Риккерта, Г. Зиммеля, Л. Нельсона, Э. Гуссерля. Командировка за границу помогла подготовить диссертацию о философии Гегеля, а также ознакомиться с характером и приемами университетского преподавания.

В письмах из заграницы И. А. Ильин размышлял о деградации западной культуры, о кризисе духовности, поразившего Западную Европу. Он писал о неопишуемой пошлости, о «вседеградирующем массовом хрюке» (1999в, с. 56).

Вернувшись в Москву в 1913 г., И. А. Ильин снова приступил к работе в Московском университете. В одной из крупных работ данного периода «О любезности: Социально-психологический опыт» И. А. Ильин выступил как социальный психолог.

В 1914 г. И. А. Ильин начинает работу над исследованием, которое посвящает задачам философии. Труд будет закончен в 1923 г., а опубликован в 1925 г. под названием «Религиозный смысл философии».

Надо отметить, что И. А. Ильин получил известность в Москве не только как замечательный лектор, но и как полемист. В интеллигентских кругах было принято собираться в неформальной обстановке, чтобы вести беседы о научно-интеллектуальных и философски-мировоззренческих проблемах. С неутомимой энергией он вскрывал слабости новых направлений в науке, философии, искусстве, считая их предтечей большевизма в культуре, настаивая на их пустоте и опасности влияния на души людей.

И. А. Ильин указывал, что соблазн в русской публицистике назревал давно. В нем участвовали прозаики (В. В. Розанов, Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. И. Шестов, Ф. А. Степун, Б. П. Вышеславцев и др.), поэты (А. Блок, А. Белый, В. Маяковский и др.), композиторы, художники и другие деятели культуры. Так, «пошлым» и «духовно растленным» философ называл творчество Скрябина, Мейерхольда.

Великими русскими музыкантами И. А. Ильин называл С. В. Рахманинова и Н. К. Метнера. С ними философа связывала крепкая и преданная дружба. На внутренний мир И. А. Ильина оказала также большое влияние русская поэзия и литература – А. С. Пушкин, Ф. М. Достоевский, Н. В. Гоголь, Е. А. Баратынский, Ф. И. Тютчев, А. К. Толстой, И. С. Шмелев.

Несмотря на серьезные идейные расхождения, И. А. Ильин близко сошелся с известным русским религиозным мыслителем XX в. академиком П. Б. Струве. Долгие годы их связывали дружеские от-

ношения. «Островами чистоты» для И. А. Ильина были С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, С. А. Аскольдов.

В мае 1914 г. И. А. Ильин снова уезжает с женой за границу. Первая мировая война застала Ильиных в Вене. Вернувшись в Россию<sup>59</sup>, вместе с П. И. Новгородцевым, С. Н. Булгаковым, В. А. Маклаковым, Н. А. Бердяевым и другими известными учеными, публицистами, общественными деятелями И. А. Ильин читает публичные лекции о «духовно-религиозном обновлении войны». Он также продолжает работу в университете. В свет выходят его философские работы<sup>60</sup>.

Военные годы были чрезвычайно важными для творчества И. А. Ильина. Он по-прежнему жил в мире идей классической западноевропейской философии, но в этот мир уже властно вторгается российская тема. В силу разворачивавшейся трагедии отечества она начинает увлекать молодого мыслителя.

Февральскую революцию И. А. Ильин воспринял как временный беспорядок. Будущий идеолог монархии и «белого дела» свое отношение к происходящему в то время выразил в брошюрах, опубликованных между двумя революциями 1917 г. в издании «Народное право». В них сформулированы взгляды ученого на основы правового государства, на пути преодоления революции как временного общественного беспорядка в стремлении к новому, справедливому социальному строю. Подчеркивалось, что всякий порядок жизни имеет известные недостатки, и, по общему правилу, устранение этих недостатков достигается посредством отмены неудовлетворительных правовых норм и установления новых, лучших. Каждый правовой строй должен непременно открывать людям эту возможность: совершенствовать «законы по закону», т. е. улучшать правовой порядок, не нарушая его. Правовой строй, который закрывает эту возможность для всех или для широких кругов народа, лишая их доступа к законодательству, готовит себе неизбежную революцию.

После Октябрьской революции И. А. Ильин начал борьбу с новой властью. Всю последующую жизнь он называл русскую революцию величайшим государственно-политическим и национально-духовным крушением, величайшей катастрофой не только в истории России, но и в истории всего человечества.

В 1918 г. И. А. Ильина трижды арестовывали – в апреле, августе и ноябре. В общей сложности И. А. Ильин провел в застенках ВЧК около двух месяцев. Его обвиняли в участии в контрреволюционной организации «Добровольческая армия». Суд дважды (30 сентября и 28 ноября) пытался доказать «вину» И. А. Ильина, но за недостаточностью улик он был оправдан.

19 мая 1918 г. И. А. Ильин с блеском защищает магистерскую диссертацию. За свой труд под названием «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» молодой ученый сразу получил степень доктора государственных наук, что случалось крайне редко. Исследование И. А. Ильина считается одним из лучших комментариев философии Гегеля. Диссертация состояла из двух томов. Первый том под названием «Учение о Боге» содержал две части: «Учение о сущности Божества» и «Учение о пути Божиим». Одной из частей второго тома «Учение о человеке» было «Учение о смысле человеческой жизни». В письмах к друзьям И. А. Ильин признавался, что не хочет подходить к своей научной работе как к академическому испытанию и отодвигать на второй план ее научно-творческий характер. Главное для него – обуздать формально-методологический, все разлагающий и распыляющий в анализе подход и сделать то, что труднее и важнее, – дать «синтетически строящее вскрытие».

В 1921 г. И. А. Ильин избирается в члены правления Московского Юридического общества. Он также избран профессором историко-филологического факультета Московского университета. В 1921 г. И. А. Ильин становится председателем Московского психологического общества.

Осенью 1921 г. преподаватели философии (некоммунисты) были переведены с факультета общественных наук в «философский институт», руководимый Г. Г. Шпетом. Там И. А. Ильин вел два семинара: «Философия Гегеля» и «О методе философии».

В августе 1922 г. за резкое расхождение с курсом власти большевиков И. А. Ильин был снова арестован.

После очередного ареста в сентябре 1922 г. (шестого по счету) он вместе с большой группой философов, ученых и литераторов был выслан из России в Германию. Этим событием закончился первый этап в формировании и развитии философских идей И. А. Ильина – этап научной деятельности, отмеченный вкладом философа в такие направления научной мысли, как политология, право, этика, социология, философия и методология философии, антропология.

С октября 1922 г. началась эмигрантская жизнь И. А. Ильина и второй период его творчества – обращение к предметам, составляющим сердцевину русской религиозно-философской мысли. В центре его интересов – проблемы России, ее истории, нравственно-духовного становления личности, выбора жизненной и гражданской позиции. И. А. Ильин полон решимости бороться с большевистским режимом, «проповедовать, идейно ободрять и окрылять Бе-

лое движение». Он устанавливает связь с представителями Русского общевойскового союза. В эмиграции окрепла дружба И. А. Ильина с П. Б. Струве, который вместе с остатками армии Врангеля оказался за рубежом раньше, в 1921 г. И. А. Ильину импонировали взгляды П. Б. Струве – горячего сторонника русской национальной идеи, энергично выступающего против большевистского интернационализма.

В Берлине И. А. Ильин живет с 1922 по 1938 г. С 1923 по 1934 г. он состоял профессором при Русском Научном институте. Он читает систематические и эпизодические курсы на двух языках, русском и немецком. В 1923–1924 гг. И. А. Ильин являлся деканом юридического факультета этого института. В 1924 г. его избирают членом-корреспондентом Славянского института при Лондонском университете. И. А. Ильин читал 12 систематических и шесть эпизодических курсов<sup>61</sup>. Вел семинары и практические занятия.

За 1926–1938 годы И. А. Ильин выступал около 200 раз в городах Германии, Франции, Швейцарии, Чехословакии, Югославии и Латвии, занимался издательской деятельностью.

Основными темами научно-педагогической деятельности были: а) анализ духовной сущности революционной катастрофы; б) перспективы духовного возрождения России.

В 1925 г. широкую полемику, как в России, так и за рубежом, вызвала работа И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою». Основная нравственно-психологическая проблема, которую решает И. А. Ильин, – нравственно-религиозное обоснование необходимости противостояния злу силою и вытекающее из этого обоснование активной патриотической позиции человека в обществе (Соснин, 2006).

Из русских органов печати И. А. Ильин чаще всего публиковался в журнале П. Б. Струве «Русская мысль», в белградской газете «Новое время», а затем и в парижской газете «Возрождение», выходящей под редакцией П. Б. Струве с 3 июня 1925 г. С 1927 по 1930 гг. И. А. Ильин редактирует и сам издает «Русский колокол» – журнал русской волевой идеи. Например, в девяти номерах журнала перу И. А. Ильина принадлежит 250 страниц. С журналом сотрудничали такие видные фигуры русской эмиграции, как князь Н. Б. Щербатов, генерал А. А. фон Лампе, писатель И. С. Шмелев и многие другие. Изданию журнала помогли С. В. Рахманинов, И. И. Сикорский и др.

В 1937 г. в Женеве вышла книга И. А. Ильина «Основы христианской культуры». В ней раскрывается значение христианства, внесшего в культуру новый благодатный дух, который оживил ее подлинное естество.

Противник марксизма-коммунизма-большевизма, И. А. Ильин отказался признать партийную программу национал-социалистического режима и через полтора года после прихода Гитлера к власти был удален из Русского Научного института. Со временем были запрещены также все другие публичные выступления – устные и печатные.

В 1938 г., после того как нацисты наложили запрет на его печатные труды и публичные выступления, И. А. Ильин выехал в Швейцарию, где он смог обосноваться с помощью внесенного С. В. Рахманиновым денежного залога, избавившего философа от насильственного возвращения в Германию. И. А. Ильин, однако, был лишен права на работу и политическую деятельность. В последующие годы он жил в пригороде Цюриха, в основном анонимно писал философские книги, выступал с лекциями и занимался политической публицистикой.

В первые годы пребывания в Швейцарии русские статьи философа появлялись в «Православной Руси», в нью-йоркской «России», в «Дне русского ребенка», в изданиях Русского Трудового христианского движения и др. В швейцарских изданиях И. А. Ильин печатался под различными псевдонимами. В то время он много писал по-русски, особенно в последние годы. С публичными лекциями выступал в Швейцарии преимущественно в народных школах и университетах, в различных культурных объединениях и в русско-швейцарском цюрихском кружке по изучению русской культуры и истории. В этом кружке И. А. Ильин прочел двадцать шесть отдельных лекций и два лекционных цикла, из которых один был посвящен философии религии.

В Швейцарии завершилось формирование философских взглядов И. А. Ильина. Здесь он закончил работу над философско-художественной серией «Огни жизни. Книга утешений», «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний»<sup>62</sup> и «О грядущей русской культуре». В этих работах сочетаются поэтическое и религиозно-философское осмысление бытия человека, смысла его жизни, подлинных ориентиров жизненного пути.

Среди огромного творческого наследия И. А. Ильина укажем на фундаментальный труд «Аксиомы религиозного опыта» (Ильин, 2004а), который был опубликован в 1953 г. в Париже. Автор не касается богословских проблем догматики и литургики, не излагает сотериологии, не исследует канонов, но сосредотачивается на личном, духовном состоянии верующего. Для И. А. Ильина религиозность есть первооснова человеческой жизни. Его интересует личная религиозность основоположников великих религий не в субъек-

тивном своеобразии каждого из них в отдельности, а в ее аксиоматических основах.

«Замысел книги был концепирован в 1920 году, когда я впервые по поручению Историко-философского факультета Московского Университета читал курс „Введение в историю религии“. Затем из этого курса было прочтено несколько докладов в публичных Заседаниях Московского Психологического Общества. С тех пор я не расставался лабораторно с этой книгой <...> Текст, постановка вопросов, разрешение их все уточнялись и углублялись из десятилетия в десятилетие. В 1946 году я сел за окончательный текст и завершил его в два неотрывных года. Еще два года ушло на мобилизацию накопленного богатства литературы» (Ильин, 1999г, с. 154).

Умер И. А. Ильин 21 декабря 1954 г. Похоронили философа в Цолликоне под Цюрихом. С 2005 г. прах И. А. Ильина и его супруги Н. Н. Ильиной покоится в Некрополе Донского монастыря.

Творческое наследие И. А. Ильина насчитывает более 40 книг и брошюр, несколько сот статей, более ста лекций, письма, воспоминания, документы. В России работы философа впервые стали появляться в конце 1980-х годов. Среди исследователей этого наследия укажем: Ю. Т. Лисица – доктор физико-математических наук, редактор и составитель полного собрания сочинений И. А. Ильина, Д. Б. Цыганков – кандидат философских наук, А. Ф. Киселев – доктор исторических наук, Ю. С. Пивоваров – кандидат богословия. Творчеству И. А. Ильина посвящено большое количество диссертационных исследований<sup>63</sup>. Исследования проводились, в первую очередь, в рамках философских наук, а также – политических, культурологических и богословских. Диссертация, посвященная психологическому наследию мыслителя, защищена автором данной книги (Н. В. Борисовой)<sup>64</sup>.

### **2.3. Основные теоретико-методологические положения творческого наследия И. А. Ильина**

Анализ творческого пути И. А. Ильина свидетельствует о значительных различиях в убеждениях, мировоззрении в разные периоды жизни. Мы не ставим целью осуществить детальный анализ динамики его философско-психологических и мировоззренческих идей, сфокусируемся на основных выводах творческого наследия философа, актуального для современной психологии.

Философия для И. А. Ильина – это раскрытие того, что составляет самую глубокую основу жизни. Сама жизнь в ее истинном смысле

и содержания является источником и предметом философии. Философия рождается от «жизни духа», а не от быта или «животного существования». По изначальному способу своего «бытия», предмет философии не подобен предметам других наук: он не дается в устойчивом или легко повторяющемся виде. Философ имеет перед своим внутренним взором предмет незримый, нечувственный, нематериальный, не существующий в пространстве и не длящийся во времени. Философская мысль не «прельщается видимостью» и не «успокаивается на знаке»: в содержании каждого явления философская мысль видит его духовный смысл. Именно этот духовный смысл является предметом, а раскрытие этого предмета является задачей философии. Философ же – единственный из ученых, кто берет за решение вопроса о том, что есть истина.

«Философ, подобно священнослужителю, стоит постоянно перед лицом добра, испытывая его природу и раскрывая другим испытанное; подобно художнику, он имеет дело с самой красотой, исследуя ее сущность и обнаруживая пути к ее осуществлению» (Ильин, 1994а, с. 22).

И. А. Ильин подчеркивает: *для того, чтобы иметь опыт истинного бытия, человеку необходимо жить существенным, главным.* Для этого он должен найти в себе силы и способности, которыми воспринимается, переживается и творится «объективно-значительный» состав мира в жизни. Человек должен сосредоточенно, целостно и интенсивно зажечь этим новым предметом, превращая его в центр, фокус своей жизни. В обыденной жизни людям свойственно произвольно вживаться, сосредоточенно вчувствоваться в содержания опыта, уходя в них до самозабвения или даже до художественного отождествления с ними. Эта душевная способность может ускользнуть от духовного контроля, стать нецелесообразным, капризным психическим механизмом. Но, руководимая и организуемая духовно, она является самым ценным духовным даром к «саморасширению», самообогащению и «духовной объективизации». Если бы человеческое существо было нематериальным, то ему нечем было бы познавать материальную природу внешних вещей. Только существо, имеющее душевное бытие, способно испытывать и постигать психическое как предмет: способ бытия объекта и способ бытия субъекта должны быть однородны для того, чтобы предметный опыт состоялся. Так обстоит дело и в сфере духовной. Если бы в человеческом существе не было духовного способа бытия, то людям нечем было бы испытать, увидеть и познать духовную природу «внутренних предметов».

И. А. Ильин утверждает, что необходима новая «философия научной очевидности», которая будет освобождать науку от порабощения чувственным восприятием. Философия творится именно нечувственным опытом. Обычное сознание живет в наплывающих извне звуках, красках, пространственных образах и ощущениях тела, ориентируясь через их посредство в мире вещей, занято воображением «теней воспринятых вещей».

«И даже тогда, когда душа имеет дело с нечувственными предметами, она воспринимает их в их чувственном воплощении, подставляя вместо общего – частное и вместо идеи – одноименный образ, осуществляя волевой порыв телодвижением, выражая напряженное чувство смехом, рыданием, воплем. Даже „отвлеченное“ мышление обычного сознания бредет по чувственным образам и схемам; и двигаясь в лесу понятий, оно опирается на чувственные костыли и спотыкается о чувственные образы» (Ильин, 1994а, с. 46).

Силы души могут быть заполнены нечувственными содержаниями, т. е. лишенными не только пространственно-материального, но и протяженно-образного характера, и не иметь для себя никакого, не только адекватного, но даже подобного чувственного коррелята. Так, строй содержаний, открывающийся логически-зрелому мышлению, имеет нечувственную природу. Именно безобразному мышлению открывается строй понятий во всей его законченности и чистоте.

Психология, отмечает И. А. Ильин, не сомневается в объективности своего предмета – внутренней, душевной реальности, но этого мало. Благодаря работам Больцано, Гуссерля, Когена отмирают сомнения в объективности самого мыслимого содержания – смысла.

«Понятие и вещь, смысл и образ – предметы различных измерений. Чувственной вещи свойственно непрерывно меняться: понятию и смыслу свойственно ненарушимое тождество» (Ильин, 2004а, с. 39).

С Э. Гуссерлем И. А. Ильин много общался в 1911 г., знакомясь с его феноменологическим методом. Сущность метода состоит в том, что анализу того или иного предмета, события, явления должно предшествовать интуитивное погружение исследователя в анализируемый предмет, его переживание. Феноменология у Э. Гуссерля предстает как интуитивное усмотрение идеальных сущностей, обладающее непосредственной достоверностью. Он настаивает на самоочевидности переживания истины, на самодостоверности созерцания феноменов. Э. Гуссерль оказал сильное влияние

на И. А. Ильина, и многие идеи методологического характера Э. Гуссерля ученый впоследствии развивал в собственных трудах.

«Этот феноменологический метод, – писал И. А. Ильин, – дает и может дать несомненно массу нового, удивительного и непредставимо ценного по своему значению. Там, где виделись пустоты, оказываются заселенные места, где виделись заселенные места – обнаруживаются мнимые проблемы» (Ильин, 1999в, с. 52).

И. А. Ильин подчеркивает функцию интуиции в процессе познания. Интуиция должна предшествовать мысли, а интуиции должен предшествовать опыт. Создав в себе «душевым напряжением» подлинное переживание предмета, философ приступает к напряженному внутреннему «вглядыванию» в сущность данного содержания. Это «вглядывание» требует участия всех сил души, напряжения ее сознательных способностей и «бессознательных сил». Методом своих исследований И. А. Ильин называет *созерцающую индукцию*. Вместо философской системы, выводимой из общего логического понятия или закона, он опирается на опытное описание исследуемого предмета в его единичных обнаружениях. При этом систематическая форма знания не должна быть предметом нарочитых поисков: никто не может заранее знать, что исследуемый предмет в действительности сам по себе систематичен и живет по законам человеческой логики, рассудочного рационализма. Поэтому нельзя духовному предмету «предуказывать» формы человеческого ума: обычная «рассудочная разумность» может оказаться сплошным недоразумением по отношению к истинному бытию предмета. Если предмет есть «система», то философский подход верным образом изобразит ее. Но если предмет – бессвязная совокупность, то это обнаружится и в предметной философии автора.

Настоящая наука для философа начинается с индукции, с непредвзятого, свободного наблюдения явлений. От такого наблюдения, подкрепленного экспериментом, свободно организуемым опытом, мысль «осторожно» восходит к обобщению и пытается сформулировать законы материальной и душевно-духовной природы. В исследовании предмета интуиция должна насыщать собою индукцию. Интуиция вчувствуется в глубину единичного явления и пытается верно вообразить и восстановить целое, распавшееся во время исследования на детали. Без интуиции индукция «начинает смотреть поверху» и упускать главное – тайну индивидуальной жизни, впадает в мертвое детализирование.

Отметим, что одним из величайших интуитивистов в философии И. А. Ильин считал Гегеля, который настаивал на необходимости

ти созерцательного погружения в предмет, доведенного не только до полного самозабвения, но до забвения о том, что это самозабвение состоялось. Одно из убеждений Гегеля состоит в том, что мысль, обращенная «внутри», имеет дело с некоторой предметной объективностью, не только не менее, но несравненно более объективной, чем чувственная реальность внешнего мира. Гегель признает чувственную субъективность помехой и искажением: то, что допущено как нечто «субъективное», признается за нечто неабсолютное. Однако эта помеха устранима и искажения можно избежать, но не во внешнем опыте, а во внутреннем, не в жизни чувств, эмоций и настроений, а в жизни мысли. Это достигается не абстрагирующей мыслью, но силой интуиции, интуитивного мышления. Гегель предпочитает гносеологическим рефлексиям практику созерцательного мышления.

В интерпретации И. А. Ильина философия Гегеля предстает как философия мировой трагедии. Центром гегелевской философской системы И. А. Ильин считает доказательство божественности всего существующего в мире. Сердцевина философии – это объективное, живое, творческое понятие, которое живет и развивается по собственным законам и представляет собой единственную реальность. На всех ступенях своего развития оно стремится к состоянию совершенства – состоянию «спекулятивной конкретности», откуда возникает своеобразный «спекулятивный организм Логоса».

Спустя 28 лет после защиты диссертации, посвященной философии Гегеля, в 1946 г. И. А. Ильин напишет, что понятие «спекулятивной конкретности» есть не что иное, как идея христианской любви, заимствованная из Евангелия и вплетенная в логическое мышление. Он сделает вывод, что Любовь стала для Гегеля высшей формой понятийной жизни, а конкретный разум – сутью Господней. Это «истинная и единственная реальность для Гегеля и есть не что иное, как Бог. И вся философия – своеобразное созерцательное познание Бога, или спекулятивная теология» (Ильин, 2002б, с. 406).

И. А. Ильин считает, что обычно под интуицией понимают либо случайное опытное восприятие предмета, над которым философ не властен, которого он не может ни повторить, ни проверить, ни подвергнуть систематическому очищению и именно потому беспомощно ссылается на таинственную «интуицию»; либо систематическое, методически руководимое опытное созерцание предмета. В обоих случаях опыт имеется. Однако в первом случае философ не владеет им, не превращает его в сознательно практикуемый метод, а во втором случае опытное восприятие становится система-

тически применяемым орудием или методом познания. Это значит, что интуиция сама по себе есть не что иное, как известная стадия осуществляемого опыта.

Вступая с изучаемым предметом в «познающее общение», человек сосредоточивается на собственном, непосредственно переживаемом опыте. Он оказывается «внутренне замкнутым и отъединенным» от других людей. В своем духовном опыте человек представлен всецело самому себе на основе самопомощи и самоконтроля. В этом внутреннем «отъединении» философ должен сам, «одиноким и самостоятельным» напряжением воли, внимания, воображения, чувства, памяти и мысли вызвать в себе переживание того предмета, который он хочет исследовать. Он должен предоставить силы своей души для того, чтобы в них осуществилось, стало непосредственно и подлинно наличным то содержание, которое подлежит изучению. Познаваемый предмет должен «завладеть тканью души и состояться в ней; содержание его должно выступить как бы объективным узором на ткани отдавшей ему души» (Ильин, 1994а, с. 26). Иными словами, осуществляется интуитивное «вхождение духа» в исследуемое содержание. То, что опыт включил в себя, становится предметом «систематически интуитивного восприятия». При этом воспринимающее внимание сосредотачивается не на состоянии испытывавшей души, но на сущности предмета. За этим следует стадия аналитического описания и «разумно-логического» раскрытия испытанного содержания.

Человечество веками вынашивало уверенность в том, что философия есть знание ценнейших предметов, и это знание требует особого, внутреннего нечувственного опыта. Добиваться же его адекватности необходимо посредством особого «внутреннего труда» и «жизненного очищения». Для того, чтобы верно познавать, философ должен жить так, чтобы предмет его размышлений становился его собственным жизненным содержанием. На этом основывались пифагорейцы, Гераклит, Сократ, Платон, Фихте, Гегель и др. Несоблюдение данных основ философии привело к духовной болезни, которая заключается в сочетании «самоуверенной претенциозности» в вопросах духа с «наивной слепотой». Судящие о духе оказываются самоуверенными, «ибо без общения с предметом уверенность не может стать предмето-уверенною очевидностью» (Ильин, 1994а, с. 63).

Такие люди наивны потому, что они «просто не знают духовных предметов <...> слепые и к предмету и к себе, они судят о нем так, как если бы они все видели и знали. Так слагается духовная язва

нашего времени – та самодовольная слепота в восприятии земных риз Божиих; имя этой слепоте – пошлость» (Ильин, 1994а, с. 63).

И. А. Ильин критиковал своих современников, принадлежавших к течению, которое сам мыслитель определял как «школу Розанова–Мережковского–Бердяева–Булгакова». И. А. Ильин был противником этой «школы», считая ее представителей носителями духовных соблазнов.

Повествуя в письме к архимандриту Константину (Кириллу Зайцеву) о своем труде «Аксиомы религиозного опыта», И. А. Ильин отмечает: «Имена Бердяева, Булгакова, Франка, Лосского я совсем даже и не упоминаю в обширных Литературных Добавлениях. Ибо странно цитировать этих соблазнительей наряду с Василием Великим и Григорием Богословом <...> Разве только в 13 главе „Религиозный смысл пошлости“, где подобран целый букет религиозной *патологии* и *тератологии*» (Ильин, 1999г, с. 154). «Ни в философии, ни в религии <...> он (Н. А. Бердяев. – А. Г., Н. Б.) никогда не мог сказать ничего предметного. Самое трактование его безответственно. Самая манера его ставить вопросы – философски нецензурна. Его надо не читать: ибо чтение его незаметно развращает» (Ильин, 1999г, с. 204). «Он самоучка-дилетант, всю жизнь предававшийся своим выдумкам и относившийся к ним со страстным увлечением. Это увлечение не мешало ему, однако, выдвинуть каждые три–четыре года какую-нибудь новую выдумку и отстаивать ее с пеной у рта <...> Все свои „эволюции“ он проделывал, однако, не как скромный исследователь или искатель, а с помпой и треском тщеславного публициста. И куда бы он ни примыкал, – к „идеалистам“, к „мистикам“ или к православным богословам, он всегда принимал крайнюю, крикливую, парадоксальную позицию. Он был всегда в высшей степени безответственным писателем. Считая себя пророчески одаренным „интуитивистом“, он на самом деле оставался умственным авантюристом: что-то почитает, что-то вычитает, подхватит, раздует, преувеличит, по-своему переиначит, исказит и разразится пучком безответственных и часто соблазнительных парадоксов» (Ильин, 2001, с. 152–153).

В связи с идеями И. А. Ильина об интуитивном аспекте духовного познания, укажем на обоснование *феноменологически-герменевтического подхода* к образной сфере личности (Гостев, 2007б, 2008), подчеркивающего роль интуитивного понимания, угадывания человеком духовного смысла «образного послания»<sup>65</sup>.

Завершая главу, еще раз особо отметим, что в своем творчестве И. А. Ильин опирался на Священное Писание и на святоотеческую традицию, в частности, на наследие великих подвижников православия: Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Паламы, Иоанна Дамаскина и др. Это будет раскрываться нами в последующих главах вместе с уточнением теоретико-методологических положений философско-психологического наследия И. А. Ильина.

## ГЛАВА 4

### КОНЦЕПЦИЯ «ДУХОВНОЙ ЛИЧНОСТИ»

#### 4.1. «Духовная личность» – центральное понятие философско-психологического наследия И. А. Ильина

Проблема личности всегда волновала психологическую науку. В философско-психологическом наследии И. А. Ильина осмысление понятия «личность» занимает центральное место. Полезно соотносить имеющиеся в современной психологии подходы к проблеме личности с его концепцией духовной личности. Это позволит определить вклад философа в современную психологию. Концепция «духовной личности» на высоком философско-психологическом уровне по-новому освещает проблему. И. А. Ильин раскрывает неотъемлемую духовно-нравственную составляющую человека, обеспечивающую его преобразование и через это – изменение окружающего мира. Любые идеи о человеке, основанные на материализме, замыкаются на представлении о человеке как конечном смертном существе с вытекающим искаженным пониманием смысла его жизни. Укажем на ряд идей в современной отечественной психологии, которые, имея нечто общее с воззрениями И. А. Ильина, показывают, тем не менее, восполняющий, инновационный характер концепции духовной личности (подробнее – Борисова, 2009).

Так, о свободе нравственного выбора, о любви как утверждении бытия другого человека<sup>66</sup>, идеях, созвучных концепции духовной личности, писал С. Л. Рубинштейн. Он также выступал против абсолютизации роли социальных условий в развитии личности (известная аксиома советской психологии)<sup>67</sup>. Подход Б. Г. Ананьева нацелен на осмысление человека в его целостности, к чему стремился И. А. Ильин. Вместе с тем за пределами изучения, по сути, оказалась духовно-нравственная сфера человеческого бытия, необходимая для определения личности как вершины структуры человечес-

ких свойств, для исследования человеческой индивидуальности<sup>68</sup>. Для современной психологии развитие личности – это, прежде всего, ее социальное развитие. Упускаются *метафизические* аспекты развития человека, становление его религиозного опыта. Л. И. Анцыферова (1989), например, говоря о способности человека выявлять и разрешать противоречия в обществе как высшем уровне развития личности не видит духовно-нравственного аспекта революционного реформаторства. Концепции личности в отечественной психологии ориентированы на связь с высшими способностями человека, на выделение «человеческого в человеке». Отсутствует полноценный ответ на вопрос о том, что же является самым главным – «человеческим в человеке». А эти ответы не даны, в частности, потому что личность является по своей сущности *духовной категорией*, и, соответственно, «человеческое в человеке» – это связь человека с Богом. И тогда, если в качестве общего момента в секулярной и святоотеческой психологии указать на нравственную сферу, то мы должны отметить, что ее источник разный: культура и социум в психологии, и Бог в христианстве (Шеховцова, 2009).

Е. Ю. Коржова, рассматривая (2002) личность с точки зрения самореализации человека<sup>69</sup>, приходит к выводу, что наиболее целостная модель личности представлена в православном христианстве. Если целостность личности рассматривать как *широту* осмысления *границ бытия*, то в данной модели *бытие безгранично*: личность является образованием духовного порядка, существующим вечно<sup>70</sup>. Формирование духовности предполагает самосовершенствование в соответствии с нравственным идеалом на основе первичных личностных образований<sup>71</sup>.

Духовное измерение личности глубоко раскрывается Т. А. Флоренской (2001а, 2001б). Духовное знание потенциально живет в душе каждого человека и, обращаясь к человеку как к *духовной личности*, можно вызвать это знание, и тогда «духовное я» проявится в голосе совести, в творческой интуиции, в бескорыстной любви, в стремлении к вечности.

Говоря о роли святоотеческих идей в раскрытии творческого наследия И. А. Ильина, отметим, что секулярная психология рассматривает личность, по сути, как «личину», внешнюю оболочку, которая аккумулирует в себе социальную историю индивидуума, его горизонтальные отношения с миром и другими людьми. Православно-христианская традиция подчеркивает важный для современной психологии теоретический момент: в человеке есть личное и природное (общее для человеческого рода) начала; *личность выражает себя через природу, подчеркивая уникальность человека*

как «божественного творения»<sup>72</sup>. В каждом человеке его природа реализуется индивидуальным образом в соответствии с Промыслом Божиим. Личность с этой точки зрения есть принципиально новое качество, не выводимое из человеческой природы. Человек, согласно Библии, «создан из праха» и живет по законам своей земной природы. Но личностью человек становится лишь в том случае, если он преодолевает эту природу посредством процесса, именуемого «обожением», «богообщением». Эта способность к богообщению является следствием преобразования человеческой природы из «ветхого» в «нового»<sup>73</sup>.

Святоотеческие идеи помогают понять личность как фундаментальную характеристику человека, выражение динамического, энергичного способа его бытия. Личность не есть качество, приобретаемое на определенной ступени психической жизни, но фундаментальная категория, выражающая способ бытия конкретного человека. Личностное самоопределение, избрание жизненной позиции тогда предстает как «управление» человеком своей энергичной активностью, прежде всего, духовной энергией (Лихачев, 2005). Целостный, всеохватный способ личностного бытия человека, как подчеркивает В. И. Слободчиков (2000), реализуется в предельной адресованности Другому, в предельной открытости Богу и предполагает усилие по преодолению самости (человек, действующий в силу своих природных свойств, своего характера, наименее «личностен»).

В. А. Елисеев, обобщая представления о личности, сложившиеся в святоотеческой традиции, указывает, что понятие «личность» появилось в IV в. н. э. в эпоху «тринитарных споров» о догмате триничности Божества. Личность – это самостоятельное, неповторимое, непостижимое духовное начало (Гостев, Елисеев, Соснин, 2002; Гостев, Елисеев, Фомин, 2006)<sup>74</sup>.

Итак, для раскрытия концепции духовной личности И. А. Ильина необходимо помнить, что «слишком узкому подходу» к понятию личности, при котором она чрезмерно социологизируется может быть противопоставлено понимание личности как «образа Божьего в человеке», откликнувшегося на призыв к богоуподоблению. Поэтому важно учитывать нарушение иерархии человеческих потребностей – духовных, душевных, телесных – приводящих к извращению природы человека. Это позволяет указать на неадекватность теории мотивации А. Маслоу<sup>75</sup>: при удовлетворении духовных потребностей человек испытывает покой, даже при неудовлетворенности других; когда же не удовлетворяются духовные потребности, человек при удовлетворении других потребностей покоя иметь не будет (Шеховцова, Зенько, 2005)<sup>76</sup>.

В раскрытии понятия личности следует учитывать ее многоуровневность. Б. С. Братусь (1995), например, устанавливает следующие уровни: 1) эгоцентрический уровень, определяемый стремлением к удобству, выгоде, престижу и т. п.; человек относится к себе как к самооценности, а к другим – потребительски; 2) группоцентрический уровень – человек идентифицирует себя с группой, отношение его к другим людям зависит от того, входят ли они в нее; 3) гуманистический уровень – за каждым человеком подразумевается самооценность и равенство; 4) духовный уровень – взгляд на любого человека как на способного устанавливать личную связь с Богом.

Отталкиваясь от сказанного, перейдем к раскрытию концепции «духовной личности» И. А. Ильина.

Человек рассматривается И. А. Ильиным как *источник* всех процессов и изменений, происходящих в мире. Философ нацелен на выявление сущности человеческой природы, на раскрытие «собственно человеческого в человеке». Не зная и не понимая начального и основополагающего в человеке, все дальнейшее его изучение будет неистинным, соответственно, созданные теории будут неверными и нежизнеспособными.

«Человек должен <...> испытать себя, начать с самопознания, раскрыть сущность и природу своего знания, своего разума. Нельзя судить о мире, нельзя постигнуть Бытие Божье, не исследовав способности человеческой души и ее необходимые формы познания» (Ильин, 1993в, с. 56).

Основываясь на православно-христианском учении, И. А. Ильин выделяет в человеке три ипостаси: «дух», «душу» и «тело» (в главе 2 мы уже касались этих святоотеческих понятий), подчеркивая, что в каждом человеке заложена способность и потребность осуществлять в себе задуманную Богом гармонию духа, души и тела. Человеческая *душа*, указывает ученый, состоит из неосознаваемых (незамечаемых или забываемых) содержаний, способностей, влечений, склонностей и привычек, а также из полусознательных ощущений, настроений, ассоциаций и т. д. Душа – это поток переживаний человека, его помыслов, чувствований, состояний, воспоминаний, фантазий и т. д.

«Условимся называть „душою“ весь поток наших внутренних переживаний, во всем его объеме и разнообразии. Душа – это вся совокупность того, что происходит в нашем „сознании“, а равно и в нашем „бессознательном“, на протяжении всей нашей жизни: это наши чувства, болевые ощущения, приятные и неприятные состо-

яния, воспоминания и забвения, впечатления и помыслы, пронесшиеся в нас мимолетно, а также деловые соображения и заботы, приковывающие нас к себе надолго» (Ильин, 1999а, с. 22).

К области духа И. А. Ильин относит лишь те душевные состояния, в которых человек живет своими главными, благородными силами и стремлениями, обращенными на познание истины, на созерцание красоты, на совершение добра, на общение с божеством. Дух является силой «личного самоутверждения в человеке», но не в смысле инстинкта или рационалистического осознания состояний своего тела и своей души, а в смысле своей «личностной самосутности в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве» (Ильин, 2004а, с. 33). Соответственно, «духовным» И. А. Ильин называет такое состояние души, которое является *восприятием, переживанием и осуществлением высшей, объективной ценности*. Такое состояние открывает человеку его назначение и в то же время указывает ему на подобающие и необходимые ему формы бытия.

«„Духом“ мы назовем душу только тогда, когда она живет своими главными силами и глубокими слоями, устремляясь к тому, что человек признает высшим и безусловным благом. Следовательно, „дух“ – это, прежде всего, то, что значительно в душе» (Ильин, 1999а, с. 22).

Но «значительное» в жизни людей слишком часто не совпадает с тем, что имеет «субъективное значение» для отдельного человека. И. А. Ильин подчеркивает, что люди нередко интересуются неважными делами в жизни, влекутся к тому, что «приятно», приковываются к второстепенным подробностям, дорожат пустяками, любят то, что «не заслуживает ни любви, ни признания». Когда же человек живет *реальной* духовной жизнью, то он переживает нечто как «самое лучшее и высшее», как «объективно важнейшее», а не как наиболее удобное, приемлемое, приятное и т. п. Это главное в истинной духовной жизни остается самым важным для человека даже в том случае, если многие люди отвернутся от него, отвергнут его.

Не «человеческим избранием определяется достоинство предмета, но истинным внутренним качеством его, верностью и совершенством его перед лицом Божьим, – предметом любви и радости». Душа тянется к объективному качеству предмета «как к солнцу, сердцем, волею и помышлением; и бескорыстно радуется этому предмету и его качеству <...> достигая через него сама высших граней, доступных человеку. Душа посвящает себя этому предмету; она творит его в жизни, осуществляет и раскрывает его, зная, что только

ради этого творчества людям и стоит вообще жить на свете» (Ильин, 1999а, с. 22).

Дух не телесен; он не совпадает с телом по способу бытия, «не протяженен», «не пространственен», не имеет ни анатомического и биохимического состава, ни физиологических функций, «не подлежит огню и воде». Дух умеет хранить свою самостоятельность и независимость от тела и способен повелевать ему. Так, пребывая в телесных страданиях, человек способен сохранить «ясность и веселие духа». Испытывая мучительную боль, человек может силой духовной любви и воли отвлекаться от нее и творить, создавая в искусстве или философии «легкие, изящные, певучие и глубокомысленные творения». А отшельники подвергают себя голоду, холоду и всяческому воздержанию именно для того, чтобы усилить духовный подвиг и укрепить молитвенную сосредоточенность. Дух «живет во плоти», но не подчиняется ей и «не разделяет ее земную судьбу». Ему дано пользоваться ею, чтобы осуществлять в ней и ею – свое освобождение от нее.

Дух, влияя на *душевную жизнь*, не совпадает и с ней, не исчерпывается ею. Дух способен утверждать свою независимость от инстинктивных влечений, повелевая им и пресекая их своеволие. Он способен господствовать над душевными состояниями, властен видоизменять душевное и телесное строение жизненных актов. Человек, страдающий мигренью и утрачивающий способность наполнять слова соответствующим им смыслом, может сохранять свой духовный уклад, духовные дары; и он тем терпеливее переносит эти мучительные припадки, чем увереннее он «созерцает в это время духовный огонь своей Купины» (Ильин, 2004а, с. 536).

Душевное «выпадение» отнюдь не есть духовное «выпадение», и судьба личной души не определяет путь личного духа. Духу человека дана власть над его душой – власть самовоспитания, самоусовершенствования и самоосвобождения, власть укреплять свою совесть, приучать себя к бескорыстной духовной любви, облагораживать свой вкус, воспитывать в себе чувство ответственности, правосознания и мужество, приобретать силу молитвы и чистоту помыслов. Дух есть высшая и субстанциальная сила в человеке, определяющая судьбу его тела и души, но не подчиняющаяся их земной судьбе.

*Тело* человека, указывает И. А. Ильин, должно быть не просто «механическим вместилищем души», но органичным ее выражением и инструментом борющегося, побеждающего и торжествующего.

ющего духовного начала в человеке. Тело способствует торжеству и славе духа. Человек не должен презирать или тем более отвергать свое тело: тело – необходимое и естественное «орудие» приобщения к Божьему миру, а потому пока человек живет, тело должно оставаться в «свободном и здоровом» распоряжении.

Тело «дается нам совсем не напрасно, ибо мир природы, в который оно нас вводит, есть таинственное <...> воплощение мысли Божьей, живой и художественный символ Его мудрости, так что и мы сами становимся участниками этого воплощения и этого символа, его живой частью, его органическим явлением. Несомненно, что наше тело входит в земной состав нашей личности. Но несомненно также, что оно не входит в состав нашего духовного бытия. Мы должны научиться не переоценивать нашего тела и отводить ему подобающее место и надлежащий ранг в нашем существовании» (Ильин, 2005б, с. 244).

\*\*\*

Понятие «духовная личность» было введено в психологическую науку американским психологом У. Джемсом (1842–1910). Чтобы лучше оценить вклад И. А. Ильина в развитие данного понятия отметим следующие идеи У. Джемса. Самосознание человека, по его мнению, является двойственным – познаваемым и познающим, объектом и субъектом. Познающий элемент – понимается как «чистое я»; познаваемый элемент называется личностью, «эмпирическим я», подразделяющимся на: 1) физическую личность, 2) социальную личность, 3) духовную личность. К физической личности относятся: телесная организация, одежда, семья, дом, состояние и т. д. Признание в нас личности со стороны других людей делает из нас социальную личность. Под духовной личностью У. Джемс подразумевает объединение отдельных состояний сознания, конкретных духовных способностей и свойств. Высшими проявлениями духовной личности являются религиозные стремления. У. Джемс (1910) расширил понятие опыта, включив в него религиозные переживания человека, мистические состояния сознания. Нормальное, «разумное» сознание, представляет лишь одну из форм сознания, при этом другие, совершенно от него отличные формы, существуют рядом с ним, отделенные от него лишь «тонкой перегородкой». В своем анализе он придает большую ценность всем описываемым переживаниям, доверяя их носителям и принимая их за «откровения свыше». Между тем многие приводимые примеры имеют характер экзальтации, упоения собственными переживаниями, сопровождаются ощущением избранности, способности наставлять других. Отме-

тим, что эти переживания подпадают под святоотеческое понятие «прельщения» (см. главу 6 данной книги)<sup>77</sup>.

У. Джемс отмечает, что общение с «идеальным миром» оказывает значительное влияние на людей: человек, живущий религиозным чувством, образующим «центр его личной энергии», руководимый в поступках «велениям духа», резко отличается от своего прежнего «я»<sup>78</sup>. Религиозная жизнь делает человека эксцентричным и не похожим на всех, вводит его в «остро-лихорадочное душевное состояние». Более того, люди, живущие духовной жизнью («святые» по У. Джемсу) не свободны от заблуждений<sup>79</sup>.

И. А. Ильин продолжил линию изучения духовной личности. Достигнутая глубина исследования проблемы позволила ему назвать книгу У. Джемса «Многообразии религиозного опыта» «бездуховным коллекционированием случаев». И мы согласны с таким определением.

«Неверующий ученый в лучшем случае соберет сухую коллекцию чужих переживаний – по типу Уильяма Джемса» (Ильин, 1998, с. 522). «Обретая и выговаривая аксиомы религиозного опыта, я с самого начала убедился в том, что я не могу и не должен идти индуктивным путем, т. е. изучать все те явления, которые в житейском обиходе, а подчас и в литературе называются „религиозными“: нет надобности собирать бесконечную галерею таких явлений с тем, чтобы исчерпать их неисчерпаемый объем и извлечь из них возможные „обобщения“. Я убедился в том, что мне пришлось бы считаться с длинным рядом человеческих предрассудков, суеверий, страхов, блужданий и заблуждений, с явлениями страстной слепоты, неистовости и противорелигиозной магии, с большими состояниями (область религиозной теопатии и патологии), т. е. с такими явлениями, где аксиомы духовно-здорового, сущего и подлинного религиозного опыта утрачены или прямо отвергнуты и попораны» (Ильин, 2004а, с. 8).

Человек становится религиозным в истинном смысле лишь в меру своего одухотворения. «Неодухотворенная душа» может иметь только видимое подобие религиозности: она будет предаваться «страху» или «успокоению», питать суеверия, находиться во власти «мечтаний», «волнений», «экстазов». Но все это лишь суррогат настоящей религии.

Быть религиозным совсем не значит иметь «сверхъестественные видения, или предаваться экстазам, или переживать мистические „посещения“; всего этого может и не быть, и в духовном от-

ношении, может быть, даже лучше, чтобы этого не было» (Ильин, 2004а, с. 121).

Глубокий анализ духовного опыта человека позволил И. А. Ильину выделить характеристики духовной личности, раскрыть внутренние процессы и условия ее формирования. Это значительно расширяет, обогащает и углубляет психологические представления о данной теме.

Человека, по глубокому убеждению И. А. Ильина, нельзя сводить к его сознанию, мышлению, рассудку или разуму. Человек больше всего этого. Он глубже своего сознания, пронизательнее своего мышления, могущественнее своего рассудка, богаче своего разума. Сущность человеческого существа – тоньше и превосходит все это. Человеку следует искать себя не среди вещей и объектов, о которых он мыслит, а в той субъективной глубине, которая сама «спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует». Именно в этой «субъективной» глубине человек есть «живой, личный дух».

Духовная личность характеризуется таким соотношением «духовного», «душевного» и «телесного» в человеке, при котором доминантное положение занимает «духовная» составляющая, а «душевная» и «телесная» находятся в подчинении. Только истинный духовный опыт делает «человекообразное существо» «воистину человеком» с «неразложимым, священным центром», с индивидуальным характером, со способностью духовно творить и наполнять духом общественную и свою жизнь, семью, науку и искусство. Дух человека призван «нести бремя мира» и служить «осуществлению божественной ткани в пределах мироздания». Чтобы принять эту задачу свободно и творить с «радостным усердием», человеку необходимо одухотворять, очищать, укреплять, растить, углублять свой духовный опыт. Иначе сила естественных потребностей, давление житейских обстоятельств, интересов и компромиссов, «личная подслеповатость» и «власть все выветривающего времени» ослабят, исказят этот драгоценный опыт и незаметно приведут его к немощи, вырождению и разложению.

Именно это, считает И. А. Ильин, происходит с человечеством (современным ему, а тем более с человечеством на стыке тысячелетий), у которого остались конфессиональные организации, догматы, учения и обряды, но религиозный опыт его утрачивает подлинность и искренность. Эта немощь лишает человечество идейной и жизненно-творческой силы, делая его растерянным в борьбе с восставшим и воинствующим безбожием. Подобное состояние людей

свидетельствует о глубине переживаемого духовного кризиса человечества.

«С каждым поколением становится все больше и больше людей, которые не живут в горнем плане, не видят его и не знают о нем <...> Мир, который они видят, кажется им вещественным и случайным; мысли, которые они накапливают о нем, оказываются плоскими и мертвящими; цели, которые они себе ставят, являются жадными и короткими. И вся их жизнь становится безблагодатной, безыдейной и бескрылой; а они сами остаются игрищем собственных страстей и чужих влияний, приказов и угроз» (Ильин, 2004а, с. 7).

И. А. Ильин подчеркивает, что мир чувственных явлений держит человека в зависимости и подчинении. Постоянно воздействуя через телесные потребности, этот мир проникает в него, порождая чувственные влечения, прихоти, ведущие к постоянной неудовлетворенности и зависимости, делая жизнь человека ничтожной и низкой. Но в душе человека есть сила, всегда восстающая против низведения духовной природы. Душа человека способна чувствовать, что «этот мир не его родина» и что «никакие дары этого мира не могут удовлетворить ее». Душа томится среди преходящего, в служении тщетному и пустому. Долг человека, утверждает философ, состоит в том, чтобы жить и действовать согласно этому духовному зову. А его голос указывает на возможность и обязательность *иного*, независимого от чувственности, самоопределения, на необходимость иной жизни – такой, которая не увлекает человека в пассивную и слепую чувственную растерянность, но прикрепляет все его силы к единому, внутреннему, духовному средоточию. Следование этому голосу дает человеку свободу абсолютного духовного самоопределения.

Дух человека должен овладеть стихией «неразумной и полуразумной души». Душа, покорная хаосу, бессильна создать космос во внешнем мире, так как космос творится «по высшей цели», а душевный хаос несется, смятенный, по множеству мелких, противоположных «целей», покорствуя слепому инстинкту.

«Неустроенная душа остается реальной потенцией духа: она воспримлет и преломляет, но не преобразует и не направляет по-новому – влияния, вторгающиеся извне. Ее “цели” остаются пассивными знаками причинных давлений, и сумятица их всегда чревата новыми бедами. Внутренне неустроенная в своих заданиях, стремлениях и умениях душа напрасно ищет спасения в господстве над внешним

миром: технически покоряя материю, она творит себе лишь новую беспомощность; одолевая внешнюю стихию, она готовит восстание внутреннего хаоса; ее успехи выковывают форму для нового, нежданного поражения» (Ильин, 1994а, с. 76).

Человеческая душа, не способная к истинному духовному опыту, подчеркивает И. А. Ильин, не способна обращаться к предметам «из главного, по главному, с интенцией на главное». Эта неспособность «заселяет душу» пошлым содержанием. Восприятие «не из главного» – для души естественно и неизбежно, так как в ней нет того священного «ядра» личности, в котором живет дух. Такой человек оказывается обращенным к предметам и людям своим «неглавным, несвященным естеством»: он представляет собой множество неупорядоченных, случайных содержаний, настроений, влечений и поступков. Для такого человека в жизни нет безусловного критерия, нет высшего судьи, нет духовного мерила, и человек пребывает в беспринципном вращении среди жизненных событий и возможностей. В нем все условно и относительно. Все меряется низшими, пошлыми мерками (приятности, выгоды, расчета, страха, пристрастия, жадности, тщеславия, властолюбия, гордыни, обиды, мести, злобы, зависти и т. д.).

Человек духовен тогда, когда добровольно и самодеятельно обращен к объективному совершенству, нуждаясь в нем, отыскивая его и любя его, когда измеряет и оценивает жизнь и жизненные содержания мерой их подлинной божественности. Настоящую силу и цельность одухотворение приобретает только тогда, когда оно полно глубокой и искренней любовью к совершенству и его живым проявлениям. Свет совершенства в жизни природы и человека, влечение к Божественному составляет духовный смысл природного естества и человеческой жизни, – и притом не только в значении внешней и далекой «цели», но и в значении внутренней и реальной творческой причины. И всюду, где человек обретает духовное измерение вещей и жизнь самого духа, он становится *духовной личностью*, перед которой открывается новый план бытия. Человек убеждается в том, что дух есть «воздух» и «хлеб» человеческой жизни, и задыхается и изнемогает без него.

В основе духовной личности И. А. Ильин видит особую творческую «духовную энергию», имеющую совершенно иные формы, иные законы жизни, иные пути и состояния, чем у материи. Это формы духовной самостоятельности и свободы, это законы духовного достоинства и ответственности, это пути духовного очищения и самосовершенствования.

«Мое духовное „Я“ открывается мне тогда, когда я убеждаюсь, что я есть творческая энергия, такая энергия, которая сама не материальна, но имеет призвание владеть своим телом, как символом, как орудием, как одеянием. Эта духовная энергия имеет силу не служить своему земному телу, но господствовать над ним; она имеет власть отвлекаться от него и преодолевать его; она не признает его „мерой всех вещей“» (Ильин, 2005б, с. 246).

И.А. Ильин выделяет внутренние «силы» человека, в своем правильном устройении создающие духовную личность. Духовный опыт должен овладеть всеми внутренними «силами», все подчинить себе, одухотворить, духовно осмыслить. Ниже мы остановимся на них подробнее, а пока перечислим с краткими пояснениями.

1. *Сила мысли.* Человеку присуща способность к различным мыслительным актам – нет единого «интеллекта»<sup>80</sup>. Мысль может быть: чувственно-связанной, наблюдающей, логически-формальной (дедуктивной, диалектической, конструктивной), превозмогшей предыдущие ступени и освободившейся от них на различных путях (созерцания, спекуляции, проекции и т. д.); также она может быть еще чисто интуитивной, или «мыслью сердца», или «мыслью воли».
2. *Сила воли.* Человеку присуща энергия принятия решений и выдержки во многих формах. В этой связи выделяется воля: инстинктивная, духовная, совестная и бессовестная, созерцающая и слепая, создающая и разрушительная, воля терпения и воля нетерпеливой торопливости.
3. *Сила чувственных восприятий* (зрения, слуха, вкуса, обоняния, осязания, мускульных и тепловых ощущений, голода, жажды, эроса), которая зависит от степени «инстинктивного своеволия», «соматической страстности» и одухотворенности.
4. *Сила чувства.* Человеку присуще множество чувств. Основными среди них являются два типа: 1) положительный, творческий, руководимый любовью или «сердцем»; 2) отрицательный, разрушительный, руководимый ненавистью и завистью. Чувство следует называть «эмоцией», если оно изливается и «изживается» вовне, и «аффектом», если замыкается, не выражается и накапливается в душе.
5. *Сила воображения.* Человеку свойственно предметное воображение и беспредметное фантазирование. Помимо этого, есть воображение и фантазирование чувственное, предающееся телесно пережитым содержаниям, нечувственное, посвященное образам внутреннего, душевного мира, и сверхчувственное,

возносящееся к метафизическим, чисто духовным, божественным содержаниям.

Идеи И. А. Ильина в осмыслении природы и функций воображения в современной психологической науке развиваются концепцией образной сферы человека (Гостев, 2007б, 2008). Понятие образной сферы человека как совокупности вторичных образов<sup>81</sup> помогает осмыслить многообразие образного опыта (образы памяти, воображения и фантазии, сновидения, образы измененных состояний сознания, наглядные референты социальных представлений и др.). Образная сфера человека – это многомерная, многоуровневая динамическая подсистема психики, «элементы-образы» которой в комбинации друг с другом, выполняют специфические функции в процессах психического отражения и регулирования в соответствии с жизненной ситуацией субъекта<sup>82</sup>. Концепция образной сферы личности указывает, что, с одной стороны, у человека есть потенциальная способность к общению с духовным миром на метафизическом уровне, а с другой – существуют опасности выхода во «внесенсорные созерцания». Иными словами, вторичные образы различных классов можно понимать как *окна* в неявные, невидимые аспекты реальности – внешней объективной, идеально представленной в человеке, и внутренней, субъективной. Однако смотреть в эти «окна» в целях познания мира, самопознания и саморазвития следует очень осторожно, понимая факт искажения видения и опасностей самого «смотрения». Понятна актуальность *соотнесения точек зрения, подчеркивающих позитивную роль образов в духовном познании, с воззрениями об опасностях, поджидающих «любопытствующего визионера»*. В этом плане следует осмысливать ограничения на развитие «полетов фантазий». И наследие И. А. Ильина помогает делать это.

#### 4.2. Вера как условие формирования духовной личности

Важнейшей характеристикой духовной личности, фактором ее становления является религиозная *вера*. Нельзя не согласиться с И. В. Киреевским: человек – это его вера. А. П. Чехов также говорил, что человек является тем, во что он верит. Вера проявляется в поведении, поступках человека, оказывает влияние на его мысли, чувства, ценности. Психология личности связывает феномен веры с чувствами, переживаниями, убеждениями, смыслами, отношениями. Для Ф. Е. Василюка (2005) вера выступает *переживанием* будущего в настоящем. Д. М. Угринович рассматривает веру

как активное личностное отношение, которое захватывает волевые процессы и заключает в себе личностную оценку своего предмета. Но психологи, ориентированные на освоение святоотеческого наследия, не удовлетворены «приземленным» пониманием веры (а порой и искаженным, ложным, как, например, у К. К. Платонова<sup>83</sup>).

Отметим, что суждения о вере обыкновенно сводятся к вопросу о взаимоотношении веры и знания, причем вера определяется или как низшая ступень познания, или как его прямое отрицание. В. И. Несмелов (1994), однако, подчеркивает, что вера не является нижней ступенью познания, а выступает логическим его выражением.

Важно различие религиозной и нерелигиозной веры. В первом приближении их разница видится в том, что нерелигиозная вера соотнесена с текущей деятельностью, а религиозная вера созидает, удерживает духовную сферу человека, проясняет связь с предельными вопросами жизни и смерти (Братусь, 2000). А. А. Гостев подчеркивает (2007б, 2008), что максимальным выражением веры является религиозная вера, которая выступает особым способом познания духовного мира, каналом связи человека с «высшей реальностью», главной силой для нравственного развития.

И. А. Ильин раскрывает многие важные содержания психологии веры. Прежде всего, он считает веру первичной силой человеческой жизни: человек не может жить без веры. Все люди верят, но одни сознают это, другие верят, не сознавая этого.

«Чем глубже заглянем мы в человеческую душу, тем скорее мы убедимся, что человек без веры вообще не может жить; ибо вера есть не что иное, как *главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки*» (Ильин, 1996а, с. 43).

Верить – это не то же самое, что «признавать за истину». Вера есть нечто гораздо большее. Все считают истинными геометрические теоремы, географические данные, исторические факты и т. п. и потому уверены, что можно применять эти истины в жизни. Но о вере здесь еще не идет речи.

«Есть холодные истины, к которым мы и относимся холодно; мы устанавливаем их и пользуемся ими равнодушно или, самое большее, с некоторым „уважительным интересом“. Мы узнаем о них и признаем их и соглашаемся „опираться“ на них теоретически и практически, отнюдь не отзываясь на них сердцем. Они дают нам известную уверенность, но только во второстепенных делах,

не в главных и важнейших вопросах нашей жизни. Они светят нам напоподобие уличных фонарей, без которых нам было бы и неудобно, и неуютно; но душу нашу они не согревают и не воспаляют. Тысячу раз мы пройдем мимо них или примем их во внимание, или даже воспользуемся ими без того, чтобы могучие и творческие источники нашей души пришли в движение; напротив – там все остается безразличным, молчаливым и неотзывчивым» (Ильин, 2004а, с. 68–69).

И. А. Ильин утверждает, что каждый человек в своей жизнедеятельности детерминирован стремлением найти предмет любви и посвятить ему свою жизнь<sup>84</sup>. Каждому человеку присуще (сознательно или неосознанно) тяготение к тому, чтобы найти некое «безусловное и высшее жизненное содержание» и «прилепиться» к нему, как к главному источнику, смыслу и свету жизни. Любой человек определяет свой жизненный путь по направлению главного тяготения своего чувства. И в этом ключ к пониманию психологии веры.

Вера для И. А. Ильина является *целостным жизненным опытом, мирозерцанием и системой действий*. Она вовлекает в свой процесс человека целиком, так как исходит из последней глубины человеческого существа. Вера есть *зрелое проявление инстинктивной духовности человека* и в тоже время выражение его жизненной цельности, *включающей в себя и волю, и чувство, и мысль, и воображение, и деятельность*.

«О вере можно говорить только тогда, когда истина воспринимается глубиной души, когда на нее отзываются могучие и творческие источники духа, где говорит сердце, а на его голос отзывается и остальное существо человека» (Ильин, 2004б, с. 69).

Иными словами, человек верит в то, что воспринимает как самое существенное в своей жизни, чем он дорожит, чему служит, что составляет предмет его стремлений. Кто имеет такой предмет, тот верит в него. Душа «прилепляется» к тому, во что человек верит, чем живет и дышит, желает предмета своей веры, ищет его. Предмет веры становится для человека источником радости. Здесь пребывают его мысли, чувства и воображение. Именно *здесь находится реальный центр человеческой жизни: его любовь, служение, и здесь человек идет на жертвы*. Душа человека пленяется тем, во что она верит. Это содержание начинает господствовать в душе, как бы поглощает ее силы и заполняет ее объем. Веря во что-нибудь, человек постоянно ищет этот предмет, воображает себе его, предпочитает и желает его, занимается им и явно, и втайне, вступает с ним в са-

мые прочные отношения. Предмет веры занимает и поглощает его внимание, его душевные силы. А это путь раскрытия и возвращение в себе истинной любви.

«Человек любит то, что он признает за важнейшее и главнейшее. Человек любит то, без чего ему жизнь не мила. Он любит то, что он испытывает как радость; как свет; к чему тянется и его бессознательное мечтание, и его сознательная духовность. Быть может, он не умеет рассказать об этом словами и чувствует перед этим бессилие своей мысли. Но любовь его – ведет его в жизни, являясь главной силой его существа, как иррационального, так и разумного» (Ильин, 2004а, с. 93).

Там, где начинается любовь, там кончается безразличие, вялость. Человек собирается и сосредоточивается, его внимание и интерес концентрируются на одном содержании, именно на любимом; здесь он становится интенсивным, душа его начинает гореть. Любимое содержание – будь то человек, или коллекция картин, или музыка, или любимые горы – становится живым центром души, важнейшим в жизни, главнейшим ее предметом. В этом плане вера проявляет себя как высший психологический регулятор. Действительно, поскольку предмет веры проникает в душу до самой глубины, он проявляется в словах и поступках. *Человек постепенно уподобляется тому, во что он верит* – это духовный закон.

Вера указывает человеку его жизненный путь, определяет его отношение к себе, к людям, к природе и ко всему священному в жизни. И. А. Ильин отмечает, что люди верят очень часто в слепоте и беспомощности и не знают и не догадываются о том, что человеку надлежит строить свою веру, а не «предоставлять ей расти наподобие полевой травы». Вследствие этого они «прилепляются» сердцем, волей, делами, жертвенностью к таким жизненным содержаниям, служить которым нет никакого смысла. Философ убежден, что большинство людей верит в наслаждения, особенно в чувственные наслаждения, во все, что к ним ведет и с ними связано: «Я хочу земного счастья, наслаждения и спокойствия – ибо это главное в жизни» (гедонизм), «Я ищу в жизни денег и власти» (маммонизм), «Главное в том, чтобы все люди несли одинаковую работу и имели одинаковые права, ибо только тогда они смогут одинаково наслаждаться жизнью, быть равно счастливыми» (социализм). Но если человек верит только в чувственные наслаждения как главнейшие в жизни, то он сам превратится в «чувственное существо», в искателя земных удовольствий. Если он верит в деньги и власть, то душа такого человека постепенно высохнет в голодной жадности, в холодной жажде власти.

И. А. Ильин напоминает, что русский язык придает идее «веры» два различных значения: одно связывает веру с *потребностью верить*, а другое – со *способностью веровать*. Верят все люди, сознательно или бессознательно, злобно или добродушно, сильно или слабо. Веруют же далеко не все, так как *верование предполагает в человеке способность «прилепиться» душою (сердцем, и волею, и делами) к тому, что действительно заслуживает веры*. Поэтому важным критерием предмета веры является *совершенство*. Человек духовен постольку, поскольку он добровольно и самостоятельно обращен к объективному совершенству, нуждаясь в нем, отыскивая его, любя его. Совершенство – единственно достойный предмет веры.

«Любовь к совершенству совсем не есть пустое слово, аффектированная фраза или сентиментальная выдумка, но живая реальность и притом величайшая движущая сила человеческого духа и человеческой истории. Христианину достаточно раскрыть Евангелие и начать чтение его, для того, чтобы убедиться, что все обращавшиеся ко Христу верою, узнавали его лучом этого чувства» (Ильин, 2004а, с. 94).

Каждый человек имеет цель, которой он служит. Это может быть субъективная цель удовлетворения личных потребностей. Но это может быть и объективная цель, по отношению к которой все субъективные цели окажутся подчиненным средством. Человеку стоит жить на свете только тем, что осмысливает и освящает не только его жизнь, но и его смерть. Человек, живущий пустыми удовольствиями, накоплением имущества, кормлением своего честолюбия и т. д., ведет жизнь пустую и пошлую.

Он рассуждает так: «спасу жизнь – останется надежда на удовольствие, утрачу – и их и жизнь. Но если у человека есть предметная, священная цель жизни, то он мыслит обратно: если предам мою предметную цель, то потеряю и самый смысл жизни, а на что мне жизнь без смысла и святости?» (Ильин, 1993б, с. 182).

На закономерный и важнейший вопрос, – а что же заслуживает веры? – И. А. Ильин отвечает: жить стоит только тем и верить стоит только в то, за что стоит бороться и умереть. Жить предметно значит связать всего себя (сердце, волю, разум, воображение и др.) с такой ценностью, которая придаст жизни высший, последний смысл.

«Мы все призваны к тому, чтобы найти эту ценность, связать себя с нею и верно осмыслить ею наш труд и направление нашей жизни. Мы должны увидеть оком сердца предметное значение нашей жизни».

ни. Ибо в действительности мы все служим некоему высшему Делу на земле – Божьему Делу – „прекрасной жизни“ по слову Аристотеля, „Царству Божьему“ по откровению Евангелия. Это есть единая и великая цель нашей жизни, единый и великий Предмет истории» (Ильин, 1993б, с. 182).

Для И. А. Ильина невозможно видеть с очевидностью лучшее и не осуществить его. Также невозможно осуществить это лучшее и не стать самому лучше. Если человек верует в Бога или хотя бы в божественное начало, проявляющееся в земных явлениях и обстоятельствах, то божественные содержания становятся для него жизненным центром и в созерцании, и в поступках – важнейшим и главнейшим, любимым, искомым, желанным, всегда присутствующим в душе. Веруя в Бога, человек создает свой реальный жизненный центр и строит, исходя из него, свою душу. Благодаря этому человек становится «живым духовным единством» с единственным центром и неколеблющимся строением. Человек приобретает зрелый и законченный духовный характер. На этом пути он «обретает священную и главную цель своей жизни, которой стоит жить, за которую стоит бороться и в борьбе за нее отдать свою жизнь» (Ильин, 1996а, с. 88).

Понятия духовность и религиозность в философско-психологической концепции И. А. Ильина имеют теснейшую связь: все, что сказано о духе и духовности, является определяющим для религиозного опыта. Религиозность присуща только тому, кто живет ценностями объективного совершенства, измеряя ими предметы и вещи, себя и свои действия. Философ рассматривает религиозность не как «явление исторической полезности, временной прочности, политической целесообразности и организационной силы», а как состояние духовное, духовно верное, достойное и драгоценное, «как состояние, Бога восприимлющее и к Богу приближающее», как «состояние не землю устрояющее, а небесное в земном созидающее (Царство Божье)». Говоря о предмете религиозного опыта, философ понимает «реальное совершенство, и, притом, действительное совершенство, обладающее объективной реальностью, т. е. Бога» (Ильин, 2004а, с. 117).

Через духовный опыт человек общается с «божественной стихией мира», входит в соприкосновение с Богом. Так возникает «верующая» вера, зарождается религия и церковь. Религия, с точки зрения И. А. Ильина, есть «всежизненная (в смысле сферы охвата) и живая (по характеру действия) связь человека с Богом; или иначе: человеческого субъекта с божественным Предметом». Этот «Предмет» не является непременно предметом познания или знания. Он

может быть и предметом любви, созерцания, воли и «деятельного осуществления». Религия – это связь, которая предполагает отношение между двумя реальностями. Эти отношения можно описать как «соприкосновение», «вхождение», «присутствие», «испытание», нечто «почти неизреченное».

«Без веры в Бога жизнь человека становится бесплодной, пошлой и разрушительной – мнимой жизнью, ведущей к бесчисленным страданиям и всеобщему разложению» (Ильин, 1996а, с. 88).

Быть одной веры с кем-нибудь значит стоять перед лицом единого и общего религиозного «Предмета» и дорожить однородными внутренними содержаниями и состояниями. «Верящие» люди чаще всего не имеют единого и общего духовного предмета, потому вера разъединяет их, не создавая ни религии, ни церкви. Но «верующие» люди имеют единый и общий им всем духовный «Предмет». Они вступают в творческое единение с ним, а через это объединяются между собою. Для И. А. Ильина нет большей близости, чем та, которая возникает у людей из совместной искренней молитвы.

Обращение души к Богу есть обращение ее к совершенству, и обратно: душа, обращенная к совершенному, обращена к божественному даже тогда, когда она не сознает и не называет его этим словом. В земной жизни человека неизбежно начинать духовное искание с меньшего – с земных, но подлинных обнаружений совершенства: в природе, в человеческой душе и в созданиях культуры. К исканиям «совершенства» И. А. Ильин относит также и человеческое созерцание «идеала», сколько бы смутным оно не являлось. Различные исповедания, так же как и религиозные философы, отличаются друг от друга по тому, какими именно душевными силами и способностями люди обращаются к совершенству, воспринимают его и предаются ему, ища у него «блага» и «спасения».

«Человек может предаваться этому опыту иррациональными силами своей души, приближаясь к мистической религиозности, или же отдавать предпочтение разуму и мысли, тяготея к метафизическим формам религиозности. „Совершенство“ может открываться человеку через нравственное чувство, как моральное и политическое благо (конфуцианство); или в акте полного преодоления инстинкта жизни и полного отречения от всего конечного (Будда); или в акте целостного праведничества, ведущего к сотрудничеству с Богом в Его борьбе против темных сил (Авеста)» (Ильин, 2004а, с. 119).

И. А. Ильин говорит (2005а, с. 76) об утрате религиозной веры у современного человека. За последние века человечество, прилепив-

шись к внешнему чувственному опыту, оскудело внутренним духовным опытом. Сначала утвердилась идея того, что достоверное знание идет от внешних, материальных вещей через органы чувств и их проверку практикой, логическим рассуждением. Эта обращенность к «внешне-чувственному» опыту и отвращенность от нечувственного внутреннего опыта определили душевный и умственный уклад современного человечества. Оно выработало и научную очевидность, основанную на внешнем, чувственном опыте, неизбежно приводящую к материалистическому миропониманию.

Духовный кризис человечества, по мнению И. А. Ильина, состоит в том, что современная мысль утратила первозданно-глубинную почву. Ухватившись за наблюдение явлений и событий с их внешней стороны, их описание, исчисление, она заблокировала себе доступ к духовному опыту. Указывается, что интеллект, ограниченный чувственным опытом, прикованный к отвлеченным понятиям и к причинному объяснению, соглашается признавать только «ясно-мыслимое», «умственно-объяснимое», «рассудочно-обоснованное» и «чувственно-доказанное». Рассудок вносит во все содержания жизни необходимое упрощение и условное отвлечение, предпочитает «плоскую ясность» глубине и сложности, механически «стилизует» органическую тайну жизни. Главная философская ошибка такого интеллектуализма состоит в том, что *рационалистической философией не определяется сущее*. Подчеркивается, что человек расколотся на «думающего гомункула», который что-то познает, как-то управляет жизнью, и на небрежного, парализованного чувством человека, который, утратив веру, стыдится своего сердца. Вера при этом отмечается как суеверие и предрассудок, ею пренебрегают как символом мрака, иррационального легковерия, невежества, реакционности. И это понятно, ибо и рассудок, и чувственный опыт наименее связаны с духовной жизнью и легче всего отрываются от «священных содержаний духа»: рассудок – силой отвлечения и приверженностью к формализму, чувственный опыт – направленностью на пространственно-временное существование, на материальное.

«Весь современный духовный кризис, переживаемый человечеством, объясняется тем, что человечество вот уже в течение нескольких поколений пренебрегало источниками этого опыта и отвыкло, отучилось пользоваться ими; ослепленное успехами естествознания и техники, охладевшее к религиозным глубинам жизни, оно доверилось всецело (или почти всецело) чувственным ощущениям и вырастающей из них теории и практике. Вследствие этого люди нового времени изошрились в изучении материальной природы

и в технических изобретениях и незаметно оказались в состоянии детской беспомощности в вопросах духовного опыта, духовной очевидности и духовных умений. Преодолеть этот кризис можно только одним способом: вернуться к этим благородным и чистым источникам духовного опыта, пробудить их и творчески зажить ими» (Ильин, 1996а, с. 66).

Но человеку доступен *нечувственный предметный опыт*. Человеку дана способность извлекать себя из телесных ощущений и чувственных впечатлений, уходить вниманием и созерцанием внутрь, в глубину душевно-духовных объемов и освобождать существенное ядро личности от гнета и наваждения материи. Предаваясь этой способности и развивая ее в себе, человек постепенно открывает свое нетелесное бытие и утверждает его как главное и существенное.

«Мы приобретаем нечувственный опыт, наполненный нечувственными содержаниями и удостоверяющий нас в бытии духовных законов и предметов. И первое, что нам при этом открывается, это наша духовная личность» (Ильин, 2005б, с. 244).

Человеку дана также способность воображать содержание и предметы невещественного характера, такие как: духовные смыслы, добро, зло, грех, нравственное совершенство, божественные откровения и т. п.

«Все это человек переживает нечувственным воображением, созерцанием, духовной интуицией. И эта духовная интуиция отнюдь не есть что-то случайное, произвольное или чисто субъективное, напротив, она требует большой внутренней сосредоточенности, упражнения, очищения, планомерного и систематического осуществления. И вот этот внутренний, духовный опыт и есть истинный источник и истинная область веры, религии и всей духовной культуры вообще» (Ильин, 2004б, с. 98).

И. А. Ильин рассматривает особенности индивидуализации процесса формирования духовной личности; это вносит важный вклад в решение проблемы *субъективности* внутреннего мира личности – этой актуальной, как было отмечено, теме в современной психологии. Духовность, подчеркивает философ, слагается у каждого человека по-своему: во взаимодействии психических процессов (чувств, воображения, мысли, воли) и личностных особенностей (смирения–гордости, благодарности–черствости, радости–горя и т. д.). История личной духовности начинается у каждого человека с раннего детства и имеет на протяжении жизни свое особое строение и свой уро-

вень. Каждое познавательное усилие, каждое доброе чувство и дело вносят в это строение нечто новое. Люди молятся по-разному по частоте: только в минуты опасности и великого горя, каждый день утром и вечером, непрерывно трепетом сердца. Различно и содержание молитвы. Одни молятся остротой религиозного сомнения, другие – просьбой и домогательством, третьи – смиренным приятием судьбы и благодарением, четвертые – ропотом и вызовом<sup>85</sup>. Каждый человек взывает к совершенству по-своему: один делами милосердия, другой самоотверженным и вдохновенным научным исследованием, третий созерцанием природы, четвертый героической смертью за Родину.

По мнению И. А. Ильина, человечество представляет собой множество «душевно-духовных существ», каждое из которых укрыто таинственным образом за одной, для него центральной и единственной, именно только ему одному служащей вещью, именуемой «его телом». Весь процесс жизни, ее начало (рождение) и конец (смерть), душевные и телесные состояния человека, его способности, поступки и болезни и вся судьба человека остаются субъективными, отдельными от других людей.

«Все люди своеобразны и единственны в своей субъективности, несмотря на кажущееся обилие отдельных сходных черт: ибо подмеченных и отвлеченно взятых сходных черт – на самом деле нет; в действительности они конкретны, сращены с тем сложнейшим множеством свойств, от которого их отвлекло отвлечение» (Ильин, 2004а, с. 19).

Каждый человек, несмотря на постоянное, повседневное, сознательное и бессознательное общение, осуществляет свой земной путь от рождения до смерти в глубоком одиночестве. Жизнь протекает у каждого в своеобразной изолированности, замкнуто и недоступно для других: «чужая душа, действительно, – потемки».

«Одиноким приходит человек в эту жизнь с первым вырвавшимся криком страдания, требующим глотка воздуха; одиноким покидает он этот мир с последним вздохом <...>. Все, что он в своем одиночестве избирает, решает, исполняет, жертвенно осуществляет, переживает и выносит в бессоннице, в болезни, в заботах, в неудаче, в отчаянии – знает он один» (Ильин, 2004а, с. 19)<sup>86</sup>.

Развитие идеи о субъективности духовного опыта позволило И. А. Ильину ввести понятие «религиозная автономия». Человек как «духовное существо» созерцает и знает, что такое добро и зло, что лучше и что хуже, сам ищет и находит, решает и поступает, при-

нимая на себя ответственность. Религиозная автономия предполагает опору на собственные убеждения, усвоенные личным опытом. Эти убеждения должны направлять судьбу личности, наполнять ее «силою духовного присутствия». Религиозную автономию философ противопоставляет религиозной гетерономии, предполагающей опору на указания других людей, слепому подражанию им. Человеку необходимы собственные мысли, воззрения, убеждения, решения, напряжения, усилия, стойкость. Никто не может сделать «за другого» волевых усилий, дать вместо другого «связующее обещание», выработать чувство «свободного долга».

### 4.3. Любовь – главный источник духовного опыта человека

Значение идей И. А. Ильина в обсуждении данной темы особо актуально, поскольку в современной психологии о любви пишут мало и не раскрывают содержание этого многоаспектного понятия. В гуманистической психологии, например, говорится скорее о потребности в любви, чем о способности любить (Шеховцова, Зенько, 2005, с. 80).

Святоотеческое понимание любви как основного источника очищения человека, совокупности его совершенств, вершины духовности позволяет рассматривать *любовь*, как основополагающий принцип отношения человека к миру, к жизни, к Богу, как универсальный закон онтологического единства всего сущего – вселенский закон, который человечество должно познать и воплотить<sup>87</sup>; способность к истинной духовной любви, следовательно, является принципом и главным условием самопознания и личностного развития (Гостев, 1998). Идеи о любви как величайшей силе человеческой души, ее высшей познавательной способности хорошо раскрывает Т. А. Флоренская. Она подчеркивает (2001а), что именно в любви пробуждается духовное начало человека, которое ищет встречи с «духовным я» других людей. У любви есть свойство, присущее только ей, – прозревать неповторимость любимого, его «духовное я», скрытое от него самого и окружающих. Только любовь, помогающая отрешиться от предвзятых представлений, эгоистических притязаний и т. п., видит в другом человеке то, что недоступно интеллекту, закрыто от психологической науки, ориентированной на рассудочное мышление.

Отметим один важный вопрос – о реальном наличии любви в людях, которые претендуют на ее обладание и считают себя носителями любви. Самообман человека здесь очень тонкий<sup>88</sup>. Современный мир затрудняет распознавание этой иллюзии, ибо пытается «играть

в любовь», имитировать ее<sup>89</sup>. Архимандрит Рафаил (Карелин) отмечает, что слово «любовь» в его современной интерпретации служит оправданием для всяких извращений, начиная с теологических и кончая сексуальными<sup>90</sup>.

И. А. Ильин призывал преодолевать лживые и лицемерные заветы в обладании любовью, в способности к пониманию других. В невозможности любить всех людей, испытывать настоящую индивидуализированную любовь к незнакомому человеку, по мнению философа, заключена «духовная трагедия» человечества. Человеку не дано отменить ее, но ему дано принять трагедию человеческого разделения и «радеть о ее преодолении в духе», чтобы иметь возможность жить, «созерцая множество как живое духовное единство и действуя среди разделения в его смягчении и в его преодолении» (Ильин, 2004а, с. 572–575).

Принцип любви предполагает у человека правильное отношение к себе. В своей основе оно должно быть любовью к своему «истинному я» – индивидуальному выражению «высшего, божественного начала» в человеке. Именно любовь к себе как к образу и потенциальному подобию Божьему помогает развить правильное отношение к миру, людям и самому себе, и в итоге преобразиться в свою «высшую природу» и понять свое предназначение по Промыслу Божьему. Несчастен тот, кто не умеет любить свою душу как «существо, созданное для неба», кто не способен сердцем прочувствовать евангельскую заповедь «Возлюби ближнего своего как самого себя» и ощутить недопустимость причинения вреда любому человеку как носителю божественного начала.

Известно, что невротические комплексы рождают низкую самооценку с ее разрушительной ролью «атеистического самоедства» или компенсаторной гордыни<sup>91</sup>. Подчеркнем, что современные школы личностного роста, раздувают в человеке именно компенсаторную самоактуализацию, чем еще больше повреждают его на духовном уровне. Поэтому человек должен стремиться видеть и преодолевать «недолжное в себе»<sup>92</sup>. Концепция духовной личности помогает совмещать *самоуважение и очищение души*<sup>93</sup>.

Итак, психологическое наследие И. А. Ильина, несомненно, поможет психологии исследовать чувство любви, ее проявления в духовном аспекте. Именно духовный опыт, по мнению философа, должен все подчинить себе, все одухотворить и осмыслить. Но в рождении и укреплении духовного опыта силы души не равносильны и не равнозначны. Священное («священный Предмет») открывается только «духовному оку», «оку сердца». Оно не открывается ни телесным ощущениям, ни «понимающему» рассудку, ни «игра-

ящему воображению», ни «пустопорожней, хотя бы и неистовой в своем упрямстве» воле. *Когда любовь «прилепляется» к объективно-значительному и священному жизненному содержанию, которым стоит жить и за которое стоит и умереть, то она оказывается духовной любовью.*

И. А. Ильин отмечает, что человеку доступна двоякая любовь: любовь инстинкта и любовь духа. Эти два вида любви не враждебны и не противоположны, но сочетаются они сравнительно редко.

«Отчасти потому, что многие люди совсем не знают духовной любви; отчасти потому, что обе эти любви вступают в разноречие друг с другом; отчасти потому, что более сильная из них не дает другой развиться и окрепнуть и просто подчиняет себе слабейшую. Но сколь же счастливы те люди, у которых оба потока любви соединяются в один и становятся тождественными» (Ильин, 2004б, с. 104–105).

Отличие этих двух видов любви И. А. Ильин видит совсем не в том, что одна из них – «чувственная» и потому «земная», а другая посвящена «сверхчувственному» и называется «небесной» или «платонической». Различие их в том, что *любовь инстинкта ищет того, что данному человеку субъективно нравится*, с тем, чтобы потом слепо идеализировать это нравящееся и без всякого основания приписывать ему в воображении все возможные совершенства.

«Здесь все определяется субъективной приятностью и личным удовольствием, тогда как начало качества, достоинства, совершенства отходит на второй план или же не имеет никакого значения. Формула этой любви приблизительно такова: «этот предмет мне нравится, значит ему должно быть присуще всякое совершенство <...>, мил – значит, хорош, по милу хорош <...> Само собой разумеется, что <...> за этой наивной идеализацией следует в большинстве случаев <...> разочарование» (Ильин, 2004б, с. 105).

В отличие от этого *духовная любовь тяготеет к качеству, достоинству, совершенству*. Человек, ведомый духовной любовью, не восхваляет что-либо только потому, что ему это лично нравится, но ищет подлинно хорошего, которое и вызывает чувство любви. Это доброта и благородство души, художественное произведение искусства, человек с чистым сердцем, справедливость, мудрость, величие природы. У человека, живущего духовной любовью, сердце обращено к объективно хорошему.

Такой человек «как бы смотрит в мир качественным оком. Отыскивая подлинное совершенство, находя его, предпочитая его, раду-

ясь ему и насыщаясь духовно только им; сердце его утешается им, наслаждается им, любит его; оно связывает себя с ним; оно испытывает его успех и победу, как свои; оно всегда готово помочь ему словом и поступком, послужить ему, принести ему в жертву многое другое» (Ильин, 2004б, с. 106).

Духовную любовь И. А. Ильин называет верным духовным органом для восприятия божественного совершенства. Одни люди живут в этой духовной интенции, любят ее, дорожат ею, исходя из нее, веруют и действуют. Другие пренебрегают ею, не дорожат, не умеют освободить для нее свой ум и сердце и потому «бредут по диким и случайным тропам своего неразборчивого права» или своей прихоти и похоти. Духовная любовь не случайно названа «голодом души по божественному». Она есть «как бы вздох, призыв, молитва, обращенная к духовному небу». И эта молитва «безмолвно живет в сердце в виде сокровенного, легкого трепета – трепета ожидания, надежды»; у волевых людей – «в виде уверенности, требования, настойчивых, неутолимых поисков» (Ильин, 2004б, с. 106).

Духовная любовь не исключает инстинктивную или чувственную любовь, а только «прожигает ее Божиим лучом», очищая, освящая и облагораживая. Инстинкт, примирившись с духом, не перестает быть инстинктом и не отрекается от плотской любви: он утрачивает только тягу к «самовольству», «силу буйного соблазна» и присущую ему духовную бессмысленность.

«Сила инстинкта и сила духа сочетаются, чтобы не разлучаться; и тогда чувственная любовь становится верным и точным знаком духовной близости и духовной любви. „Мил“ и „хорош“ соединяются: и инстинкт получает полную свободу считать свое субъективное „нравится“ духовно неошибочным. „Небо“ как бы сходит „на землю“ или, вернее, – дух вселяется в инстинкт, и акт инстинкта становится духовным событием» (Ильин, 2004б, с. 107). Формула этой любви такова: «Этот предмет хорош (может быть, даже совершенен); он на самом деле хорош, не только для меня, но и для всех; он хорош – объективно; он остался бы хорошим или совершенным и в том случае, если бы я его не увидел или не узнал, или не признал его качество; я слышу в нем дыхание и присутствие Божественного Начала – и потому я не могу не стремиться к нему; ему – моя любовь, моя радость, мое служение» (Ильин, 2004б, с. 106).

Единственная неизменная функция духовной любви – «*благо-желательство*». Это значит, что она всегда и всем искренно желает – не удовольствия, не наслаждения, не удачи, не счастья и даже не от-

сутствия страданий, а *духовного совершенства*, даже тогда, когда его можно приобрести только ценою страданий и несчастья.

И. А. Ильин отмечает, что человек идет верным путем к Богу не тогда, когда он силится «понять» Бога рассудком или «вообразить» Его, когда он выпрашивает земное благополучие, ищет власти и предается магии. Но тогда, когда он «свободно и цельно» любит совершенство и «лучом своей любви» видит это совершенство в Боге. Человек духовен тогда и в той мере, когда он добровольно и «самодеятельно обращен к объективному совершенству». Однако настоящую силу и цельность одухотворение приобретает только тогда, когда оно «несомно полнотою» глубокой и искренней *любви* к совершенству и его проявлениям. Без этой полноты (плеромы) душа даже с верной направленностью раздроблена, экстенсивна, холодна, творчески непродуктивна.

Формированию духовной любви мешают многие вещи. Например, это *вождеделение*, которое характеризуется готовностью «страстно принять» и «беззаветно предаться». Но вождеделение является силой инстинктивной, слепой и неспособной верно отличить «подлинное качество» и «совершенство предмета». Вождеделение выражает низшую сторону человека, не дает целостного приятия и готовит человеку внутренний раскол и разочарование. Вторгаясь в жизнь духа, вождеделение искажает, ослепляет его видение и «разливает всяческий соблазн». Поэтому религиозный акт, выросший из эротического начала и смешавшийся с ним, есть блуждание духа.

Формированию духовной любви мешает *страх*, который по существу своему является отрицательным движением души, связанным с чувством опасности, угрозы и т. п. Это «есть как бы душевная спазма растерянного и беспомощного существа, судорога уничтожаемости, ведущая к унижению и удобопревратимая в ненависть» (Ильин, 2004а, с. 94–95). Спазма страха не ведет к Богу, а уводит от него. Строить религию на страхе значит исключить из нее дух, призванный к преодолению страха, и достоинство, несовместимое с инстинктивным ужасом.

Противоположно духовной любви также *выпрашивание у Бога земного благополучия*. Человек, обращающийся к Богу с «корыстью», просит в «пределах своего скудного и тесного горизонта» и измеряет отношение Бога к себе удовлетворением (неудовлетворением) своего «подслеповатого желания». Просьба о земных благах психологически понятна. Но это действие предполагает недостаточное ведение Бога – Божье попечение не нуждается в указаниях. Люди глубокого религиозного опыта просят только о такой помощи, ко-

торая необходима не для личного счастья, а для «осуществления Божьего дела на земле».

С духовной любовью несовместима установка на обретение *магической власти*. Магия ищет сверхчеловеческой силы и власти через приобщение к таинственным сферам и стихиям, независимо от их духовного качества. Магия ищет не Бога и не живого отношения к Нему, не Бога всемогущего, созерцаемого в смирении и преклонении, а богоравного могущества для человека, «протягивающего руку к власти от гордости и самовозвеличения», поэтому магия для И. А. Ильина есть действие демоническое, поскольку оно движется по пути силы и власти. Тот, кто желает силы, во что бы то ни стало, не считается с «качеством» и «происхождением» этой силы, с ее природой.

#### 4.4. Стержень духовной личности – совесть

В данном разделе продолжен начатый в главе 2 разговор о совести – одном из самых сильных и безошибочных внутренних побуждений человека, индивидуальном «всевидящем оке», дающем оценку моральности поступков (Елисеев 2001б, с. 91). Мы рассматривали совесть как сущностное нравственно-психологическое измерение личности в функции высшего регулятора человеческого поведения, неотъемлемое свойство истинной духовной человеческой природы, представленность в людях *духовных законов* мироздания. Отмечалось, что совесть является «книгой самопознания», и уже только в этом смысле она является полноправным объектом научного изучения.

Для дальнейшего разговора важна затронутая тема искажений совести. Ее голос, отмечает В. А. Елисеев, довольно тих и постоянно входит в противоречие с громкими голосами внешних обстоятельств, призывающими, а иногда и принуждающими, думать только о себе. В результате, действительно, совесть «усыпляет». Православно-христианская традиция описывает этот процесс – очень поучительный для психологии личности и психотерапии. Современной психологии полезно прислушаться к святоотеческим предостережениям, согласно которым искажения совести приводят к деградации личности, к незаметному разрушению духовно-нравственного начала.

Т. А. Флоренская, в частности подчеркивает (2001б), что вытеснение «совестных движений души» приводит к аномалиям психофизического состояния человека. Неверный нравственный выбор ухудшает внутреннее состояние человека, повышая тревогу, неудовлетворенность. Достижение внутреннего мира, целостности

личности возможно лишь благодаря примирению со своим «духовным я», осознанию причины переживаний, связанных с угрызениями совести. Требования совести произрастают из звучания нравственного закона в человеке. Совесть, являясь одним из проявлений «духовного я», развивается вместе с ним. Т. А. Флоренская опровергает распространенное в психологии мнение о совести как результате усвоенных моральных норм в обществе. Моральные требования, усваиваемые извне, меняются в зависимости от времени, культуры, общественного строя и т. д.<sup>94</sup> Усвоение моральных установлений в контексте национально-культурных традиций способно лишь *помочь* человеку слышать голос совести.

Следующая актуальная проблема изучения совести в контексте наследия И. А. Ильина связана с действием психологических защит – этими «успокоителями голоса совести». А. В. Котенева, опираясь на святоотеческую традицию, показала (2007, 2010) деструктивную роль психологических защит, которые, скрывая от человека «недолжное в нем», приглушают голос совести. Тем самым защитные механизмы психики приводят к адаптации к современному миру, уже не живущему в соответствии с духовно-нравственными законами. Подчеркивается, что только через пробуждение совести человек получает функционирование полной системы психологических защит. (О вкладе святоотеческой традиции в понимание духовной сущности психологических защит см.: Гостев, Елисеев, Фомин, 2006.)

И. А. Ильин вносит огромный вклад в изучение проблемы совести. Он отмечает неправильное понимание совести в психологии как явления иррационально-инстинктивного: непреднамеренного и произвольного, «бессловесного», сильного как инстинктивное влечение, самовольно выступающего, неотвязно преследующего, способного эмоционально вспыхнуть, погасить все «резвые» соображения, отменить все поставленные цели, сломить волевое сопротивление и бросить человека в опасность или даже на смерть. Совесть И. А. Ильин связывает с действием и раскрытием духовного начала в человеке. Совесть – это не отвлеченный «принцип долга», навязанный человеческой воле сознанием, не сила суда или укора, «подъемлющаяся из бессознательного после дурного поступка и не имеющая разумного оправдания». Совесть является «голосом целостной духовности человека», в которой закон Божий принят как свой собственный, и дух приобрел силу инстинктивного влечения. Совесть, по И. А. Ильину, – власть духа над инстинктом, однако без раздвоения их, так как эта власть осуществляется теми корнями духа, которые живут в самом инстинкте. Совесть есть сразу и инстинктивная потребность в нравственном совершенстве, и пред-

метно-обоснованная воля к нему, а потому творческое искание его в каждом жизненном положении. Именно поэтому человек совершает совестный поступок с уверенностью в своей правоте, с интуитивной быстротой и «инстинктивной страстной цельностью», что нередко воспринимается другими людьми как «безрассудство».

И. А. Ильин описывает динамику «совестного процесса» и вскрывает его закономерности. Подчеркивается, что в глубине человеческого сердца всегда живет тайное влечение «всцело отдаться Божиему Делу». И если предаться этому влечению окончательно, то жизнь будет слагаться из дел любви, мужественной верности, радостного исполнения долга, великого служения. Но в действительности человек, слыша этот голос, не слушает его. Когда же изредка слушает, то внутренняя раздробленность лишает человека цельности и не дает той великой радости, которую цельность души несет с собой. Тогда он испытывает свое «повиновение» совести как «опасное жизненное предприятие», как неблагоприятную мечтательную затею, безрадостное исполнение долга, тягостное бремя жизни. Если происходит неповиновение голосу совести, то лучшая часть человеческого существа остается приверженной ему, но внутреннее раздвоение продолжается. Тогда оттуда, откуда совесть по-прежнему вызывает и укоряет, поднимается недовольство, особого рода печаль. И. А. Ильин выделяет основные искажения, которым бывает подвержено у людей переживание «голоса совести»:

*Вытеснение совестного акта* (доходящее до полного ожесточения души). Человек пытается запереть голос совести в «глубоком подzemелье своей души» и «завалить сам ход к нему».

«Те, которым это удастся, создают в своей душе как бы некий подземный погреб, в котором они пытаются замуровать или просто похоронить свою совесть со всеми ее укорами; чем тягостнее или даже мучительнее проявлялись доселе укоры совести, чем труднее было удалить их из дневного сознания души, тем ожесточеннее ведется эта замуровывающая или удушьяющая борьба с совестью, с тем большим гневом или даже яростью воспринимается и вытесняется новое оживление от укоров. Дело может дойти до того, что каждый намек на совесть или на совестный акт будет встречаться с затаенной иронией или прямым издевательством. Отвращение может перекинуться с совестного переживания и на то, к чему оно призывает, и тогда сама идея добра, доброты, добродетели может стать человеку ненавистной и отвратительной» (Ильин, 2004б, с. 154–155).

*Снижение совестного акта* «в приспособляющихся компромиссах при помощи произвольного изложения и перетолковывания его

содержаний». Человек, которому не удается подняться до совести, начинает «опускать ее до себя». Не умея примирить себя с ней, он начинает воспринимать ее как «готовую на уступки». То, на что указывает совесть, начинает перетолковываться в «нужном» направлении. Человек произвольно излагает или формулирует содержания совести, постепенно приближая к повседневным соображениям о жизненной целесообразности и житейской пользе. Но описанные уловки не обеспечивают человеку исчезновения неизбежных укуров совести, которые будут пожизненно лишать его духовного покоя.

И. А. Ильин подчеркивает, что только обретение «совестной цельности» души, обращение к высшим духовным смыслам может дать человеку внутреннее примирение инстинкта и духа, радость добровольности и предметного служения.

«Я исцелюсь в тот миг, когда предамся божественному зову совести. Тогда я буду делать то, что я должен делать, но это будет не томительная покорность и не каторга принуждения, а светлая радость жизни» (Ильин, 2005б, с. 286).

Совестный акт созревает в душе и проявляется в ней в виде «могучего позыва» к совершенно определенному нравственному поступку (или образу действий). Совестный акт подобен не аффекту, а эмоции, не «пассивно стонущему» душевному заряду, а «активно вырывающемуся» душевному разряду<sup>95</sup>. Чем свободнее он появляется, «чем шире открыты ему ворота сердца», чем меньше препятствий на его пути воздвигнуто повседневным сознанием, тем определеннее, тем сильнее, тем непреодолимее оказывается этот порыв, идущий из душевно-духовных недр, тем непосредственнее он переходит в поступок. Этот позыв или порыв к совершенно определенному нравственному действию испытывается нередко как чувство, эмоция, однако не сводится к ним; этот порыв – настолько же и волевое состояние.

«Совестный акт есть с чисто психологической точки зрения акт эмоционально-волевой. Это есть как бы глубокий и искренний разряд аффекта в эмоцию и в то же время разряд поддонной волевой силы, приемлющей жизненно-нравственное решение» (Ильин, 1996а, с. 132–133).

Совестный акт осуществляется не в форме рассуждений, выводов, доказательств и т. п., а в виде «иррационального сосредоточения души». Он не нуждается в теоретических «построениях», метафизических или эмпирических обобщениях. Напрасно спрашивать совесть о чем-нибудь относительном или условном (что лучше: «то» или «это»). Напрасно подходить к ней с вопросами, не относящи-

мися к нравственному измерению (что полезнее, что целесообразнее, как умнее поступить). Напрасно навязывать совести какую-нибудь определенную жизненно-практическую ситуацию (например, участвовать в войне или не участвовать). Напрасно втискивать ее ответ в какую-нибудь предвзятую словесную или логическую формулу, или требовать от нее «только подтверждения», или ограничивать ее ответ своим житейски-рассуждающим предвидением. Все это привело бы к ложным решениям и означало бы непонимание совести, ибо ответ ее может быть совершенно неожиданным для вопрошающего и всегда появляться лишь в виде определенного «чувствования» и «воления». Вопрос же, на который совесть отвечает, один и тот же: *что есть нравственно лучшее перед лицом Божьим?* Человек, принципиально отрицающий возможность отличать «добро» от «зла», «объективно-лучшее» от «объективно-худшего», загораживает себе доступ к духовной культуре и религиозному опыту. Если все «условно» и «относительно», если любая истина – от «субъективного признания» и человек имеет дело только с «произвольно-допущенными содержаниями сознания», тогда религиозный опыт и духовная культура являются пустыми понятиями.

«Тот, кто хочет пережить совестный акт во всей его силе и свободе, тот должен в особенности отказаться от всякого сознательного взвешивания различных доводов „за“ и „против“, от умственного рассмотрения польз, нужд и целесообразностей, от попыток предусмотреть возможные последствия того или иного поступка и т. д.» (Ильин, 1996а, с. 124).

И. А. Ильин говорил о «совестной лупе», способной показать человеку его сложно-утонченную, «лукавую», и неосознаваемую мотивацию поступков и поведения в целом. Он призывает думать о повреждениях собственной совести, т. е. о «своем грехе, едва заметном», но все же различимом под «совестной лупой», а не искать «вопиющую вину» и бессовестность в других.

Совесть рассматривается И. А. Ильиным в связи с чувством ответственности. Там, где совесть угасает, вытравляется из жизни, воцаряется всеобщее безразличие, ослабевают и гаснут чувства долга и верности, расшатывается дисциплина, воцаряется продажность, измена и дезертирство. Совесть также является живым и могущественным источником справедливости. Там, где «лучи совести уходят из жизни», человек теряет «душевный орган для справедливости». Во всяком жизненном деле, где личное своекорыстие сталкивается с интересом дела, совесть является главной силой, побуждающей человека к достойному поступку.

## ГЛАВА 5

### НРАВСТВЕННО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ «ДУХОВНОГО АКТА» ЧЕЛОВЕКА

#### 5.1. И. А. Ильин о духовных состояниях и религиозных переживаниях

Один из первых исследователей проблемы психических состояний в отечественной психологической науке Н. Д. Левитов (1964) определял эти состояния как целостную характеристику психической деятельности за определенный период времени, показывающую своеобразие протекания психических процессов в зависимости от отражаемых предметов и явлений действительности, предшествующего состояния и психических свойств личности. Психические состояния тесно связаны с индивидуальными особенностями личности: совместно они дают индивидуальную и синтетическую характеристику психической деятельности. Любые состояния человека содержат смыслы, посредством которых и «внутри» которых протекают, детерминируются и направляются все процессы, смена состояний. Переживания показывают человеку содержание состояний его бытия и сознания, а также регулируют состояния всех психических функций – восприятия, памяти, мышления и самих эмоций (Петров, 2001).

Слово «переживание» имеет своим корнем слово «жизнь», так как объектом непосредственного психического отражения здесь является носитель психики как живая система. Переживание есть непосредственное отражение субъектом своих собственных состояний, а не свойств и отношений внешних объектов, поскольку даже непосредственное психическое отражение свойств и отношений внешних объектов есть знание об этих свойствах и отношениях, а не переживание в собственном смысле этого понятия (Веккер, 1974, 1976, 1981).

В. А. Ганзен, В. Н. Юрченко (1981, 1984) понимают психическое состояние как целостную динамическую урвневую (количест-

венную) и содержательную (качественную) характеристику индивидуального актуального сознания, которая детерминирована предшествующей, наличной и ожидаемой ситуациями, набором актуализированных свойств личности, предшествующим состоянием и проявляется в устойчивых объективных и субъективных внутренних и внешних параметрах психосоматической организации человека, определяющих своеобразие протекания психических процессов.

Отметим, что в изучении проблемы состояний и переживаний много белых пятен. Так, Л. В. Куликов (1997) указывает на малую разработанность многих общих и частных вопросов обусловленности состояний сознанием личности – осознанием своих отношений с миром живой и неживой природы, осознанием отношений с миром людей (с обществом в целом, с отдельными группами, со значимыми другими), осознанием себя (восприятием, пониманием, оцениванием и принятием). Внутренняя жизнь личности, ее внутренний мир чрезвычайно богаты и являются сильной детерминантой психических состояний. Еще И. П. Павлов (1949) отмечал, что в проблеме психических состояний видное место принадлежит эмоциональным состояниям, которые являются важнейшим условием человеческого искания истины. Однако в современной психологии нравственным переживаниям, духовным состояниям, особенно, религиозного содержания уделяется пока мало внимания. Обычно ограничиваются выделением положительных и отрицательных состояний, разделяют их по признаку определяющей роли одной из сфер психики в целостной картине состояния: эмоциональные, мотивационные, волевые, когнитивные – или по доминирующему в структуре состояния психическому феномену: состояния напряжения, утомления, эйфории, созерцания, озарения, фрустрации, тревоги и т. д. (Зенько, 2007).

Среди немногочисленных работ, посвященных осмыслению природы духовных состояний и религиозных переживаний, отметим работы Ф. Е. Василюка (1997, 2005). Он анализирует категории «переживания» и «молитвы», которые могут «срачиваться» между собой, образуя «функциональные органы»<sup>96</sup>, подчеркивает, что переживание есть деятельность личности, которая относится к своим внутренним состояниям и процессам, оценивает их, стремится понять их сущность, старается изменить<sup>97</sup>. Мы уже отмечали рассмотрение проблемы переживаний духовно-нравственного и религиозно-мистического содержания в образном опыте человека (Гостев, 2007б; 2008).

В историко-психологическом плане можно указать на персоналии, которые упоминались в главе 2 в связи с изучением духовно-

нравственной сферы в отечественной философско-богословской и психологической традиции. В частности, вспомним С. Л. Франка, ссылки на которого все чаще встречаются в работах современных психологов (например: А. А. Гостева, В. А. Кольцовой, Ю. М. Зенько, П. Н. Шихирева). С. Л. Франк действительно много говорил о духовных состояниях, о переживаниях религиозного порядка. Душевная жизнь, подчеркивал он, – это не мозаика из «душевных камешков-ощущений», представлений и т. п., а нечто целое, присутствующее в каждое мгновение, «великая неизмеримая бездна», «особая бесконечная вселенная», находящаяся в каком-то совсем *ином* измерении бытия», «совершенно самобытный и в известном смысле самодовлеющий мир, имеющий собственные условия жизни», данный в *непосредственной переживании* (Франк, 1997, с. 39–49). Внешнее устройство жизни должно опираться на ее осмысление через духовное делание, через возвращение в себе сил добра и правды, через вживание человека в первоисточник жизни (Франк, 2003)<sup>98</sup>.

Наследие И. А. Ильина помогает познанию именно духовных состояний, а через это и религиозного акта – одного из центральных понятий творческого наследия философа. В обычной жизни душа человека, по его мнению, представляет собой непрерывный поток «состояний», занятых некими «содержаниями» (у человека нет «бессодержательных состояний»). Для одних людей очень важно их личное переживание (удовольствие, раздражение и пр.), для других важнее всего пережитое содержание (волнующее событие, драматическая ситуация и т. д.).

«Обычно душевная жизнь человека представляет из себя почти непрерывный поток безотчетно-сознаваемых и занимающих душу внутренне-внешних явлений, которые можно обозначить как содержательные переживания (если акцент лежит на „переживании“), или как переживаемые содержания (если акцент переходит на „содержание“» (Ильин, 2004а, с. 212).

И. А. Ильин утверждает, что человек не должен безразлично пребывать в потоке явлений, несущихся из будущего в прошедшее через настоящее. Нельзя жить всем, что этот поток несет и отдаваться этому «крутящемуся хаосу содержаний». Надо выбирать и отказываться от многого. Духовное состояние характеризуется, прежде всего, сосредоточенностью всех сил духа на восприятии и переживании именно *духовного предмета*. Духовная жизнь человека состоит в том, что он не плывет в «мутном потоке случайных содержаний и поверхностных состояний», а выбирает содержания, организует свою жизнь для того, чтобы заполнять ее «духовно-значительны-

ми содержаниями» и вызывать в себе «духовно-значительные акты». Но для этого «надо жить духовными актами, пребывать в них, наполнять их своей душой, строить себя ими, полагать их в основу своего бытия» (Ильин, 2004а, с. 216).

Религиозное отношение к жизни как вершина духовного опыта выражается в переживании ценностного преимущества и притом объективно-ценностного превосходства одних состояний и предметов перед другими. Религиозный человек ищет лучшего перед лицом Бога во всем: в себе самом, в других людях, во внешнем мире. Это порождает особые духовные состояния. Религиозность состоит, прежде всего, «в субъективно не безразличном отношении к объективно-не-безразличным состояниям, содержаниям и предметам» (Ильин, 2004а, с. 213–214). От этого образуется некое внутреннее опытное «зрение», направленное к совершенству, открывающее человеку духовные предметы. Тогда он начнет доверять духовному опыту и этим предметам (включая «вещи невидимые»).

И. А. Ильин рассматривает религиозность как *особого рода внимание*<sup>99</sup>. Остановить свое внимание на чем-нибудь значит сделать это содержание для себя единственным, а себя в отношении к нему – единым. Для этого необходимо «опустошить горизонт души» от множества рассеянных содержаний и предаться одному, избранному. И. А. Ильин говорит о водворении в глубине сердца некоего постоянного памятования о Боге, не исчезающего ни в каких жизненных положениях и ни при каких условиях.

«В акте внимания <...> все душевно-духовные функции объединяются в согласованном напряжении: те, которые по своей способности могут „внутри ять“ данный предмет, – быстро солидаризируются и стягивают в себя все силы души; те же, которые инородны „емлемому“ предмету, – или затаивают дыхание, чтобы не мешать, и позволяют извлечь из себя всю необходимую силу, или же становятся на страже единства и неразвлеченности, ограждая и поощряя внимательность души» (Ильин, 2004а, с. 225). Постоянное же памятование о Боге «не есть состояние той обыденной „памяти“, которую мы все обременяем во время „прохождения наук“ или перед житейскими экзаменами; оно не есть состояние „ума“ или „воли“. Памятование, о котором я говорю, есть состояние сердца и совести, а потому и воли, которое слагается и крепнет как бы „само“, но именно от искренней и целостной молитвы; именно поэтому оно не ведет ни к педантизму, ни к лицемерию (Ильин, 2004а, с. 367).

Наследие И. А. Ильина глубоко раскрывает содержание того состояния, которое сопровождает переживание человеком своего «под-

линного я», т. е. чувство «быть самим собой» – соответствовать своей истинной природе, образу Божьему, призванному к богоуподоблению. И. А. Ильин вводит понятие «религиозной центрированности». Раскрытием понятия «религиозной центрированности» философ приближает психологическую науку к пониманию «истинного я» человека. В истинном центре человека – «огненном Центре духовной личности», ее «религиозной Купине» – все осмысливается, очищается, исправляется и направляется в нужном для человека, истинно духовном направлении. Это и есть, по И. А. Ильину, «истинное я» человека.

«Если последняя, первоначально-существенная глубина души, – духовность ее инстинкта, – захвачена и зажжена, то из загоревшегося лона ее начинают исходить „искры“ и „лучи“, пронизывающие всю душу, а к нему начинает приливать вся сила духовного присутствия, так, что оно становится средоточием жизни и духа в данном человеке» (Ильин, 2004а, с. 384).

Сам же человек через свое «истинное я» приобретает новому способу жизни: испытывает «силу собранности», «полноту сосредоточения». В целостной религиозности человеку «есть дело только до Бога и до Божественного». Для всего, «лишенного Его лучей», остается минимум жизненного внимания. Религиозный Предмет становится главной жизненной ценностью, центром личного бытия. Все не связанное с «Центром» блекнет и «отсыхает».

«Человеческий дух уподобляется кругу, в котором движение происходит только по радиусам <...>; в нем нет ничего „входящего“, что могло бы миновать предметный Центр личности, пройти „мимо“ и утвердиться в периферическом своеволии; в нем нет ничего исходящего, что могло бы зародиться в децентрированной самобытности, и вырваться, или прокрасться на волю. Нерадиальное движение постепенно сводится к минимуму и прекращается совсем: есть только нисхождение в сердцевину личного духа и восхождение из нее» (Ильин, 2004а, с. 386).

И. А. Ильин подчеркивает, что центр духовной личности – это место предстояния Богу. Именно с образованием такого «внутреннего центра» человек обретает способность во всем видеть лучи Божьей благодати. Религиозно-духовный центр рассматривается философом как самое «подлинное, глубокое и всепроникающее средоточие личной жизни, за которое нельзя не идти на смерть». Мало видеть и воспринимать божественный предмет. Надо принять его последней глубиной сердца, вовлечь в это принятие силу сознания, воли и разума и придать этому опыту судьбоносную силу и значе-

ние в личной жизни. И. А. Ильин говорит о «духовной одержимости», включающей одухотворенное созерцание, силу огня и света, трепет искреннего сердца, трезвение предметного опыта, энергию верующей страсти, власть духа, горячее и горящее сердце (Ильин, 2004а, с. 541–548).

Для формирования «религиозной Купины» как истинного центра, который приглашает к своему познанию ищущего истинный духовный путь человека, очень важно обретение *религиозной очевидности*, которая создает окончательное «прикрепление души к Богу», предпочитающей смерть духовному предательству. Верность же своему религиозному центру немислима вне смирения. В противном случае такая «верность» превратится в «религиозное наслажденчество», произвол и самомнение, в «одержимость всевозможными похотями» (Ильин, 2004а, с. 495–499).

«Человеку, раз вступившему в сферу свободной духовности, отвергнутому свое духовное око, совершившему „приятие сердцем“ Божьего луча, приобретающему свое внутреннее религиозное огнище и начавшему в его лучах свое религиозное очищение – естественно и неизбежно мерять себя божественными мерилami и судить себя Божьими лучами. Слова Христа: „будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный“ (Мф. 5:48) – становятся для него живым несмолкающим зовом, вопреки всем „умным“ соображениям о том, что „совершенных людей не бывает“» (Ильин, 2004а, с. 425).

Проблема духовного центрирования связана с психологией *молитвы*. Наследие И. А. Ильина помогает нам понять, что каждый раз, когда человек сосредоточенно и искренне обращается к совершенству, его состояние уподобляется молитве – выхождению из первозданного и «неизбывного» человеческого одиночества и «простирацию» души к Богу.

«Пусть это будет сначала краткий или даже кратчайший миг, подобный сверканию молнии; пусть это состояние будет внезапно и, с виду, неуловимо, неопишимо, неповторимо <...> Существенно не это. Существенно, чтобы это было состояние вострепетавшего сердца, – как бы пронзенного воспринятым совершенством, обрадованного, ошастливленного, узнавшего <...> и потому благодарного» (Ильин, 2004а, с. 451).

И. А. Ильин разделяет молитвы на: «завершающие» и «уводящие». Завершающие – это молитвы земного пребывания, земного «делания», земного служения. Уводящие – молитвы, которые отрешают человека от земных интересов и возводят его к Богу. Такие мо-

литвы открывают новые состояния: «самоутраты», «восхождения», «восхищения». В них человек молится не о земных делах и не ради «земного строительства»; он отвлекается от них, выходит из них и направляет свои помыслы и усилия на единение с Богом. Эти два направления молитвы не противоположны. Молитва о земном, если она достаточно духовна и «сердечно-искренна», уже отрешает человека от излишне земного. В молитве «уводящей» отрешение становится все более полным и цельным. На пути, приближающем «земную» молитву к «небесной», человек проходит ряд ступеней. 1) По мере очищения души он приобретает способность «не домогаться» у Бога земного, доверяться Божьему водительству, принимать посылаемое, и не просить ни о чем, кроме духовной помощи и очищения. И если человек просит еще о земном, то переживает это как своего рода малодушие. 2) Молитвы покаяния, очищения, смирения, благоговения, преклонения, вопрошания, созерцания Бога (в природе и человеке). На этой ступени молитвы утрачиваются человеческие слова. 3) Молитвы, свободные от земных образов. Большинству людей такие высшие молитвенные взлеты недоступны. Для того чтобы испытать их, необходимо такое умение сосредоточиваться на духовных содержаниях, такое долгое пребывание в отрешении от земных страстей, которые несвойственны обычному человеку. В такой молитве необходимо сдерживать «чувственно-земное воображение» и предаваться «нечувственной любви» и возникающему из него «нечувственному созерцанию»<sup>100</sup>.

«У истинно религиозного человека при каждом прошении бывает смутное чувство, побуждающее его добавлять: „но да будет воля Твоя“ <...> Ибо всякое прошение необходимо предполагает, что Бог может и не послать человеку просимого им блага потому, что его истинное благо ведомо только Господу. Вот почему встречаются люди тонкого и глубокого религиозного опыта, которые просят только о такой помощи, которая необходима не для личного счастья, а для осуществления Божьего дела на земле; <...> и просят о ней только тогда, когда знают себя, идущими по правому пути; в остальном же просят только о дарах духа и любви...» (Ильин, 2004а, с. 96).

В молитве важно понимание человеком соотношения собственной воли и воли Божьей. И здесь И. А. Ильин также находит прекрасные слова для выражения святоотеческих идей. Он подчеркивает значение твердой установки человека на верность воле Творца, «служению Его Делу», нахождению в «Его лучах» (при учете феномена духовно-нравственного прельщения). Подчеркивается, что человек не имеет права просить у Бога помощи в делах ненависти, жаднос-

ти, низости и пошлости. Молитвы об успехе «коварных, бесчестных или постыдных начинаний противодуховны». Главной молитвой должна быть просьба о том, чтобы Господь помог отличать и узнавать истинно духовное, совестное и совершенное. Кто просит «увенчать грехи успехом», тот предается магии и призывает на помощь дьявола (Ильин, 2004а, с. 458–459).

Особое значение в молитвенном делании имеет христианская аскетика, рассматривающая сердце как «поле духовной битвы». И. А. Ильин подчеркивает, что для распространения в мире христианства надо было пробудить в людях религиозный акт сердца, ибо мертвое сердце не увидит Христа, не примет Его и не уверует в Него.

От истинной молитвы у человека остается в душе некое тихое, тайное «безсловесное молитвование», подобное «немеркнущему, спокойному, но властному свету». Чем чаще человек осязает его в недрах своего сердца, чем чаще он прислушивается к нему, тем больше он приобретает в нем этот тихий свет, тем больше радости он несет ему, тем очистительнее его действие. Это «безмолвное молитвование» начинает непрерывно излучаться из глубины сердца, как бы желая освятить все жизненные содержания души.

«Это есть как бы негаснущая лампада перед иконой; но такая лампада, которую человек носит в самом себе; без света которой он не решает дел своей жизни; мало того, в которой таинственно заключается его собственное, его главное Я, трепетно предстоящее Господу Богу» (Ильин, 2004а, с. 468).

Каждый *религиозный акт*, по мнению И. А. Ильина, имеет свое душевно-духовное «строение» (поскольку в нем участвуют определенные душевно-духовные силы) и связан с определенным содержанием, природа которого, с одной стороны, определяет собой структуру акта, с другой стороны, сама зависит от его строения. Духовный акт складывается из психических функций: чувств, воображения, мышления, воли, чувственных ощущений, инстинктивных влечений. Напомним, что человеку присуще множество чувств, основными среди них являются два типа: 1) положительный, творческий, руководимый любовью; 2) отрицательный, разрушительный, руководимый ненавистью, завистью. Мысль может быть: чувственно-связанной, наблюдающей, логически-формальной (дедуктивной, диалектической, конструктивной), интуитивной, «мыслью сердца», «мыслью воли». И. А. Ильин выделяет типы воли: инстинктивная, духовная, совестная, бессовестная, созерцающая, слепая, созидающая, разрушительная и т. д. Сила чувственных восприятий (зрения, слуха, вкуса, обоняния, осязания, мускульных и тепловых ощущений, го-

лода, жажды, эроса) зависит от степени «инстинктивного своеволия», «соматической страстности» и одухотворенности. Человеку свойственно предметное воображение и беспредметное фантазирование. Воображение и фантазирование могут быть чувственными, предающимися телесно-пережитым содержаниям, нечувственными, посвященными образам внутреннего, душевного мира, и сверхчувственными, возносящимися к метафизическим, духовным, божественным содержаниям.

В религии духовным актом является любовь к Богу, молитва, покаяние, умиление, волевое решение, жертвоприношение, обряд, аскетическое упражнение, писание религиозного гимна и др. Религиозный акт выражает то, как человек верует: сознательно или бессознательно, целно или нецельно, глубоко или мелко, искренно или лицемерно, любовью или страхом, пассивно или активно. Религиозный акт может быть типичным для целого народа, конкретной религии.

Есть религии, которые рождаются из *страха* (например, африканские негры боятся темноты и ночи, злых духов, колдовства). Есть религии, которые рождаются из вожделения и питаются *эротикой*, принимаемой за «вдохновение» (например, религия Диониса-Вакха, русское хлыстовство). Есть религии, живущие *фантазией* и *воображением*, их сторонники «довольствуются» мифическими легендами и химерами, поэзией, жертвоприношениями и обрядами, пренебрегая любовью, волей и мыслью (некоторые направления индуизма). Буддизм был создан как религия *жизнеотвержения* и *аскезы*. Конфуцианство возникло как религия «*исторически выстраданной* и *искренно прочувствованной моральной*» доктрины. Религиозный акт Египта был посвящен *преодолению смерти*. Иудейская религия искала, прежде всего, *национального самоутверждения* на земле, выдвигая генотеизм (бог национальной исключительности) и *моральное законничество*. Греки создали религию *семейного очага* и *зримой красоты*. Римляне – религию *магического обряда*.

И православие, и католичество выражают идею евангельского благовествования, и тем не менее их религиозные акты различны. Первичное и основное пробуждение веры для православного – *движение сердца, созерцающей любви*. Такая любовь «видит Сына Божия во всей Его благодати, во всем Его совершенстве и духовной силе, преклоняется и приемлет Его, как сущую правду Божию, как свое главное жизненное сокровище» (Ильин, 2004а, с. 390). При свете этого совершенства православный признает свою греховность, укрепляет и очищает им свою совесть и вступает на путь покаяния и очищения. Напротив, у католика вера пробуждается от *волевого решения*:

довериться церковному авторитету, подчиниться ему, принять все его предписания.

*Духовно-религиозное содержание* не складывается из «душевных функций», не подлежит законам психологии или физиологии. Религиозное содержание является тем, во что человек верует и что он исповедует как истину. Поэтому религиозное содержание измеряется другими мерами и оценивается другими критериями, нежели акт. Здесь И. А. Ильин ставит важные теоретические вопросы для психологии религии. Например, соответствует ли религиозное содержание «религиозному предмету»? Действительно важно понимать, что религиозное содержание получает смысл и значение через свое отношение к «религиозному предмету». Если религиозное содержание перестает быть верным отражением этого предмета, то утрачивает свой духовный смысл и порождает несостоятельный религиозный «суррогат».

Иными словами, подлинный религиозный опыт не может быть безразличен к предметности своего содержания. Религиозный акт есть духовный акт, направленный на поиск правды о Боге. Если духовный акт еще не достоин ее, то он есть пока лишь жажда предмета, порыв к нему, активное усилие в борьбе за него. Если же религиозный акт достиг «правды о Боге», то он становится восприятием предмета, Его переживанием, созерцанием, усвоением, радованием, осуществлением в жизни.

Разграничение *религиозного содержания* и *религиозного состояния* очень важно и теоретически значимо для психологической науки. Религиозный акт как *состояние* и *содержание* связаны друг с другом в жизни и в истории религии. И история психологии должна осмысливать эту связь. Религиозное состояние души не может быть «истинным» или «неистинным». Оно может быть постоянным–непостоянным, сильным–слабым, цельным–нецельным, автономным, искренним и т. д. Истинным может быть только религиозное содержание, когда оно адекватно «божественному Предмету».

История религии показывает, что религиозные акты и религиозные содержания встречаются в самых различных сочетаниях. Человек может «прилепляться» искренним, цельным и богобоязненным актом к самым различным религиозным учениям и содержаниям. А. И. Ильин отмечает, что история знает искренних, мудрых и благочестивых язычников (Сократ, Сенека, Марк Аврелий), лицемерных христиан, трепетно и цельно верующих даоистов (Конфуций, Лао-Цзы), растерявших свою веру иудеев.

«В каждом исповедании <...> есть пассивно верующие <...> и активно верующие <...> Во всех религиях встречаются „недоверы“,

„полуверы“, бессердечно умничающие, слепо умиляющиеся, черствые педанты, тщеславные полемисты, самоуверенные догматики, простодушные созерцатели, злые лицемеры, властолюбцы, смиренные тихие молитвенники <...> Одно и то же религиозное учение может быть принято и несомо различными актами. И если мы взглянем пристально в эти различные акты, то скоро рассмотрим в них и различные содержания. Ибо в одном и том же вероисповедании злой лицемер видит Бога (если он вообще Его видит) иначе, чем смиренный молитвенник; и самоуверенный догматик несет в своем опыте иное, чем простодушный созерцатель» (Ильин, 2004а, с. 133).

С одной стороны, от строения религиозного акта зависит состав религиозного содержания. Так, чтобы распространить в мире христианство, надо было пробудить в людях «религиозный акт сердца», так как «мертвое сердце не увидит Христа, не примет Его и не уверует в Него». Магомет обращался не к сердцу людей, а к их воле. Древнеиндийская религия – к фантазии человека. Безобразный акт буддизма не мог принять мир индусских божеств именно в силу своего отказа от чувственного образа в фантазии<sup>101</sup>.

В воспитании человека и очищении его души, указывает И. А. Ильин, религиозный акт должен рассматриваться отдельно с «критической пристальностью», а содержание должно рассматриваться само по себе, с одной стороны, в его отношении к акту, от строения которого оно зависит, с другой стороны – в его отношении к предмету, которому оно должно точно и полно соответствовать.

Творческое наследие И. А. Ильина актуально для осмысления психологической наукой сектантской психологии. Религиозные секты всегда работают над видоизменением религиозного акта данной церкви, подготавливая его к своим «новым истинам». Так, анабаптисты развязывают страх и воображение, хлысты – половой экстаз. Выработку и распространение нового акта сектанты называют «проповедью», ведущая церковь рассматривается ими как «сворачивающая». Когда внушаемый человеку религиозной сектой акт «готов», ему сообщают новое содержание, укрепляя его упражнением. И человек доверчиво принимает «новую истину», которую он прежде и не заметил бы.

По мнению И. А. Ильина, секты и ереси всегда имели тем больший успех, чем больше удавалось превратить новый акт в своего рода массовый психоз (психоз умиления, страха, «страстного разнуждания» или «аскетического отречения»). И только изучение религиозного акта конкретной секты способно пролить свет на ее замысел и причины ее успеха. Но именно поэтому борются с сектами

следует не запретом по закону и не в терминах их учения (содержания), а в пределах их духовного акта. Необходимо сконцентрировать внимание на том, какие душевно-духовные силы и в какой комбинации создают эффект влияния на приверженцев секты. Другие пути борьбы с сектами будут менее результативными. В частности, догматическая полемика здесь безуспешна, ибо сектантский духовный акт искажен. Чем более настаивать на «аргументах», тем упорнее сектанты развивают свою «доктрину». Им нравится их «новый акт», они наслаждаются им и не видят его фальшивых сторон.

## 5.2. «Сердечное созерцание»

Самой важной составляющей духовного акта для И. А. Ильина является *сердечное созерцание*, которое человек приобретает, когда им овладевает духовная любовь. В раскрытии данной темы значение восполняющего потенциала творческого наследия философа приобретает особое значение. Данное содержание духовного акта человека, по сути (за редкими исключениями тех авторов, преимущественно ориентированных на освоение православно-христианской традиции, о которых мы говорили), не рассматривается современной психологией при изучении и осмыслении познания, понимания и переживания человеком метафизических аспектов реальности, высших духовных смыслов бытия, их раскрытия в религиозно-мистическом опыте.

Напомним, что *сердце* святыми отцами понимается как *духовный центр* жизни человека, – центр всех его духовных, душевных и телесных сил (т. е. оно выходит за рамки функционирования в качестве насоса, перекачивающего кровь) (Шеховцова, 2009, с. 67). С «сердцем» соотносится понятие «ума», как высшей способности непосредственного интуитивного познания. «Сердце» выступает также как орган воли и оценки, как «руководитель ума», дающий способность к рассуждению. Религиозно-созерцательная функция разума является делом сердца. «Священное Писание приписывает сердцу те функции, которые в психологической науке считают принадлежащими уму, и именно сердце называется органом высшего познания <...> центром духовной жизни и Богопознания» (Святитель Лука (Войно-Ясенецкий), 2009, с. 22). Св. Исаак Сириин раскрывает три вида «созерцания ума»: 1) низшее созерцание – познание внешней реальности, созерцание Божественных тайн, сокрытых в ней, т. е. «домостроительства Божьего»; 2) созерцание как познание людьми друг друга, которое может достигать разной глубины (очищенная душа видит «оком не телесным, а духовным, разумно-

прозорливым»; 3) сверхъестественное ведение – ум человека созерцает Бога, что невозможно по естеству, а только по благодати Божьей (Шеховцова, Зенько, 2005, с. 55).

Еще одним важным моментом в понимании психологии и метафизики сердечного созерцания является уже отмеченная выше идея, что духовно-нравственное совершенствование человека, очищающее его внутренний мир, является необходимым условием для познания мира и самопознания: «Чистые сердцем Бога узрят». «Чистое сердце» означало, что внутренний источник жизни не замутнен вышедшими из-под контроля силами души, которые стремятся реализовать себя в ущерб целому и в противоречии с Божественным Промыслом, касающемся данного человека.

И. А. Ильин раскрывает тему, находя для этого философско-психологическое описание. Дар сердечного созерцания, подчеркивает он, – это «новый акт, дивный орган восприятия и опыта, подъемлющий и окрыляющий душу» (Ильин, 2004а, с. 106). В сердечном созерцании человек приобретает способность к художественному отождествлению с созерцаемым предметом. А так как этим предметом является само божественное совершенство, то человек начинает видеть его по-новому и воспринимать его «с великим приближением» и «с великой уверенностью». Этот духовный акт «любящего и созерцающего вчувствования» постепенно обновляет все внутреннее существо человека, его жизнь, всю создаваемую им культуру. Созерцать означает приблизительно то же самое, что «рассматривать» и «видеть», но здесь имеется в виду духовное рассматривание и духовное видение, способное воспринимать и нечувственные предметы, и предметы чувственные, очищая и углубляя восприятие. Если воспользоваться термином «наблюдение», речь должна идти о «наблюдении», которое «вчувствуется любовью и духом в живую самосуть предмета». Если же сблизить «созерцание» с «воображением», то созерцанию будет свойственно отсутствие беспредметного блуждания: созерцание сосредоточено и направлено на объективный состав отображаемого предмета. Созерцание отличается от «фантазии» ответственностью и предметностью: оно не «фантазирует», а концентрируется и отдает свою энергию любимому духовному содержанию.

Созерцание можно описать как «непосредственное восприятие», подчеркнув, однако, что эта непосредственность осуществляется силой духовной любви и художественного «вчувствования», и что это восприятие обращено к «религиозному Предмету»<sup>102</sup>. Выработанное сердечное созерцание открывает человеку доступ к духовно-религиозному опыту. Никакое рассуждение, доказательство,

решение подавить в себе сомнения и заставить себя верить не может заменить сердечного созерцания. Примечательно, что сердечное созерцание способно присоединяться к любому другому акту и сообщать ему особую глубину, чистоту, духовную значительность, жизненную силу, богатство содержания. Присоединяясь к мысли, сердечное созерцание дает ей проникновенность любви и созерцательную силу. Разум, в свою очередь, призван помогать созерцанию познавательной ответственностью, тягой к очищению. Разум обогащает религиозный опыт своей «созерцательной мыслью» и «умной любовью к Богу»<sup>103</sup>.

В этой связи понятно обращение И. А. Ильина к проблеме воли, которая без любви – «пуста, черства, жестка, насильственна и, главное, безразлична к добру и злу» (Ильин, 2005б, с. 11). Присоединяясь к воле, сердечное созерцание связывает ее с совестью, сообщая ей глубину и благородство, научая видеть цели и «измерять их мерилami совершенства». Есть люди с сильной волей – целеустремленные, упорные. И есть люди со слабой волей, живущие «настроениями», фантазиями. Но это волевое начало в человеке характеризует только активную энергию Эго, а не те «жизненные содержания», на которые и во имя которых направлена энергия. Воля должна целелогать, слагать «линию» своих решений и совершать выбор средств, исходя из более глубоких и содержательных источников жизни, чем она сама: из любящего сердца, воображения, мышления и др.<sup>104</sup>

И. А. Ильин указывает, что все элементы жизни находят свой духовный смысл через сердечное созерцание. Так, земная любовь становится выражением духовной близости. Страх становится благоговением перед Богом. Человек научается молитве и постигает с ясностью, о чем можно просить Бога и о чем нельзя. Магия перестает быть соблазнительной, потому что человек научается смирению. При овладении художественным творчеством сердечное созерцание указывает достойнейшие и значительнейшие предметы и дает дар любить, видеть и петь. Овладевая правосознанием, сердечное созерцание раскрывает его глубочайший корень – волю к духу, добру и справедливости и превращает его в живую правовую интуицию.

### 5.3. Духовный катарсис как путь преодоления страстей

Катарсис (гр. katharsis – очищение) – термин, пришедший из древнегреческой философии и этики, который служил для обозначения сущности эстетического переживания как процесса и результата облагораживающего воздействия на людей сценической драматур-

гии или музыки. В современной психологии катарсис понимают как процесс высвобождения психической энергии, эмоциональной разрядки, способствующей уменьшению или снятию тревоги, конфликта, фрустрации посредством их вербализации и телесной экспрессии, ведущих к лечебному эффекту и лучшему пониманию себя.

И. А. Ильин раскрывает содержание и закономерности процесса духовного катарсиса, в частности, важное теоретическое положение современной психологии личности, согласно которому катарсис может привести к глубокому изменению сознания и внутреннему возрождению и перерождению только в том случае, если связан с пробуждением в человеке его «духовного я» (Флоренская, 2001а). В позитивистской науке, указывает Т. А. Флоренская, понятие катарсиса утратило свой духовный смысл. Необходимо «реставрировать» идею катарсиса в ее первоначальном виде, несущем этот смысл, очистив ее от «поздних наслоений». Действительно, с XIX в. господствующим стало понимание катарсиса как «разрядки напряжения»<sup>105</sup>. В современной психологии подобный подход стал преобладающим, благодаря психоанализу, основа которого – отреагирование вытесненных аморальных влечений, якобы изначально движущих поведением человека (Флоренская, 2001а, с. 146). В этой связи стоит отметить (Гостев, 2007б), что во время катарсического отреагирования в измененных состояниях сознания (на основе психотехник, используемых, например, в трансперсональной психологии) для человека возникает опасность вхождения в контакт с отрицательными энерго-информационными и метафизическими силами, природа которых еще не осмыслена психологической наукой. Актуализацию деструктивных содержаний внутреннего мира личности можно уподобить «выпуску джина неизжитых страстей», чье поведение непредсказуемо<sup>106</sup>.

Но именно с изживанием страстей И. А. Ильин и увязывает проблему *духовного катарсиса*. Он подчеркивает, что в силу законов природы человек индивидуален и самостоятелен: он есть творческий организм. В силу законов духа человек духовен и социален: он есть творческая личность. И человек как природный организм должен стать духовной личностью, а духовная личность должна принять законы природного организма. Достигнуть этого человек может только на путях духовного катарсиса.

И. А. Ильин указывает, что «священное место», где дремлет «первоначальное духовное естество инстинкта», находится в глубинах неосознаваемых сфер души. Философ красочно и ярко сравнивает его с «алмазом в хрустальной чаше», который ждет «луча благодати, чтобы взыграть светом» (Ильин, 1996б, с. 62). В человеке, однако,

есть и «темная глубина» – таинственное жилище страстей, стихийных сил, «жаждущих простора, но непризванных к власти».

«Беспомощно терпя, томясь и страдая, носит человек в своем бессознательном эти силы и вынашивает эти содержания, смутно ощущая в себе их присутствие, но не зная как к ним подступиться и что с ними делать, не умея их очистить, оформить, взрастить и одухотворить, – и именно поэтому слишком часто сам становится их слепым орудием и жертвою. Безвластный и неумелый перед ними, человек сам подпадает под их власть и вовлекается ими в их самовольные вихри и бури» (Ильин, 1996б, с. 63).

В психологии, отмечает И. А. Ильин, *страстью* называется всякое интенсивное влечение человека, независимо от того содержания, которым оно наполнено, и от того предмета, на который оно направлено. В этом влечении участвуют: чувства (пассивные аффекты, активные эмоции), желания (то «получающие форму сознательно-разумного воления», то «теряющиеся в бесформенности безразумного вождения-прихоти и похоти»), представления («мечтательно-отвлеченные и одухотворенные, осязательно-конкретные и чувственные»). Исходя из этого, страсти могут быть благородными и низменными, духовными или противодуховными, творческими или разрушительными. Опираясь на православную аскетику, под «дурными страстями» И. А. Ильин понимает следующие состояния души: гордость, ненависть, зависть, гнев, уныние, осуждение, самомнение, тщеславие, страх, похоть, рвение, уязвление, оскорбление, высокоумудрие, почитание себя праведным, командование, самолюбие, чревоугодие, сребролюбие, леность и др.

Груз недуховности, отмечает И. А. Ильин, настолько велик и тяжел, что нужна реальная противосила для того, чтобы этот тянущий книзу груз не овладел человеком – его интересами, вкусами, делами и пр. Граница между духовностью и недуховностью отнюдь не совпадает с границей между внешним, пространственно-протяженным, и внутренним, нематериально-духовным. Философ убежден, что чем глубже вникает в мир человек, тем более он удостоверяется в том, что мир вещей пронизан «Божьими лучами», полон «таинственной разумности» и «духовной значительности». Великие святые – последовательные «отвергатели мира» – отвергали не внешне-протяженный мир предметов, не природу, созданную Богом, а «мир» искаженных состояний человека. Они отвергали земное и низкое: суету, страсти, житейские удовольствия, развлечения, а также связанное с ними «кружение земных помыслов», вещелюбие, «мир» как простор греха, как исполнение плотских желаний. Они отвер-

гали «мир», как «совокупность человеческих пошлых актов и человеком опошленных содержаний». При этом святые утверждали мир, как мир богозданных предметов, пронизанных Божьими лучами, таинственно скрывающий в себе присутствие невидимого Бога.

«Все Бого-зданные предметы, даже исказившие и погасившие в себе искру Божьего пламени, имеют свое сокровенное духовное значение: нет ни вещей, ни людей, ни предметов субстанциально-пошлых или абсолютно ничтожных. Бого-пустыньность – свойство не предметов и не субъектов, а только субъективных актов и „о-субъективленных“ содержаний» (Ильин, 2004а, с. 287).

Духовно-зрячий человек видит «пошлость пошлого» как «несостоявшуюся духовную значительность». Если человек взирает на объективно-значительные предметы, а воспринимает пошлые содержания, то это коренится в его собственной душе. Бездуховная страсть болеет собственной алчностью, своекорыстностью, необузданностью и извращенностью. Она ищет легкого наслаждения и движется по линии наименьшего сопротивления. Пошлый акт воспринимает жизненные содержания и относится к жизненным предметам так, как «если бы в них не жила священная тайна бытия; он берет предметы – не по главному и не из главного...» (Ильин, 2004а, с. 261).

И. А. Ильин понимает страсть как жизненную энергию бытия, «динамический заряд тварного существа», возможность действия, творческую потенцию, которая может быть «применена к добру и приложена на зло».

«Страсть на злых путях животности и беспредметного своеволия – есть начало соблазна и падения. Но страсть на благих путях духа есть духовная сила, полет вдохновения и осуществление его творчества» (Ильин, 2004а, с. 543).

Все дурные страсти являются разновидностями «прилепления» души к пошлomu: или к самому себе – не-духовному, чувственно-телесному, бого-отлученному, «само-упоенному», с «мертвым сердцем и слепым оком», или к внешним, призрачным, мнимым «благам», душевно ничтожным, соблазнительным, «бого-не-озаренным и от Бога уводящим».

И. А. Ильин утверждает, что *преодоление страстей должно состоять не в насильственном подавлении, а в «перуклонении их на путь духовного созерцания»*. Чистота души от страстей состоит не в том, что они остаются «прилепленными к пошлым содержаниям».

ям», но не смеют «изживаться в пошлых актах» (сильная воля ставит страстям препятствия; т. е. душа жаждет пошлости, которую – сама себе запрещает). Страсть, сравниваемая философом с «заключенным в тюрьме злодеем» или «посаженым в клетку диким зверем», будет жить, «крадучись, глядеть из глаз» и прорываться в словах, в поступках или в способах их совершения; «запертая в клетку, она будет ждать того мига, когда сторож забудет запереть дверь и она сможет вырваться на волю» (Ильин, 2004а, с. 291).

Преобладание влечений и страстей может иметь два различных вида и привести к отрицательным последствиям. В одном случае инстинктивные влечения поглотят чувства человека и погасят духовность. В другом случае человек внесет незаметно для себя дыхание чувственных страстей в религиозную жизнь сердца, изменяя ее содержание, образы, законы и цели. От этого духовное в человеке получит искаженные или даже извращенные формы чувственной страстности, и «чистое станет нечистым, значительное – пошлым, божественное – слишком человеческим».

Совсем иное начинается в душе человека, если «духу сердца» удастся пробудить «духовность инстинкта» и соединиться с ней. Дух для И. А. Ильина, как мы видели, является «высшим естеством инстинкта», а инстинкт, в свою очередь, – «элементарной, но органически-целесообразной силой самого духа». Их раздвоение, а тем более противоборство болезненно и опасно. «Личный инстинкт» нуждается в «личной духовности», и индивидуализация инстинкта должна идти рука об руку с индивидуализацией духа. Если индивидуализация духа опережает индивидуализацию инстинкта, то человек склоняется к отвержению инстинкта вообще. Он видит в нем начало зла, греха, «окаянного неистовства» и т. п. Тогда у человека возникает потребность отвергнуть не только всю жизнь инстинкта, но и вообще всю земную форму жизни, весь «мир», который кажется хотя и созданным Богом, но все-таки «лежащим во зле». Человеку остается только уйти от мира и ждать смерти. Отсюда берут начало буддизм, платонизм, крайняя аскетика и т. п.

Если же индивидуализация инстинкта опережает индивидуализацию духа, то перед человеком встает опасность отвергнуть дух в себе. Пока инстинкт сдерживается «первобытной родовой духовностью», эта опасность не становится определяющей и роковой. Наряду с этим инстинкт может удерживаться тем, что еще не превращено в «твердыню характера» – «бессознательным настроением доброты». Но стоит «первобытной родовой духовности» или «бессознательному настроению доброты» поколебаться, выступает сила инстинкта.

И. А. Ильин напоминает о том, что идея катарсиса древняя и глубокая. Она возникала везде, где человек начинал чувствовать, что религия – это проявление не инстинкта, а духа, не суеверия, а достоверности, не страха, а любви. Идея катарсиса является признаком зрелости религии. В основе духовного катарсиса лежит осознание присущей всем предметам «внутренней духовной значительности». Восприятие этой значительности зависит от верности, чистоты и силы субъективного акта, опыта и видения. Процесс катарсиса призван сообщить человеку эту верность, чистоту и силу.

Духовный катарсис имеет свои этапы: освобождение человеческой души от «духовной слепоты», построение и укрепление духовности. На первой стадии духовного очищения катарсис обнаруживает неверное состояние души, приводит к осознанию и признанию несостоятельности ее актов, пошлости ее содержания, ничтожности ее целей, изменности ее страстей и побуждений. На второй стадии катарсис создает религиозно верные акты и укрепляет их. Духовное обновление должно начинаться с сознания своего «аутизма» – навного «само-первенства» во мнениях, суждениях, в восприятии бытия. Религиозное очищение требует пересмотра чувства самодовольства, так как самодовольный человек не только «коснеет» на своем уровне, но он «не меряет себя высшим масштабом» и постепенно привыкает считать себя «образцом совершенства» и «критерием» для всех людей и вещей.

Духовный катарсис требует, чтобы человек «отвернулся» от того, что находилось в центре его личной жизни, в фокусе внимания и предпочтения. Человек должен возжелать главного, «единого на потребу», – такого, что не обесценивается от «разлюбления», не меркнет при забвении, не нуждается в признании, но «благостно ждет» от человека личной свободы и искренней глубины. От этого душа человека вступит в период своеобразного «выселения» и «новозаселения». Каждое катартическое усилие, каждое суждение, идущее от сердца и совести, будет раскрывать незначительность, суетность, мелкость прежних содержаний и состояний. Разоблачение будет, подобно «горящей бумаге», темнеть, свертываться и превращаться в пепел. Духовное пробуждение нередко начинается с глухой неудовлетворенности самим собой, с чувства своей «несчастности». Сначала человеку кажется, что он не доволен окружающим, другими людьми, своей жизнью. Но кто не доволен всем, тот может быть уверен, что он имеет основание быть недовольным самим собой.

«Жизненное томление, тоска, скука, отвращение не должны оставаться мертвым бременем <...> надо уметь преодолевать их, делая

их духовно-плодотворными, а для этого надо иметь мужество извлекать из них заложенное в них критическое отношение к самому себе, и притом при свете Божиих лучей» (Ильин, 2004а, с. 303).

Следует установить катартическое правило: при каждом недовольстве чем-нибудь следует спрашивать себя, в чем основание быть недовольным *собой*? За неудовлетворенностью жизнью всегда скрывается неудовлетворенность собой. Эти мысли И. А. Ильина раскрывают новые грани психологии проецирования – его духовно-нравственные аспекты.

И. А. Ильин отмечает, что иногда процессы «отвержения» и «выселения» значительно опережают процесс «новозаселения» души, и тогда человек переживает настоящий кризис опустошения. Этот кризис человек должен пережить. Очищающейся душе действительно трудно увидеть, выделить и принять новое, божественное в привычных, приглядевшихся «содержаниях быта», в которых человек привык брать «неглавное». Ему легче сделать это с новыми предметами в новой обстановке, особенно среди тех «необычайных» предметов, которые славятся, как «средоточие священности». Отсюда все посещения вещественных святынь (например, паломничество к ним). Духовное очищение души требует переустройства и обновления духовного акта. Если даже прежнее жизненное содержание осуждено и отвергнуто, а духовный акт сохраняет свое строение и прежнюю беспомощность, то душа неизбежно заселит себя столь же ничтожными и лишь «по-новому пошлыми содержаниями»<sup>107</sup>. Поэтому основная задача духовного катарсиса состоит в том, чтобы после осуждения «прежней жизненаправленности» и прежних содержаний был обновлен в устройении и укреплен в силе духовно-религиозный акт. Трудность состоит в том, что духовный акт в его строении возникает обычно бессознательно и не сознается (или почти не сознается) его носителем. Намеренное наблюдение дается здесь с трудом и лишь немногим людям. Сам акт имеет инерцию и противится обновлению. Внешние факторы, повлиявшие на его формирование, кажутся непреодолимой силой, а внутренние факторы, слагавшие его, кажутся большинству людей совершенно неисследованными.

И. А. Ильин подчеркивает: надо перестраивать личный религиозный акт независимо от устройства телесного организма с его наследственностью и склонностями, от социального окружения, воспитания и пр. вопреки всем неблагоприятным факторам. *Дух должен оказаться сильнее всех сложившихся, закрепившихся и непокорных «механизмов» бессознательного и всякой волевой слабости; сильнее,*

*чем жажда наслаждений и развлечений, чем экстенсивность внимания, чем душевные «травмы» детства и связанные с ними тяготения, слабости, отвращения и страхи.*

Так как «бессознательное чувствилище» человека «ущемлено» между его телом и его сознанием, религиозный катарсис имеет два пути: от тела к «бессознательному чувствилищу» и от сознания в «чувствующую глубину души». Первый путь – более элементарный и примитивный: тело подвергается лишениям и мучениям для того, чтобы вызвать обновленные и обновляющие духовные состояния («аффекты»). Этот путь был подсказан людям самой природой: телесный недуг может потрясти всего человека, которыйотреагирует в бредовых сновидениях и кошмарах целые заряды дурных страстей и может встать с одра болезни с обновленной, очистившейся душой. Также и долгое физическое страдание оторвет душу от внешних обыденных содержаний и обратит внимание вовнутрь, где духовные созерцания дадут «лучшее утешение и умудрят душу». Нарушить «животное самодовольство человека» и влечение к тщеславно-пошлым наслаждениям способно и нежданное увечье, в результате человек может перенести свое тщеславие и наслажденчество вовнутрь и попытаться компенсировать себя в религиозном опыте.

«Вот откуда в практике исторических религий это катартическое обхождение со своим телом: аскетическое мучение, обращенное на себя самого. Задача его – оторвать инстинкт от телесно-чувственного наслажденчества и разочаровать соответствующую интенцию; перенести внимание и центр чувства на внутренний опыт; заставить этим бессознательное – прорваться к новым актам, выйти на новые пути; как бы затеснить его в состоянии безвыходности и, не уставая, понудительно торопить его; облегчить ему это дело болевым экстазом и тем вывести его на новый путь. Отсюда столпничество, ползание по земле ко святым местам, спанье на жестком и на гвоздях, власяница, самобичевание, воздержание от сна, изнурение трудом» (Ильин, 2004а, с. 310).

Второй путь заключается в том, что душа переживает некий аффект, потрясающий бессознательное, нарушающий его привычный, но духовно неверный уклад и заставляющий его обновить свою интенцию, переоценить свои жизненные содержания и перестроить или, по крайней мере, исправить свой акт. Необходимо некое, достаточно глубокое «ранение чувствилища», которое «вытолкнуло» бы душу из психологии «наезженных ею рельс» и вызвало бы в ней процесс самодеятельного очищения. Вызвать такой аффект на мысленно-познавательных путях возможно только у исключительных на-

тур, у которых мышление не замыкается в логические отвлеченные формы, но питается из глубоких источников сердца и созерцания.

И. А. Ильин подчеркивает особый путь духовного познания, связанный с образной сферой человека<sup>108</sup>, – путь, *ведущий от предметного, конструктивного, творческого воображения к «бессознательному чувствительному» и от непосредственного, жизненно целостного опыта в глубину сердца.*

«Воздействие на воображение для пробуждения очистительного аффекта есть один из древнейших путей. Этот путь подсказан человеку естественно, самой природой, ибо от воображения к аффекту и обратно идет вообще кратчайшая, быстрейшая и сильнейшая передача. Так, например, – если аффект вождения творит желанные ему образы, то и обратно – страшные образы вызывают в душе страх и трепет; если аффект зависти или ненависти населяет человека образами расправы и мести, то образы духовного искусства способны облагораживать душу человека. Отсюда древняя и верная идея: дать человеку те образы, которые вызвали бы в нем готовность и волю к религиозному катарсису» (Ильин, 2004а, с. 314).

Говоря о роли образной сферы в духовном катарсисе, И. А. Ильин отмечает, что воплощение Иисуса Христа дало человечеству «живой, духовно пробуждающий и религиозно-очевидный» образ совершенства. Современники созерцали его воочию, а потомки созерцают сквозь евангельское повествование<sup>109</sup>. В этой связи философ раскрывает духовно-катартическое значение иконы, которая показывает человеку зримый образ, выражающий верный религиозный аффект, который должен помочь молящемуся вызвать в себе верный религиозный акт<sup>110</sup>, а также художественного искусства.

«Настоящее, благородное искусство совсем не имеет в виду возбудить и усладить чувственную и страстную природу человека. Оно есть <...> „духовное“ делание. Оно обращается к зрительному, слуховому, мускульному и эмоциональному воображению для того, чтобы вызвать в аффективно-бессознательной сфере новые, художественно-предметные медитации, раскрывающие нам сущую природу Бога, мира и человека» (Ильин, 2004а, с. 316).

Христианство предполагает для очищения души покаяние, сопровождаемое таинством исповеди в осознанных человеком страстях, на основе предшествующего периода самоуглубления, воздержания (поста), переосмысления жизни<sup>111</sup>. Приготовление и сам акт покаяния является «свободным совестным внутренним деланием» самого

человека. Если этого «внутреннего горения о своей нравственной чистоте» нет, то внешний ритуал таинства останется без духовно-го наполнения. И тогда не достигается главный результат: должен «зачаться» новый человек, по-новому видящий, любящий, с обновленной совестью, с новой ответственностью, с новым духовным подходом к людям и к миру, «с новым созерцанием Бога, и в новой обращенности к Нему» (Ильин, 2004а, с. 301).

И. А. Ильин подчеркивает, что в процессе духовно-нравственного очищения человек постепенно приобретает воззрения, которые незаметно становятся его жизненными убеждениями, основами его мировоззрения и религиозности. Это будут не «догматы», не «теории», не отвлеченные построения, придуманные субъективно и выдаваемые за нечто объективное. Это будут «верные» способы нравственно жить, созерцать мир, творить. Первое, что ощущение духа даст человеку, – это живое *ощущение тайны*, перед которой великие люди благоговейно трепетали душой<sup>112</sup>.

«Мы окружены этой тайной, – до рождения и в самом рождении, в течение всей жизни, в смерти. Кто ее не испытывает и не видит, тот слеп умом, скуден сердцем и мертв воображением. Мы таинственно засыпаем и видим сновидения, таинственно предчувствуем и молимся. И весь мир вокруг нас есть живая тайна, – в своей безмерной огромности, во внутренней глубине своих малейших частей, в своей сплошной тотальной принадлежности, в своем самостоятельном равновесии, в своей молчаливой разумности, в своем неизъяснимом величии» (Ильин, 2004а, с. 332–333).

Способность благоговеть перед тайной вызывает *смирение*. Созерцая сердцем живую тайну мира, человек возвращается к себе с чувством своего бессилия и своей малости. Вначале это может показаться неприятным и тягостным. Но те, у кого дух окреп, и потребность в совершенстве вышла за пределы личного самолюбия, испытывают от созерцания таинственного величия Богосозданного мира глубокое «предчувствие Божества», привыкают «вычитать себя» из этого «предметного состояния», не оскорбляясь, и созерцать величие, не испытывая унижения.

Следующая важная черта при рассмотрении духовного катарсиса – *чувство благодарности*. Испытывая благоговение перед тайной и смирение, человек видит себя утопающим в неопишемом богатстве. Человек убеждается в том, что у него не хватает сил для достойного благодарения Богу за Его дары, которые он узнает не только во всех силах, законах и красотах мира, но и во всех «огнях» своей личной жизни.

«Нам дан весь этот великолепный мир, не только для участия в его жизни и для пользования его возможностями, но и для наслаждения его красотой, для радования на его стройность» (Ильин, 2004а, с. 335).

Духовный катарсис связан со способностью *сердечного созерцания*. Катарсис приучает человека всегда спрашивать о Боге, искать проявления Бога во всем, что происходит в жизни, созерцая всякую жизненную данность, «вчувствуясь» в ее сокровенный духовный смысл. Благоговение, смирение, благодарность и сердечное созерцание незаметно рождают в человеке *расцвет доброты*. Человека наполняют чувства всепрощения, сочувствия, «сорадования» и сострадания. Совесть человека «приобретает свою «христиански-первоначальную силу» и дает человеку «упоение добротой».

#### 5.4. Другие значимые характеристики духовной личности

Рассмотрим другие характеристики духовной личности, изучение которых важно для психологической науки.

##### *Роль страданий в нравственном опыте людей*

Современной психологии известно, что страдания оказывают влияние на личность, поскольку они часто становятся причиной переосмысления человеком различных аспектов жизни. Страдание является активной работой переживания, роль которого заключается в понимании смысла страдания и в помощи принять их (Василюк, 2005). Действительно, страдание «разрыхляет жесткую почву души». Личность, находясь в конфликте с собой, миром, Богом, ищет выхода. Однако, как указывает Б. В. Ничипоров (1994), в страдании возможно бегство от себя через «черный ход личности», при котором страдание переходит в уныние.

И. А. Ильин углубляет научные представления о роли страданий в духовно-нравственном развитии личности (2004а). Для каждого человека Творец имеет особую «идею» – идею индивидуальной гармонии, «личной Купины», персонального совершенства, единственной в своем роде духовной чистоты. Философ, в частности, указывает, что в Божьих лучах не бывает бесплодной душевной тоски. Появление ее свидетельствует о «выпадении из Божьего луча». Всякая душевная боль свидетельствует о «смятении, безначалии и самоволии» бессознательно-инстинктивных сил человека. Но человек не должен бежать от страдания, а принимать его и преодолевать им свою греховность. Страдание же должно научить – мудрому самопознанию, очищению, религиозной искренности, возвращающей

в «Божий луч». И чем скорее грех рождает страдание, тем лучше для человека, чем глубже страдание, тем вернее будет преодоление греха. Человек должен воспринимать свое страдание как зов, исходящий от «Божией идеи», как дар Творца для достойного ответа на зов. Человек, которому послано страдание, должен считать себя не «обреченным» и не «отвергнутым», но «взысканным», посещенным и призванным: ему позволено страдать для очищения.

«Бремя страдания», уверен И. А. Ильин, состоит в значительной степени из неосновательного страха перед страданием. Человек, не умеющий перестать бояться, становится рабом своего страха и идет навстречу самым тяжелым унижениям. Надо научиться спокойно и свободно смотреть в самую глубь своей страдающей души – с молитвой в сердце и твердой уверенностью в предстоящей победе. Постепенно человеку откроется первопричина душевного страдания: ее надо назвать по имени, выговорить наедине с собой во внутренних словах, излить ее в одиноких искренних слезах и произнести эти правдивые слова перед лицом Божиим во внутренней очистительной молитве.

Человек устроен так, что легче всего ему дается удовлетворение наслаждениями, и труднее всего – воля, усилия к достижению духовного совершенства. Человека всегда тянет вниз, особенно, к чувственным наслаждениям. Путь вверх открывается только благодаря страданиям. Роль страдания состоит, прежде всего, в том, что для человека оказывается закрытым путь к низшим наслаждениям. Эта закрытость пути вниз и есть первое и основное условие восхождения. Страдание есть цена духовности и «предел для животности».

Но не всякое страдание, не всякого человека и не всегда одухотворяет. Необходима верная направленность страдающей души и внутреннее умение. Однако всякое подлинное духовное достижение вырастает из страдания, давнего или нового, «кратко-глубокого» или «долго-длительного», забытого или нет.

«К Богу восходит только та сила души, которая не нашла себе наслаждения и успокоения в первобытном, земном отпавлении, только та, которая не изжилась в слишком человеческих удовлетворениях, которая не радовалась им, а страдала и стыдилась, и ужасалась от их приближения» (Ильин, 2004а, с. 341).

### *Дар очевидности*

Через веру, сердечное созерцание, духовную любовь, «бодрствующую совесть» человек обретает «дар очевидности», без которого духовная жизнь невозможна: не умеющий узнавать «объективно-

лучшее», «объективно-совершенное», не будет ни жить им, ни стремиться к нему, ни осуществлять его. Именно кризис духовно-религиозной очевидности, разразившийся в XVIII–XIX вв., по мнению И. А. Ильина, породил кризис религии и религиозности человека.

Очевидность – это не простое «считать за истину», возникающее без особой причины, существующее временно и от которого равнодушно отказываются. Очевидность – и не субъективное «кажется», которое люди нередко называют «интуицией». Очевидность – это свет, который идет от самого «божественного Предмета», охватывая и наполняя человека. При переживании очевидности душа чувствует себя захваченной Истиной: сомнений больше нет, человек переживает полную ясность, счастье встречи, после которой не будет разлуки. Чувство очевидности делает пережившего его «любящим, горящим и светящимся», просветляет человека, «дает ему якорь», делает цельным и здоровым. Человек начинает любить то, чем живет, и жить тем, что любит. А за то, что человек так любит и так живет, он борется до смерти (вспомним о введенном И. А. Ильиным критерии – «готовности умереть за Истину»).

Именно духовная очевидность открывает человеку, что есть добро и что есть зло. Для анализа психологического наследия И. А. Ильина важно, что зло и добро для него не абстрактные, отвлеченные понятия, не результат субъективной оценки. Добро понимается как одухотворенная религиозно-опредмеченная любовь, любящая сила духа. Добро по природе своей религиозно, ибо состоит в зрячей и целостной преданности Божественному. Зло – слепая сила ненависти, противодуховная вражда. Зло по сути, по естеству своему противорелигиозно, ибо оно состоит в отвращенности от Божественного. Удалив сатану из религии, просвещенное человечество объявило его несуществующим и освободило ему почетное место в искусстве, в философии, в морали и в политике. Оно стало культивировать демона, т. е. «вращивать его в культуру», и культивировало «демонизм» до тех пор, пока не обрело зрелого сатанизма и не предалось ему с последовательностью «тотального» злодея (Ильин, 2004а, с. 476).

И. А. Ильин подчеркивает, что борьба со злом и преодоление его могут произойти и должны достигаться именно во внутренних усилиях. Прежде всего, человеку необходимо поставить перед собой вопрос не о сравнительно лучшем (например, о меньшем зле или наименьшей несправедности), а о том, что есть объективно совершенное. И совесть (если она «не спит», и «не сожжена») «эмоционально-волевым толчком» даст человеку тот единственный ответ: о совершенном, о единственно праведном.

Важной характеристикой духовной личности, связанной с волевой сферой человека, выступает *дар свободы и сила личного самоуправления*. Современная психология недостаточно внимания уделяет духовным аспектам волевого акта. Но воля – это способность свободного самоопределения – сознательного выбора из различных стремлений, способность принимать решения с точки зрения критерия добра и зла. *Свобода воли* человека выражается, прежде всего, в выборе отношений с Богом: в способности не только уверовать в его существование, но и принять для себя обязательное исполнение законов духовной жизни (Шеховцова, 2009). И в этом ключ к пониманию сущности человеческой *свободы* – сотворение человеком собственной жизни в соответствии с промыслом Божиим о себе. Свобода поэтому является способностью владеть своими страстями, своими талантами, строить свою жизнь по критериям добра.

Можно выделить три основных смысла понятия свободы: 1) *понимание свободы в смысле социально-политически разрешенного*; свобода – это преодоление всего, что подчиняет человека извне (Ясперс). Но социальные свободы без нравственно-духовных критериев превращаются в насилие одних над другими<sup>113</sup>; 2) *свобода человека в самоопределении между добром и злом*; никто не властен над такой свободой, даже Бог, создавший человека со свободой воли и возможностью отпадения от него; 3) *духовная свобода как власть человека над собой*; только преодолевший «рабство над страстями» становится истинно свободным человеком. Вопросы свободы в первых двух аспектах имеют смысл только при свободе от страстей и греха. В целом же *свобода должна заботиться о благе другого человека* – вот ключ к пониманию того, чем должна быть свобода в ее многоплановости<sup>114</sup>.

И. А. Ильин раскрывает духовное понимание свободы. Он, в частности, указывает на то, что тело человека смертно, подчинено законам вещественной природы, несвободно в движении. Эти законы человек может комбинировать или себе на пользу, или во вред, но создавать и нарушать их он не может. Несвободна и душа человека, таинственным образом связанная с телом и обусловленная его жизнью. Душа связана законами времени и последовательности (длительность жизни и отдельных переживаний, наследственность и т. д.), своим «внутренним устройством», которого она сама не создает и нарушать которое не может (законами сознания и бессознательного, силою инстинкта и влечений, законами мышления, воображения, чувства и воли и т. д.). Но свободен дух человека. *Свобода по существу своему есть именно духовная свобода, т. е. свобода*

духа, а не тела и не души. Человек способен выводить себя из любого жизненного содержания, оценить его, избрать его или отвергнуть.

«Дух есть сила, которая имеет дар усилить себя и преодолеть в себе то, что отвергается. Дух имеет силу и власть создавать формы и законы своего бытия, творить себя и способы своей жизни. Освободить себя значит, прежде всего, собрать свою силу, чтобы быть сильнее любого влечения своего, любой прихоти, любого желания, любого соблазна, любого греха. Это есть извлечение себя из потока обыденной пошлости – противопоставление ее себе и себя ей – усиление себя до победы над ней» (Ильин, 1996а, с. 97).

Процесс обретения внутренней свободы может поставить человека в конфликт с потребностями тела, так как дух будет искать нужную ему и верную для него меру еды, питья, движения, наслаждения и т. п. При этом дух будет видеть в теле свое орудие – то непокорный, то покорный инструмент и будет «умдро комбинировать законы телесной природы в свою пользу». Возможны конфликты духа с душевными влечениями: дух не может мириться с влечениями души, которые ведут человека по пути злобы, порочности, лени, наслаждений, необузданных греховных порывов. Найти в себе силу для такой борьбы – значит заложить основу духовного характера. Утвердиться в этой силе и внутренне освободить себя – значит воспитать в себе духовных характер. Освободить себя не значит стать независимым от людей, а значит стать господином своих страстей, добыть себе внутреннюю свободу. Причем имеется в виду не бытовая самостоятельность человека, а его духовное самоопределение, не только внешняя автономия человеческого духа, но и власть его над телом и душой. И. А. Ильин говорит не только об этом самообладании человека, но о заполненности «душевных пространств, свободно и верно выбранными божественными содержаниями», которые приобретаются духовной любовью и религиозной верой.

«Свобода состоит <...> не в изъятии от законов причинности, воздействия, влияния, наследственности, эволюции, истории и т. д., а в способности возобладать над этими законами, овладеть ими и подчинить их своим духовным целям. Это не есть свобода „индетерминизма“, о которой люди мечтают только по недоразумению и которая оказалась бы чрезвычайным бедствием, одарив их ужасными дарами метафизического произвола, невоспитываемости, непредусмотримости, невменяемости, хаотической капризности и полной непригодности к участию в прекрасном космосе и в Царстве Божием. Духовная свобода обозначает не „индетерминизм“,

а власть над причинами, силу в детерминировании и способность добровольно и целно определять себя к путям Совершенства. Весь смысл человеческой жизни состоит в том, чтобы свободно восхотеть Божественного и свободно определить себя к Его путям» (Ильин, 2004а, с. 44).

Итак, каждый человек призван к свободе. Он должен превратить свой земной путь в непрерывное духовно-нравственное очищение, сделать свой дух главным, определяющим фактором и «свободным двигателем личной жизни». Свобода не дана человеку как абсолютная независимость от всего, но *задана ему* как возрастающая независимость от зла и пошлости. Поэтому человек, утверждая свою свободу, должен «допросить себя о своей духовной зрелости», проявляющейся в том числе в чувстве ответственности (Ильин, 2004а, с. 115).

#### *Чувство ответственности*

И. А. Ильин раскрывает одно из важнейших понятий психологии личности – чувство ответственности, применяя его к духовному уровню. Осознание ответственности является высшим божественным даром и призванием. Все попытки сложить ее с себя, обмануть в этом деле свою совесть и Бога неосуществимы и кощунственны, подчеркивает философ. Острота проблемы ответственности видна в мысли о том, что «человеку не следует помышлять, будто все, что в нем происходит, делает Бог. Это было бы равносильно сложению с себя той великой ответственности, которая возложена на каждого из нас Богом» (Ильин, 2004а, с. 511). И. А. Ильин указывает, что свобода обращения к Богу допускает возможность злого действия<sup>115</sup>.

«Один инициативный злодей может составить несчастье всего человечества: он пробудит активность в сотне полузлодеев; они принудят тысячи слабых и увлекут сотни тысяч глупцов <...> Толпа <...> легко вовлекается в систему действий, которая может быть построена на зле, зависти, пошлости и лжи» (Ильин, 2004а, с. 576).

Поэтому принцип «непротивления злу насилием», в котором толстовцы видят панацею для преодоления зла, идеалистичен. Человеку, вступившему в процесс религиозного центрирования и очищения, естественно и неизбежно искать во всяком жизненном положении совершенного или, по крайней мере, наилучшего возможного исхода. Он желает не выходить из «Божьего луча», воспринимаемого им в состоянии молитвенного созерцания, но пре-

бывать в нем, жить им, творить из него. Именно поэтому он остро испытывает любое выпадение из «Божьего луча», судит себя за это, вменяет себе в «грех». Человек грешит нравственной черствостью, жадностью, криводушием, безудержной страстностью, пошлостью, бессовестным искусством, гражданской трусостью, подкупностью, интригами и «кривосудием», безответственным и жестоким обхождением с природой, эксплуатацией других, трудовой ленью, бессовестной растратой добра, духовным небрежением и религиозной неискренностью. В науке человек грешит выдумками и слепотой. Все это – «попрание совестно-божественного зова», «выхождение из Божьего луча».

Вступая в сферу Божественного, человеку следует относиться критически к своим слабостям, неумениям и неспособностям. Это поможет становиться благоговейным и совестливым. Человек боится не увидеть, не постигнуть, стать помехой, исказить. Он взыскивает с себя, помнит свою малость и величие «Предмета». Все это выражается в повышенном чувстве ответственности. При искренней и цельной религиозности человек склонен созерцать не только каждый свой грех, но и весь грех вообще как свою вину. Рассматривая чужие грехи, подходя к ним с «духовной осторожностью и сердечной добротой», он всегда готов признать, что в человеке есть грех наследственный, который трудно вменить ему одному. Есть грех, обусловленный его земным способом существования, телесно-материальным, субъективно-индивидуальным, инстинктивно-эгоистическим, эротически-страстным. Но каждому человеку *задано* духовное преодоление греха.

Духовный рост человека, указывает И. А. Ильин, требует не самооправдания, а самообвинения. Даже там и тогда, где чужая неправота по отношению ко мне и моя «правота» по отношению к другим очевидны, надо исходить из того, что *и я был неправ*. Пусть эта моя неправота в данном случае «минимальна», «ничтожна», едва уловима. Но, религиозно-нравственная мудрость состоит в том, чтобы исследовать с величайшей тщательностью не чужую «очевидную» и «вопиющую вину», а именно свою, «ничтожную» и «едва уловимую». При этом исследовании человек нередко и быстро убеждается в том, что его собственная вина была совсем уж не так ничтожна и что неуловимость ее была кажущейся.

### *Чувство благоговения*

И. А. Ильин подчеркивает, что истинная духовность предполагает в человеке чувство предстояния священному предмету, благоговения перед ним, «сокровенного высшего трепета». Человек испы-

тывает собственное несовершенство, недостойнство перед Богом, но именно этим утверждает свое духовное достоинство.

«Человек есть дух именно постольку, поскольку в нем пробудилась и живет жажда Священного, т. е. жажда непререкаемо-ценного и таинственно-высшего; перед этим Священным душе естественно ощутить свое недостойнство; но именно это ощущение открывает ей горизонты вверх и вглубь, выводит ее из пошлого измерения жизни и утверждает ее духовное достоинство» (Ильин, 2004а, с. 37).

И. А. Ильин говорит также о возникновении «чувства ранга», которое входит в сущность религиозного акта. Он указывает, что в XVIII–XIX вв. люди сделали ошибочное открытие, будто идея ранга лишает человека свободы и делает его рабом. Они поверили в это и погасили свою духовность, заменив ее мнимой «свободой», т. е. «беспринципным утмством и безранговым, а потому и безрелигиозным созерцанием мира». Этот процесс привел к тому, что сегодня в мире есть множество людей, совсем утративших духовность и неспособных к религиозному опыту (Ильин, 2004а, с. 38)

Человек, предстоящий священному предмету с благоговением, находится в состоянии молитвы. Тот кто «ничему не поклоняется» обманывает себя, так как на самом деле поклоняется себе самому и служит своей противодуховной похоти. «Предстоящий» же измеряет себя именно тем, чему он предстоит. «*Будьте совершенны, как совершен Отец наш Небесный*» (Мф. 5: 48), напоминает И. А. Ильин. Предстоящий Богу оценивает себя лучами Божественности. Предстоящий совершенству судит себя высшим критерием, доступным человеку. И. А. Ильин вводит процессуальную характеристику: предстояние вовлекает сначала взор человека, потом сердце и волю, далее вызывает новые мысли, новое понимание себя, других людей и всей Вселенной.

### *Способность к самоотверженному служению*

Религиозное «приятие» своей судьбы есть тот основной героизм, к которому призван каждый человек. Не к «приятию» судьбы в смысле квиетизма, детерминизма, безволия или фатализма. Каждый человек призван к волевому, «жизненно-деятельному» и «религиозно-преданному» принятию судьбы, к созерцанию жизни как служения, освещению ее лучом призвания и вливанию всей личной силы в религиозное служение этому религиозному призванию. Судьба человека в том, чтобы в жизни на земле иметь дело с «неуговоримым» злом. Уклониться от этого нельзя. Есть только две возможности: или недостойно отвернуться от судьбы и недостойно изживать ее

в слепоте и малодушии, или же достойно принять ее, осмысливая это принятие как служение и оставаясь верным своему призванию.

Духовная личность знает, что мир пребывает в руке Божьей, и старается верно постигнуть творческую деятельность этой руки («да будет воля Твоя»). Такой человек желает «содействовать» Божьему делу. Главная задача состоит в том, чтобы верно постигнуть и верно исполнить предназначенное служение. Узнав свое место в замысле Божьем и найдя свое верное служение, он стремится осуществить свое призвание наилучшим образом. Расценивая себя как «нить в Божией Руке», духовная личность знает, что эта нить «вплетается в Божию ткань мира», и чувствует через это свою богохранимость.

«С молитвой идет он навстречу неизбежным опасностям жизни и спокойно „наступает на Аспида и на Василиска“, „на змия и скорпия“ – и остается невредимым; и потому исповедует вместе с Сокрытым, что Божьему слуге не может приключиться зла» (Ильин, 2005б, с. 295).

Духовная личность в то же время никогда не переоценивает своих сил, ибо осознает, что она лишь одна из «земных нитей в Руке Творца» и эта земная нить может быть в любой миг оборвана. Но пока он живет, он желает крепиться и верно служить.

«Настоящий оптимист <...> непоколебимо верит в победу, в победу своего Дела, хотя эта победа казалась временами „его личным поражением“, ибо его победа есть победа того Божьего дела, которому он служит на земле. А когда его настигнет утомление или неуверенность, тогда он молитвенно взывает к последнему источнику своей воли и своей жизни – к Богу. И тогда все необходимое посылается ему. И он продолжает свое служение» (Ильин, 2005б, с. 296).

## ГЛАВА 6

### ПРОБЛЕМА ИСКАЖЕНИЙ В ДУХОВНОМ ПОЗНАНИИ

#### 6.2. Понятие о духовно-нравственном прельщении

Святоотеческая традиция относится к образному опыту человека *осторожно*: духовная жизнь несовместима с фантазией, так как «витание в облаках» удаляет человека от познания реальности. Поскольку воображение противоположно *божественным созерцаниям*, православная аскетика нацелена на борьбу с образами, особенно с образами, обслуживающими страсти. С ними связано воображение, относящееся к низшему проявлению «ума». Если «мечтательность», с секулярной точки зрения, есть достаточно безобидное свойство личности, то с православно-христианской, она – препятствие к богопознанию (Шеховцова, Зенько, 2005, с. 149). Образы «земного» мешают тем, кто желает пребывать с Богом. Через образы человеку приходит привязанность к «плотскому» и «материальному», пробуждаются страсти (главным искушением монахов были воспоминания), воображаются различные опасности, обслуживается механизм внушения и самовнушения. Святоотеческая традиция призывает незамедлительно отвергать образы, которые возбуждают страсти<sup>116</sup>. Подчеркивается также, что воображение есть проводник отрицательных метафизических сил; человек улавливается образами, порожденными ими. Воображение – это мир призраков истины, общий с демонами, писал св. Силуан Афонский (Старец Силуан, 1991).

Особое внимание святые отцы уделяют созданию «мысленных божественных картин», вредных для духовности человека по причинам: а) экзальтации и привязки к возникающим псевдодуховным, но приятным эмоциональным переживаниям; б) неадекватности самопознания и познания невидимого мира; в) деструктивных влияний отрицательных метафизических сил. Поэтому образы в принципе *нельзя использовать в молитве*. Даже священные по содержанию,

они держат внимание вовне, мешая человеку собраться умом<sup>117</sup>. Святые отцы подчеркивают: по духовной неопытности человек может застрять на своей фантазии, оставаясь уверенным, что он на правильном пути. Но главное – образы нельзя принимать как некие адекватные своему прообразу «картинки высшей реальности»<sup>118</sup>.

Одно из центральных в святоотеческой традиции понятие прелести указывает на ложную духовность в человеке («прельститься» – обмануться). Это ложное мнение обусловлено желанием духовных дарований, особых переживаний, мистических откровений. Святитель Паисий Величковский говорил: впасть в прелесть означает стать жертвой обмана (со стороны отрицательного метафизического фактора) или самообмана, имея при этом (будучи ослепленным гордостью) твердую уверенность, что находишься в истине. Святитель Игнатий (Брянчанинов) подчеркивал, что прелесть является усвоением лжи, принятой за истину. Преподобный Симеон Новый Богослов так выражает общую святоотеческую позицию: воображение «благ небесных», «чинов ангельских», «обителей святых», «видение света», «слышание гласов» и т. п. есть знак пребывания в прелестном состоянии.

Будем понимать прелесть как духовный самообман, при котором человек свои психофизиологические состояния и порождаемые ими «высоко-душевные» переживания и фантазии-видения принимает за проявления высокого нравственно-духовного уровня, вплоть до признания божественного действия в себе Духа Святого, за истинное божественное откровение, богообщение и т. п. Это дает возможность состоянию прелести рассматривать в широком смысле – как когнитивно-эмоциональные искажения в духовно-нравственном познании с соответствующей поведенческой неадекватностью (Гостев, 2007б, 2008).

Разнообразие прелестных состояний и сопровождающих их образов определяется основными причинами прелести.

1. «Неправильное действие ума и сердца», «искаженное устройство души» на основе многоликих комбинаций страстей, корнем которых является гордыня – явная или замаскированная.
2. Искание благодатных ощущений, видений, откровений «свыше». Даже пассивное ожидание духовных состояний усиливает гордыню. На фоне ожидания «божественного действия в себе» легко порождаются фантазии о «небесном» и возникает иллюзия, что человек по «благодати» видит «горнее».
3. Влияние отрицательного метафизического фактора. Духовно-нравственное прельщение возникает во взаимодействии фак-

торов *внутренних* («фантазий о небесном», ожидания и искания «божественных состояний», неадекватной оценки собственного духовно-нравственного состояния и др.) и *внешних* (жизненного контекста, социального окружения, информационной экологии, отрицательных метафизических воздействий).

Виды прелести взаимосвязаны: воображение, например, приводит к экзальтации, а «психофизиологическая разгоряченность» стимулирует фантазию<sup>119</sup>.

### *Различение искажений в духовном познании*

Различение прелестных состояний стало для христианских подвижников тончайшей духовной работой. В православной аскетике чувство реального в духовной жизни задается через понятие духовного *трезвения* («трезвеного созерцания») – внимательного наблюдения за «движениями духовного сердца», анализ того, что возникло в нем и склонило к определенным мыслям, образам, словам, желаниям, поступкам<sup>120</sup>. Именно благодаря духовному трезвению святые отцы различали тончайшие признаки пребывания в прелести, отличали видение «горних сфер» от порождений фантазии, от образов, наведенных отрицательными духовными силами<sup>121</sup>. Важнейший принцип православной аскетике – не доверять видениям, «откровениям» (особенно в случае, если это будут «созерцания божественных миров») – облегчает распознавание духовно-нравственного прельщения. Внутренний опыт не принимается, но и не отвергается сразу (за исключением его явной «лукавости»). Понятно, что если отрицательное метафизическое действие признать за божественное, то таким образом будут почитаться демонические силы; если же благодатному духовному опыту приписать отрицательный метафизический смысл, то мы проигнорируем божественный дар<sup>122</sup>.

Важный святоотеческий критерий для различения прелести предполагает рассмотрение того, не предлагает ли себя духовное явление в качестве «благого», ожидая принятия человеком. «Темные духи» чаще всего стараются уловить человека, предлагая что-либо кажущееся полезным, светлым и героическим. Святые отцы предостерегают об опасности неосознанного пребывания под демоническим действием, замаскированным под добродетель (под видом полезных дел и добрых намерений часто скрывается вредное для души). Демоны входят в беседу с человеческим умом, внушаются мысли и действия, кажущиеся добрыми, при этом они скрывают себя, а свои советы выдают как собственную мысль человека. И люди ча-

ще обольщаются ложными добродетелями, чем соблазняются явными грехами. Святоотеческая традиция подчеркивает: «демоническим сущностям» свыше не дано действовать повелевающе. Поэтому они ищут согласия человека на предлагаемое ими. Потенциальное прельщение может быть очень тонким, едва различимым. Наоборот, Святой Дух действует самовластно, однако, важно знать, что обычно Он приходит тогда, когда человек, достигший некой внутренней чистоты, и не помышляет о таком даре.

Основополагающий момент в различении прелести – обретение человеком смирения, признание своей недостойности принимать дары Святого Духа. Но именно такое внутреннее устройство способствует воздействию *благодати*, которая рождает внутреннюю тишину и спокойствие, расположение к молитве, к углублению в себя для самопознания и исправления<sup>123</sup>. Необходим анализ наличия в коммуникации человека с элементом духовного (религиозно-мистического) опыта «тонкой лести» как *удостоившегося* духовного видения. В этой связи важен учет как реакции человека на сомнения других людей в благодатности опыта, например, видения (часто это сновидение), так и рассмотрение переживаний во время и после видения (наличие, например, элементов тщеславия в противоположность спокойствию души и покаянным чувствам).

Для различения прелести полезно рассмотрение личностных и биографических особенностей человека: ведь интерпретация внутреннего духовного опыта, в частности, образного, может быть связана с механизмом проекции на фоне ожидания ответа на жизненно важные вопросы, поиска решений текущих проблем и конфликтов. В этой связи укажем, что истинные видения «горнего мира» в опыте святых отцов не объясняются феноменом галлюцинаций<sup>124</sup>.

Различению состояний прельщения помогает знание о четырех видах помыслов<sup>125</sup> (свт. Игнатий Брянчанинов): 1) благодатные помыслы (от «образа Божьего» в каждом человеке); 2) помыслы от ангела-хранителя; 3) помыслы от «темных сил»; 4) помыслы, возникающие из искаженного человеческого естества (Сборник о молитве Иисусовой, 1994, с. 297). Святые отцы говорят о трех видах прозорливости: а) в силу естественной для некоторых людей интуиции, повышающейся от духовной жизни; б) по благодати, даруемой Богом человеку; в) по демоническому действию<sup>126</sup>.

Проблема различения прелести связана с темой истинных и ложных *пророчеств*. Отметим, что видения (основная форма религиозно-мистического опыта) являются способом, посредством которого Бог сообщал истинным пророкам свою волю. Откровения получались ветхозаветными пророками в особых состояниях вдохновения

на фоне особенного пророческого самосознания<sup>127</sup>. Четкость различения пророком того, что в видении было получено «свыше», а что – его проекция, бывает неодинаковой (это и выводит нас на проблему ложных пророков). Порой пророк сам не понимает символизма полученного видения. В этом случае возможны разъяснения «свыше» (см. книгу пророка Даниила 8: 15–26).

Каждая из форм пророческого созерцания/откровениях – сложные динамические образы-видения наяву, сновидения, отдельные образы-символы, притчи и пр. – имеет специфику своей духовно-символической интерпретации. Важны, в частности, *временные* характеристики образа прорицаемого события. События, например, видятся пророком как совершающиеся или как уже совершившиеся (пророк Исаия, например, предвидел страдания Иисуса Христа). Созерцания, относящиеся к разным эпохам, могут быть даны обобщенно в одном сложном образе<sup>128</sup>. Пророки доказывали свое служение Богу чистотой жизни, *великими* чудесами, несопоставимыми с результатами языческого колдовства.

Иллюзии «божественных откровений» чаще имеют люди, склонные к эмоциональной экзальтации. *Высокоэмоциональные состояния/переживания* являются одним из главных отличительных признаков прелести. В инославном христианстве мы часто видим имитацию духовного состояния в душевном вдохновении – яркие эмоции, интеллектуальный экстаз и пр., но там нет жизни Духа (архим. Рафаил, 2001, с. 112)<sup>129</sup>. Православная мистика учит уподоблению Христу через очищение сердца и стяжание Святого Духа<sup>130</sup>; в католической мистике этого уподобления стремятся достичь посредством внешнего подражания и ярких образных медитаций (архим. Рафаил, 2003, с. 215)<sup>131</sup>.

Вопрос об откровениях в религиозном опыте чрезвычайно актуален в связи с обилием псевдодуховных сект, претензий их лидеров и рядовых последователей на получение «божественных посланий». Именно в связи с состояниями экзальтации уместно подчеркнуть тему *ложных пророков*, находящихся в самообольщении, а тем более под влиянием «темных сил». Люди в прелестном состоянии *теряют способность осознавать свои заблуждения*. Форма, в которую облекается образ (мысль), и его переживание затрудняют понимание самообмана: образ кажется «естественным», «хорошим», «истинным», «святым», и человек пребывает в иллюзии контакта с «ниспосланным свыше». У него создается впечатление «избранности», появляется воодушевление, подъем внутренних сил – все это он принимает за достигнутый уровень духовного развития и богопознания<sup>132</sup>. Отметим также, что прельщение «пророков» распространяется и на области

мысли: безумие начинает считаться мудростью, а мудрость осмеиваться (ну как тут не вспомнить философию постмодернизма)<sup>133</sup>.

Православная традиция, не стремясь к мистическим состояниям, «богооткровенным видениям»<sup>134</sup>, подчеркивает необходимость отмежеваться от мистицизма – ложно направленной религиозности. Главное заблуждение мистического постижения духовной реальности видится в том, что человек пытается *своими усилиями завладеть тем, что надлежит принять как дар Святого Духа, создав чистоту сердца*. Высокое нравственно-духовное состояние человека является главным в определении истинности индивидуальных откровений. Духовные совершенства, «открывающие» созерцание «божественных пространств» по сути лишь рисуются мистиком в воображении, но такая фантазия не способна открыть тайны невидимого мира. Мистицизм дает такое развитие духа, при котором возрастает утонченная гордость, делающая человека неспособным к богопознанию. Святоотеческая традиция запрещает пользоваться услугами экстрасенсов, колдунов, потому что в силу духовной неочищенности они находятся (чаще неосознанно) под воздействием отрицательных метафизических сил.

Очень опасными считаются *самовольные попытки непосредственно чувственно узреть невидимый мир*. Самопроизвольное вхождение человека в невидимый мир порождает лжеоткровения<sup>135</sup>. В богооткровенные состояния/видения человек не может войти собственными усилиями. Нельзя желать, а тем более стараться войти туда, «куда может ввести только Бог тех, кто достиг чистоты сердца» (Сборник о молитве Иисусовой, с. 397). Визионерство рассматривается православной аскетикой как *душевная болезнь*, связанная с так называемым «отвержением чувств» – состоянием души, при котором она входит в опасное для себя чувственное общение с невидимым миром. Без искоренения страстей мистические видения являются разрушительной *иллюзией*, толкуемой в желаемом ключе<sup>136</sup>, поэтому святоотеческая традиция подчеркивает: человеку следует помышлять о Боге как о первообразе, не имеющем образа. Предметные образы полезны лишь в том смысле, что с их помощью душа познает сотворенный Богом мир, а также восходит к сферам сверхчувственного мира – горним первообразам<sup>137</sup>.

К критериям различения прелести отнесем и *последствия* переживания духовного опыта – положительные духовно-нравственные изменения в жизни людей. Человек после некоего духовного явления (например, «божественного видения») начинает что-то менять в жизни и в себе. История христианства содержит бесчисленное количество примеров, когда после «небесного опыта» люди оставляли

мирские наслаждения, мешающие духовному развитию. Но и в этих случаях надо отдавать себе отчет в том, что изменения могут проходить на фоне прельщения.

При рассмотрении проблемы прельщения различными видениями, откровениями и т. п., следует иметь в виду феноменологию образов особых (измененных, трансовых) состояний сознания. Этот внутренний опыт имеет выраженное религиозно-мистическое содержание, часто именно со статусом «божественных откровений» (видений, «просветлений», «блаженных состояний») (Гостев, 1992, 2002, 2007б). Подчеркнем, что в книге У. Джемса «Многообразие религиозного опыта» мы видим примеры таких прелестных переживаний<sup>138</sup>. (Подробно о затронутых моментах см.: Гостев, 1992, 2002, 2007б, 2008.)

Рассмотрев сложность и многоликость проблемы духовно-нравственного прельщения в святоотеческой традиции, становится ясно, почему И. А. Ильин уделял большое внимание чистоте и адекватности познания Божественного предмета. Святоотеческое понятие «духовное трезвение» выражает, по словам И. А. Ильина, стремление к постоянному *отгораживанию себя от любых иллюзий, пристрастий, соблазнов, выдающих себя за «волю Божию»*. Это является, по мнению философа, проявлением истинной религиозности. Нет ничего соблазнительнее, указывает он, чем принять влечение своего инстинкта или похоть своей воли, или свой интерес за «указания или повеление Бога, укрыться за этот щит» и предаться своим желанием «во исполнение предписаний Всевышнего». История религий полна такими осуществлявшимися соблазнами, приводившими к всевозможным искажениям религиозности, лжеучениям, жесточайшим проявлениям нетерпимости, войнам, неистовству разврата (Ильин, 2004а, с. 552–553).

«Религиозность, как жажда, как зов, как искание – включает в себя чувство ответственности: живую заботу о том, как бы не впасть в иллюзию, в выдумку, в бред, в фантазирование, в соблазн, в суеверие или в своеумную ересь» (Ильин, 2004а, с. 142). Поэтому каждый, утверждая свою свободу, должен измерить эту ответственность и допросить себя о своей духовной зрелости. «Человеку не следует помышлять, будто все, что в нем происходит, делает Бог. Это было бы равносильно сложению с себя той великой ответственности, которая возложена на каждого из нас Богом» (Ильин, 2004а, с. 511).

Борьба с искажениями в познании духовных смыслов бытия облегчается образованием так называемого «духовно-религиозного центра», о котором мы говорили в предыдущей главе. Духовный ха-

рактер человека рассматривается И. А. Ильиным как «личностное единство души», утвержденное на власти религиозно-предметного центра. На пути движения к этому центру философ указал на главное – на верность своему «божественному Центру», которая проявляется в способности достойно предстать Творцу. Подчеркивается, что люди, обладающие истинным религиозным центром, внутренне органичны и искренни, не растворены в потоке жизненных впечатлений, ищут «верного знания о своей центрированности». Такой человек задает себе важные, волнующие его вопросы. Что горит во мне, чей это огонь? Верно ли, что Божий? Нет ли здесь слепоты, заблуждения, соблазнов, нечистоты? И если это Божий огонь, то верен ли я ему? Где я все еще не центрирован, и почему? Как очиститься мне до конца?» (Ильин, 2004а, с. 395). Подчеркивается опасность для человека «не допустить искру своего центра в какие-то сферы жизни, поскольку в результате этого они обособятся и «объявят своеволие» (Ильин, 2004а, с. 407).

Уделяя большое внимание роли воображения в духовном познании, И. А. Ильин, в частности, отличает *предметное воображение* (которое может относиться и к сферам метафизического), от фантазирования (2004а, с. 105). Философ подчеркивает, связь воображения с молитвой (мы вернемся к данному вопросу). Важный аспект роли воображения в отражении духовных смыслов связан с тем, что религиозная экзальтированность, соединяя фантазию с «мистическим эгоцентризмом», становится препятствием богопознанию. Понятен духовно-психологический статус видений католических визионеров (средневековых и современных), в которых, по выражению И. А. Ильина (Ильин, 2004а, с. 487), высшим религиозным достижением становится не «духовно-объективное», а «чувственно субъективное» (наслаждение от экстатических состояний). И. А. Ильин метафорически точно говорит о «многосозерцании божественных непреставимостей сердцем» (Ильин, 2004а, с. 492).

Проблема искажений познания духовных смыслов будет более полно раскрыта, если прислушаться к словам И. А. Ильина о том, что одна из трагедий, встречаемых человеком на духовном пути, заключается в «неслиянности человека с Богом в земной жизни». Религиозный опыт требует от людей движения к совершенству, не обещающая его, влюбляет человека в «величайшее средоточие вселенского бытия», «показывает повсюду божественные лучи», но не обнадеживает достижением Бога. Философ отмечает, что чем чище, духовно богаче и способнее к любви становится душа человека, тем более он удостоверяется в своем несовершенстве, тем живее и глубже он осязает «безмерную разность» между Богом и человеком. Чем чище

дух, тем на фоне ослепительного света Божьего совершенства с большей зоркостью человек видит слабость и грязь собственной души. Многие люди в своем религиозном искании и опыте не выдерживали трагичности этой непостижимости Бога и «вечного созерцания своего недостойнства». Они не постигали глубокого смысла «приближающегося удаления» к божественному и торопились провозгласить свое «совершенство», свою «безгрешность», свою личную, при жизни состоявшуюся земную «божественность» – и становились жертвами соблазна. Смысл этой трагедии открывается только тому, кто способен созерцать свою земную жизнь как не завершающуюся на земле, а лишь как подготовку к истинной – «небесной жизни». В то же время, обращение к Творцу уже является живым влиянием благодати. Воля к совершенству, заповеданная Христом, придает человеку некое богоподобие, ибо она связана с искренним желанием уподобляться Богу любовью (Ильин, 2004а, с. 566–567).

И. А. Ильин отмечает важный момент: казалось бы, верное видение Бога должно дать человеку *духовную радость в смиренности*, «жажду новых и совершеннейших восприятий» мира, забвение о себе. Но нередко человеком овладевает гордость, высокомерие, чувство исключительности. Философ объясняет это тем, что человек от всего откровения удерживает только самочувствие «взысканного» и «превознесенного» и дорожит не предметным богатством своей веры, а чувством своей «правоты и призванности». Религиозная «мания величия» свидетельствует о низком уровне духовного опыта. Человек, «возносящийся» созерцанием к Богу, не должен мечтать об «онтологическом пресуществлении» своего человеческого естества, но должен осмысливать свою самоутрату как состояние «сердечно-созерцательное» или «интуитивно-познавательное». Молитвенное общение с Богом «не угашает» в человеке его человеческой природы, не снимает границ «индивидуации». Восприятие «даров благодати» осуществляется «его единичной личностью», которая не перестает быть «ограниченным и несовершенным человеческим субъектом». И. А. Ильин показывает, что, помимо «духовного естества инстинкта», в бессознательном находится также «таинственное жилище» инстинкта и страстей, и эти *темные бессознательные силы нуждаются в очищении и одухотворении, иначе они завладеют человеком* и погасят в нем его духовность. Человек в такой ситуации станет их слепым орудием и жертвою.

Нельзя обойти такой аспект в теме искажения отражения духовных смыслов как роль образного опыта во внутреннем мире человека (Гостев, 2008). Интересно высказывание философа относительно известного уже древним действия воображения для «возогревания

религиозного чувства», для пробуждения готовности к религиозному катарсису. Различные религии стремились показать человеку идею Бога (и через богослужение, и через архитектуру храмов). К фантазии, например, сильно апеллировала индийская традиция. Упоминается также и существование «религий свирепых богов», полных произвола «бессердечной фантазии».

Поскольку же потребность символически вообразить и изобразить Бога – одна из древнейших, исключить воображение из религиозного акта, согласно И. А. Ильину, – дело трудное, ибо большинство людей неспособно к отрешенному нечувственному созерцанию, которое *дается* лишь избранным и требует долгого упражнения. Большинство людей *нуждается* в чувственном образе для того, чтобы через него узреть нечувственное и через воображение «возжечь в сердцах луч Божьего совершенства и вознестись в этом огне к непостижимой Его самосути» (Ильин, 2004а, с. 346–347). Но включение воображения в религиозный акт не делает фантазию самостоятельным и тем более руководящим началом и не позволяет ей произвола «творения чувственной химеры» или питания «младенчески-мечтательной религиозности» (ищущей удовлетворения в вымысле). Оно остается подчиненным более глубоким показаниям религиозного опыта (прежде всего созерцанию сердца, а также церковному канону) (Ильин, 2004а, с. 111). И. А. Ильин, указывает, что воображение способно «прельщаться беспочвенными химерами и вовлекать в обман – и сердце, и волю, и мысль», и особо подчеркивает, что никакая яркость воображения сама по себе не зажжет любви в человеческом сердце. Ильин также указывает (2004а, с. 487) на опасность ориентации человека на «наслажденчество от единения с Богом», которое повергает дух в утонченные духовные заблуждения и искушения. Люди, гоняющиеся за «мистическими экстазами», идут мимо здоровых глубин религиозного опыта, извращают свою религиозность и не находят пути к Богу. Духовное познание, соответственно, предполагает глубину и полноту истинной религиозности, выражающей сущность человеческой свободы и ответственности.

## **6.2. О подменах в понимании личностного роста и духовного развития**

Нам представляется, что концепция «духовной личности» является серьезным теоретико-методологическим вкладом в психологию нравственного развития человека. Это сегодня в высшей степени актуально, поскольку различные тренинги, школы личностного роста предлагают удовлетворить потребность человека

в самопознании и саморазвитии, не понимая сущности духовности. На рынке «коммерческой духовности» имеют место различные манипулятивные психотехнические синтезы неоязыческой природы<sup>139</sup> (Гостев, 1992, 1998, 2007б). Однако нельзя не обратить внимания на существование огромного числа неререфлексируемых проблем духовно-нравственного порядка, подмен понимания развития личности. В частности, психотерапия, по мнению американского психолога А. Минделла, пытается лишь «приручить демонов внутри человека»<sup>140</sup>.

Например, полезно ли для развития человека снятие всех его так называемых «комплексов» (сегодня как «закомплексованность» воспринимается такая нравственная вершина, как целомудрие), как влияет на процесс психологической помощи иллюзия психолога (хотя бы и неосознаваемая им) по поводу собственного превосходства, а также осознание определенной власти над клиентом, осмысляется ли то, что «краеугольный камень» теорий личностного роста – самоактуализация – чревата духовным изъяном гордыни? Следовало бы более критично относиться к претензиям «популистских» школ личностного роста на духовное руководство людьми. Психология в целом в настоящее время вряд ли готова к тому, чтобы взять на себя ответственность (и реально нести ее) за последствия «избавления» людей от их проблем (Гостев 2007б, с. 213)<sup>141</sup>.

Подмены содержания понятия духовно-нравственного развития особенно усиливаются при включении в него элементов религиозного опыта человека (будем помнить о возможности прельщения).

Одна из главных ловушек «коммерческой духовности», подчеркивает А. А. Гостев (1998; 2007б), заключается в возникновении в сознании людей идеи об отсутствии *необходимости активных усилий* по саморазвитию. У многих появляется иллюзия, что приобрести личностный рост, а тем более развитие нравственной сферы можно, участвуя в платных тренингах. Люди не задумываются, насколько правомерно предоставление коммерческих услуг по «приобретению духовности»? Духовный же рост, как показывает история духовных исканий человечества, является результатом тяжелой кропотливой работы, и *купить его нельзя в принципе*<sup>142</sup>. К тому же он подменяется психотехническим развитием, которое, как правило, превращается в самоцель и сопровождается искаженным восприятием нравственных ценностей (Гостев, 1998, с. 30).

«Вызывает обеспокоенность и механическое следование людей полученным на тренингах-семинарах принципам поведения и „думания“, вырванных из целостного контекста конкретной духовной

традиции. Экзотические упражнения для современного последователя определенной традиции становятся самоцелью и используются, как правило, для приобретения каких-то конкретных способностей, необходимых для овладения чем-то во внешнем мире с целью потребления» (Гостев 2007б, с. 214).

Серьезной проблемой в современных направлениях личностного роста, особенно в псевдорелигиозных тоталитарных сектах и школах «окультистской религиозности» является *психоманипуляция* человеком. Личности тех, кто берет на себя ответственность «вести к свету», вызывают тревогу, поскольку декларировать ответственность за состояние внутреннего мира человека не означает реально быть готовым нести ее<sup>143</sup>. Поэтому А. А. Гостев заостряет проблему соотношения «светских путей» личностного роста с различными религиозными представлениями о духовном становлении человека.

Наследие И. А. Ильина помогает осознать опасности, встречающиеся человеку на пути его личностного и духовного роста, раскрыть негативные воздействия на людей современных методов личностного роста (а также психологической коррекции и психотерапии), игнорирующих, недооценивающих, или искаженно понимающих духовно-нравственную сферу человека<sup>144</sup>. Главная опасность заключается в подмене содержания понятий, связанных с духовно-нравственным развитием человека. Прежде всего, это подмена представлений о подлинном духовном опыте и, следовательно, введении человека в *иллюзии о своем самопознании, личностном развитии, духовном совершенствовании* (феномен прельщения). Именно на этой основе возникает отмеченная выше ловушка «коммерческой духовности» – идея об отсутствии необходимости активных усилий по саморазвитию. Наследие И. А. Ильина подтверждает, что *духовный рост – это тяжелая работа, требующая огромных усилий*.

«Каждый из нас должен самостоятельно искать, вопрошать, сомневаться, может быть, отчаиваться и изнемогать, добывать, проверять, научиться, удостоверять, узнавать, признавать, усваивать и исповедывать <...>. Тот, кто добывается религиозного опыта, – не на словах, а на деле, не для игры в „запредельное“ и „тайнственное“, а во всей его предметность, строгости, и, может быть, страстности, – тот должен больше всего опасаться подмены его всем, что есть поддельного, фальшивого, извращенного и снижающего» (Ильин, 2004а, с. 34, 54).

Важнейшей проблемой являются нравственные аспекты современных направлений личностного роста: в процессе самопозна-

ния, самоизменения человек должен быть подчинен нравственным принципам. При рассмотрении данного вопроса возникают теоретико-методологические проблемы, которые вынуждают обращаться к культурологическим знаниям, в частности, к православному наследию, добавляющему важные грани в обсуждаемой теме. Методология современных школ личностного роста недостаточно раскрывает его нравственно-психологические принципы, т. е. согласованность с духовными законами (Гостев, 2007б).

Так, принцип личностного роста – *открытость* внутреннего мира к восприятию и изменению – предполагает обогащение человека истинными духовными смыслами, углубление его нравственных стремлений. Но можно ли человеку «без разбора» впускать в себя все подряд<sup>145</sup>? Не будет ли в этом случае принцип открытости работать на замаскированную под «развитие» деградацию человека, связанную с его включенностью в многосуетность жизни, с погоней за все новыми удовольствиями?

В связи с принципом открытости картины мира следует изучать феномен *синусоиды духовного пути*. Суть его известна: как только человек готов к переходу на иной уровень развития, в дело вступают некие силы, тянущие человека назад. Каждый новый шаг на пути «дается с боем», и человек переживает чередование духовных побед и поражений. Описания сопротивлений на пути личностного развития мы видим в различных духовно-религиозных системах.

«Знание о „синусоиде духовного пути“, в частности, помогает понять, что отсутствие сопротивлений, помех, срывов на пути личностного развития есть отсутствия *реального* духовного восхождения человека. Поэтому, если не возникает сложностей, то это признак, подсказывающий всем ищущим свое „высшее Я“ необходимость задаться вопросом: *а идет ли он путем духовного развития*. Следует также особо отметить, что *сопротивление возрастает по мере духовного продвижения*<sup>146</sup>. Динамика духовной борьбы православного подвижника, в которой происходит чередование переживания райского блаженства и адских страданий, может быть иллюстрацией „закона синусоиды“» (Гостев, 2007б, с. 274).

Принцип открытости предполагает также: а) ежемгновенный нравственный выбор; б) принятие *реальной ответственности* за дела, слова, мысли, образы, чувства, которые влияют на мир; в) понимание сущности человеческой свободы, которая может быть и на стороне духа, и на стороне «низшего я». Каждому человеку необходимо искать грань между *желанием проявить творческий потенциал «сущностного я»* по воле Божьей и *своеволием, Эго,*

«эмпирической самости». Иными словами, недостаточно принять реальность такой, какая она есть, и взаимодействовать с ней. Это упрощенное понимание вопроса, поскольку есть проблема предательства добра и принятия зла, о которой так глубоко говорил И. А. Ильин. Выбор – это также вопрос понимания сущности свободы, истинного на ее основе выбора, а не субъективно свободного псевдовыбора (Гостев, 2007б).

Известной темой в современных подходах к психологической коррекции, личностному росту и психотерапии является *изживание негативного мироощущения*<sup>147</sup>. В преодолении «негатива в душе» христианский духовный опыт подчеркивает важные моменты. Недопустимо *загрязнять божественную по природе своей душу отрицательными мирскими переживаниями, но сокрушение о грехах – о несоответствии божественному в нас – полезно для человека*. И это переживание нельзя отнести к негативным, подлежащим устранению, поскольку оно позволяет увидеть реальное состояние человеческого сердца. Не является «отрицательным переживанием» и «смирненное предстояние высшему». И. А. Ильин подчеркивает (2004а, с. 8–14), что поклонение Создателю не является «рабскостью» и, соответственно, не может человека унижать. «Рабскость» гораздо в большей степени относится к власти над человеком его страстей и иллюзий. Не является негативным переживанием и «страх Божий», ибо его главное содержание – опечалить любимого Творца.

Изменение негативного мироощущения является *духовно-экологическим* аспектом функционирования индивидуального сознания в его влиянии на групповое сознание различного масштаба. И. А. Ильин подчеркивает, что все люди «вращены» в мировой процесс, сплетены в великое всемирное единство, уходящее корнями в прошлое и ведущее в будущее. Поэтому свет в сердцах и умах высветляет мир, в то время как тьма в душах будет усиливать в нем тьму.

«От черствости одного черствеет весь мир; развратный человек развращает собой всех; всякое преступление взывает на всю вселенную; <...> от пошлого человека тускнеет Божий свет; всякий духовный предатель предаёт сразу Бога и все человечество; всякая личная фальшь и злоба жжет на весь мир и гасит любовь во всей вселенной. Люди должны чувствовать свою ответственность и заботиться об очищении посылаемых ими волн и искр, заботиться о том, чтобы не отравлять духовный эфир вселенной, а посылать в него свет разума и тепло сердца, чистые желания» (Ильин, 2004б, с. 432–437).

Философ подчеркивает, что, преодолевая в себе зло, люди наносят поражение «злу космическому» столь великое, что это отражается на всем человечестве (Ильин, 2004а, с. 461). Поэтому молитва святого, излучающего благодать в «духовный эфир» мироздания, изменяет течение исторических событий, оказывает охраняющее и преобразующее воздействие на мир.

Известной установкой в школах личностного роста является ориентация на *достижение цели*. Но целеобразование предполагает осознание людьми того, что цели могут быть лишь средствами достижения *иных* целей. А потому следует представлять, *для чего* нужно желаемое, его *объективная полезность*: стремиться следует к действительно нужному, прежде всего, для нравственного развития<sup>146</sup>.

Важное дополнение следует внести в *закон момента* – пребывание человека «здесь и теперь» должно происходить, по словам И. А. Ильина, в непрерывном предстоянии Творцу с пониманием, что только в «вечном сейчас» происходит жизнь, соотносимая с высшими духовными смыслами.

Рассмотрение теоретико-методологических основ современных школ личностного роста неотделимо от философско-богословской проблемы понимания *добра и зла*, подмен содержания данных понятий. Поэтому рассмотрение И. А. Ильиным данной проблемы (в главах 4 и 5) очень важно. Становится понятным, почему, в частности, даже релятивизация зла приводит к ложному пониманию моральных ценностей. Сделаем ряд дополнений, основанных на православном христианстве.

Все, сотворенное Богом, совершенно и прекрасно, является добром по существу. Зло есть уклонение созданных Богом разумных и свободных существ – человека или ангелов – от исходного состояния, в которое изначально поставил их Творец и от своего предназначения. Зло, следовательно, не имеет *самосуцного бытия*, оно – лишь противление твари своему изначальному бытию. И это противление – *нравственное действие*. На *проявленное* в мире зло следует смотреть как на следствие греха и средство к исправлению людей. Зло «паразитом живет на теле добра». Но именно поэтому ему необходимо смешаться с положительным, подчеркнуть свою *относительность*, представить себя как «ценное средство», помогающее достигать неких «светлых целей». Но добро злыми средствами не достигается, цель не оправдывает средства.

Важной представляется христианская идея о том, что «искаженная человеческая» природа должна быть *преобразена* в «утраченную небесную» природу на основе осознания человеком своего *несоответствия своей истинной природе*. Существующее святоотеческое

требование: стараться уподобляться святым и самому Христу происходит из идеи сравнения наличествующего духовно-нравственного состояния человека с потенциально присутствующим в нем божественным бытием<sup>149</sup>.

На тренингах личностного роста очень модно говорить о любви. Но существующие подходы к теме очень поверхностны. *Иллюзия обладания любовью* у человека, не очистившегося от страстного и злобного в себе, является прелестью. В этом случае чувство любви лишь имитируется или путается с душевными и плотскими переживаниями (что мы и видим сегодня). Истинная духовная любовь (1 Кор. 14: 1) есть дар Духа Святого<sup>150</sup>. Проблема любви ставит бескомпромиссный вопрос – наличие *искренности и честности* в понимании любви в тех, кто претендует на обладание ею и ее несение (в главе 4 мы затронули данный вопрос). Человеку полезно беспристрастно рассмотреть, насколько его душа соответствует христианскому идеалу любви.

Следующая тема, углубляемая И. А. Ильиным, – человеческая *гордыня*, может быть поставлена в психологии личности, консультативной психологии и психотерапии: в этой теме можно найти много полезного для понимания подмен, происходящих в связи с самооценкой, самоактуализацией и т. п.<sup>151</sup> И. А. Ильин находит убедительные, глубокие слова для понимания этих подмен. В частности, он говорит, что, когда чувство собственного несовершенства унижает и «оскорбляет» человека, это «духовно-психологическая ловушка». Отсюда может возникнуть некая «метафизическая обида» (причем неосознанная), которая способна привести к отворачиванию человека от Бога (Ильин, 2004а, с. 475).

И. А. Ильин указывает, что люди имеют священное призвание на земле – научиться самопознанию, очищению, религиозной искренности и «возвращению в Божий луч». Человек призван одухотворять свое тело, а не материализовать свой дух (Ильин, 2004а, с. 437–440). «Внутреннее религиозное центрирование», о котором мы говорили в предыдущих главах, требует от человека самообвинения. Всякое самооправдание скрывает потребность человека доказать другим людям и себе самому, что чувство вины, «тайнственно шепчущее в глубине оправдывающейся души», неосновательно и потому имеет право угаснуть. *Но именно на это и направлены психокоррекционные и психотерапевтические подходы.* Это, по сути, главное в современных школах личностного роста. Человеку же, как уже отмечалось, надо с величайшей тщательностью исследовать не чужую «очевидную» и «вопиющую» вину, а свою, «ничтожную» и «едва уловимую». Человек с помощью «совестной лупы» мо-

жет быть потрясен «зрелищем сложно-утонченной мотивации своих поступков. Он увидит незнакомые «темные стороны души» и обнаружит, что качества, которые он считал вычищенными, вовсе таковыми не являются. Это движение внутрь и вглубь, к сокровенным мотивам, к малозаметным деталям, к скрытым остаткам страстей в самом себе в высшей степени плодотворно: оно научает человека смирению, зоркому созерцанию греха и настоящему, неутомимому религиозно-нравственному самоочищению (Ильин, 2004а. с. 429–430). Пребывающие в мирской суете люди не представляют, какую глубину, чистоту и красоту может внести во внутренний мир человека сокрушение о нечистоте своей души. Все мировые религии знали, что нельзя узреть Бога, не очистившись. Идущий пыльной дорогой, может не видеть солнечного света. Бредущему по болоту, туман застилает зрение. Чтобы увидеть Бога, «необходимо вступить в Его чистые и светлые пространства» (Ильин, 2004а, с. 332).

Важный аспект рассматриваемой темы: в нравственном развитии личности необходимо реальное делание, непрерывная духовная работа. И. А. Ильин указывает на необходимость строительства духовно-нравственного опыта через активное очищение «личного духа в его направлении к Богу». Истинная вера требует внутреннего делания, долгой и напряженной работы над собой. Проблема «религиозного метода» вырастает во всей своей значимости при признании, что верное богосозерцание нельзя приобрести посредством «рассудочного выдумывания», что «субъективно-эмоциональные фантазии могут не привести к Богу, а увести от Него» (Ильин, 2004а, с. 105–107).

Одна из подмен в понимании духовно-нравственного развития связана с определением сущности человеческой *свободы*. В предыдущей главе мы выделили основные ракурсы ее рассмотрения, которые не рассматриваются в теории и методологии современных направлений личностного роста. Напомним, что И. А. Ильин связывает данную проблему с вопросом истинной религиозности, с необходимостью включающей в себя чувство ответственности. Философ подчеркивает, что «человек должен строить свой религиозный опыт с таким чувством, что ему дана полная свобода, что на него возложена полная ответственность и что от него требуется величайшее напряжение духа, души и плоти» (Ильин, 2004а, с. 474).

Серьезной духовно-нравственной проблемой, с которой сталкивается современная методология, теория и практика школ личностного роста (а также различных направлений психологической коррекции и психотерапии) является *уход в «духовный поиск» как побег от проблем*. Истинное духовное развитие, тем более религиозные

искания не должны быть компенсацией «жизненного неудачества», невротических комплексов, бегством от проблем. Хотя в то же время эти проблемы могут породить стремление к развитию – от огорчения от найденных в себе несовершенств люди могут начать исправляться. Человек не должен обращаться к личностному росту и поиску религиозно-мистического опыта, ожидая приятных эмоциональных состояний, наслаждений.

Мысли И. А. Ильина помогают избежать таких «ловушек» на духовном пути. Приобщение Свету является высшей человеческой радостью, но «хотеть надо не радости, а духа, не упоения, а Бога». Люди, гонящиеся за «мистическими экстазами», идут мимо «здоровых глубин религиозного опыта». Истинный духовный опыт для И. А. Ильина – это путь к высшей и лучшей радости, доступной человеку на земле. Духовный опыт не только осмысливает, освещает и освящает жизнь человека, но он дарует ему «высшее ощущение блага, приобщенность к подлинному Совершенству, прикосновенность к первозданной гармонии и к блаженству». Человек, ищущий от религиозного опыта «удовольствий», «наслаждений» или «радостей», исказит свой опыт, извратит свою духовность и не найдет пути к Богу. Человек может впасть в состояние духовно-нравственного прельщения, поскольку он ищет счастья телесно-психического. В результате такого поиска может быть обретен лишь покой «земного удовлетворения, «равновесие насытившегося инстинкта», органическое здоровье и «всяческая удача в земном изживании своих индивидуальных сил» (там же, с. 517–523).

И. А. Ильин подчеркивает, что истинная духовная жизнь не обещает людям «земных удач», поскольку она происходит в ином измерении, которое требует от человека особого внутреннего устройства, иной «душе-направленности». Поэтому неправы те люди, которые, оказавшись неудачниками в земном счастье, начинают добиваться «неземного» счастья на путях религиозных. Гедонизм в религии ведет не к Богу, а к реализации субъективной потребности данного человека, отвечающей «полусознательному домоводству его инстинкта». Ориентация на наслажденчество от религиозных переживаний дает иллюзорное единение с Богом и повергает человека в утонченные искушения и духовное заблуждение. Люди воображают, что они уже вступили в единение с Богом, тогда как на самом деле они не выходят из круга своих состояний, пишет И. А. Ильин (Ильин, 2004а, с. 381). Настоящая духовность ищет не безответственного «блаженства», а совершенства. Это не «гедонистический корректив к земному неудачничеству», а трудное восхождение к совершенству.

«Хотеть надо не радости, а духа; не счастья, а совершенства; не упоения, а Бога. И тот, кто этого не постиг, или не понимает, или не блюдет, тот идет неверными путями и придет к соблазнам» (Ильин, 2004а, с. 519).

### *Истинная духовная сила*

Обретение духовной силы является, пожалуй, самым привлекательным моментом для людей, вставших на путь личностного развития. Но одной из разрушительных для личности подмен при бегстве от «жизненного неудачества» в «предстояние высшему» в состоянии прельщения выступает искажение представлений об *истинной* духовной силе и ее источниках. Для духовно-нравственного развития сформулированная установка опасна, поскольку это желание вытекает из стремления доминировать, манипулировать другими людьми, подчинять их своей воле. Такая ориентация основана на властолюбии, на греховной установке. Человек, ищущий «таинственного» по соображениям личного успеха, подчеркивает И. А. Ильин (2004б, с. 191), превратит свой религиозный опыт в «лабораторию эгоизма и карьеризма»; в случае же неудачи «он не затруднится искать содействия и у сатаны».

Существующие психотехнологии личностного роста обещают человеку обретение *силы духа*, которая, однако, оказывается *силой Эго*. Но люди, иллюзорно вставшие на путь «личностного развития», редко задумываются о тонкой грани между *благодатной духовной силой*, *отрицательной метафизической силой* и находящейся под ее влиянием *силой Эго*. Последние два вида силы – коварный враг (в плане его способности маскировать страсти, «недолжное» в человеке). Американский психотерапевт А. Минделл (1996) один из немногих, кто подчеркивает: развитие сильного Эго противоречит духовному в человеке. Действительно, подпитка Эго усиливает гордыню и, соответственно, установки на осознанное или неосознанное манипулирование людьми, стремление к превосходству над ними. То, что сила Эго и субъективное ее переживание могут быть для людей коварным врагом при выстраивании «личной духовной вертикали», недостаточно освещается в психологической литературе. Вседозволенность, наглость, «крутизну», которые позволяют порой добиваться многого в этом мире, идя напролом и «по трупам», не следует путать с духовной стойкостью человека – силой, которая помогает личностному развитию, противостоит жизненным трудностям и которую поэтому нельзя уменьшать взращиванием в себе ложного смирения, беспомощности, депрессивности и т. п.<sup>152</sup> Пони-

мание нравственной сущности духовной силы должно быть связано у «стяжателя силы» с глубоким осознанием ответственности за те выборы, которые человек делает, прежде всего, между добром и злом, а также с решительностью и способностью идти к достижению нравственно приемлемых целей<sup>153</sup>.

И. А. Ильин отмечает: желающий силы, во что бы то ни стало, не считается с духовным «качеством» и «происхождением» этой силы, с ее достоинством и природой. Путь совершенствования труден и узок, он не обещает власти и требует аскезы, смирения и т. п. Поэтому властолюбец выбирает путь, ведущий мимо духовного совершенства: он готов принять власть от «темных тайн и от злых стихий», обращается к «подспудным, инстинктивно-животным зарядам природы» и к «мрачным, преступно-посягающим энергиям сатанинского характера», которые обретаются через магические практики. И. А. Ильин помогает понять, что человек, добывающийся магической власти на путях религиозного опыта, идет неверным путем. Магия ищет сверхчеловеческой силы через приобщение к таинственным сферам независимо от их метафизического знака. В этой связи любая магия (в том числе и так называемая «белая магия») рассматривается как действие демоническое, ибо она ищет не Бога, созерцаемого в смирении и преклонении, а сверхчеловеческой силы, власти, «богоравного всемогущества» для человека через приобщение к таинственным сферам (Ильин, 2004а, с. 96).

В. А. Елисеев отмечает, что мистическая практика восточных учений просочилась (часто в закамуфлированном виде) в различные «развивающие» тренинги, которые составляют основу множества «центров саморазвития» (Елисеев, 1995, с. 75). Обладание любым сверхъестественным знанием – представлено ли оно в «научной» упаковке оккультизма или же является следствием индивидуальных чувственных восприятий, переживаний, упражнений – рождает гордыню. Самовольные контакты с невидимым миром деформируют личность, внося непоправимые нарушения в психику и физиологию человека.

А. В. Котенева (2007, 2010) подчеркивает, что в основе воздействия психотехнологий на человека с целью развития необычных психических состояний и экстраординарных способностей в «школах здоровья», центрах саморазвития и т. п. лежат оккультные и эзотерические знания, в частности, неоязыческие практики, восточные философские системы с их представлениями о мире<sup>154</sup>. Эти методы снимают оградительный барьер критического сознания и вводят человека в измененное состояние сознания, в котором нравственное

и безнравственные становятся равноценными понятиями.

И. А. Ильин утверждает, что действие истинной силы духа, ее проявление есть власть, которая «от Бога приемлется, Богом даруемая, ради Его дела приемлемая и в служении Ему осуществляемая». Всякое «самосильное» посягательство на сверхчеловеческую силу, ведущее человека к «тайнодействию и тайноборчеству», уводит его от подлинного религиозного опыта.

Истинная сила духа «несет человеку свои великие дары благодати, которые не ищутся человеком в качестве земной силы и власти, не ищутся им во что бы то ни стало и на любых путях и не являются с его стороны предметом демонического посягательства» (Ильин, 2004а, с. 517).

В связи с подменами в понимании духовной силы обоего метафизического знака обозначим еще одну важную тему. Наследие И. А. Ильина помогает раскрывать понятие «духовного война» в его истинно духовном (богоугодном) содержании. Философ, в частности, указывает, что «герой духа, любви и совести» должен заранее примириться с тем, что его ждут в жизни конфликты, чтобы видеть их и переживать сердцем и волей их трагическую природу, приготовить себя ко всем возможным последствиям, принимая перед лицом Божиим ответственность. Все лучшее в истории человеческой культуры, по мнению философа, было совершено в борьбе с «непреодолимыми законами человеческого бытия», в «принятии ответственности за наличную вину», в «одиночестве религиозного состояния», в «бесцельном» с виду, служении Богу»; в этой связи И. А. Ильин напоминает евангельские слова о хождении по «узкому пути» и сквозь «тесные врата» (Ильин, 2004а, с. 562–563).

#### *Путь к «истинному я»*

Самопознание, коррекция негативных глубинных структур внутреннего опыта человека, а тем более его духовно-нравственное развитие предполагают *движение человека к своему «истинному я»*. «Путь к себе» является одной из основных тем в современных подходах к личностному росту. Но действительно ли человек достигает «сущностного я», когда это ему *кажется*. Данный вопрос поднимает важную проблему маскировки «истинного я». В неосознаваемых сферах психики много «персонажей», выдающих себя за «сущность человека». Проблема маскировки «сущностного я» видна в том, что в психологии личности отрицательные человеческие проявления (гнев, мстительность и т. п.) считаются идущими

от «истинного я» людей в конкретной ситуации. Главная задача самопознания – пробиться через ложные голоса. А об этом в психологии говорится явно недостаточно.

В современной психологии, указывает А. А. Гостев (2007б, 2008), «истинное я» часто понимается как некий центр природной биологической мудрости человека, как «разумное положительное ядро» в нем, имеющее собственные стремления и тенденции к их реализации, спонтанно и непрерывно указывающее человеку нужные действия (позиция А. Минегетти). «Открытие себя» рассматривается как возвращение «центра биологического Я». Но это подмена «сущностного Я», ибо «природная мудрость» уравнивается с нравственно-духовным измерением человека. Вряд ли правомерно экстраполировать закономерности одних уровней организации человека на другие. Инстинктивные влечения, принадлежащие «низшему и искаженному» состоянию человеческой природы, не выражают интересов личности в ее высшем предназначении. Психологические концепции, ставящие во главу угла различные варианты на тему «биомудрости», несостоятельны, поскольку быть причастным вселенскому бытию на ее основе невозможно. Путь к интеграции – это объединение всех аспектов человеческого бытия в сердце. Вершиной интеграции способно выступить «религиозное центрирование».

Мы уже говорили о введенном И. А. Ильиным понятии «религиозного центрирования» как процессе образования истинного духовно-религиозного центра человека, где «душа чувствует себя „взятой“ в воспламенение самого Духа» (Ильин, 2004а, с. 524). Заметим, что в литературе по проблеме личностного развития недостаточно ясно звучит мысль о том, что «путь к себе» является путем к Богу. Содержание процесса индивидуации, например, недостаточно и червато возрастанием гордыни от самоактуализации – атеистической или псевдодуховной.

«Религиозная искренность», которую люди порой ищут в сектантской духовности, и школах личностного роста – это верность главному в себе – своему истинному *божественному центру*. Человек может блюсти эту верность постольку, поскольку он целен в своих предпочтениях и проявлениях. И. А. Ильин говорит (2004а, с. 407–414) об измене человека своей «религиозной Купине» – об опасности (в случае нецельности и неискренности) не допустить искру своего центра в какие-то сферы жизни, которые обособятся и «объявят своеволие». Философ предупреждает, что всякая корыстная, трусливая, «многоумная» измена своему Центру ставит человека в положение внутреннего, духовного предателя»<sup>155</sup>.

Поэтому всем, кто ищет свой путь и мечется от одной духовной традиции к другой, от одного обучающего семинара к другому в различных школах личностного роста, может быть интересна и полезна мысль философа о варианте формирования в душе человека *нескольких мимолетных непрочных полуцентров*, между которыми его «разодранный дух» будет вечно метаться (ибо под влиянием обстоятельств эти центры придут в состояние «гражданской войны»), совсем утрачивая способность к верности и никогда не выходя из состояния предательства (Ильин, 2004а, с. 412). Причем сложность вопроса заключается в том, что не всякое изменение в самоопределении есть предательство; существуют тончайшие грани (и их надо найти) допустимости или недопустимости изменений содержания в духовном поиске. Приход, например, из тоталитарной секты к православию через колебания и сомнения является шагом духовного возрастания.

Духовное предательство своей «Купины» проявляется и в том, что человек, считающий себя религиозным, может строить свой жизненный путь вне этой «религиозности». Но такой человек «не верует, а обывательствует»; про таких людей русская пословица говорит, что они «на небо пошатривают, по земле пошаривают» (Ильин, 2004а, с. 545).

Религиозным центрированием обладали люди, прошедшие путь духовного подвига. У обычных людей то, что они хотели бы видеть как «свой истинный внутренний центр», будет нецелостным – под влияниями законов разного уровня: природного, социального, религиозного. А. А. Гостев указывает (2007б), что путь к духовному центрированию лежит в *объединении всех аспектов человеческой природы в сердце*. Поиск истинного центра человека в соотношении «*высшего я*» с «*индивидуально-природным я*» и с *культурно-историческим контекстом* поможет найти нравственный идеал, даст силу и направление развития.

Это же защитит и психологию от проникновения в нее оккультных идей в различных школах «пути к себе» в рамках движения New Age, а также от современных направлений психологической коррекции и психотерапии, питающихся подобной методологией (вне осознания ее духовной сути). «Сущностное я» не достигается, как это обещают человеку в случае покупки им услуг по «личностному росту» (хотя людям это может казаться). Ведь голос искушений, толкающий человека к нарушению, например, родительского долга, супружеской верности, также может звучать как голос «истинного я», разрешающий сделать нечто – для «самоактуализации».

## О других проблемах

Еще одна проблема в школах личностного роста, которую помогает осознать обращение к трудам И. А. Ильина – *духовно-нравственное руководство*. Проблема духовных учителей (к ним же причислим претендующих на это психологов и психотерапевтов) видна уже в необходимости ответа, в частности, на следующие вопросы. Видят ли светские или религиозно ориентированные «гуру» тот уникальный путь, которым человек промыслительно ведется по жизни? Как влияет на духовное наставничество иллюзия превосходства (хотя бы и неосознаваемого) «учителя» и искушение властью над подопечным? Осознает ли «гуру», что самоактуализация способна усилить гордыню?

Личности тех, кто берет на себя ответственность «вести других к свету», вызывают тревогу. А. Минделл, например, в раздутом самомнении многих психотерапевтов (и гуру-шаманов) видит серьезную опасность (1996). Однако, к сожалению, этот взгляд присущ далеко не каждому, даже среди тех, кто считает себя «продвинутым учителем». В. А. Елисеев подчеркивает (1995), что в основе психологии лжеучителей лежит гордыня и тщеславие. Вначале такие люди ищут, чем бы выделиться: навязывается помощь в лечении и «жизненном консультировании». Далее для удовлетворения всевозрастающего тщеславия от учеников начинают требовать поклонения себе. Затем идет приписывание себе «божественных качеств» и стремление создать или найти учение, оправдывающее эту «божественность». В итоге, как подчеркивает А. А. Гостев (1998, 2007б), в сфере «индустрии коммерческой духовности» появляются «тотально раскрепостившиеся пророки» и «сверхчеловеки» с гипертрофированным Эго, пропагандирующие, по сути, «духовный культуризм»<sup>155</sup>. Он также отмечает, что «демоническое начало» в человеке может проявлять себя как раз через сильную способность притягивать к себе людей.

Подчеркнем, что ответственность за свои отношения с «духовными наставниками» лежит и на самих людях, блуждающих в поисках духовного пути. Здесь уместно вспомнить евангельские слова: *«Ибо будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху; и от истины отвергнут слух и обратятся к басням.»* (2-е Послание Тимофею 4: 3–4).

И. А. Ильин обосновывает наше критичное отношение к претензиям на духовное руководство людьми. Его идеи о становлении духовной личности полезны и тем, кто хочет быть «гуру», и тем, кто пришел за психологической и духовной помощью. Философ

подчеркивает: когда людям становится важно не божественное, открывшееся в них, а свое человеческое, вознесшееся над остальными людьми, тогда возникает ценность своей привилегированности, авторитетности в духовных вопросах, дающее право на управление людьми (их водительство по жизни). Но именно смирение и трезвение, подчеркивает И. А. Ильин (2004а, с. 499), необходимы человеку для того, чтобы не впасть в великий соблазн самообожествления. Самообожествление многочисленных «пророков» и «учителей» прошлого и современности показывает этот путь к нравственной вседозволенности. Известная тенденция «учителей» эксплуатировать свою харизму в сексуальных целях не оставляет в этом сомнения.

Прекрасным тестирующим вопросом для «духовных учителей» может быть следующий: «Скажи мне, какое „превосходство“ ты считаешь важнейшим, какому „преимуществу“ ты поклоняешься, какому „совершенству“ ты стараешься приобщиться и каким способом ты осуществляешь это, а я скажу тебе, какая цена твоей религиозности и заслуживает ли она своего высокого и ответственного наименования» (Ильин, 2004а, с. 558).

И. А. Ильин подчеркивает (2004а, с. 495–499), что чем глубже религиозный опыт, тем более человек свободен от всякого «горделиво-чувствования» и «велико-мыслия», причем, чем богаче религиозный опыт, тем более смиряется человек перед лицом Божиим. Религиозная мания величия, самообожествление свидетельствует о низком духовном уровне, доказывает, что соблазнившийся не совершил необходимого очищения.

Следующие мысли И. А. Ильина могут быть полезны и тем, кто хочет «духовно наставлять», и тем, кому надлежит быть внимательнее к предлагаемой духовной «помощи» (обоим – в работе над гордыней). «Человеку в его земной жизни дано одухотвориться, но не дано стать чистым духом; ему дано совершенствоваться, но не дано стать совершенным; ему дано приобщаться божественному свету и Божией воле, но ему не дано стать „богочеловеком“ <...> Оставаясь человеком, никто из нас не имеет оснований посягать на Божии свойства и достоинства; посягание на что-нибудь подобное свидетельствует о соблазняемости посягающего <...> Ибо первый признак религиозной зрелости человека состоит в самосознании, в смирении и в отпадении посяганий. Посягающий несостоятелен самим посяганием своим <...> Одно то, что он не нашел верную меру для своего человеческого естества – свидетельствует обычно о незрелости его духа» (Ильин, 2004а, с. 493).

## Катарсис

Отреагирование заблокированного психического материала является признанным психокоррекционным и психотерапевтическим средством личностного роста. Раскрывая в главе 5 идеи И. А. Ильина о духовном катарсисе, мы говорили о положительных его аспектах при правильно выстраиваемом психологическом и духовно-религиозном опыте. Но мы указали и на наличие «подводных камней» в осмыслении этого вопроса. Идеи катарсиса, например, часто применяются в работе с измененными состояниями сознания. Трансперсональная психология стремится показать, что сильное эмоциональное отреагирование способно «сжигать» психотравмы. Говоря о сложностях контакта с неосознаваемыми сферами психики, «глубинная психология» не понимает, что при обращении к этим сферам человек встречается с мощнейшими метафизическими силами, способными принести вред. Это означает необходимость учета того, что катартическое раскрытие психологических блоков может привести к «выпуску джина из бутылки» и, соответственно, к усилению взаимодействия человека с деструктивными для него силами (подробнее см.: Гостев, 1998, 2007б).

## Молитва

Современные школы личностного роста часто обращаются к молитвенной практике различных религиозных традиций. Но молитва рассматривается скорее лишь как психотехника, помогающая «работать с сознанием». Не проговаривается в должной мере то, что молитва является связью человека с божественным. Естественно упускается то, что видно со святоотеческих позиций, в частности, рассмотренные закономерности искажения в познании и переживании духовных смыслов. Во время молитвы внимание человека должно быть сосредоточено *в сердце*; образов в сознании не должно быть, какими бы священными по своим прообразам они ни были.

Определяя вклад И. А. Ильина в психологию молитвы, подчеркнем его мысль о том, что воображение без сердечной молитвы «занимается своими содержаниями», отвлекая внимание молящегося, перебивая молитву посторонними образами; в результате человек лишается «духовного присутствия». Сердце, не сумевшее превратить воображение в религиозное созерцание, «предоставившее ему скитаться по земным полям и соблазнительным углам жизни, будет тщетно надрываться в слепой молитве и быстро впадать в изнеможение от рассеянности» (Ильин, 2004а, с. 373).

«Люди воображают, что они уже вступили в единение с Богом, тогда как на самом деле они не выходят из круга своих собственных содержаний и состояний» (Ильин, 2004а, с. 495).

В то же время, при «созерцании божественного Предмета» сердцем воображение становится духовным созерцанием и обретает способность направлять религиозную интенцию души. Сердце приобретает силу духовного воображения и становится «созерцающим сердцем» (Ильин, 2004а, с. 373). Неправильную молитву И. А. Ильин связывает с «ориентацией на наслажденчество» от религиозного переживания, о чем мы уже говорили. Во время молитвы человек должен помнить, что он способен воспринять не самого Бога (сущность которого «непричастна, неприступна и непознаваема» – свт. Григорий Палама), а только Его «благодатные излучения». И. А. Ильин подчеркивает, что в молитве человек получает благодать в меру очищения.

Соотношение *телесного, душевного и духовного* является еще одной актуальной темой. Все духовные традиции так или иначе свидетельствуют о сложной связи *тела, души и духа*. Тело участвует в столкновении друг с другом высших (духовно-нравственных) и низших (животно-инстинктивных) сил в человеке<sup>157</sup>.

«Сегодня в исследовании сомато-психо-нравственно-духовных взаимосвязей в человеке можно отметить дисбаланс – перекокс интереса в область „собственно телесности“. Тело начинает все более видаться не только как источник гедонистического, эгоцентрического „самонаслаждения“, но и как самый ценный рыночный товар – инструмент жизненного успеха. Тем самым специалистами недооценивается ответственность за тело человека как „сосуда“ „высшего Я“. Здесь уместна евангельская метафора о теле как „храме Святого Духа“ (1 Кор. 6:15-20), который нельзя осквернять реализацией через него страстей<sup>158</sup>. В то же время нельзя не считаться с тем, что тело участвует в познании человеком и самого себя, и мира» (Гостев, 2007б, с. 281).

И. А. Ильин подчеркивал, что отношения духа и тела создают глубочайший конфликт и трудность в духовном поиске. Именно «плотской человек» – объект направленности псевдорелигий, оргиастических сект, гедонистической практики, «священной проституции» и др. Поскольку люди являются телесными, они, по мнению философа, питают некую затаенную вражду к своему «нетелесному составу». Люди же, направленные на духовное, начинают тяготиться своим телом и ищут способов свести его потребности к минимуму.

Мудростью же Божьей тело, душа и дух связаны в некое таинственное единство, которое не поддается ни разложению, ни отвержению. Главное препятствие «духовным зовам человека» – «наслажденчество тела и дурной произвол души». Тело имеет свои влечения и ищет своих удовольствий, от которых оно или совсем не желает отречься, или же отказывается с «превеликой неохотой и противлением». Тело, «не умеющее радоваться радостям духа» и не считающееся с ним, вместе с душой, покорной биологическому инстинкту, «творяет законченную пошлость и несомненный грех». Вместе с тем тело необходимо духу, но не в своем «тяжелом, животном естестве», а в состоянии одухотворенном. Духу необходимо «не изувеченное и истощенное тело», неспособное к духовному служению, а «могучий дух в духовно-здоровом теле». Православная религиозность ищет в аскезе «умиленного и радостного сердца, искреннего порыва к совершенству». Мера же притяжения и непритяжения духом законов плоти и инстинкта всегда останется индивидуальной и общему закону не подлежит (Ильин, 2004а, с. 567–570).

Еще одна святоотеческая позиция, осмысляемая И. А. Ильиным, сводится к тому, что *истинная свобода духа обретается связыванием низменных инстинктов и страстей*. И. А. Ильин метко определяет «страсти» как «греховное начало чувственного эгоизма». Напомним также, что развитие истинной духовности связано с движением к определенной независимости человека не только от своего «телесно-инстинктивного начала», но также и от стереотипно-бытовой жизни (например, от таких социально-психологических клише, как «Надо жить играючи»). И. А. Ильин говорит также о необходимости учиться пользоваться телесной болью для укрепления воли и духа, одухотворять страдание (Ильин, 2004а, с. 441–442).

*Жизненный успех* – это сегодня, пожалуй, самая популярная тема в школах личностного роста. Центральная идея в раскрытии данной темы заключается в том, что «во Вселенной всего для всех достаточно». Определяющим считается *правильное* отношение к деньгам. Рекомендуются поверить, что, если просишь деньги на благое, веришь в возможность их получения, будешь готов принять дар свыше, то получишь их. Однако подобные установки достаточно иллюзорны в силу недооценки реальности несправедливости в мире. Также напомним: в основных духовно-религиозных системах признается ценность *сознательного* отказа человека от материальных привязанностей<sup>159</sup>. У И. А. Ильина мы находим весьма полезные мысли, проясняющие противоречивую оценку материального благополучия для духовного развития:

«Чтобы убедиться, что он не „хуже“ других, бедный человек должен найти настоящий критерий добра и зла, и утвердить свое сердце и свою волю в добре; этим он победит первое искушение бедности. Чтобы убедиться, что бедность и богатство не определяют ценности человека, бедный должен утвердить в себе чувство собственного духовного достоинства и тем победить второе искушение бедности. Затем он должен убедиться в том, что богатство не обеспечивает человеку ни любви, ни счастья, ни радости. Истинные источники радости доступны и бедному, и к этим источникам радости он должен найти верный путь, побеждая этим третье искушение бедности. И тогда его сердце станет неспособным к зависти, из которой родится всяческая злоба <...>; тогда он утвердится в доброте сердца и в свободе духа, и победит четвертое искушение бедности» (Ильин 2004а, с. 330).

Современные школы личностного роста широко используют техники *визуализации*. Мы уже познакомились с предостережениями, которые дает святоотеческая традиция: образы могут становиться препятствием в духовном развитии.

Завершая рассмотрение теоретико-методологических и практических проблем в современных школах личностного роста, подчеркнем, что наследие И. А. Ильина помогает понять грех как источник психопатологии и привлекает внимание к понятию духовно-психологической нормы в Ветхом и Новом Завете. Психопатология есть болезнь души, когда человек отклоняется от данного ему Богом предназначения и утрачивает связь с Богом и внутреннее единство. Заповеди Божьи являются необходимой основой духовно-психологической жизни людей. Любовь при этом является не отдельным качеством, а суммой всех добродетелей. Практически вся психопатология может быть рассмотрена как реальная потеря того или иного вида любви или благодати. Раскрытие темы психопатологии с православно-христианских позиций предполагает такое направление анализа – *приспособление человека к «жизни в грехе» с точки зрения психологических защит* (Гостев, Елисеев, Фомин, 2006)<sup>160</sup>.

## ГЛАВА 7

### ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕНИЯ

#### 7.1. Чего не хватает в психологии человеческого общения

За последние десятилетия изучение проблемы общения стало одним из ведущих направлений исследований в социальной психологии (Журавлев, Соснин, Красников, 2008), тем не менее недостаточное понимание закономерностей общения, с точки зрения духовно-нравственного аспекта, сохраняется. Идеи И. А. Ильина вносят важный вклад в раскрытие именно этой темы.

Укажем, прежде всего, на важную для психологической науки идею И. А. Ильина о единстве общения людей, об интегративности пространства человеческой коммуникации. Проблема рассматривается им с той позиции, что каждый человек вплетен в своеобразную «ткань общения», через которую все люди связаны друг с другом «органически и непрерывно нитями сплошного сцепления и взаимодействия».

«Мы все вплетены в великую и прекрасную ткань мира, чтобы сделать этот мир и, прежде всего, нас самих еще прекраснее и совершеннее. Прекрасны дела земные, где все связано живую связью и где каждое деяние, а также каждое недеяние незаметно сказывается на всем остальном <...> Мы все едины – мы поддерживаем друг друга, мы вместе стоим и вместе падаем <...> Здесь нет отдельных или обособленных людей; где страдает и несчастен один, там одновременно страдают все; каждый обездоленный – это беда и проблема общая» (Ильин, 1994б, с. 182).

Иными словами, человечество живет в некоем *едином духовном эфире*. Люди как бы вдыхают и выдыхают «общий духовный воздух бытия», посылают в него свои «волны» или «лучи», даже когда не думают об этом и не хотят этого; «чужие лучи» воспринимаются и тогда,

когда человек ничего не знает об этом (Ильин, 2005б, с. 40). Подчеркивается, что каждая лукавая мысль, ненавистное чувство, злое желание, пошлая книга, скверная музыка, лживая речь отравляют «духовный воздух» мира. И наоборот, каждая «искра» чистой любви, благое движение воли, совестный поступок, молитва излучают в «общую жизненную среду» свет и очищение. Также каждого человека можно сравнить с крупницей радия, которая непрестанно посылает излучения во внешний мир. Этим человек может отравить и погубить воздух общечеловеческой жизни или же очистить и оздоровить его в зависимости от того, какие излучения он посылает: злые или добрые. Здесь каждому нужно решить: кем он хочет стать: отравителем и вредителем или праведным человеком.

«Каждый человек – знает он об этом или не знает – есть живой излучающий личный центр. Каждый взгляд, каждое слово, каждая улыбка, каждый поступок излучают в общий духовный эфир бытия особую энергию тепла и света, которая хочет действовать в нем, хочет быть воспринятой, допущенной в чужие души и признанной ими, хочет вызвать их на ответ и завязать с ними живой поток положительного, созидающего общения» (Ильин, 2005б, с. 27).

Особо отмечается, что подобные закономерности взаимодействия индивидуального и группового уровней в человеческом общении накладывают на людей ответственность за свои «волны-излучения», т. е. за свое влияние на мир и на других людей. Каждый человек «соучаствует в вине всего мира непосредственно и через посредство других, огорченных, обиженных или зараженных им, и «через посредство третьих, неизвестных нам, но воспринявших наше дурное влияние» (Ильин, 2005б, с. 39).

И. А. Ильин характеризует особенности коммуникации духовной личности, специфику взаимодействия ее с другими людьми. Человек, живущий духовной жизнью, не участвует в борьбе «всех против всех», имеющей место в человеческом обществе. Для него невыносимы «завистливое состязание», «ненавистная суета», жадность и злоба. Человек духа не видит в людях врагов и соперников. Он отходит от этого хаоса с огорчением и болью.

«У него нет ни способности, ни потребности жить вечным отрицанием, угрожать во всех направлениях, нападать на других, лишать их всего и толкать их в погибель. Ненависть угасает от живой доброты; зависть совсем и не зарождается; жажда мести не возникает. Любовь не способна наслаждаться ни коварством, ни интригой, ни насилием; она <...> не посягает и не сутяжничает. Доброта ищет

мира и добивается его искренним „благоволением“; а при виде всеобщей мировой вражды и свары она испытывает только горе» (Ильин, 1994в, с. 514).

Истинное доброе сердце живет в «ткани Божией», ощущая свою сокровенную связь с остальным человечеством. Оно вчувствуется в жизнь другого, в жизнь каждого, отзывается и готово помогать. Такой человек смотрит в мир доброжелательно, ласково, сострадательно. Каждое существо, вступающее в поле его зрения, вызывает в нем «луч благоволения», зажигает в нем «огонь Божией доброты» и дарит ему радость. Вот почему преподобный Серафим Саровский говорил каждому человеку: «Радость моя!!». «Ибо человек человеку во Христе – не волк и не враг, а свет и радость» (Ильин, 1994в, с. 516).

Современный богослов Антоний Сурожский, отмечает, что люди общаются друг с другом или как паразиты, или как жадные звери, пожирая друг друга, отнимая друг у друга покой, радость, сердечную чистоту, питаясь ими, пользуясь ими. Необходимо учиться не брать, а давать, не ожидая ничего в обмен или в награду. Необходимо понять: мое призвание заключается в том, чтобы быть внимательным, вдумчивым по отношению к ближнему, быть другом и слугой своего ближнего.

«Все, что у меня есть, я должен быть готов ему дать и никогда не потребовать обратно, и никогда не упомянуть о том, что я чем-то пожертвовал для него, и никакой благодарности не ожидать, потому что послужить активно, вдумчиво, умно полюбить человека – это самое высшее, что нам может быть дано» (Митрополит Антоний Сурожский, 2010, с. 99).

И. А. Ильин говорит о преображающем влиянии духовной личности на окружающих. Подлинная доброта вызывает в душе встретившей ее человека вопросы. Неужели есть в мире и *такая* стихия? И если *есть доброта*, то почему же мы все не участвуем в ней и не наслаждаемся ею? Ведь это – совсем *иная*, совсем *новая* жизнь, настоящая, радостная, светлая; и после нее, без нее все кажется сумеречным, печальным, ошибочным, жестким и едва выносимым. Человек, хоть раз испытавший это, не может не ответить (рано или поздно) *своею* добротой, своим лучом, как бы «посылаемым» в мир, «участвующим» и «связующим».

«Чужая доброта – это сразу зов, и обещание, и исполнение обещанного; предчувствие чего-то большего, чему даже не сразу верится; теплота, от которой сердце согревается и приходит в ответное движение: ибо в нем сразу просыпаются – смущение, и благодарность,

и любовь, и новая очевидность, удостоверяющая нас в мирообъемлющей стихии Евангельского обетования» (Ильин, 1994в, с. 511).

Православие учит, что личное освящение оказывает великое преобразующее действие на окружающих. Именно поэтому преподобный Серафим Саровский говорил: «Стяжай в себе мир Божий, и тысячи людей вокруг тебя спасутся».

И. А. Ильин отмечает, что человека в жизни встречает трагическая проблема – невозможность любить всех людей. Мы уже отмечали печаль философа, что никто не способен любить всех людей индивидуализирующей любовью. Невозможно помочь всем, но необходимо с любовью помогать тем, кого Господь посылает в жизни. Всем помогать может только Бог, это не входит в задание человека, который имеет ограниченную периферию соприкосновения и общения.

«Поняв пределы своего душе-познания и человеко-понимания, человек стремится расширить и углубить их – личным самоочищением от ослепляющих страстей, укреплением своего созерцающего сердца, художественным вчувствованием в окружающих его людей, благожелательным сердцеведением, проникновенной интуицией. Каждый из нас призван излучать лучи доброты, любви, благожелательства, сострадания и милосердия навстречу всем и всякому, кого Господь пошлет ему на его земном пути. Всякий из нас призван к тому, чтобы в общении с другими людьми втайне взывать к духу их инстинкта к их сердцу и к их живой совести; – доверять им и уважать их, как бы в „кредит“, пробуждая этим в них их дух, их сердце и их совесть, и поднимая их в их собственных глазах, как бы внушая им „свет“ и воспрещая им „тьму“» (Ильин, 2004а, с. 574–575).

Истинное единение людей возможно только в «Божием луче», в духе и любви. А потому каждый человек должен искать истинной дружбы, духовно строить ее и «любовно» беречь. К истинной дружбе способны только люди духа, так как истинная дружба есть духовная любовь. Показателями настоящей духовной близости являются истинная верность и истинная жертвенность. Люди без сердца и без духа неспособны к дружбе: их холодные, своекорыстные «союзы» всегда остаются условными и полупредательскими, их расчетливые и хитроумные объединения держатся «на уровне рынка и карьеризма».

«Истинная дружба начинается там, где излетевшая искра духа касается чужой огненной купины и воспринимается ею. За восприятием следует ответная искра, которая воспринимается первопославшим <...> Тогда начинается световой обмен. Искры отнюдь не исче-

зают в окружающем мраке. Каждая достигает цели и зажигает. Вспыхивают целые снопы света, пламя разгорается, пожар растет. Свободные дары, творческое восприятие, светлая благодарность» (Ильин, 2005б, с. 53).

В статье «О любезности. Социально-психологический опыт» И. А. Ильин выступил как профессиональный социальный психолог, классифицируя формы общения людей. В этой работе отмечается роль, нередко решающая, которую играет в жизни человека *бессознательное и полусознательное общение* с другими.

«Мы привыкли думать, что <...> общаемся с теми, с кем хотим, и притом лишь так и постольку, поскольку хотим этого сознательно <...> С этой точки зрения к „общению“ будут относиться только те <...> яркие моменты ощущения чужой души или чужих душ, которые состоялись <...> с нашего согласия и которые обыкновенно переживают так: мы сами „дали“ что-то, хотя может быть, и не наше „подлинное“, и взамен что-то „получили“» (Ильин, 1996б, с. 7).

Социальный психолог не должен довольствоваться этим узким, обычным пониманием общения. К общению должен быть отнесено каждое ощущение и переживание, которое может рассматриваться как «внутренняя реакция одного существа, обладающего психикой, на проявление (или появление) другого обладающего психикой существа» (Ильин, 1996б, с. 7).

Показательно определение предмета социальной психологии: «*Внутренняя реакция одного существа, обладающего психикой, на представление о другом одаренном психикой существе (независимо от того, соответствует этому представлению в момент реакции наличное, конкретное, живое существо или не соответствует)*» (Ильин, 1996б, с. 7–8). К социальным переживаниям И. А. Ильин относит также: а) переживания, связанные с существами, не имеющими внешнего эмпирического бытия (например, психология мифа); б) переживания, связанные с существами, уже не имеющими внешнего эмпирического бытия (например, психология кладбища); в) переживания, связанные с существами, еще не получившими внешнего эмпирического бытия (например, изучение переживаний, связанных с идеей потомства).

Согласно этому пониманию к общению отнесен весь слой переживаний, который протекает полусознательно и, может быть, даже лишен определенного или устойчивого содержания. Общением, с этой точки зрения, является также «всякое взаимодействие двух людей, хотя бы оно состояло просто в переживании взаимного при-

сутствия, т. е. пребывания в одном и том же месте» (Ильин, 1996б, с. 8). Социальная психология должна анализировать и такие переживания, которые протекают в индивидууме, реагирующем на проявления другого, не подозревающего о его присутствии или даже о его существовании, а также переживания, вызванные представлением об отсутствующих лицах, и т. д.

В обыденной жизни людей есть переживания, поддающиеся изучению лишь с этой, более широкой, точки зрения. Так, человек может испытывать потребность в полном одиночестве в периоды сильного утомления; он «отдыхает» при отсутствии любого «касания» с другим человеком. Некоторые люди не могут сосредоточиться в присутствии других. У человека, находящего в обществе, душа «как бы непрерывно содрогается» от воспринимаемых ею «касаний» и от реагирующих на эти касания «ответных разрядов». К каждому психологическому содержанию внутреннего мира личности – к радости и страданию, к размышлению и пр. – присоединяется некоторая новая окрашенность, новые оттенки, некоторые «добавочные» переживания. Своеобразная сила этих «полуосознанных укулов общения» лежит в их непрестанности, привычности при одновременной недостаточной осознанности. Для социального психолога, подчеркивает И. А. Ильин, анализ таких переживаний представляет большой интерес.

Итак, каждый момент человеческого общения имеет ту или иную окраску приятности и неприятности, что влечет за собой ощущения положительного и отрицательного характера. На всем протяжении взаимодействия с другими людьми душа человека полна осознанных или полуосознанных ощущений приятного-неприятного, «вечно подвижных и иногда неожиданно всплывающих в сознании и мотивирующих поступки». Натуры, менее подвижные духовно, относят первоначально эту приятность и неприятность к своим личным ощущениям, к своему «настроению» и лишь затем связывают их с породившим их лицом, объективируют и придают им значение его свойств, как бы объективно ему присущих. У натур более подвижных и чутких эти оценочные ощущения мобилизуются иногда с удивительной быстротой, яркостью и определенностью и относятся прямо к определенному лицу.

В протекающих безостановочным потоком «психических касаниях» и взаимодействиях, происходят постоянные «трения», «ненужные задержки», «сцепления» и т. д., придающие всему общению «более или менее ярко выраженный и ощущаемый налет болезненности и тяготы». И. А. Ильин отмечает, что как бы ни были мимолетны и поверхностны «касания», но тяготящие душу трения почти всегда

ощущаются и иногда находятся в вопиющем несоответствии с ценностью и глубиной касаний. Внутренний мир человека И. А. Ильин сравнивает с движением метели: «Вдруг понесутся хлопьями яркие, сильные ощущения и так же внезапно перебьются, спутаются и бесильно закачаются на одном месте; и потом монотонно и надолго запестрит частая сеть обычных переживаний, с тем чтобы неожиданно закрутиться опять в хаотическом танце» (Ильин, 1996б, с. 12). Каждое мимолетное, с виду поверхностное касание может внезапно принять характер глубокого «укола» и вызвать в душе небывалые по своей интенсивности и значительности «внутренние разряды», так как все участвующие в этом смятении элементы души связаны друг с другом. Количество неприятных ощущений, получаемых в общении, тем больше, чем утонченнее внутренняя организация человека, чем легче в душе его образуются пути от верхних пластов к нижним, которые дают возможность «пронизывать душу до ее омутов». Поэтому те люди, которые не знают мелкого общения, для которых за каждой деталью обыденности лежит непосредственно *главное*, могут испытывать от общения почти непрерывное страдание: они не знают поверхностных «касаний», а гармония в глубинах является истинным чудом.

Гармоничные «касания» между членами общения осуществляются тем чаще и легче, чем сильнее потребность в «созвучии», чем «шире диапазон души» у общающихся, чем ярче «сковывающие» их интересы, чем «выше и подвижнее у обеих сторон приспособляемость», чем больше *заботы и бережливости* вложено обеими сторонами во взаимное ограждение от тягостных ощущений. И в этой отмечаемой И. А. Ильиным закономерности мы видим особую роль нравственного аспекта психологии общения. Действительно, в инстинктивном, гедонистическом стремлении к приятности обыденного общения и в столь же инстинктивном стремлении оборониться от нежеланных и болезненных глубоких «пронзаний» у людей постепенно выработался ряд приемов общения. Мы видим очень тонкие грани нравственного аспекта общения. Так, И. А. Ильин дает психологическую характеристику следующим типам социальных переживаний, актуальных в коммуникации людей: «*вежливость*», «*любезность*» и «*деликатность*». Между этими тремя видами социальных переживаний, отмечает он, сложно провести четкие разграничения. Одно и то же внешнее проявление, один и тот же поступок может иметь окраску вежливости, любезности и даже деликатности: все зависит от душевных (психологических) состояний, выражением которого он служит. Такое явление, как уступка мужчиной своего места даме, может быть простой вежливостью, если поступок со-

вершен с «обычной механичностью». Но поступок этот может быть и любезностью, если уступивший заметил на ее лице следы усталости, и это подвигло его доставить ей приятную минуту отдыха. Наконец, этот поступок будет проявлением деликатности в том случае, если вставший со своего места предложил его даме именно потому, что хотел дать ей возможность сесть спиной к свету и скрыть непрощенные следы волнения и слез на лице.

Проявление *вежливости* предполагает минимум общения, т. е. «психических касаний» между двумя лицами. И. А. Ильин дает такое определение вежливости – это «механическое умение доставлять окружающим в самом поверхностном и типичном социальном взаимодействии минимум неприятного и максимум приятного посредством верного управления своим телом (Ильин, 1996б, с. 17). *Любезность* требуют несравненно большего уровня общения. Под уровнем общения И. А. Ильин подразумевает не большую или меньшую «высоту» общения, а совокупность интересов, желаний, индивидуальных особенностей и т. д., которые присущи общающимся сторонам и которые соединяют людей «как бы на некоторой общей почве». Любезность гораздо более задевает «душевное» у обеих сторон общения и требует более значительной внутренней работы. Любезность – «процесс индивидуализированного приспособления к душевным переживаниям или самочувствию человека, с которым общаемся» (Ильин, 1996б, с. 18).

«Можно было бы сказать, что если всякое проявление вежливости неповторяемо, то эта неповторяемость имеет более внешний, физический характер, ибо меняются каждый раз внешние условия проявления, а минимальная психическая реакция повторяется почти без изменений; тогда как неповторяемость проявлений любезности имеет <...> внутренний психический характер, ибо внутренние условия каждый раз существенно меняются» (Ильин, 1996б, с. 18).

Рассматривая сущность любезности, И. А. Ильин отмечает, что в любезности есть всегда некоторое – искреннее или неискреннее, корыстное или бескорыстное, сильное или слабое – стремление к проявлению воли («волевое настроение»). Это стремление не всегда имеет своим источником сознательное решение соблюдать известные правила. Однако, когда любезность проявляется из корыстных целей, то в сознании может быть более или менее обдуманное решение «быть сегодня полюбезнее». В других случаях «любезность как стремление» может жить в душе человека подобно инстинкту и регулировать его проявления в общении при полном отсутствии осознанности, и тогда она является просто непосредственным вле-

чением к учету переживаний собеседника и заботой о том, чтобы они имели в общении приятный характер. У чутких людей любезность как стремление имеет больше шансов на то, чтобы стать осознанным и «как бы превращенным в живой принцип» правилом поведения.

Но одного стремления к любезности недостаточно, необходимо еще умение – навыки общения, знание определенных правил. Чем сильнее в умении элемент простого навыка, тем более в нем машинального, слабее представлено внимание и тем более риск, что любезность уподобится вежливости. Так, умение быть любезными доходит у некоторых людей до виртуозности. И. А. Ильин выделяет особый тип людей: внутренне черствых, малосодержательных и неспособных к сколько-нибудь утонченному восприятию чужой души, которым деликатность несвойственна, но любезность доведена до высокого мастерства. Именно у таких людей любезность обнаруживает свою отрицательную сторону. За видимой и ощущаемой легкостью общения у таких людей нередко скрывается самая грубая неделикатность и полное отсутствие любовности. Более того, за такой формой любезности может «укрываться пошлое и ничтожное». При отсутствии искреннего стремления к любезности, при отсутствии должных альтруистических установок образуется скользкий путь вниз: солгавший в форме, начинает лгать и по существу.

Для проявления *деликатности* необходим еще больший уровень общения и еще большая индивидуализация. Затруднительность общений и установления общих правил коммуникации возрастает еще сильнее. Исключительное значение получает преобладание творческого, активного элемента в общении. Отмечается, что у людей, обладающих чуткостью души и впечатлительностью, любезность получает почти неизменно оттенок деликатности.

Подводя итог своему исследованию природы любезности как фактора общения, И. А. Ильин делает вывод: *у любезности обнаруживается два лика, один – обращенный вверх к деликатности и любовности, другой – обращенный вниз к пустой и формальной вежливости. Любезность является своеобразным жизненным творчеством: каждый момент конкретного общения предоставляет душе бесконечную возможность исходов.*

«Каждый исход, каждое выбранное нами проявление есть результат бесконечного множества стремлений и расположений, образовавшихся из самых различных впечатлений, оценок, душевных осадков, нередко придушенных и неизжитых порывов и т. д.» (Ильин, 1996б, с. 27).

Высшей же ступенью рассмотренного нами ряда «вежливость–любезность–деликатность» выступает «любовность». Здесь требуется уже органическое, творческое слияние душ, общие нивелирующие правила станут невозможными до противоречивости, до бессмысленности. Вместе с тем уровень общения возрастает до максимума.

## 7.2. Метафизическая составляющая межличностного и группового взаимодействия

Будем исходить из того, что социальная психология будет адекватно объяснять закономерности в своем предметном поле лишь в том случае, если она будет учитывать их духовное содержание. Идеи И. А. Ильина, подтверждая этот тезис, позволяют развивать тему духовных основ человеческого общения. Действительно, любое общение разворачивается в едином пространстве, человек вступает в три вида коммуникации: телесную, душевную и духовную. Если содержание душевной коммуникации для психологии является знакомой сферой, это область смысловой коммуникации как основы социального общения, то духовная коммуникация еще должна стать для академической психологии предметом особого интереса, так как здесь задается новая область исследования, например, изучение феномена молитвы, обращение внутреннего мира личности к Высшему началу бытия, сверхчувственному миру, метафизическим аспектам реальности (Гостев, Елисеев, Фомин, 2006).

Святоотеческая традиция подчеркивает участие Духа во всех трех уровнях коммуникации, различая их по степени детерминированности. Выделенные три уровня коммуникации должны быть соотнесены с выделяемыми в человеке святыми отцами (например, преподобным Максимом Исповедником) трех видов воли: а) волю Божию, б) волю человеческую и в) волю бесовскую. Эти три вида воли, неизвестные академической психологии, определяют три уровня межличностных отношений: а) отношение с Богом, б) отношение с другими людьми, в) отношение с духовными сущностями отрицательного метафизического содержания («бесами»), стремящимися заставить людей отступить от Бога.

В любых отношениях, в которые вступает человек, следует выделять указанные три уровня взаимодействия. *Отношение с Богом* или с другими людьми как носителями образа Божьего характеризуется любовью, стремлением служить другому, отсутствием заданности и ролевой обусловленности. *Социальные отношения*, напротив, регламентированы внешними и внутренними правилами, принуждающими человека к их исполнению. Они характеризуются

мертвенностью, искусственностью, безжизненностью. *Отношения с «падшими духами»* – видимой свободой, за которой стоит жестокая зависимость от данной духовной сущности. На первом этапе таких отношений всегда присутствует обман: чуждые для человека цели и принципы выдаются за подлинное выражение его индивидуальности. Часто они носят протестный характер. Суть этих отношений прекрасно показал Ф. М. Достоевский в своем романе «Бесы». Эти отношения противоречат природе человека и потому извращают ее.

А. А. Гостев, В. А. Елисеев, А. Г. Фомин указывают (2006), что чрезвычайно важно уметь видеть в системе социальных установок человека отрицательные духовные источники, лежащие в основе его зависимого поведения. Духовный уровень межличностных отношений проявляется не только во внешней, но и во внутренней коммуникации. Процесс размышления и интроспекции зачастую превращается в общение с интроецированными духовными сущностями как положительной, так и отрицательной природы. Здесь особую роль играет совесть человека (при этом, естественно, необходимо учитывать варианты «спящей» и «сожженной совести», о чем уже говорилось в предыдущих главах). Авторы статьи отмечают, что внутреннее общение определяется теми «интроецированными персонажами/ субъектами/субличностями», которые интегрировал в себя человек в процессе жизнедеятельности. Подлинное врожденное собственное «я» человека, вступая в отношения с людьми, сталкивается и с теми отрицательными метафизическими силами (влияниями), от которых эти люди находятся в зависимости. История духовной жизни человека является, по сути, историей формирования внутренних отношений с образами реальных людей, с идеальными (виртуальными) образами и со стоящими за ними духовными силами. Во внешних отношениях человек не просто воспроизводит предыдущие отношения с окружающими (особенно с близкими людьми), но и характер этих отношений, определяемый участием в них отрицательного духовного потенциала. Понятие «переноса», возникшее в психоанализе, таким образом, приобретает новое, духовное, прочтение. Переносом является зависимое поведение, в котором человек реализует отрицательное метафизическое влияние находит свое выражение на всех уровнях социальной коммуникации, определяя характер общественных ценностей и идеалов.

Необходимо также указать, что любой человек онтологически принадлежит «единому Адаму», который сохраняет свою целостность, несмотря на те внутренние диссоциации, которые происходили в нем с момента грехопадения. Человечество потенциально имеет единый ум, который является основой для межличностной

коммуникации. Если человек не видит Бога как источник своей умственной деятельности, Святого Духа, как источник деятельности духовной, а Бога-Слова как того, кто определяет внутренний смысл любого общения, то такой человек имеет искаженное восприятие духовной сферы бытия. В этой связи отметим участие отрицательного метафизического фактора, который играет в условиях современной многомерной социальной коммуникации все большую роль.

### **7.3. Семья как основа коммуникации и воспитания духовной личности**

Огромное значение в становлении духовной личности И. А. Ильин отводит семье. Его идеи по данному вопросу предельно актуальны в связи с остро кризисными явлениями в жизни современной семьи<sup>161</sup>. С. Т. Погорелов, например, подчеркивает, что распадение традиционной семьи является следствием устремленности к внешним атрибутам цивилизованности и отступлением от духовно-нравственных истоков культуры. На первый план выходят мода, стиль жизни, новые эстетические стандарты, которые определяют устремления входящих в жизнь поколений, их желание быть независимыми от всего, что обязывает, призывает к исполнению долга<sup>162</sup>. И современное образование учит ребенка осознанию своих прав именно в таком их понимании. Это чревато серьезными духовно-нравственными изъянами: человек считает себя свободным, имеющим право делать по отношению к другому то, что захочет, в том числе творить зло и насилие. Но эгоизм и произвол «свободного» человека делает его неспособным любить, а значит, и создавать семью (Погорелов, 2007, с. 49).

В педагогической психологии семья рассматривается в качестве коллектива особого рода, выступающего формой и средством длительного психологического воздействия на ребенка. Семья – это первый коллектив, который дает ребенку представление о жизненных целях и ценностях, формирует базовые личностные качества. Известный психолог, педагог начала XX в. В. В. Зеньковский называл семью «духовным организмом». Теряя свое духовное единство, семья становится просто бытовой и социально-психической организацией. Только целостная и нравственно здоровая семья способна духовно питать детей и тем самым быть полноценным органом воспитания. Исключительное место семья занимает в религиозном созревании ребенка, так как она является для него главным проводником религиозных чувств. Религиозное оскудение, проявившееся у христианских народов в XIX–XX вв., связано с разложением семейной жизни, с «духовным гниением», которое проникло в семью и отравило ее.

Надо особо подчеркнуть, что социальная ситуация развития детей в современной России характеризуется негативными показателями физического, психического здоровья: растет невротизация, число психосоматических и психических заболеваний (Абраменкова, 2008). Показателями же духовного неблагополучия детей являются: рост табакокурения, алкогольной и наркотической зависимости, подростковой преступности, беспрецедентный рост детских самоубийств. Дети не хотят взрослеть, не хотят жить (Абраменкова, 2008). Корень такого состояния дел, по мнению В. В. Абраменковой, в духовно-нравственном развитии ребенка, в нарушении его отношений с окружающей средой, взрослыми, сверстниками и самим собой. Необходимо целенаправленное духовно-нравственное воспитание и образование, восстанавливающее целостность человека с главенством духовного, формирующее здоровую, гармоничную личность. Понятие «психологическое здоровье», однако, имеет значительную широту контекстов употребления. Так, выделяются основные свойства гармоничного типа личности детей дошкольного и школьного возраста: уравновешенность, активность, инициативность, потребность в защите товарищей и близких, простота в обращении с людьми, искренность, вежливость, скромность, соблюдения норм поведения, самокритичность и др. (Минияров, 2008).

Согласно А. В. Шувалову (2004, 2006а, 2006б), основу психологического здоровья составляет нормальное развитие субъективной реальности в онтогенезе. Понятие «норма» – не характеристика среднестатистического уровня развития какой-либо способности, не ссылка на отсутствие выраженной патологии, высокую приспособляемость и непротиворечивость требованиям культуры, а указание на возможности *высших достижений для данного возраста*. Важно отметить, что нарушения психологического здоровья не обязательно принимают вид душевного страдания или гротескного поведения, проявляются в социальной дезадаптированности или асоциальных действиях. Напротив, люди могут успешно приспосабливаться к различным ситуациям, производить благоприятное впечатление, преуспевать и избегать поводов для внутреннего дискомфорта. Психологическое здоровье, в свою очередь, не исключает тревоги и растерянности, сомнений и заблуждений, конфликтов и кризисов. А. В. Шуваловым выделены типичные отклонения в развитии человеческой субъективности. Первая линия дизонтогенеза субъективности – *недоразвитие* – определяется диффузной самоидентичностью и несформированностью внятной личностной позиции с характерным конформным настроением<sup>163</sup>. Вторая линия дизонтогенеза – *дисгармоническое развитие* – определяется

искаженной самоидентичностью с характерным эгоцентрическим настроем<sup>164</sup>.

Наследие И. А. Ильина, как мы видели, показывает, что подлинным является нравственное развитие – формирование духовной личности. Воспитать человека значит заложить в нем основы духовного характера и довести до способности к самовоспитанию в направлении нравственного совершенствования. И особую роль в этом процессе играет семья, поскольку семья является *священной общностью*. Человек призван строить ее на любви, вере и свободе, научиться в семье «совестным движениям сердца» и подняться к таким формам духовного единения людей, как Родина и государство. Подчеркивается, что судьба человека, его склонности и таланты, основы характера определяются в раннем детстве. Семью И. А. Ильин называет также «лабораторией человеческих судеб».

«То, что выйдет из человека в его дальнейшей жизни, определяется в его детстве и притом самим этим детством; существуют, конечно, врожденные склонности и дары, но судьба этих склонностей и талантов – разовьются ли они в дальнейшем или погибнут, и если расцветут, то как именно, – определяется в раннем детстве» (Ильин, 2004б, с 183).

И. А. Ильин отмечает, что каждый человек остается в течение всей своей жизни *духовным* представителем своей отечески-материнской семьи, живым символом ее семейственного духа. Именно в семье ребенок научается любить (кого и как?), верить (во что?) и жертвовать (чему и чем?).

Раскрытие в человеке духовно-нравственного начала предполагает разговор об искусстве воспитания детей. Окружающий мир, отмечает И. А. Ильин, таит в себе множество личных неудач, болезненных событий и трагических судеб. Чтобы избежать этого, родители должны открыть детям путь к любви, к внутренней свободе, вере и совести, т. е. ко всему тому, что составляет источник духовного характера и истинного счастья.

«Мир не только строится в детской, но и разрушается из нее; здесь прокладываются не только пути спасения, но и пути гибели. И если мы подумаем, что следующее поколение все время вновь нарождается и воспитывается и что все его будущие подвиги и преступления, его духовная сила и его возможное духовное крушение – уже теперь, все время слагаются и созревают вокруг нас и при нашем содействии или бездействии, то мы сможем отдать себе отчет в том, какая ответственность лежит на нас» (Ильин, 2004б, с. 184).

В эпохи, когда духовное начало в людях начинает колебаться, безответственность родителей начинает возрастать от поколения к поколению. Тогда «священное естество семьи не находит себе больше признания и почета в человеческих сердцах; им не дорожат, его не берегут, его не строят» (Ильин, 2004б, с. 186). В отношениях между родителями и детьми возникает «пропасть», которая увеличивается из поколения в поколение. Отец и мать перестают «понимать» своих детей, а дети начинают жаловаться на «абсолютную отчужденность». Это явление И. А. Ильин объясняет оскудением духовности: семья распадается вследствие переживаемого человеком духовного кризиса, подрывающего единение семьи, лишаящего ее главного, единственного, что может сплотить ее – чувства взаимной духовной принадлежности. Половая потребность создает не брак, а только биологическое сочетание (спаривание). Из такого сочетания возникает не семья, а «элементарное рядомительство рождающих и рожденных». Только дух способен творчески создавать и поддерживать «естество» семьи, чтобы успешно разрешать проблему создания нового лучшего поколения. Формулу брака И. А. Ильин характеризует так: «В любви и через любовь я создаю новую, лучшую и более свободную человеческую жизнь»; «Я хочу создать свой собственный духовный очаг и в этом найти свое счастье». Эта формула противостоит психологии эгоцентризма: «Я жажду», «Мне хочется», «Желаю наслаждаться моим счастьем» и т. п.

Люди призваны к тому, чтобы видеть в любимом человеке не только плотское начало, но и «душу» – своеобразие личности, «особливость» характера, сердечную глубину. Любовь только тогда является подлинной, когда человек любит скрытую за смертным и конечным бессмертность и бесконечность, когда он ставит свою любовь перед лицом Божиим и Божьими лучами освещает и измеряет любимого человека. В этом И. А. Ильин видит глубокий смысл христианского «венчания» «супругов венцом радости и муки, венцом духовной славы и нравственной чести, венцом пожизненной и нерасторжимой духовной общности» (Ильин, 2004б, с. 191). Из брака должно возникнуть духовное единство, в котором важно не душевное подобие и не одинаковость характеров и темпераментов, а однородность «духовных оценок». Только такая ячейка может разрешить главную задачу брака и семьи – *осуществить духовное воспитание детей*. Там, где заключается брак без любви, семья возникает лишь по внешней видимости и не выполняет своего назначения. Научить детей любви родители могут лишь тогда, если они сами в браке счастливы и умеют любить. Дети все перенимают

и всему подражают, незаметно, но глубоко «вчувствуясь» в жизнь родителей, тонко подмечая, бессознательно следуя за «старшими».

Иными словами, *в семье человек учится любить*, из любви и от любви страдать, терпеть и жертвовать, забывать о себе и служить. Поэтому семья оказывается как бы естественной школой творческого самопожертвования, социальных чувств, альтруистического образа мыслей. В здоровой семейной жизни человек с раннего детства обуздывается, смягчается, приучается относиться к ближним с любовным вниманием. В этом настроении он прикрепляется к домашнему кругу с тем, чтобы дальнейшая жизнь вывела его в этой внутренней установке к обществу. Семья для ребенка – первое родное место на земле: сначала – место-жилище, источник тепла и питания, потом – место осознанной любви и духовного понимания. Семья для ребенка – это первое «мы», возникшее из любви и добровольного служения, где «один стоит за всех и все за одного». Она для него – «лоно естественной солидарности», где взаимная любовь превращает долг в радость и «держит всегда открытыми священные врата совести».

*Семья призвана воспринимать, поддерживать и передавать* из поколения в поколение *отечественную духовно-религиозную традицию*.

«Из этой семейной традиции и благодаря ей возникла вся наша <...> христианская культура – культура священного очага семьи: с ее благоговейным почитанием предков, с ее идеей священной межи, огораживающей родовые могилы; с ее исторически слагающимися национальными обычаями и нарядами. Это семья создала и выносила культуру национального чувства и патриотической верности. И сама идея „Родины“ – лона моего рождения, и „отчества“, земного гнезда моих отцов и предков – возникла из недр семьи как телесного и духовного единства» (Ильин, 2004б, с. 195).

Психологическое наследие И. А. Ильина показывает возможность преодоления отрицательных моментов, которые усматривают современные психологи в любой иерархичности, воспринимаемой как тоталитарность. Так, в здоровой семье отец и мать, совместно представляют единый организующий авторитет. Благодаря этому *ребенок учится в семье правильному восприятию авторитета*. В лице естественного авторитета отца и матери он встречается с идеей ранга и научается воспринимать высший ранг другого лица, преклоняясь, не унижаясь, и научается мириться с присутствующим ему низшим рангом, не впадая ни в зависть, ни в озлобление. В этой естественной форме авторитетной власти ребенок убежда-

ется в том, что власть, насыщенная любовью, является благостной силой и что порядок в общественной жизни предполагает наличие такой единой, организующей и повелевающей власти. Он начинает понимать, что авторитет духовно старшего человека совсем не призван подавлять или поработать подчиненного, пренебрегать его внутренней свободой и ломать его характер, наоборот, призван помогать человеку двигаться к внутренней свободе.

Семья есть *первая естественная школа истинной внутренней свободы*. Ребенок должен принять из любви и уважения к родителям все их приказы и запреты, во всей их кажущейся строгости, вменить себе в обязанность их соблюдение, добровольно подчиниться им и предоставить своим собственным воззрениям и убеждениям свободно и спокойно созреть в глубине души. Благодаря этому семья также становится начальной школой для воспитания свободного и здорового правосознания. Созвучные И. А. Ильину мысли высказывает Т. А. Флоренская<sup>165</sup>.

И. А. Ильин указывал, что семья является также первой *школой здорового чувства частной собственности*. Здоровая семья – органическое единство не только по крови и по духу, но и по имуществу, ибо имущество возникло именно из этого кровного и духовного единения, на пути труда, дисциплины и жертв. Чем прочнее и свободнее семья, тем обоснованнее ее притязание на то, что создали и приобрели предки. Это есть притязание на их «хозяйственно-овеществленный» труд, всегда сопряженный с лишениями, страданиями, с напряжением ума и воли. Здоровая семья учит ребенка драгоценным умениям. Она есть «самостоятельное творческое единство» и воплощение взаимопомощи и «социальности». Поэтому ребенок научается быть самостоятельной индивидуальностью и в то же время ценить и беречь семейную любовь и солидарность. *Он научается основным проявлениям духовного характера – самостоятельности и верности*. Ребенок научается пробивать себе в жизни дорогу при помощи собственной инициативы и в то же время высоко ценить и соблюдать принцип социальной взаимопомощи.

Психологическое наследие И. А. Ильина буквально кричит о том, что упускать ранние годы для духовно-нравственного воспитания в семье непростительно. В душу ребенка должно проникнуть как можно больше любви, радости и благодати. Надо не баловать ребенка, потакая его капризам, не изнеживать его и не топить его в физических ласках, а заботиться о том, чтобы ему нравилось, чтобы его умиляло и радовало все то, что есть в жизни божественного: от солнечного луча до нежной мелодии, от жалости, сжимающей сердце, до прелестной бабочки, от первой, лепетом сказан-

ной, молитвы до героической сказки. Родители могут быть твердо уверены: здесь ничто не пропадет, все даст плоды. Ребенок не должен быть для родителей игрушкой и забавой. Именно в первые годы детства, когда ребенок считается «несмышленным», родители при всяком обхождении с ним должны помнить о состоянии детской души, впечатлительной и беспомощной. До 5–6 лет ребенка нужно беречь, как «нежный цветок», с тем чтобы затем постепенно изменить весь тон воспитания: после периода «душевной теплицы» должен наступить период «душевного накала». Ребенок должен приучаться внутренне к самообладанию и к высоким требованиям. И этот процесс дастся ему тем легче, чем меньше «травм» он вынесет из первого периода. В этот период ребенок должен привыкнуть в семье – к любви (а не к ненависти и зависти), к спокойному мужеству и самодисциплине (а не к страху, унижениям, доносам и предательству). Духовная атмосфера здоровой семьи призвана привить ребенку потребность в чистой любви, способность к спокойной и достойной дисциплине, склонить к мужественной искренности. Родители должны помнить, что в глубине души дети жаждут видеть в отце и матери идеал совершенства. Конечно, каждому ребенку предстоит пережить в этом вопросе некоторое разочарование. Но оно не должно приходиться слишком рано, не должно быть острым и глубоким, не должно обрушиваться на ребенка в виде катастрофы. Утрата ребенком уважения к отцу или матери (хотя бы никто не заметил этого, и сам ребенок пережил крушение этого идеала в молчаливом разочаровании) обозначает семейную духовную катастрофу. И редкой семье удастся оправиться впоследствии от нее.

«Именно семья дарит человеку два священных первообраза, которые он носит в себе всю жизнь и в живом отношении к которым растет его душа и крепнет его дух: первообраз чистой матери, несущей любовь, милость и защиту, и первообраз благого отца, дарующего питание, справедливость и разумение. Горе человеку, у которого в душе нет места для этих <...> первообразов, этих живых символов и в то же время творческих источников духовной любви и духовной веры. Ибо поддонные силы его души, не пробужденные и не взлелеянные этими благими, ангелоподобными образами, могут остаться в пожизненной скованности и мертвости» (Ильин, 2004б, с. 212).

Духовно-психологической характеристикой здоровой семьи является атмосфера искренности. Родители и воспитатели не должны лгать детям, ни в каких обстоятельствах жизни. Любой обман ребенок подмечает с чрезвычайной остротой и быстротой, впадает в смущение и подозрительность. Если ребенку нельзя сообщить

что-нибудь, то всегда лучше честно и прямо отказать ему в ответе или провести определенную границу в осведомлении, чем выдумывать что-либо, лгать, обманывать и потом быть изобличенным детской пронизательностью<sup>166</sup>. Когда ребенок встречает со стороны родителей ложь, он теряет доверие к ним, становится подозрителен и ждет нового обмана. Чем изворотливее преподносится неправда, тем разрушительней она оказывается для детской души. Ребенок начинает отвечать родителям тем же и приучается сам лгать и обманывать. У него появляется склонность к хитрости и неверности, исчезает «ясность и прозрачность души». Духовный характер ребенка приходит в состояние кризиса. В душе водворяется атмосфера лукавства, притворства, к которой человек постепенно привыкает настолько, что перестает замечать ее, а из этой атмосферы вырастают интриги и предательства.

Особенностью здоровой семьи является «спокойная, достойная дисциплина». Такая дисциплина не может возникнуть из атмосферы родительского террора, поддерживаемой криками и угрозами, моральным гнетом или телесными наказаниями. Подобное вызывает у ребенка чувство возмущения, легко переходящего в отвращение, ненависть и презрение. Семейная власть, осуществляемая угрозами и страхом, порождает напряженность, «защитный обман». «Пространственное рядом-жительство» уже не является семьей в смысле единства, держащегося взаимной любовью и доверием. Дети приучаются к внутренней вседозволенности, которая переносится на отношения к посторонним людям. Восстание против родителей «перевертывает» в человеческом сердце все нормальные основы общежития – чувство ранга, долга и правосознания, идею свободно признанного авторитета, начало лояльности, верности, дисциплины.

#### *«Форсайт-проект»*

Взгляды И. А. Ильина на ценности семьи, ее роль в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения сегодня обретают особую актуальность. Достаточно указать на чудовищные идеи, заложенные в так называемой «ювенальной юстиции», «форсайт-проекте» (лобируемые Общественной палатой РФ), которые в своем «гуманистическом» обосновании, прикрываясь задачами охраны детства, становятся главным разрушителем семьи, порождают детское горе – горе отнятого от родителей ребенка, который в соответствии с известными закономерностями возрастной психологии (и психоанализа), на всю жизнь останется личностно травмированным. Укажем лишь на отдельные «педагогические открытия».

Проект предлагает заменить традиционную (якобы «устаревшую») семью иными формами сожительства, например, «гостевыми», гомосексуальными и др. Предполагается ввести обязательные экзамены на право воспитания собственных детей. Детей у «некомпетентных и недостойных» родителей будут отбирать и передавать в воспитательные органы, способные «правильно» формировать «человека нового мироустройства». Есть даже чудовищные предложения: родителей, «некомпетентных», несоответствующих заданным ювенальной юстицией стандартам, стерилизовать. Под видом социальной помощи предполагается установление жестокого контроля над семьей – установление обязательного уровня материального обеспечения, несоответствие которому влечет изъятие детей по бедности, усиление уголовной ответственности за жестокое обращение с детьми, к которому, однако, могут быть отнесены *любые* воспитательные меры (ограничивающие права и свободы ребенка), проведение расследований на предмет установления «вины» родителей по любому происшествию с ребенком (дома и вне его), обучение детей «своим правам» и, соответственно, их доносам на родителей, незаконный сбор информации о частной жизни семьи, введение «сексуального просвещения» и мн.др. Планируемая система «ювенальных судов» своим решением сможет отбирать детей у родителей, якобы «нарушающих права ребенка». Детей смогут отобрать буквально за все: шлепнул ребенка, не разрешил смотреть «взрослые фильмы» и порносайты, заставил убрать в своей комнате, мало дал карманных денег, не позволил общаться с очевидно опасными для взрослого человека лицами (например, с «дворовой шпаной», тем более организованными преступными сообществами малолетних преступников под руководством профессиональных рецидивистов, с наркоманами и извращенцами), воспитываешь в религиозной традиции и т. п. В Европе и США этот абсурд – уже реальность. Есть данные, что за 2008 г. в Германии принудительно изъято из семей более 70 тысяч детей. Из них половина – вследствие «недостаточно хорошего материального положения семьи». Понятны возможности изъятия из семей миллионов детей в России за организованную за 20 «перестроечных» лет «бедность семьи», за «неправильное воспитание», за «подавление личности» наследием «российского/советского» тоталитаризма и т. п.

Малолетних преступников (а это акселераты – «нравственные мутанты» до 18 лет) будут лишь увещевать «профилактическими беседами», фактически давая им право творить над мирными и законопослушными гражданами свой «подростковый произвол», характеризующийся, как мы видим сегодня, особой жестокостью и циничностью. Совершенно очевидно, что общество получит без-

наказанно орудующие в каждой школе, в каждом дворе молодежные «довосемнадцатилетние» банды наркоторговцев, насильников и убийц, которых нельзя даже привлечь к ответственности, чтобы уберечь добропорядочных людей.

Личностные духовно-нравственные деформации произойдут, в частности, и от очередного варианта «киборгизации» человечества: создания унифицированного психозомбированного элемента (биообъекта – «человека-робота») нового мирового порядка. В области образования планируется вживлять в мозг ребенка микрочип, связывающий с глобальными информационно-управляющими сетями<sup>167</sup>. Психологические и духовно-нравственные аспекты этого рассмотрены А. А. Гостевым (2008).

Иными словами, в России возникла опасность, сопоставимая с терроризмом и насилием над личностью и обществом: целенаправленное разрушение семей и лишение людей конституционного права воспитывать детей в соответствии со своей культурной и религиозной традицией.

А между тем «Форсайт проект» связан с международным трафиком детской проституции и порнобизнеса, питающегося возможностью забирать отобранных беззащитных детей из детских приютов и передавать в утеху извращенцам, особенно из элитарных слоев общества, падких именно на «детскую клубничку»<sup>168</sup>.

Подчеркнем еще раз, что именно воззрения И. А. Ильина о семье и воспитании предельно актуальны сегодня. Воспитание через семью должно заключаться в формировании именно духовной личности во всей полноте ее характеристик, умеющей утверждать свое духовное достоинство, способной противостоять соблазнам и искушениям. В том числе и извращениям в области современного воспитания и образования.

#### **7.4. Психология конфликта:**

##### **нравственно-психологические аспекты противления злу**

В проблематику изучения духовно-нравственных основ человеческой коммуникации входит психология конфликта. И. А. Ильиным предложены глубокие идеи в области разрешения конфликтов на различных уровнях социальных общностей. К социально-психологической проблематике можно отнести, в частности, работу И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» (1925). В ней философ отвечает на важнейший вопрос: может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, верующий в Бога, сопротивляться злу мечом и силою?

Данная работа вызвала широкий резонанс в общественности. На И. А. Ильина обрушился шквал критики. Его обвиняли в том, что он, прикрываясь евангельскими цитатами, отходит от традиционной христианской этики. Н. Бердяев в статье «Кошмар злого добра» писал, что книга И. А. Ильина способна внушить настоящее отвращение к «добру», она создает атмосферу духовного удушья, подвергает в застенки моральной инквизиции.

Однако у философа оказалось немало сторонников. Его поддержал П. Б. Струве, писавший об оппонентах И. А. Ильина, что им свойственна «двойная бухгалтерия», совмещающая религиозное горение с безразличием к судьбе родины. Митрополит Антоний (Храповицкий) приветствовал книгу, подчеркнув, что ее автор «глубоко и всесторонне понимает христианское учение о степенях совершенства и смотрит правде в глаза без замалчивания». А. Д. Билимович назвал критиков И. А. Ильина «мнящими себя новыми пророками православия». Отметим, что полемика вокруг работы И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» не исчерпана до сих пор. Это показывает актуальность ее идей для социальной психологии (Соснин, 2006).

Основная проблема, которую решает И. А. Ильин, – нравственно-религиозное обоснование необходимости противления злу силою на основе активной патриотической позиции человека в обществе. Сразу подчеркнем, что вопрос о путях сопротивления злу несет не «морально-практический», а глубокий «религиозно-метафизический» смысл. Исследуя природу зла, его местонахождение, И. А. Ильин постулирует, что зло – явление не внешнее, а внутреннее. Как бы ни были велики и стихийны внешние, вещественные разрушения, они не составляют зла: ни гибнущие от землетрясения города, ни высыхающие от засухи посевы, ни затопляемые поселения. Как бы ни страдал от них человек, материальная природа как таковая не становится ни доброй, ни злой. *Зло начинается там, где начинается человеческий душевно-духовный мир – истинное местонахождение добра и зла.* Состояние человеческого тела, взятое отдельно от скрытого за ним или породившего его душевно-духовного состояния, не может быть ни добрым, ни злым. В. А. Соснин прослеживает связь этого положения с известным психологическим принципом о проявлении внешних причин через внутренние условия (С. Л. Рубинштейн). Внешнее может быть проявлением внутреннего добра и зла, и это означает, что борьба со злом и преодоление зла может произойти именно во внутреннем мире человека.

«До тех пор пока самая глубина его личной страсти не вострепещет последними корнями своими от луча Божией очевидности и не от-

ветит на этот луч целостным приятием в любви, радости и смертном решении – никакая внешняя корректность и полезность не дадут ему победы над злом» (Ильин, 1993г, с. 314–315).

Непроявляемое зло не перестает жить в душе человека. Кто хочет подлинно бороться со злом и преодолеть его, тот должен не просто подавить его внешние проявления и не только пресечь его внутренний напор, он должен вызвать в себе «встречу личной страстной глубины с Божиим лучом» и «закрепить ее силою духовного убеждения и духовного характера».

«Он должен достигнуть того, чтобы злая страсть его собственной души из своей собственной глубины, обратившись, увидела; увидев, загорелась; загоревшись, очистилась; очистившись, переродилась; переродившись, перестала быть в своем злом обличии» (Ильин, 1993г, с. 315).

В. А. Соснин, опираясь на воззрения И. А. Ильина, определяет добро как нравственно-осознанную мотивацию и как действия, направленные на конкретный объект, ориентацию делать добро людям в соответствии с нравственными законами поведения. Зло же выступает мотивацией человека потакать своим низменным инстинктам, направленным против соблюдения нравственных законов поведения. Зло является душевной склонностью человека, присущим ему «страстным тяготением к разнузданию зверя», тяготением – всегда стремящимся к расширению своей власти, к полноте захвата. Несопротивляющийся злу рано или поздно приходит к идее, что зло – не совсем плохо, что в нем есть положительные черты. И лишь по мере того, как такому человеку «удается уговорить себя, заговорить свое здоровое отвращение» от зла – угасают остатки сопротивления и осуществляется самопредание» (Ильин, 1993г, с. 308).

И. А. Ильин не забывал, что зло неуничтожимо насилем. Но он знал, что сопротивление злу должно начинаться с его предотвращения, проявляться в недопущении перехода политической свободы в беспрепятственность преступлений; нельзя исповедовать «свободу соблазна, совращения и развращения» (что особенно актуально для России сегодня). Трагический вопрос о «сопротивлении злу силою» (из-за конфликта между укорами совести в предательстве слабых и невинных и упреков в угашении доброты и снисхождении) – а И. А. Ильин признавал и глубоко осознавал его трагичность – не исчезнет, пока не восторжествует Царствие Божие.

«Дать волю злодеям – значит предать слабых, не оборонить добрых, не заступиться за детей и предпочесть личную „безукориз-

ненность“ – делу духа и добра на земле; <...> и стать самому в ряды злодеев. Вступать же в борьбу со злодеями – значит „взяться за меч“. Так религиозному человеку приходится выбирать между сентиментальным предательством, ведущим к лицемерной „праведности“, и условным отказом от совестно-религиозной чистоты, от неограниченного сочувствия ко всякому живому существу» (Ильин, 2004а, с. 575–583).

Знакомство с этой нравственной дилеммой помогает избавиться от господствующих иллюзорно-лицемерных представлений о демократии, либерализме, прогрессивности «гуманитарных бомбардировок» мирных жителей других стран во имя установления нового земного мироустройства. Заметим, что в западных странах «пресечение» любой несанкционированной инициативы человека против западных ценностей и установок под видом «соблюдения его прав» развито очень сильно, но в общественном сознании замаскировано психоманипуляцией (см. главу 8).

И. А. Ильин подвергает критике толстовское учение о непротивлении злу. Указывается, что Л. Н. Толстой и его последователи пытаются обойти проблему, снять ее с обсуждения. Не замечая сложности темы, они говорят только о насилии. Поскольку в центре философских исканий Л. Н. Толстого стоит вопрос о моральном совершенстве человека, И. А. Ильин анализирует сущность морали и ее значение в разрешении проблемы сопротивления злу. В анализе рассматриваемой работы философа В. А. Соснин выделяет (2006) формальную, субъективно-эгоистическую моральность; ее сторонники выбирают для обозначения противления злу только один термин – насилие с тотально-априорной негативной оценкой. Для моральности такого типа «зло» и «насилие» (применение силы) являются синонимами, т. е. «противлением злу злом». Поэтому всякое внешнее воздействие на другого человека признается необоснованным, поскольку происходит «вторжение в Божий замысел». Такой подход, уточняет В. А. Соснин, узаконивает слабость, возвеличивает эгоцентризм, потакает безволию, снимает с личности бремя общественных и гражданских обязанностей. Такой тип эгоистической моральности априорно обосновывает несопротивление внешнему злу – и фактически принимает и одобряет зло, а носители такой моральности становятся активными распространителями зла среди других людей.

Мораль всегда учит не о «добре» и «зле», а о *личной доброте* и *личной порочности*. Форма рассудочной морали придает учению Л. Н. Толстого черту «раздвоенного самочувствия»: моралист посто-

янно помнит о своем грехе и противопоставляет себя «своей злой похоти».

«Моралист всегда внутренне раздвоен; он напуган собственной грешностью, мнительно оглядывается на нее, педантически следит за ней, судит ее, запугивает ее и остается сам запуганным ею <...> неспособным к цельному, сильному героическому порыву» (Ильин, 1993г, с. 357).

Мораль в учении Л. Н. Толстого порождает своеобразный эгоцентрический субъективизм. Запуганный своими греховными вожделениями, моралист испытывает «зло» своей души как главное зло и свою внутреннюю моральную борьбу как центральное событие мира. Моралист – это существо, «завернувшееся» в себя и сосредоточенное на своих переживаниях. Для И. А. Ильина мораль выступает необходимой, но низшей стадией восхождения к личностному совершенству.

«На этой стадии первоначальная, инстинктивная установка себялюбия, присущая самосохраняющейся особи, является еще не преодоленной; направленность личной воли и внимания уже обновлена и вступила в духовную стадию – ибо человек ищет некоего объективно-значащего совершенства, но предметный объем внимания очерчен пределами личности и прежний инстинктивный „эгоизм“ уступил свое место „моральному эгоцентризму“» (Ильин, 1993г, с. 358).

Любовь в учении Л. Н. Толстого – чувство «жалостливого сострадания». Оно погружает душу в состояние «беспредметной умиленности» и «размягченности». Такое чувство, отмечает И. А. Ильин, укореняясь в душе, несет ей целый ряд опасностей и соблазнов. Так, это чувство дает душе *наслаждение*. Отметим эту крайне важную для психологического изучения подлинного духовного опыта мысль.

«В этом состоянии душа переживает себя блаженно-единою, целостно охваченною и растворенною; в ней все как бы течет и струится, звучит и светится, поет и сияет; она обретает в себе самой источник ни в чем другом не нуждающегося счастья, и притом такой источник, которого не может отнять у нее чужой произвол» (Ильин, 1993г, с. 361).

«Моральный гедонист» инстинктивно тяготеет ко всему, что вызывает в нем блаженное умиление, и отвращается от всего, что грозит нарушить, погасить это состояние. Раздражение, жесточение,

злоба и т. п. тягостны ему как чувства, противоположные искомому блаженству. В других людях эти чувства также ненавистны ему, поскольку они колеблют его собственное блаженное равновесие и самочувствие. Такой человек как бы из инстинкта самосохранения приучается отворачиваться от зла и предаваться своему внутреннему благу. Постепенно он научается видеть во всем «умилительное» и не видеть реально отвратительного. Так гедонизм повреждает очевидность и искажает восприятие и понимание духовных смыслов.

С психологической точки зрения, важно, что моральный гедонизм влияет на *характер человека*. Состояние «умиленности» исключает волю как явление ненужное и напрягающее, сковывающее и потому мешающее. «Любовь», исповедуемая моралистами, оказывается состоянием безвольным или «пассивно-волевым»: эта «любовь» не укрепляет характер сосредоточением сил и выковыванием духовного центра личности, а постепенно ослабляет его. Такая безвольная любовь уже не активное чувство, это и не пассивный аффект, так как аффект по глубине своей не может быть беспредметен. Безвольная любовь есть скорее настроение, легко уживающееся и с безвольностью, и с беспредметностью. В качестве безвольного настроения эта любовь – *сентиментальна*, а в качестве беспредметного настроения – *бесцельна*.

Л. Н. Толстой видит в идее добра элемент любви и не видит элемента духа. Поэтому как высшую ценность он утверждает бездуховную любовь, которая совлекает за собой все высшие жизненные ценности на уровень элементарной, инстинктивной душевности. Только духовная сила в человеке открывает ему подлинный предмет для его любви. Тот, кто обращается к Богу чувствами, воображением, мыслью, волею, притом так, что эти силы души становятся насыщенными духовной любовью, – тот обновляется всем своим существом. Затем, обращаясь к миру и людям, такой человек видит их по-новому и *вступает с ними в новые отношения*. Это новое видение и новое отношение определяется тем, что человек, научившись верно чувствовать, воображать, мыслить и желать Божественное, находит и в мире, и в людях тот духовный состав, который в Боге и через Бога указывает ему его «ближнего» и пробуждает в душе подлинную духовную любовь к нему. Духовная любовь не может любить зла в человеке, и, следовательно, всюду, где она воспринимает в человеке *подлинное зло* (не слабость, не заблуждение, не падение, не грешность, а противодуховную злобу), она оказывается вынужденной видоизменить свое отношение к данному человеку в соответствии со злом в его душе.

Поэтому другой тип нравственности, как характеризует его В. А. Соснин (2006), основан на формировании потребности, умений и навыков создавать в своей душе опорные точки духовного роста, чувство стыда, совести и активной жизненной позиции противостояния злу во всех его проявлениях, как в себе, так и в других людях. Это является духовным костяком подлинной духовно-нравственной ориентации человека, в том числе – и активного сопротивления злу силою (с опорой на нравственные ориентиры).

Для анализа рассматриваемой проблемы в социально-психологическом плане следует рассматривать способы взаимодействия людей при опоре на духовно-нравственную составляющую проблематики общения. Обосновывая нравственную необходимость сопротивления злу силою в качестве *необходимого* компонента развития духовной личности, И. А. Ильин раскрыл способы нравственного противостояния проявлениям зла как в себе, так и в других людях. В. А. Соснин отмечает, что разработанный философом подход к классификации методов взаимодействия с учетом нравственных составляющих проблематики общения, представляет самостоятельный интерес и имеет перспективы для разработки практических ориентиров как в области более глубокого и системного концептуально-терминологического описания проблематики общения в современной психологии, так и для решения ее практических проблем (в частности, психотерапии).

И. А. Ильин вводит интересный для социальной психологии термин «заставление». В. А. Соснин дает ему психологическое определение: «заставление» – это такое наложение воли на внутренний (психический) и внешний (физический) состав человека, которое ориентировано против внутренних желаний и побуждений объекта воздействия, исходя из нравственной необходимости делания добра и противостояния злу. Человек может заставлять сам себя, люди могут заставлять друг друга. *Заставление* способно выражаться как в воздействии на мотивы поведения (авторитетный приказ, запрет, угроза, бойкот), так и в непосредственном воздействии на человеческое тело (удар, связывание, запираение, убийство и пр.). Различаются *психическое* и *физическое заставление* – и в самозаставлении и заставлении других. Психическое заставление других характеризуется приказом или запретом, не вызывающим непосредственно к очевидности и любви, а обращающимся к «волевой энергии духа». Сущность этого варианта состоит в давлении на волю человека, причем это давление должно побудить его собственную волю к некоему решению или самозаставлению. Это давление может осложнить или видоизменить мотивационный процесс в заставля-

емом человеке, формируя в нем новые мотивы. Это действие может встретить в душе такое сопротивление, такую «духовно сильную» волю или душевную одержимость страстями, что вся сила заставляющего окажется недостаточной. Такое воздействие побуждает и понуждает человека, подходя к нему «извне», но обращаясь к его душе и духу. Этот вид заставления И. А. Ильин называет «психическим понуждением». Он отмечает, что большинство физических воздействий на другого (за исключением «патологических случаев зверообразно-ожесточенного насилия») осуществляется именно ради психических последствий. Арестуя, связывая, мучая другого, человек не может непосредственно произвести в нем желанные ему душевно-духовные изменения, он не может распорядиться другим изнутри, заменить его волю своей волей, вызвать в нем согласие, основанное на убежденности, и поведение, основанное на добровольной преданности. Человеку не дано принуждать других к духовно и душевно *цельным* поступкам. Человек, физически понуждаемый другим, имеет всегда два исхода, избавляющие его от внешнего напора: лицемерие и смерть.

«И только тот, кто убоялся смерти или внутренне не выдержал необходимого при лицемерии раздвоения личности, говорит о „принуждении“ как о возможном и состоявшемся событии; но и ему следует помнить, что его „принужденность“ сама собою угаснет в момент его личного, духовного, чисто внутреннего восстания и утверждения своей настоящей убежденности и искренней преданности» (Ильин, 1993г, с. 321).

Поэтому в данном случае И. А. Ильин считает, что точнее говорить не о физическом принуждении, а о «*физическом понуждении*». Физическое заставление может быть направлено на чужое «*делание*» и на чужое «*неделание*». Во втором случае физическое воздействие может пресечь известную деятельность, помешать человеку делать что-нибудь или заставить его не делать («*физическое пресечение*»).

Философ считает ошибкой отождествлять всякое заставление с *насилием*. В этой идее – глубокий психологический смысл, требующий своего осмысления и раскрытия. В самом слове «*насилие*» уже содержится отрицательная оценка: «*насилие*» – действие произвольное, необоснованное, возмутительное. «*Насильник*» – злодей, преступающий рамки дозволенного, нападающий, угнетающий. Термином «*насилие*» И. А. Ильин обозначает все случаи *предсудительного заставления*, исходящего из «*злой души*» или направляющего на зло. Это понятие противопоставляется другим терминам, обозначающим *непредсудительное заставление*, исходящее от доб-

рожелательной души или понуждающее к нравственному поступку. Тогда понятию «самозаставления» будут подчинены, с одной стороны, понятия самопонуждения и самопринуждения, с другой стороны – соответствующие виды *психического и физического насилия*. Понятию внешнего заставления будут подчинены, с одной стороны, понятия психического понуждения, физического понуждения и пресечения, с другой стороны – соответствующие виды *психического насилия над другими*.

Физическое воздействие на других людей образует крайнюю стадию «заставляющего понуждения». Оно имеет место тогда, когда самозаставление не действует, а внешнее психическое понуждение оказывается недостаточным или несостоятельным. Внешнее физическое воздействие как таковое, утверждает И. А. Ильин, – не есть зло; внешнее само по себе не может быть ни добром, ни злом: оно может быть только проявлением внутреннего добра и зла.

«Если мои друзья, видя, что я одержим буйным гневом, что я порываюсь к убийству и не внемлю уговорам, свяжут меня и запрут, пока не пройдет припадок озлобления, – то они не „насилие“ совершат надо мной, а окажут мне величайшее духовное благодеяние, и естественно, что я сохраню к ним благодарное чувство до конца моих дней. Напротив, приказ вымогателя уплатить непричитающиеся ему деньги, сопровождаемый угрозой замучить похищенного ребенка и завершающийся ввиду неуплаты осуществлением угрозы – будет подлинным злодеянием; и только духовная и терминологическая ослепленность может приравнять все эти поступки в общем отвержении „насилия как такового“» (Ильин, 1993г, с. 335).

Физическое заставление будет являться проявлением зла, если оно по самой сути своей *противодуховно и противолобовно*. Если человек «наполняет свою самостоятельность злыми деяниями», если силы его души фактически поглощены противодуховными содержаниями, страсти дышат враждою, то человек осуществляет свою противодуховность. Он живет и действует не как «духовно-свободный господин своей души» и своего поведения, а как «беспомощный раб своих злых влечений и душевных механизмов». И вот именно в данном случае такой одержимый злом человек ставит перед духовно-здоровыми людьми задачу понуждения и пресечения. Тот, кто сопротивляется деятельности такого человека, борется с противодуховностью. Обращение к воле злобствующего не только не исключает параллельного обращения к его очевидности и любви, но нередко впервые делает его возможным, так как «злобно-буйствующий», пока не обуздает волею свою одержи-

мость, не способен внять убеждающему голосу. Вот почему «пресекающий внешнее злодейство злодея» является не врагом любви и очевидности и не «творческим побудителем» их, а только их необходимым и верным слугой (Ильин, 1993г, с. 340–341).

В. А. Соснин указывает, что употребление физической силы в борьбе со злом является возможным, но не самодовлеющим, а вторичным и подчиненным средством в общей системе воздействия на человека. Оно должно применяться не тогда, когда его *можно* применять, а тогда, когда его применять *необходимо*. Физическое понуждение и пресечение не должно посягать на замену духовных усилий и мероприятий физическими мерами в воспитании человека и не должно вредить его духовному преобразению. Для духовной личности в ее борьбе со злом духовное состояние любви проходит через целый ряд состояний, духовно необходимых, предметно обусловленных и религиозно верных. Эти состояния нарастают в следующей последовательности: неодобрение, несочувствие, огорчение, выговор, осуждение, требование, настойчивость, психическое понуждение, причинение психических страданий, строгость, суровость, негодование, гнев, разрыв в общении, бойкот, физическое понуждение, отвращение, неуважение, пресечение, безжалостность, казнь. Каждое из этих состояний при наличии *подлинности* зла и верного видения может быть духовно здоровой и жизненно-целесообразной реакцией.

Первым условием борьбы со злом И. А. Ильин называет *прощение*. Спротивляющийся злу должен прощать *личные* обиды. Чем искреннее прощение, тем более простивший способен вести неличную, предметную борьбу со злодеем, тем более он призван быть «органом добра», не мстящим, а понуждающим и пресекающим. Такой человек должен быть свободен от личных страстей «духовно-неопределенной самости». И. А. Ильин, обращаясь к Евангелию, приводит слова Христа, учившего любить врагов и прощать обиды. Призывая любить врагов, Христос имел в виду личных врагов самого человека, его собственных ненавистников и гонителей. Христос никогда не призывал любить врагов Божьих, благословлять тех, кто ненавидит и попирает все Божественное. Напротив, для таких людей Евангелие имеет огненное слово обличения и угрозу суровым возмездием, и изгоняющий бич и вечные муки. Поэтому христианин, стремящийся быть верным слову и духу своего Учителя, не призван вынуждать у своей души чувства нежности и умиления к нераскаянному злодею как таковому. Для И. А. Ильина настоящее, религиозное сопротивление злодеям предполагает борьбу с ними именно не как с личными врагами, а как с врагами дела Божьего на земле.

Ответ, который дает мыслитель в результате своего исследования, «звучит несомнительно и определенно»: *физическое пресечение и побуждение могут быть прямой религиозной и патриотической обязанностью человека, от которой он не в праве уклониться.*

Вместе с тем И. А. Ильин предупреждает, меч – не панацея в борьбе со злом, а крайняя и вынужденная мера. Прибегая к мечу, «рыцарь добра» неизбежно принимает опасное бремя на душу, и поэтому должен быть максимально внимателен к чистоте своего сердца. Ведь меч пресекает зло, а не уничтожает его в корне, в истоках. И если человеку приходится взять меч в руки, то это следует делать с мужественным и честным осознанием ужаса совершаемого акта, «требующего всежизненного очищения». Тот, кто сопротивляется злодеям силою и мечом, должен быть чище и выше своей борьбы; иначе не он поведет ее и не он завершит ее победою, а борьба увлечет его, исказит и извергнет.

## ГЛАВА 8

# ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И. А. ИЛЬИНА И ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ

### 8.1. О задачах психологии воспитания и педагогической психологии

Современная психология приходит к необходимости расширения и углубления мировоззренческих, философско-методологических оснований возрастной и педагогической психологии. Пришло понимание того, что существующие огромные данные по периодизации психического развития, его закономерностях недостаточны<sup>169</sup>. Психологическая наука должна отреагировать на особую чувствительность человека к экзистенциальным вопросам бытия в определенные периоды жизни. Необходимо, в частности, раскрыть качественные преобразования сознания человека на основе духовно-нравственных ценностей, закономерности возникновения на определенных жизненных этапах новых потребностей, нового видения мира и самого себя (Слободчиков, Исаев, 2000). Следует глубже осознать, что формирование внутреннего мира человека характеризуется действием на развитие человека противоположных духовных тенденций – созидающей, определяемой действием благодати, призывающей к покаянию в свободном волеизъявлении и разрушающей, определяемой действием отрицательных метафизических сил, которые подчиняют человека своей воле (Гостев, Елисеев, Фомин, 2006)<sup>170</sup>.

Главной целью православного воспитания выступает *сохранение человеком целомудрия (в широком смысле как целостности внутреннего мира) и формирование адекватного (на основе смирения) взгляда на свою искаженную грехом природу с ориентацией на духовно-нравственное развитие*. Инструментами православного воспитания является любовь, воспитание в ребенке благоговеющего чувства Божьего присутствия в его жизни и «страха Божьего». Важным мо-

ментом взросления является воспитание христианской воли, с помощью которой ребенок научается удерживать себя от борющихся его страстей. Развитие мышления предполагает первичность духовных законов мироздания (Заповедей Божьих) по отношению к частным законам природы. Ум человека должен руководить его жизнедеятельностью в соответствии с Божьей волей. И мудрость Божью православный христианин должен ставить выше человеческого разума, не отрицая, однако, и последнего.

Вклад И. А. Ильина в раскрытие духовных задач воспитания приобретает особую значимость для критики отрицательных черт современной образовательной политики. Многие специалисты говорят о подмене традиционных основ воспитания и образования западными подходами: а) христианские добродетели замещаются общечеловеческими ценностями гуманизма (далеко не всегда соответствующими христианским представлениям о добре и зле); б) педагогика уважения старших и совместного труда – развитием творческой эгоистической личности; в) целомудрие, воздержание, самоограничение – вседозволенностью и удовлетворением низших потребностей; г) любовь и самопожертвование – западной психологией самоутверждения; д) интерес к отечественной культуре – интересом к иностранным традициям. Идеология системы образования, основанная на принципе толерантности, подчеркивает приоритет интеллектуального развития над нравственным, изменяет смысл понятий «духовность», «нравственность», «добродетель», предполагает существование образования отдельно от воспитания. Место воспитания на основе традиций отечественной культуры занимает проведение образовательно-развлекательных кампаний. В итоге в последние десятилетия мировому сообществу в качестве универсального образца предлагается «деидеологизированный либеральный стандарт», сущность которого заключается в приоритете земных интересов над нравственными и религиозными ценностями, а также над суверенитетом государств и патриотическими чувствами (Левчук, Потаповская, 1998).

А. В. Шувалов (2006б) говорит о появлении термина «параллельное образование», которое характеризуется широким спектром стихийных и целенаправленных воздействий информационной среды<sup>171</sup>. Но культурная среда, в которую человек погружен с первых дней своей жизни, выступает ведущей формой его развития. Апеллируя к темным сторонам человеческой психики, массовая культура выполняет человекоразрушающую функцию, отчуждает нравственные чувства и добродетельные устремления, провоцирует возникновение и распространение личностной деструктив-

ности. Ей сопутствует образ антигероя, ориентация на одиозные убеждения и суррогатные ценности: культ насилия, блуда, звериной стаи, наркокайфа<sup>172</sup>. Возрастает необходимость прямого профессионального решения проблемы культивирования «человеческого в человеке».

Отметим (Гостев, Елисеев, Фомин, 2006), что с одной стороны, мы можем рассматривать взросление как потерю внутренней целостности с последовательным возникновением различного уровня диссоциаций – на внешнее и внутреннее, мужское и женское и т. д.<sup>173</sup> Взрослый человек движется в поле чуждых ему внешних требований и мотивов, за которыми, зачастую стоят негативные духовные силы. С этой точки зрения, развитие человека можно рассматривать как духовный регресс. Но можно подойти к проблеме и с другой позиции. В детстве ребенок отличается крайней эгоцентричностью, его основным принципом является удовольствие. Развитие с его неизбежными фрустрациями позволяет человеку осознать свое реальное положение в мире (видимом и невидимом) и понять свою вторичность по отношению к источнику своего существования. Через страдание и неудачи человек приходит к необходимости смирения и богообщения. Если первая центробежная тенденция определяется действием негативного метафизического фактора на развитие человека, то вторая центростремительная определяется действием благодати Божьей в жизни человека. Если центробежные силы подчиняют человека своей воле, то центростремительные призывают его к покаянию в свободном волеизъявлении. На каждом этапе развития человека положительный и отрицательный метафизический факторы проявляют себя по-разному, формируя либо духовную добродетель, либо противоположную страсть. Важно выяснить, на каком этапе развития и как происходит внедрение отрицательного метафизического фактора в сердце человека. Это знание позволяет выявлять «демоническое влияние» в его зародыше и относительно чистой форме, когда оно еще не стало частью внутреннего мира человека<sup>174</sup>.

И. А. Ильиным глубоко раскрыто психологическое и духовно-нравственное содержание основных задач воспитания. Главной из них он считает *наполнение духовного опыта ребенка*: ребенок должен получить доступ ко всем сферам *истинного* духовного опыта. Надо повести или «сводить» душу ребенка туда, где можно найти и пережить «нечто божественное». Духовное око ребенка должно открыться на все значительное и священное в жизни; его сердце, столь нежное и восприимчивое, научится «отзываться на всякое явление Божественного в мире и в людях» (Ильин, 2004б, с. 198).

«Постепенно все должно стать ей доступным – и природа во всей ее красоте, в ее величии и таинственной внутренней целесообразности, и <...> чудесная глубина, и <...> благородная радость, которую дает нам истинное искусство и неподдельное сочувствие всему страдающему, и действенная любовь к ближнему, и блаженная сила совестного акта, и мужество национального гения, и творческая жизнь национального героя <...> и, главное: непосредственное молитвенное обращение к Богу» (Ильин, 2004б, с. 199).

В воспитании необходимо открыть доступ детской души к совести, вере, чести, справедливости. Подчеркивается значимость именно «воспитания», а не «просто образования». Образование, само по себе, «есть дело памяти, смекалки и практических умений» в отрыве от духа, совести, веры и характера. Образование без духовного воспитания человека «разнуздывает» и портит, так как оно дает в его распоряжение выгодные возможности, технические умения, которыми он – бездуховный, бессовестный – начинает злоупотреблять. Образование само по себе развивает память, дает формальные умственные умения и «ворох отвлеченных сведений», «не предрешая ни жизненного содержания, ни качества, ни цели, ни духа». Все это необходимо и полезно, но недостаточно, так как «служит и злодеям для их дурных целей». Образование оставляет человека беспринципным, придавая ему черты самомнения и изворотливости. Самое важное, что должна дать человеку семья и школа – это «предметно открытый взор», «предметно живое сердце» и «предметно готовую волю».

«Человек должен видеть и разуметь ткань Божьего Дела на земле, чтобы знать, как можно войти в нее и как следует включать себя в ее жизнь; чтобы сердце его отзывалось на явления и события в этой ткани, как на важные, драгоценные, вызывающие радость и горе; чтобы воля была способна и готова жертвовать этой ткани своим личным интересом и служить ей не за страх и не за долг, а за любовь и за совесть» (Ильин, 1993б, с. 184).

По контрасту с этой духовной педагогикой отметим, что сегодня образование, следуя западным установкам, формирует лишь потребителя, ориентированного на законодательные нормы, которые призваны заменить нравственные критерии, совесть человека. Западная педагогика формирует в ребенке силы, которые позволят ему овладеть средой – физической и социальной – с потребительскими эгоистическими целями. В этом плане молодежи в помощь навязываются ложные идеалы и кумиры (Воловикова, 2004),

и постмодернизм обосновывает подобную «психоманипулятивную педагогику» (Гостев, 2008). Следует особо говорить о виртуализации образования – уходе в «мир вымысла»<sup>175</sup>.

И. А. Ильин не только задал общий духовно-нравственный вектор воспитания и образования, но и раскрыл много полезных частных моментов в этих сферах. Он, например, указывает на основные моменты в жизни ребенка, когда его воспитание требует особого внимания со стороны взрослых. Самое большое значение имеют первые 5–6 лет детской жизни. В первые годы жизни душа ребенка нежна и впечатлительна. Ребенок как бы плывет в потоке наивной, непосредственной доверчивости. Душа всему доступна и не защищена никакой броней: все может повредить ребенку. Все вредное, дурное, злобное, потрясающее или мучительное, что ребенок воспринимает в этот первый «роковой» период своей жизни, – все причиняет ему душевную рану, последствия которой он испытывает всю жизнь. И обратно, все светлое, духовное, что детская душа получает в эту первую эпоху, приносит в течение всей жизни обильные плоды.

В эти годы ребенка надо беречь, не терзать никакими страхами и наказаниями, не будить в нем дурные инстинкты. И. А. Ильин подчеркивает опасность для всей судьбы ребенка «раннего эротического пробуждения». В особенности, если это пробуждение происходит в форме, когда ребенок начинает воспринимать жизнь пола как что-то низменное и грязное, как предмет тайных мечтаний и постыдных забав, или если это пробуждение вызывается неосторожностями или прямыми грубостями со стороны няnek, воспитателей или родителей. Вредность преждевременного эротического пробуждения состоит в том, что на юную душу возлагается непосильная задача, которую она не может ни разрешить, ни изжить, ни достойно понести или устранить. Тогда ребенок оказывается без вины виноватым и «безысходно обремененным». Начинается бесплодная и нечистая работа воображения, сопровождающаяся судорожными попытками вытеснить весь этот непосильный заряд и в то же время – болезненными напряжениями нервной системы. Начинаются внутренние конфликты и страдания, с которыми ребенок не может справиться. В «последней родовой глубине инстинкта» начинается болезненное смятение, о котором ребенок не может высказаться, и оказывается выведенным из равновесия душой и телом. Когда кто-нибудь из «товарищей» или взрослых, испорченных дурным опытом, начинает «просвещать» ребенка в вопросах половой жизни, в его душе искажается жизнь воображения и разворачивается жизнь чувства, причем это искажение и разворачивание может излиться и в «неисцелимое душевное уродство». Душевное восприя-

тие такого ребенка становится пошлым или полуслепым – он как бы не видит чистого в жизни, а видит во всем двусмысленное и грязное.

Еще одна серьезная опасность «эротически чистой любви» ребенка исходит от неосторожных или грубых родительских проявлений. И. А. Ильин имеет в виду слишком чувственную влюбленность родителей в ребенка, которого они волнуют неумеренными физическими ласками (щекоткой, возней и пр.), не понимая вреда этого. Этим они, с одной стороны, вызывают в душе ребенка поток напрасного и неутолимого возбуждения и причиняют ему ненужные душевные «травмы», с другой – избаловывают и изнеживают его, подрывая его способность к выдержке и самообладанию.

И. А. Ильин предупреждает и о вреде неумеренных проявлений взаимной любви родителей в присутствии детей. Супружеское ложе должно быть прикрыто целомудренной тайной, хранимой естественно и неподчеркнуто. Во всем и всегда есть некая правильная и драгоценная мера, которую необходимо блюсти; эта мера может быть подсказана только живым чувством такта и, в особенности, врожденным, естественным для женщины целомудрием. И. А. Ильин отмечает также разрушительное влияние на душу ребенка взаимных супружеских измен родителей. Дети подмечают их с ужасом и переживают болезненно, как душевные катастрофы.

Мысли И. А. Ильина об опасности раннего эротического возбуждения ребенка особо актуальны в связи с набирающим обороты в современном образовании сексуальным просвещением. Особо отметим негативные аспекты полового воспитания детей и либерализации половой морали, произошедшие за последние 20 лет в России. Вместо помощи в становлении психологического пола и активной нравственной позиции ребенка происходит дезориентация его половой идентичности, формирование внесупружеских и антиродительских установок, сексуализация детского сознания и общая деморализация детства<sup>176</sup>. «Сексуализация ребенка» в мистическом смысле является лишением его целомудрия – охранительной целостности восприятия мира. Детское сознание по природе своей целомудренно, что выполняет охранную функцию, защищая ребенка от «нравственной грязи и заразы» (Слободчиков, Абраменкова, электронный ресурс)<sup>177</sup>.

Раскрывая негативные последствия современного полового воспитания И. Я. Медведева и Т. Л. Шишова (2007) метко говорят о «десакрализации любви». Отмечается, что в подавляющем большинстве случаев, когда родители и воспитатели увлекаются новациями в области сексуального воспитания детей, это приводит уже в детстве к самым разнообразным нервно-психическим нарушениям.

«Сейчас подобная картина уже не поражает воображение. „Детская сексуальная энциклопедия“ лежит чуть ли не на каждом книжном лотке. Необходимость раннего сексуального просвещения, призванного бороться с „нездоровым интересом“, регулярно обсуждается в прессе и по телевидению» (Медведева, Шишова, 2007, с. 73).

Между тем, подчеркивается, что русская культура всегда отличалась целомудрием, повышенной стыдливостью. В петровские же времена женщинам и девицам аристократического сословия велено было появляться на ассамблеях с обнаженными плечами и грудью<sup>177</sup>. Россия сделала мощный рывок в сторону раскрепощения нравов. Однако потом появилась Татьяна Ларина, тургеневские барышни с их мечтаниями о неземной любви, Вера из гончаровского «Обрыва».

«Что же касается народа, то на его укладе все эти „барские штучки“ и вовсе мало отразились. По-прежнему после свадьбы вывешивали на всеобщее обозрение окровавленную рубашку, и по-прежнему соседи, если это „вещественное доказательство“ не было предъявлено, мазали дверь опозорившейся новобрачной дегтем» (Медведева, Шишова, 2007, с. 80).

И. А. Ильин подчеркивал, что воспитание должно укрепить в ребенке волю, способную к автономному внутреннему самообладанию – основе подлинной дисциплины, понимание которой было раскрыто выше. Способность эту, отмечает И. А. Ильин, надо понимать не только в том смысле, чтобы душа умела сдерживать и понуждать себя, но и в том смысле, чтобы это было ей нетрудно. Разнузданному человеку всякий запрет труден, дисциплинированному человеку всякая дисциплина легка, поскольку, владея собой, он может «уложить себя в любую, благую и осмысленную форму». Воспитывать человека – значит приучать его к самостоянию и самообладанию во всех областях жизни. Человек созрел тогда, когда он научился самостоятельно наблюдать, исследовать и мыслить, когда он приобрел способность ставить себе жизненные цели и удачно осуществлять их верными средствами, когда он выработал себе характер – систему необходимых духовных актов: совесть, мирозерцание, волевое самоуправление, правосознание, дисциплину и др.

### *Воспитание и национальная культура*

Проблематика психологии семейных отношений, психологии воспитания, возрастной и педагогической психологии связана с национальной культурой. Кризис семьи и кризис культуры, проблемы воспитания и образования имеют одну природу – духовную. Духовно пораженная и нравственно искаженная культура разру-

шительно влияет на семью и на процесс воспитания человека. Вырастающие же вне семейных традиций поколения в большей мере отторгают ценности национальной культуры под влиянием глобальной психоманипуляции внутренним миром человека. Зависимость воспитания от национальной культуры осознается далеко не всеми, хотя один из основных принципов педагогики – культуросообразность (Я. А. Коменский). Нарушения этого принципа оказываются далеко не безобидными: чем дальше мы уходим от духовного содержания своей культуры в воспитании, тем разрушительней последствия для общества.

«Отсутствие четкой государственной идеологии, провозглашение „демократических принципов“ привели к тому, что, с одной стороны, образование стало следовать западным системам воспитания, с формированием потребителя, ограниченного в рамках закона, заменяющего совесть; с другой стороны, предпринимается попытка к возвращению дореформенных стереотипов в образовании и воспитании» (Дворецкая, 2005, с.116).

В западной педагогике главная задача – сформировать те силы, которые позволят ребенку достичь поставленных целей. Главное – уметь овладеть средой. Молодежи усиленно навязываются идеалы и кумиры: «супермены», «мафиози» и т. п. Поэтому важно привить детям вкус к ценностям родной культуры и истории. Важно восстановить разрушенное смысловое содержание центральных мировоззренческих понятий, критериев добра и зла, что поможет сформировать правильные нравственные ориентиры, необходимые для выбора правильного поведения. Выход из кризиса семьи и культуры видится в возврате воспитания к истокам национальной культуры<sup>178</sup> (Погорелов, 2007).

Итак, важнейшим ориентиром в воспитании является соответствие поведения человека нормам отечественной традиционной культуры. Именно такое воспитание является залогом психического здоровья детей. Важно восстановить традиционную нравственность, ее национальную специфику, пробудить в детях интерес к родной культуре и истории, привить чувство любви к Родине<sup>180</sup>.

## **8.2. Психология нравственно-патриотического чувства**

*Актуальность темы в контексте глобализма*

Тема патриотизма, особенно в связи с осмыслением его духовно-нравственной основы, имеет огромную теоретическую и практическую значимость в плане изучения представлений людей о плане-

тарных интеграционных процессах, чреватых потерей культурного многообразия человечества. Сегодня под лозунгом экономических и политических перемен в мире происходит разрушение национально-культурных традиций. Внедрение в сознание людей чуждых их культуре ценностей, стремление унифицировать народы, подчинить их наднациональным целям – это реалии современного мира, находящегося в духовно-нравственном кризисе.

«В России контроль над символом „нация“ и его значениями принадлежит сегодня антинациональной элите, не заинтересованной в сильной единой России, организующей „дрейф“ страны к Западу во власть глобальных управленцев <...> Изъять национальные богатства у народа, имеющего устойчивую идентичность, сознающего свои национальные интересы и гордящегося своей историей, – сложно. Совсем другое дело, если надэтнический синтез раздроблен, фрагментарен, если идентичность самого многочисленного, государственнообразующего народа – русских, ослаблена, если в народе культивируется чувство неуверенности, ущемленности, стыда; если ему внушается, что именно он ответственен за якобы „мрачное“ прошлое страны. Вся история страны трактуется как череда отрицаний. Каждый последующий этап строится на оболгании, оглулении и обесценивании периода предыдущего. <...> Уничтожаются целые социальные слои – носители культуры, традиций, духа народа. Нарушается преемственность как социально-историческая основа целостности культуры и прочности государства» (цит. по: Кольцова, Соснин, 2005, с. 176).

Дополнением социально-политической и экономической войны за передел мира и его ресурсов<sup>181</sup> выступает не только борьба идеологическая, но и «духовно-метаисторическая», т. е. война высших духовных смыслов и отрицательных метафизических сил (в христианстве они называются «тайной беззакония»). Укажем на ряд положений, раскрывающих огромный вклад, который наследие И. А. Ильина вносит в понимание деструктивных планетарных процессов.

Прежде всего отметим возрастание актуальности изучения отражения человеком социально-политических явлений. Иллюзии социального восприятия связаны с утратой критериев истинного прогресса человечества, которые невозможны вне нравственно-духовного и религиозного измерений. Но это означает, что задачи исследования социальных представлений следует решать при учете духовного фактора. Действительно, как проявляется «мир духа»

в имаго-символосфере – совокупности образов, порожденных СМИ, рекламой, компьютеризацией, «интернетизацией» и т. д., «обволакивающей» человека образами, символами? (Гостев, 2008)<sup>182</sup>.

Чрезвычайная актуальность изучения представлений людей о «глобальной перестройке» мира и о перспективах человечества определяется тем, что образы формируют реальность – и настоящего, и будущего. Представления людей о происходящих процессах, в частности, в недостаточной мере отражают нарушение баланса тенденций к интеграции и сохранению уникальности культурного разнообразия человечества, недостаточно понимается духовная сущность происходящих в мире процессов<sup>183</sup>. Изучение социального восприятия невозможно без учета искажения духовно-нравственного познания (многоаспектной и многоуровневой подмены духовных смыслов), приводящего к восприятию действий отрицательного метафизического фактора как проявлений «божественного» (Гостев, 2008).

Мы исходим из представлений о том, что «планетарный процесс» имеет многомерный субстрат и взаимосвязанные объективные и субъективные составляющие (Гостев, 1993)<sup>184</sup>. Следует, например, отметить, что с конца 1970-х годов многими ощущалось, что человечество вошло в эпоху широкомасштабных преобразований. Возникли «чаяния нового эволюционного витка», связанного с объединением человечества. Грядущий этап называли «космической эрой», «Новым веком», «Эрой Водолея» и пр. Прошедшие десятилетия усилили подобные представления у одних людей, поубавили оптимизма у других в связи с масштабами планетарных проблем, озадачили третьих, заинтересовали четвертых, оставили равнодушными пятых. Но, несмотря на различие понимания происходящего, следует признать взаимодействие двух тенденций, одновременно и противоположных, и взаимодополняющих. Это тенденция к планетарной интеграции и тенденция к сохранению культурно-исторических реальностей. Все, что происходит в мире, является отражением многоаспектных противоречий в этом взаимодействии. Изучение социальных представлений о настоящем и грядущем с необходимостью предполагает учет баланса в обозначенных тенденциях<sup>185</sup>.

За последние 20 лет спектр представлений о происходящем на планете расширился и продолжает расширяться в зависимости от национально-культурной принадлежности субъекта социального восприятия, его возраста, индивидуальных особенностей людей и пр. Очевидное и желанное для одних, ложно и неприемлемо для других. При исследовании представлений людей о будущем

возникает, в частности, проблема адекватности образов относительно и «искренних социальных утопий», и «апокалиптических ожиданий».

При описании феноменологии представлений о происходящем полезно остановиться на том, что в значительной мере упускается из виду. В частности, следует подчеркнуть представления, которые волнуют православное сознание в его ощущении возрастающей апостасийности мира, т. е. его ухода от Божественных законов бытия.

Обобщенно можно говорить о двух тенденциях социального восприятия: а) «восторженно-оптимистичные» представления о наступлении новой эры «рая на земле» (с некоторыми проблемами переходного периода), и б) эсхатологические пессимистические образы высокочрезвычайных моментов в будущем<sup>186</sup>. Мы видим образы сочетания «нового варварства» с иллюзиями «прогресса человечества», образы, *задающие и одновременно маскирующие* апостасийный дух времени. Но трудно не видеть выплывающую из коллективного бессознательного архаичку язычества и нравственную дикость, грозящие не только социальным хаосом, но и мутацией *Homo sapiens* (появлением «нелюдей» – «негантропов», по терминологии А. И. Неклессы). Иллюзорность образов социального восприятия усиливается социальными страхами на фоне наслаждения техническими возможностями и новыми формами «свободы», в частности, «иллюзорной свободы сотового общества».

Представления людей о происходящем надо рассматривать в связке содержания понятия «глобализация» и терминов, отражающих несогласие человека с заявленными или уже существующими формами «планетаризации человечества». Будем различать (Гостев, 2007б; 2008) *глобализацию* как интеграционные процессы, усиление взаимозависимости стран, культур, и *глобализм как проект* по претворению в жизнь представления его участников о том, каким они хотят видеть мир. Этот проект становится программой нового мироустройства, в которую вовлечены колоссальные средства. Глобализация «пиарится» как положительная взаимозависимость в мировом масштабе, в первую очередь, экономического плана<sup>187</sup>. Но лишь при высокой неадекватности социального восприятия интегративные моменты в мире могут восприниматься как процесс, происходящий *неизбежно*, а тем более *независимо* от человеческой воли. Восприятие некоторыми людьми глобализм-проекта как войны против традиционных цивилизационных структур, самобытности народов (Кара-Мурза, 2000; Панарин, 2000) имеет под собой основание и должно учитываться научным, обыденным, церковным

сознанием. Это поможет найти допустимую грань интенсивности, скорости и пределов «наднационального насилия».

А пока многоликий *антиглобализм* с духовно-нравственной и психологической точек зрения несет в себе идею протеста против все более очевидной, хотя и достаточно успешно маскируемой «новой тоталитарности». Антиглобалистические установки – это спонтанный ответ человека на предчувствуемый, хотя в полной мере и неосознаваемый «шок нового мира». Состав движения «антиглобалистов» – от различных маргинальных меньшинств до интеллектуальной и духовной элиты Запада, Востока и России – свидетельствует именно об этом.

Образы «глобальной перестройки» неотъемлемы от восприятия людьми темы справедливого общечеловеческого будущего для всех народов. Представление о «нациях-изгоях» А.А. Гостев считает (2008) порождением извращенного и нравственно деградирующего ума. Он также указывает, что мировоззренческая социал-дарвинистская основа «золотого миллиарда», а также нарушение баланса естественных интегративных планетарных тенденций и тенденций унификации культурного многообразия достаточно успешно маскируются тотальной манипуляцией сознания.

В *образах мировой политики* требуется исследование представлений людей о реальном политическом суверенитете государств, наций (насколько их субъектность не является лишь элементом «глобального спектакля»!), о геополитических центрах силы, включая «теневые», об оппозиции «стран золотого миллиарда» и «стран-изгоев», о «демократии» и «защите прав человека» как «дымовой завесе» установления нового мироустройства.

В представлениях же об *экономическом мироустройстве* следовало бы выделить темы ослабления возможности защищать национальные ресурсы перед ТНК и о судьбах экономически «нерентабельного» населения.

Изучение представлений о *духовно-нравственной сфере* помогает видеть, что на планете идет многоплановая борьба мировоззрений (скрытая и явная), в которой переосмысляются отношения человека к высшей реальности, к миру и к самому себе. Через разрушающиеся традиционные моральные нормы проглядывает новая и достаточно зловещая система ценностей. Как в театре абсурда, зло, традиционно понимаемое как зло, выдается за «добро», и наоборот. Причем добро и зло меняются местами уже на территории зла – зло изобретает свое представление о «добре»<sup>188</sup>. Следовало бы поговорить и о влиянии *постмодернизма*, работающего на виртуализацию сознания и тем самым помогающего «усыплению совести». Постмодернизм,

однако, представляется переходным мировоззрением – идеология «нового мироустройства» будет жестко предъявлена человечеству в случае успеха глобализм-проекта.

Особо лукавыми представляются образы «сетевых сообществ». Сегодня недооцениваются психологические и нравственно-духовные проблемы человека в «обществе тотальной Сети». Но Сеть порождает новое личностно-психологическое состояние людей с неизвестными последствиями. Она дает, например, особые возможности людям, ориентированным на власть, деньги, осуществлять соответствующие проекты. В Сети создаются особые условия для компенсации глубинно-психологических комплексов людей (и эта «психотерапевтическая» роль Сети должна быть осмыслена). Сетевое общество предполагает также коренную реорганизацию социального управления, итог которой получил меткое название «компьютерного концлагеря».

Духовно-психологические особенности сетевых структур выводят нас на тему представлений о *терроризме*. А. А. Гостев указывает, что «теневые сетевые сообщества» способны выступать анонимным инициатором, фасилитатором, исполнителем терактов. Более того, мы выходим на тематику представлений людей о власти теневых организаций, безумных честолюбцев, наслаждающихся новой формой управления миром. «Сетевые сообщества», действительно, – неформальные, неподконтрольные, непубличные субъекты планетарных действий. Любой проект любого «теневого сообщества» способен порождать террористическую активность. Темы «сетевых сообществ» предполагают углубление вопроса о *субъектах* социально-политических и экономических проектов. Важнейшим измерением представлений людей о социально-политических и экономических процессах является, в частности, отражение преднамеренности и спонтанности социально-политической и экономической инициативы людей на различных уровнях<sup>189</sup>. Изучение представлений людей о «закулисном» уровне планетарной регуляции подводит нас к важной теме – роли в становлении «нового мирового порядка» *транснациональной элиты*. Образы элитарного мироустройства участвуют в глобальном психоманипулировании, маскирующем социал-дарвинистский и мальтузианский характер глобализм-проекта<sup>190</sup>. Нравственное состояние элит позволяет предположить, что данный уровень социума находится под сильным влиянием отрицательного метафизического фактора.

Среди представлений о *планетарных угрозах* укажем на следующее. С точки зрения социальной психологии, понятно, что новая

действительность, психологически шоковая для одних и «иллюзорно-прелестная» для других, является значимой причиной глобальной конфликтности. Отметим класс социальных представлений о переходе человечества через кризисные бифуркационные точки с возможностью впадения в хаос и с последующим возникновением нового состояния мира. Один из вариантов «управления хаосом» видится в прохождении через «тотальную дестабилизацию». Поэтому в оценке соответствующих представлений актуально изучение взаимодействия таких ее элементов, как образы контроля над миром в «новой системе мироустройства» (однополярной или многополярной) и представления о неконтролируемой «мировой апокалиптической анархии». Между полюсами можно найти различные варианты образов социального хаоса. Эти моменты актуальны для исследования образов *сценариев* развития цивилизации. Отметим, в частности, то, что не шокирует, не воспринимается безумным образ «неофеодального» варианта, предполагающего появление «варварских заповедников гоблинов», от которых «цивилизованные страны» вынуждены будут отделяться. Укажем также на то, что образы угроз несут все варианты видения будущего: стратегические инициативы на уровне представлений их авторов ожидают «кристаллизации», актуализации и манифестации соответствующих образов. В связи с данным созидающим потенциалом образной сферы человека подчеркнем, что конкуренция *«проектов мировидения» на фоне форм сопротивления* им способна породить самые различные конфигурации будущего человечества, как достройки, так и падения «очередного Вавилона». (Более подробно о негативных тенденциях глобализации и особенностях их отражения людьми в процессе «планетаризации сознания» см.: Гостев, 2007б, 2008.)

### *Духовные основы патриотизма*

Тема становления национального сознания занимает значительное место в творческом наследии философа. Новой России, указывал он, предстоит выработать новую систему национального воспитания, и именно «от верного разрешения этой задачи будет зависеть ее будущий исторический путь» (Ильин, 1993б, с. 179).

И. А. Ильин, как уже указывалось, утверждает необходимость воспитания ребенка в традициях национальной культуры. Воспитание детей – это пробуждение их «бессознательного чувствителя» к национальному духовному опыту. Все прекрасные предметы, пробуждающие дух ребенка, вызывающие в нем восхищение, преклонение, чувство красоты, чувство чести, любознательность, великодушие, жажду подвига и т. п. – должны быть национальными.

«Необходимо, чтобы дети молились и думали русскими словами; чтобы они почуяли в себе кровь и дух своих русских предков и приняли бы любовью и волею – всю историю, судьбу, путь и призвание своего народа; чтобы их душа отзывалась трепетом и умилением на дела и слова русских святых, героев, гениев и вождей. Получив в дошкольном возрасте такой духовный заряд и имея в своей семье живой очаг таких настроений, русские дети, где бы они не находились, развернутся в настоящих и верных русских людей» (Ильин, 1996а, с. 202).

Актуальность изучения наследия И. А. Ильина, раскрывающего темы духовных основ патриотизма, связана с тем, что в отечественной социальной психологии последних десятилетий проблема патриотизма практически исчезла из поля зрения психологов. Одно из немногих исключений – работа В. А. Кольцовой и В. А. Соснина (2005), в которой, в частности, указывается, что концепция патриотизма в общественных науках восходит к теории *этноцентризма* У. Самнера и базируется на принципе борьбы за существование, определяющем отношения между людьми и группами<sup>191</sup>. Такой подход неприемлем для раскрытия духовной сущности патриотизма; следует рассматривать и другие термины, относящиеся к теме: *национальное самосознание, национализм, патриотизм*.

Отмечая, что *национальное самосознание* понимается неоднозначно, В. А. Кольцова и В. А. Соснин выделяют приоритетный вариант осознания человеком самого себя в единстве со своей национальной или этнической общностью в качестве целостного сообщества (этноса, нации, народа), объединенного общими признаками: происхождением, культурой, языком, территорией и т. д. Самосознанию нации свойственно стремление к сохранению этих общих признаков и через них к своей самобытности и целостности, их защите и в то же время способность ассимилировать новое, обогащающее жизнь сообщества (но на почве своей культуры) и адаптация к изменяющимся условиям жизни. Главная особенность такого типа национального самосознания состоит в том, что его носители признают равное право всех «других» на их самобытность, ценности и т. п. и не считают возможным навязывать этим «другим» свои представления. Такое самосознание составляет основу нормального, здорового чувства *патриотизма*, отражающего верность и преданность своей общности, а также чувств, которые включают принятие и уважительное отношение к представлениям и образу жизни других общностей. Патриотизм – это одна из базовых составляющих национального самосознания народа, выражающаяся в чувст-

ве любви, гордости и преданности своему отечеству, его истории, культуре, традициям и быту, в чувстве нравственного долга его защиты, а также в признании самобытности и самоценности других сообществ, в осознании их права на самобытность и существование без конфронтации друг с другом.

Национальное самосознание может включать превосходство над другими нациями, осознание и переживание того, что «мы» лучше, умнее, сильнее, чем «они»<sup>192</sup>. Такое самосознание и составляет сущность этноцентризма, в основе которого – чувство превосходства, базирующееся не только на этнических и национальных свойствах, но и на политических и идеологических установках. Из различного понимания национального самосознания вытекает и разная трактовка ряда других понятий. Так, понятие *национализм* для одних оказывается синонимом *патриотизма* с положительной нравственной оценкой, для других – национализм выступает как извращенная форма национального самосознания и претензия на исключительность в национальных отношениях. Иными словами, национализм как доминанта национального самосознания может означать привычку идентифицировать себя с определенной нацией или другой общностью, ставя ее по ту сторону добра и зла, признавая единственную обязанность – продвигать ее интересы, а также обеспечивать власть и престижность не для себя, а для нации или другой общности, которую индивид избрал для идентификации своей индивидуальности. Но национализм может быть определен и как самоидентификация со своей нацией, как осознание общности со своим национальным целым и естественная любовь к отечеству с одновременным уважением и признанием права на национальную самобытность других национальных сообществ. В этих двух подходах к определению национализма следует разводить два понятия – «*национализм*» и «*шовинизм*», отражающих определенные формы национального сознания, однако, существенно различных по своему содержанию, проявлениям и последствиям. Таким образом, национализм и патриотизм имеют общий исходный пункт – преданность и привязанность к своей социальной общности (этнической, национальной или какой-либо другой), но затем в зависимости от того, как эта преданность воспринимается и реализуется в конкретных действиях, развиваются две системы социально-психологических установок, которые совершенно по-разному предопределяют характер отношений между людьми как представителями различных сообществ. В одном случае они строятся на основе взаимоуважения и равенства, в другом – определяющими началами являются конфронтация, враждебность, стремление к превосходству.

Авторы статьи указывают, что в современном российском обществе при реализации программы патриотического воспитания следует учитывать ряд важных составляющих патриотизма и условий его воспитания. Патриотизм как сложное интегральное психологическое и социально-психологическое явление включает три аспекта: когнитивный (знания, представления), эмоциональный (отношение, чувства) и поведенческий (готовность к действию, установка и непосредственные действия). В соответствии с этим структурируются задачи патриотического воспитания и характеризуют основные условия его реализации следующим образом. В *когнитивной области* необходимо ориентировать систему образования и воспитания, СМИ, пропагандистский аппарат государства на формирование у российских граждан знаний о героических страницах истории и богатейших культурных традициях России, самоотверженной борьбе ее народа за сохранение суверенитета и государственной независимости, о подвигах патриотов-соотечественников<sup>193</sup>. В *эмоциональной области*, используя разные средства и методы воздействия, необходимо формировать у людей патриотические чувства: любовь к Родине, гордость за ее богатейшую культуру и историческое прошлое, оптимистические настроения относительно перспектив развития России и творческих созидательных возможностей российского народа. В *поведенческой сфере* все средства общественного воспитания должны быть нацелены на формирование общественно-ориентированных форм поведения, готовности руководствоваться не только личными интересами, но и учитывать интересы общества, государства, отстаивать их как свои собственные<sup>194</sup>.

Итак, патриотизм определяется как чувство ценности и необходимости для жизни каждого человека его включения в целостную индивидуальность народа и как сохранение его самобытности. Это та духовная сила, которая приводит в действие потенциалы и средства, поддерживающие единство народа: национальную культуру и религию, преемственность исторической традиции, целостность и неприкосновенность территории, поэтому угасание патриотизма выступает верным признаком кризиса социума, а его искусственное разрушение – это путь уничтожения народа. Патриотизм – многогранное и многоаспектное явление, представляющее сложный комплекс свойств и характеристик, по-разному проявляющихся на различных уровнях функционирования социальной системы. На уровне же отдельного человека патриотизм может быть рассмотрен как один из компонентов его личностной подструктуры и отнесен к области высших чувств и устойчивых личностных

особенностей (ценностей, убеждений, критериев оценки социальных явлений и др.)<sup>195</sup>.

Для анализа темы патриотизма применяется *энофункциональный подход* (Сухарев, 2008) и понятие «этнически маргинальной личности». У данного типа личности стереотипы поведения, духовные ценности и др., относящиеся к различным этническим системам, приходят в противоречие. Это проявляется в форме конфликтов, приводит к напряженности, депрессиям, психосоматическим, психопатологическим проявлениям, нравственным нарушениям. Психическая дезадаптированность личности рассматривается в соотнесении с собственной внешней и внутренней средой, понимаемой как «этнофункциональная среда». Эта среда включает климато-географические, расово-биологические, культурно-психологические и трансцендентные элементы (боги, духи природных стихий и т. п.), имеющие дифференцирующую или интегрирующую функции. Дезадаптированность личности объясняется нарушениями содержания и последовательности стадий развития личности в конкретной этносреде. Идеальным прообразом развития конкретного человека является идеальный прообраз исторического развития этносреды, в которой данный человек рожден. Воспитание – это деятельность по передаче содержания *конкретной культуры, а не абстрактного культурно-исторического опыта*. Содержание обучения должно быть этнофункционально согласовано с традиционной культурой региона рождения и проживания детей<sup>196</sup>.

Рассмотренные идеи не только находят свое обоснование в наследии И. А. Ильина, но и углубляются им. Люди, утверждает философ, связаны в единую нацию в силу подобия их *духовного уклада*, который вырабатывается исторически из «эмпирической данности»: внутренней (раса, темперамент, душевные способности, и т. д.), и внешней (природа, соседи и т. д.). Внутренняя и внешняя «эмпирическая данность», полученная народом от Бога и исторически сформированная, должна быть «проработана» духом.

«Каждый народ призван к тому, чтобы принять свою природу и историческую „данность“ и духовно проработать ее, одолеть ее, одухотворить ее по-своему, пребывая в своем, своеобразном национально-творческом акте» (Ильин, 1996а, с. 195).

Это одухотворение у каждого народа совершается и протекает своеобразно. В результате возникает *единый национально-духовный акт*. Каждый народ по-своему вступает в брак, рождает, болеет, умирает, трудится, отдыхает, познает, рассуждает и доказывает; по-своему строит дома и храмы; по-своему молится и т. д. У каждого народа

свое чувство права и справедливости, дисциплина, представление о нравственном идеале, политическая мечта, «государственный инстинкт» (Ильин, 1996а, с. 190).

«Христианство принесло миру идею личной, бессмертной души, самостоятельной по своему призванию, особой в своих грехах и подвигах, и самодеятельной в созерцании, любви и молитве, – т. е. идею метафизического своеобразия человека. И поэтому идея метафизического своеобразия народа есть лишь верное и последовательное развитие христианского понимания» (Ильин, 2004б, с. 362).

Осмысляя сущность *национального единения людей*, И. А. Ильин приходит к выводу, что самое глубокое единение людей возникает из их духовной однородности, из сходного душевно-духовного уклада, из сходной любви к единому и общему, из «единой судьбы, связующей людей в жизни и смерти», из одинакового созерцания, из единого языка, из «однородной веры и из совместной молитвы» (Ильин, 2004б, с. 55). Национальное чувство создает единение людей в духе и любви и прикрепляет сердца к высшему на земле – к Дарам Духа, предназначенным каждому народу и по-своему претворяемым в истории, в творчестве.

Национальный характер народа определяется его творческой *обращенностью к сфере божественного*. Каждый народ утверждает свое бытие именно такой обращенностью.

«Всей своей историей, всей культурой, всем трудом и пением своим каждый народ служит Богу, как умеет; и те народы, которые служат Ему творчески и вдохновенно, становятся великими и духовно ведущими народами в истории» (Ильин, 1993а, с. 363). И каждый народ осуществляет этот процесс по-своему, имеет свой священный путь. «Путь особенный национальный <...> путь не мнимый, а истинный, приводящий, открывающий и дарующий, и постольку для всех народов и времен – призывный, и научительный, и строящий. Он обретается и прокладывается из поколения в поколение, ценою вековых исканий, ценою падений и неудач, ценою с виду неосмысленных страданий» (Ильин, 1999б, с. 244).

Этот путь созидают те, кто в «верности Предмету» улавливают *духовный ритм своего народа*, указывают ему верный путь. Утратить этот путь – значит погубить свою духовность и погибнуть. Пребывая в этом ритме, народ растет духовно и духовно процветает, «не влачится за колесницей истории, а правит ею». Каждая нация вычерчивает свой особый *идеал человеческого облика*. Этот идеал открывается каждому народу не через отречение от его национальных черт,

а через их принятие. Идеал – не отвлеченная схема, «которая уходит в пустоту и возносится только потому, что пренебрегла живым содержанием». Такой уход осуществляется мыслью и фантазией и создает мертвую абстракцию. Только слабый дух мечтает об «общечеловеческом» идеале, минуя «национальный ритм». Возносясь этой «праздной мечтой», он воплощает на самом деле все порочные черты своего национального характера. Национальное дает жизни духа «границы бытия и предначертывает ему идеальное достижение» (Ильин, 1999б, с. 245). Идеал человеческого характера состоит в том, чтобы целостно представить национальные черты своего народа.

«Не отвергнуть их, а найти, приять и соблюсти; не развязать, а сковать законом; не поклоняться им, распуская их, но собрать их в преклонении Богу; не предоставить им блуждать в беспочвенных возможностях, но насытить их предметной необходимостью» (Ильин, 1999б, с. 244).

Для истинного патриотизма характерна не простая приверженность к внешней обстановке и к формальным признакам быта своего народа, но любовь к его духу. Истинный патриот исходит из признания *объективного достоинства*, присущего его Родине. Другими словами, *патриотизм* рассматривается И. А. Ильиным как *духовная любовь к Родине*. Любить Родину значит любить в ней то, что действительно заслуживает любви. Народ, духовно разложившийся, есть лишь возможность Родины. Родина же является духовной реальностью, воспринимаемой духовным опытом.

Для изучения психологии патриотизма особо значима идея И. А. Ильина о том, что в целях обретения «чувства Родины» человеку нужно иметь личную духовность. Именно это поможет избежать попадания в ловушку национального шовинизма. Исходя из таких представлений о патриотизме, И. А. Ильин понимает истинный *национализм* как уверенное и сильное чувство, что «мой народ тоже получил дары Духа Святого», что он «приял их своим инстинктивным чувствительным» и творчески претворил их по-своему (Ильин, 1993а, с. 363).

Итак, народ должен отстаивать свою жизнь как драгоценную духовную «самосиянность». Патриотизм принимает духовные дары своего народа как свою духовную почву, как отправной пункт своего собственного творчества. Творческий акт не изобретается каждым человеком для себя, но вынашивается целым народом на протяжении веков. И. А. Ильин особо подчеркивает значимость *инстинкта национального самосохранения*, который должен бодрствовать в народе, а не дремать.

Когда природные, исторические, кровные и бытовые связи приобретают то духовное значение, которое делает их достойным предметом патриотической любви, тогда они наполняются внутренним, священным значением. Человек воспринимает через них «как бы тело или жилище, или колыбель, или орудие и средство, или материал для духа», но не только для своего, а «для духа своих предков и своего народа» (Ильин, 1996а, с. 178). Когда человек так воспринимает духовную жизнь и духовное достояние своего народа, он обретает свою родину и становится истинным патриотом. Такая личность совершает *акт духовного самоопределения*, она отождествляет «в целостном и творческом состоянии души» свою судьбу с духовной судьбой своего народа. Для того чтобы любить свое отечество, его необходимо найти и «реально испытать». И. А. Ильин отмечает, что это испытание дается большинству людей без поисков, в результате естественно и незаметно слагающейся привычки к окружающим условиям жизни. Благодаря этому духовная сущность патриотизма остается очень часто неосознанной: любовь к Родине живет в душах в виде «неразумной, предметно неопределенной склонности». Человек может прожить всю жизнь в пределах своего государства и не обрести своей Родины; его душа будет «патриотически пустынна и мертва», и эта неудача приведет его к своеобразному «духовному сиротству», к творческой беспочвенности и бесплодности. Обретение же Родины есть акт духовного самоопределения, указывающий человеку его собственную творческую почву и обуславливающий духовную плодотворность его жизни.

«В современном мире есть множество таких несчастных безродных людей, которые не могут любить свою Родину потому, что инстинкт их живет лично-эгоистическим или эгоистически-классовым интересом, а духовного органа они лишены» (Ильин, 1996а, с. 175). «Слияние патриота с Родиной ведет к чудесному и плодотворному отождествлению их духовных энергий. В этом отождествлении духовная жизнь народа укрепляется всеми силами патриота, а патриот получает неиссякаемый источник творческой энергии во всенародном духовном подъеме; и это взаимное питание, удесятерив силы, дает человеку непоколебимую веру в его Родину» (Ильин, 1994г, с. 332).

И. А. Ильин указывает, что духовное сокровище Родины живет в душе человека. Тому, кто не чувствует этого, надо обратиться к своему собственному духу и в этом опыте узнать «духовное лоно своего народа». Этот процесс И. А. Ильин называет *актом патриотического самопознания*.

«Тогда он, подобно сказочному герою, припавшему к земле ухом, услышит свою Родину; он услышит, как она в его собственной душе вздыхает и стонет, поет, плачет и ликует; как она определяет и направляет, и оплодотворяет его собственную личную жизнь. Он вдруг постигнет, что его личная жизнь и жизнь его Родины суть в последней глубине нечто единое и что он не может не принять судьбу своей Родины, ибо она также неотрывна от него, как он от нее и в инстинкте, и в духе» (Ильин, 1996а, с. 185).

Обращение к работам И. А. Ильина, по мнению М. И. Воловиковой (2005, с. 220–222), позволяет построить духовно ориентированную социальную психологию и этнопсихологию. Духовно ориентированный подход к этнопсихологическим явлениям, считает она, позволяет приблизиться к сущности восприятия народом себя как единого целого, «потому что корень единства имеет корень в духе». И. А. Ильину удалось осмыслить, осознать основы того чувства любви к Родине, которое отличало простой русский народ и которое было настолько глубоко, искренне и сильно, что делало русского солдата бесстрашным воином, спокойно, и даже буднично жизнь свою готовым положить в бою.

Отметим ряд идей И. А. Ильина, актуальных и значимых для правильного патриотического воспитания. Он подчеркивает, в частности, что пробудить в ребенке настоящий патриотизм может опытный и тактичный воспитатель. Для этого он сам должен быть искренним патриотом и уметь показывать детям то, что в Родине на самом деле заслуживают любви.

«Он должен <...> вправить душу ребенка в духовный опыт <...> Родины, вовлечь ее в него и приучить ее пребывать в нем и творчески расцветать в нем. Тогда патриотическое самоопределение осуществиться свободно и непосредственно» (Ильин, 1996а, с. 189).

И. А. Ильин обращает внимание на основные направления национально-патриотического воспитания.

1. **Язык.** Язык «таинственным образом» вмещает в себя прошлое народа, его духовный уклад и «творческие замыслы». Особенно важно, чтобы пробуждение самосознания ребенка (обычно на 3–4 году жизни) совершалось на его родном языке. При этом важен не тот язык, на котором говорят при нем другие, но тот язык, на котором обращаются к нему, заставляя его выражать на нем его собственные внутренние состояния. Не следует учить ребенка чужим языкам до тех пор, пока он не заговорит на своем родном, национальном. Это относится и к чтению: по-

ка ребенок не начнет читать на родном языке не следует учить его иному чтению. В дальнейшем же в семье должен царить культ родного языка: все основные семейные события, праздники, должны проводиться на родном языке.

2. **Песня.** Ребенок должен слышать национальную песню еще в колыбели. Пение помогает рождению чувств в душе, превращает аффект в активную, творческую эмоцию. Ребенок должен бессознательно усваивать национальный строй «духовных чувствований». Для русских семей И. А. Ильин советует завести русский песенник и постоянно обогащать детскую душу русскими мелодиями, а на уровне страны – создавать детские хоры – церковные и светские, устраивать съезды русской песни. Пение научит его первому одухотворению душевного естества – по-русски» (Ильин, 1996а, с. 203).
3. **Молитва.** Каждый народ совершает обращение к Богу по-своему, даже в пределах единого исповедания. Эту самобытную молитву надо вдохнуть ребенку с первых лет жизни. Молитва даст ему внутреннюю гармонию, источник духовной силы, научит его сосредоточивать чувство и волю на совершенстве, даст ребенку национальный религиозный опыт.
4. **Сказка.** Общеизвестно, что сказка будит мечту и воображение ребенка. Она дает ему первое чувство героического – чувство испытания, опасности, призвания, усилия и победы. Сказка учит мужеству, верности, учит созерцать человеческую судьбу, сложность мира. Она наполняет душу национальным «хором образов», в которых «народ созерцает себя и свою судьбу» (Ильин, 1996а, с. 204).
5. **Жития святых и героев.** Преклонение перед святыми и героями возвышает душу, дает ей смирение, чувство ранга, указывает верный жизненный путь. Как можно раньше и как можно глубже воображение ребенка должно быть пленено образами национальной святости и национальной доблести. Образы святости, русских святых пробудят совесть, вызовут чувство соучастия в святых делах. Образы героизма укрепят в ребенке волю к доблести, великодушие, правосознание, жажду подвига и служения, готовность терпеть и бороться, а «русскость героя» – даст ему непоколебимую веру в духовные силы своего народа.
6. **Поэзия.** Стихи пленяют душу гармонией и ритмом, заставляют прислушиваться к сокровенной жизни вещей и людей. Как только ребенок начнет говорить и читать, классические национальные поэты должны дать ему первую радость стиха. Сначала ребенок может просто слушать, потом читать сам, учить

наизусть. В меру возможности необходимо открывать ребенку доступ ко всем видам национального искусства – от архитектуры до живописи и орнамента, от пляски до театра, от музыки до скульптуры.

7. **История.** Ребенка необходимо знакомить с историей своего народа. При этом национальное самочувствие ребенка должно быть ограждено и от националистического самомнения и от «всеосмеивающего» самоунижения. От ребенка нельзя скрывать слабых сторон национального характера, но в то же время он должен узнать все источники национальной силы и славы. Ребенок должен с самого начала почувствовать и понять, что он сын великого славянского племени, сын великого русского народа, имеющего за собой великую и трагическую историю, перенесшего великие страдания и крушения и вышедшего из них не раз к подъему и расцвету. Необходимо пробудить в ребенке уверенность, что история русского народа – живая сокровищница, источник живого научения, мудрости и силы.

«Душа русского человека должна раскрыть в себе простор, вмещающий всю русскую историю так, чтобы инстинкт его принял в себя все прошлое своего народа, чтобы воображение его увидело всю его вековую даль, чтобы сердце его полюбило все события русской истории» (Ильин, 1996а, с. 206).

В. И. Слободчиков отмечает, что в учебных заведениях детям преподают не историю России и не историю русского народа, а историю государства Российского, представленную в основном в делах и жизненных событиях его руководителей. Внутренняя, духовная составляющая этих событий – во имя чего и почему надо было воевать, открывать новые земли, включать в состав России новые народы и др. – это смысловая составляющая истории полностью отсутствует. Есть история царей и вождей, но нет истории служения православных святых. Русские люди до сих пор не понимают духовного смысла событий конца XIX – начала XX в. включая революции и советский период.

8. **Армия.** Армия – это сосредоточенная волевая сила государства, оплот родины, воплощенная храбрость народа, организация чести, самоотверженности и служения. Ребенок должен научиться переживать успех своей национальной армии как свой личный успех, его сердце должно сжиматься от ее неудачи, ее вожди должны быть ее героями, ее знамена – его святынею.
9. **Территория.** Ребенок должен понять, что народ живет на земле и от земли: территория необходима ему, как воздух и солнце. Он

должен осознавать пространственный простор своей страны – национально-государственное наследие России, и почувствовать, что оно добыто кровью и трудом, волею и духом.

«Человек должен знать и любить просторы своей страны: ее жителей, ее богатства, ее климат, ее возможности так, как человек знает свое тело, так, как музыкант любит свой инструмент; так, как крестьянин знает и любит свою землю» (Ильин, 1996а, с. 207).

10. **Хозяйство.** Ребенок должен с раннего детства чувствовать «творческую радость» и «силу» труда, его необходимость, почетность и смысл. Он должен осмыслить Родину как «бесконечное и едва початое трудовое поприще». Тогда в нем пробудится живой интерес к национальному хозяйству, воля к национальному богатству как источнику духовной независимости и духовного расцвета народа.

#### *О других аспектах национальной духовной культуры*

Культура, с точки зрения И. А. Ильина, формируется целостным, длительным и вдохновенным напряжением всего человеческого существа, «отыскивающего прекрасную форму для глубокого содержания». Культура как явление внутреннее, захватывает глубину человеческой души<sup>197</sup>. В этом участвуют и ее бессознательные, инстинктивные силы. Эти силы способны держать и творить форму, вынашивать глубокие замыслы, вдохновляться, любить и беречь культуру лишь постольку, поскольку они приобщены любви и вере. Вера в этом смысле есть «духовный язык инстинкта». Утратить веру, по мнению И. А. Ильина, – значит повергнуть инстинкт в «немоту и бессилие» или же пробудить его. Поэтому человек без веры – или живет в отрыве от своего инстинкта в полной бездуховности и бесформенности, или же прибывает во власти своего уже пробужденного инстинкта. В отрыве от своих бессознательных («ночных») сил человек будет создавать только пошлые выдумки, «рассудочные выверты», «мертвые трафареты». Находясь же «во власти своего разнуждания», инстинкт создает бесформенный хаос,больные химеры, «извращенные сновидения наяву». Ни то, ни другое не будет культурой, потому что культура начинается там, где духовное содержание ищет себе верную и совершенную форму.

По убеждению И. А. Ильина, «национально-русский» духовный акт сложился под влиянием четырех великих факторов: природы, славянской души, православной веры и исторического развития. Ведущим формирующим фактором национальной культуры является религиозно-духовный фактор – «христианство греческо-визан-

тийского происхождения в славянско-русской чеканке, именуемое восточным православием». Эту веру И. А. Ильин считает главной и определяющей «на судьбоносных путях» русского народа, так как она духовно руководила народом в течение столетий, закладывая основания его культуры в прошлом и для будущего.

Исследователи творчества И. А. Ильина отмечают, что его заслугой является не только рассмотрение (одним из первых) русской культуры как целостности в контексте христианства, но и смелое осмысление православной природы национального русского самосознания.

«Исторические изыскания российских ученых второй половины XX в. – все явственнее обнаруживают то, что было „очевидностью“ для И. А. Ильина, – православный характер русской культуры. Они раскрывают, каким образом происходило изменение российской культуры под воздействием христианства, которое „шлифовало“ народный субстрат, пронизывало повседневную жизнь людей, в которой хранилась и передавалась „эстафета духовной культуры“. К новому времени, полагают исследователи, приверженность христианству фиксируется как устоявшаяся мировоззренческая традиция» (Пивоваров, 2007, с. 52).

Постижение русской культуры как православной И. А. Ильин считал принципиальным условием адекватного понимания особенностей развития России, ее проблем в истории. Установку самопознания И. А. Ильин возводил в ранг ответственного знания, «нашей задачи». Знать Россию – значит идентифицировать православную культуру, постигать драгоценное своеобразие русского православия, понимая его смысл и его творческое значение для всей русской культуры. Незнание православной культуры России было, по мнению мыслителя, причиной бед Отечества и главной его трагедии – революции.

«Русская революция подготавливалась на протяжении десятилетий – людьми сильной воли, но скудного политического разума и доктринерской близорукости. Эти люди, по слову Достоевского, ничего не понимали в России, не видели ее своеобразия и ее национальных задач. Они решили политически изнасиловать ее по схемам Западной Европы. Они не знали своего отечества; и это незнание стало для русских западников губительной традицией со времен главного поносителя России – католика Чаадаева» (Ильин, 1993б, с. 130).

Революционеры в России не понимали того, что русский народ является носителем христианской культуры и государственности.

С точки зрения И. А. Ильина, М. В. Ломоносов и А. С. Пушкин первыми поняли своеобразие России, ее отличие от Европы («не-европейскость»), а Ф. М. Достоевский и Н. Я. Данилевский подчеркнули, что «Европа нас не знает, не понимает и не любит». В основе национального духовного акта, по мнению И. А. Ильина, лежат фундаментальные религиозные установки, которые служат ключом к пониманию культуры данного народа и его истории. Однако, несмотря на то, что Россия и Западная Европа формировались под воздействием общих христианских истоков, веками росло глубокое различие между западной и восточно-русской культурой. Западной Европе чужда русская православная религиозность.

И. А. Ильин приводит слова А. С. Пушкина: «Греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер <...> Рим никогда не отвечал нашему духу и нашему характеру. Его самоуверенная, властная и жестокая воля всегда отталкивала русскую совесть и русское сердце. А греческое вероисповедание мы, не искажая, восприняли настолько своеобразно, что о его „греческости“ можно говорить лишь в условном, историческом смысле» (Ильин, 1993б, с. 63).

Средний европеец стыдится искренности, совести и доброты как «глупости»; русский человек, наоборот, ждет от человека, прежде всего, доброты, совести и искренности. Европейское самосознание формально, черство и уравнительно; русское – бесформенно, добродушно и справедливо.

«Европеец, воспитанный Римом, презирает про себя другие народы и желает властвовать над ними; за то требует внутри государства формальной „свободы“ и формальной „демократии“. Русский человек всегда наслаждается естественною свободю своего пространства, вольностью безгосударственного быта и расселения и нестесненностью своей внутренней индивидуализации; он всегда удивлялся другим народам, добродушно с ними уживался и ненавидел только вторгающихся порабитителей; он ценил свободу духа выше формальной правовой свободы, – и если бы другие народы его не тревожили, не мешали ему жить, то он не брался бы за оружие и не добивался бы власти над ними» (Ильин, 1993б, с. 64).

С. Т. Погорелов также подчеркивает, что уже первые отечественные христианские мыслители постоянно подчеркивали отличие русского христианства от римского. Так, продолжателем ранней традиции русского христианства – светлого, оптимистичного, проникнутого верою в возможное спасение всех, принявших святое крещение, был

митрополит Илларион, который подчеркивал, что Русь освящена благодатью, а не законом<sup>198</sup>.

«Устремленность к пасхальному идеалу и раскрывает основную особенность русской культуры. Русская культура устремлена к достижению духовного совершенства, провозглашенного Новым Заветом. Поэтому все сколько-нибудь значимое в русской культуре обретает духовно-нравственную окраску, проверяется через идеалы правды, красоты, любви, жертвенности» (Погорелов, 2007, с. 46).

### **8.3. Психологические аспекты выхода из духовного кризиса общества**

Мы уже говорили о современных деструктивных глобальных тенденциях унификации социально-политических структур, разрушении форм национально-культурной, исторической и духовной идентификации человека, размывание мировоззренческих основ его самоопределения. Отмечалась происходящая тотальная трансформация сознания народов, разрушительное переустройство их многовековой культуры, подчеркивалось, что идеология глобализации направлена на то, чтобы разрушить исторически сложившиеся защитные системы того или иного народа – в виде устойчивых форм государственности, ценностей национальной культуры, традиционного образа жизни. Поскольку сегодня в России насаждаются индивидуалистические установки, культ власти и денег, – ценности, не отвечающие духовной традиции народа, нужен переход от преклонения перед западным обществом потребления к развитию национально-ориентированного сознания. Но смена менталитета народа – не простая проблема, тем более, недостаточно изученная в психологической науке.

В смене мировоззренческих экзистенциальных, духовно-нравственных и иных смыслов после советского периода В. И. Слободчиков выделяет следующие тенденции: 1) порабощение человека материальными, телесными, плотскими потребностями; современная цивилизация пытается превратить плотские потребности (часто в извращенной форме) в ведущий мотив поведения<sup>199</sup>; 2) попытка построить мировоззрение на новой духовной основе, преодолевая атеистические и материалистические стереотипы. Эта тенденция, которая сегодня в России набирает силу, связана с соблазном понимания духовной ипостаси человека на основе восточного мистицизма, оккультизма и магии. Призыв к познанию «запредельного мира», к овладению «скрытыми способностями» человека вне

христианского аскетического опыта – через различные виды транса и т. п. – все чаще звучит от имени науки<sup>200</sup>. Вслед за В. И. Слободчиковым подчеркнем, что единственной силой, способной исцелить индивидуальное и общественное сознание в современной России является православная вера.

В наследии И. А. Ильина мы находим пророческие мысли относительно духовного кризиса человечества и нашей страны. Будущее России было главнейшей темой, которой он посвятил всю свою жизнь. Его работы вносят значительный вклад в проблемы преодоления большими социальными группами кризисных моментов своего развития.

«И. А. Ильин – один из тех сынов Отечества, которые никогда не теряли надежды на возрождение России и своим творчеством создавали бесценное теоретическое основание для будущей практической работы» (Пивоваров, 2007, с. 5).

И. А. Ильин считал, что духовного обновления российского общества можно добиться только путем единения русского народа на основе *национальной идеи*, берущей свое начало в *духовном единстве России*. Глубокая культура была создана русским народом в сложном сочетании его национальностей в течение тысячелетия на расширяющейся территории в единой судьбе международных войн и социально-классового, хозяйственно-торгового сотрудничества. Все это выработало у народов России сходство душевного уклада, подобие характеров, близость в обычаях и, наконец, то основное единство в восприятии мира, людей и государства, которым русские народы без различия «племени» отличаются от западноевропейских народов. Таким образом, Россия – не просто единое государство, но система духовного единства. Этот духовный акт есть по глубине и гибкости своей национальный акт для всех «племен» России. И. А. Ильин отмечает, что не всякому народу удастся вынести самостоятельный духовный акт и создать самобытную духовную культуру. Народы, которым это удалось, являются «духовно ведущими народами». Народы, которым это не удалось, становятся народами «духовно ведомыми». Задача ведущего народа состоит не в том, чтобы подавить или искоренить ведомый народ, а в том, чтобы дать ему возможность приобщиться к духовному акту и к духовной культуре ведущего народа и получить от него «творческое оплодотворение и оживление».

Для того чтобы быть поистине русским человеком, недостаточно только родиться и прожить свою жизнь в России: необходимо принять национальный духовный акт своей родины. Родина – не мес-

то на земле, где человек «произошел на свет» или где он «привык жить», но то духовное место, где он родился духом и откуда он исходит в своем жизненном творчестве.

«И если я считаю моей родиной Россию, то это означает, что я по-русски люблю, созерцаю и думаю, по-русски пою и говорю; что я верую в духовные силы русского народа и принимаю его историческую судьбу своим инстинктом и своею волею. Его дух – мой дух; его судьба – моя судьба; его страдание – мое горе; его расцвет – моя радость» (Ильин, 1999а, с. 363).

Творческая сила и духовная сопротивляемость современных людей подорвана *беспочвенностью* каждого отдельного человека. А потому начинать духовное оздоровление общества необходимо с изменения самого себя. Надо победить в себе дух национального безразличия и малодушия, надо любить Россию и верить в творческие силы русского народа. Необходимо крепить, растить и углублять русский национальный духовный характер в самих себе и в других. В этом мыслитель видел творческую идею нашего будущего. Каждый русский человек должен задать себе вопросы: чему я служу – всенародному спасению или своему личному успеху? Я служу Богу или «тещу мелкого беса»? Иду за совестью или за мелким расчетом? Дело строю, или «делишки стряпаю»?

И. А. Ильин утверждает, что русские люди должны, в первую очередь, научиться русскому *национальному самосознанию*, укрепить в себе *инстинкт национального самосохранения*. Он разводит понятия «национальное самосознание» и «национальное самочувствие». Сначала в России сформировалось национальное самочувствие. Главенствующую роль в национальном самочувствии занимала вера. Вера охватывала все сферы жизни, а потому «все было знаком верь»: обряд, семейный уклад, власть, праздники, быт, национальное одеяние. К XV в. национальное самочувствие сложилось окончательно (кстати, верными хранителями русского самочувствия И. А. Ильин называет старообрядцев). Но это еще не национальное самосознание. Самосознание дается народам не сразу, это длительный и нелегкий процесс. Период перехода России от национального самочувствия к национальному самосознанию начался после эпохи Петра I. России предстояло внести христианский дух в создание своей светской культуры, науки, искусства, в новый уклад жизни, в правосознание и государственность.

Русская светская наука началась в XVIII в. с ученого М. В. Ломоносова, сразу опередившего своими естественно-историческими открытиями западных ученых. Русское светское искусство начал

в том же веке гениальный скульптор Ф. И. Шубин, показавший духовную и техническую зрелость русского мастерства. А. В. Суворов развернул идею русского национального православного воинского воспитания, где каждый солдат признавался живой творческой личностью с бессмертной душой и нравственным характером, воином Христовым. Русскую светскую поэзию вознесли на высоту Г. Р. Державин и его современники. Русскую светскую живопись – В. Л. Боровиковский, А. Г. Венецианов и В. А. Тропинин. М. М. Сперанский означил новую эпоху русского правосознания. Начался культурный расцвет России в XIX в. Таким образом, национальное самосознание России начало более или менее зрело проявляться только в XIX в. Свершившееся с Россией во время революции возникло в результате того, что в русском народе «временно помрачилось» *духовное самосознание* и *ослаб инстинкт национального самосохранения*.

«Народ с колеблющимся инстинктом национального самосохранения и помраченным духовным самосознанием – не может отстаивать свою жизнь на земле <...> Народ должен чувствовать в <...> глубинах своей души свое единство, свою неразрывную связь и сопринадлежность, свою самобытность и духовную драгоценность своего своеобразия перед лицом Божиим; он должен чутить свое „мы“ и его величие; он должен верить в свои силы, в свою правду и свою богоблагословенность» (Ильин, 1999а, с. 320).

Россия перед революцией, подчеркивает И. А. Ильин, оскудела силою духа. В стране «крепла наука, цвели искусства». Но во всем этом не было зрелого самосознания, не хватало *национального воспитания и характера*.

«В России было множество хороших и добрых людей; но хорошим людям не хватало характера, а у добрых людей было мало воли и решимости. В России было немало людей чести и честности; но они были рассеяны, не спаяны друг с другом» (Ильин, 1993а, с. 268).

Философ предвидел: страна вскипит жаждою мести, крови и нового имущественного передела. В этом кипении встанут десятки авантюристов, из которых три четверти будут «работать» на чьи-нибудь иностранные деньги, и ни у одного из них не будет творческой и предметной национальной идеи. И. А. Ильин был уверен, что без цели и без идеи Россию невозможно спасти. Эта идея должна быть государственной, но не формальной, т. е. не ограничивающейся простым указанием на «голую форму» правления (например, на «монархию» или «республику»). Эта идея должна быть *государственно-исторической, государственно-национальной, го-*

*сударственно-патриотической, государственно-религиозной.* Она должна исходить из «самой ткани» русской души и русской истории. Это идея – *воспитания в русском народе национального духовного характера.* Это воспитание может быть только национальным самовоспитанием. Все выстраданные национальные унижения должны пробудить в народе инстинкт национального самосохранения, вызвать чувство беззаветной любви к Родине, чувство собственного национального достоинства, «голод по самобытности и самоутверждению». Национальное воспитание может быть осуществлено и должно быть проведено самим русским народом, его верной и сильной национальной интеллигенцией: священником и монахом, учителем, профессором, офицером, судьей, чиновником, художником и литератором. Именно интеллигенция призвана вести свой народ, в этом ее назначение. Беда состояла в том, что русская интеллигенция до революции не имела верной национальной идеи.

Современной России нужен новый принцип отбора людей – отбор духовный, качественный и волевой. В старину русские характеры закалялись не только в условиях суровой природы и в жизненно-исторических испытаниях, но и взращивались церковью, выковывались в монастырях и в армии. В настоящее время к этим очагам русской национально-духовной силы должно присоединиться вся система народного образования и все патриотические организации религиозного и светского характера.

Россия нуждается больше всего в самостоятельном национальном творчестве: в углубленном, свободном, непредвзятом созерцании, в созидании, исходящем из любви к Родине. Ни один народ в мире не имел и не имеет ни такой территории, ни такого национального состава, ни такой истории, как Россия. Механическое заимствование у других народов никогда не принесет России добра. Формы национальной идеологии и национального возрождения должны быть рождены характером народа, его исторически и культурными заданиями. И. А. Ильин утверждает, что Россия не должна «гоняться» за чужими сверхнациональными отвлеченными формами жизни: нет и не может быть единой государственной формы, которая оказалась бы наилучшей для всех времен и народов. «Политически-зигждительное» в одной стране, у одного народа, в одну эпоху, при таком-то климате, темпераменте, хозяйстве – может оказаться разрушительным в других условиях. Русский человек должен перестать поклоняться «чужим идолам», он должен вернуться к корням своей национальной культуры, «выговорить» национальную идею. Мечта о социально-политической «панацее», «всеисцеляющем средстве», всегда была наивна и беспочвенна. Весь опыт че-

ловечества не в состоянии дать «готовый рецепт». Творческая идея, на основе которой будет возрождаться Россия, должна быть только национальной и выражать русское историческое своеобразие и призвание. России полезны только те политические и хозяйственные формы, которые верно учитывают наличный уровень национального характера и которые способны воспитывать, укреплять и одухотворять национальный характер в интеллигенции и в массах.

Поэтому «Западная Европа и Америка, не знающие России, не имеют ни малейших оснований навязывать нам какие бы то ни было политические формы, – ни демократические, ни фашистские <...> Россия не спасется никакими видами западничества, ни старыми, ни новыми. Мы должны понимать и помнить, что всякое давление с запада <...> будет преследовать не русские, а чуждые России цели, не исторический интерес, не благо русского народа, а интерес давящей державы и вымогающей организации» (Ильин, 1993б, с. 72–73). «Страдания и унижения русского народа должны умудрить и очистить его, открыть ему новые земные горизонты и новые небесные высоты, пробудить его сердце и укрепить его волю. Весь наш душевный уклад должен быть обновлен: в этой трагедии должен завязаться и окрепнуть *новый русский национальный характер*, укорененный во Христе, сердечный и волевой, достойный и прямой, без изворотливо-лживой хитрости и с живым чувством духовного ранга» (Ильин, 1993б, с. 199).

России необходима внепартийная, сверхклассовая, национальная, «религиозно-вдохновенная» власть. Только она сумеет остановить новую гражданскую войну, подавить «партийную резню» и националистические погромы. Без этого стране предстоит новая эпоха длительного распада и хаоса с вечными восстаниями авантюристов, субсидируемых из-за границы, и с новыми попытками гибельных расчленений извне и изнутри.

Важнейшим аспектом вклада И. А. Ильина в изучение психологии патриотизма выступает указание им на то, что сохранение России невозможно вне возрождения самоутверждения, достоинства коренного русского народа, его национального духа. Мы видели, что философ раскрывает содержание истинного (благословенного, богоугодного) национализма как многоуровневого *духовно-нравственного* понятия. Значимость этого вклада определяется, в частности, тем, что темы патриотизма, национального самосознания, национальных отношений и т. п. являются во многом табуированной проблематикой. Ответы на возникающие в ее рамках вопросы требуют решимости пересмотра ряда социальных стереотипов, усто-

яввшихся с советских и постсоветских времен. В частности, ломка стереотипов предполагает понимание русского народа – государствообразующим, а русской культуры – стержнем уникальной полиэтнической российской цивилизации. Без русского народа Россия может деградировать до одноименного названия территории, захваченной иными этносами и наднациональными силами (хотя может быть правы те, кто видит в этом стратегическую цель «модернизации России»).

И. А. Ильин помогает не обращать внимания на возможные обвинения (навязчиво стереотипные в связи с темой возрождения России) в «великорусском шовинизме», позволяет ставить вопрос о необходимости более широкого вхождения носителей русского национального сознания во власть для защиты отечественной государственной традиции, истории и культуры от русофобии в стране и за рубежом. Идеи философа помогают избежать страхов высказываний людей, в том числе политических деклараций, о сохранении русского народа, различая при этом такое социально-психологическое явление как псевдопатриотизм. В современной публицистической литературе встречается мысль (например, в книгах и статьях Бориса Миронова, Татьяны Грачевой), что олигарх, разбогатевший на грабеже национального достоинства страны, может искренне считать себя патриотом России. Реформаторы 1990-х также могут считать себя «патриотами» России на основе любви к русским березкам или великолепным ландшафтам вокруг своих дворцов-дач, но при этом доводить народ до деградации и вымирания. И. А. Ильин помогает человеку формировать такое социальное восприятие, при котором образ свободной, богатой России неотделим от темы национального духа исторической России в ее сохранении и возрождении, в частности, от понимания того, что процессы возрождения страны с неизбежностью включают православие, пробуждающее самосознание русского народа.

Но создается впечатление, что западно ориентированная часть общества, прежде всего, элиты страны (в различных сферах социальной жизни) боится возрождения национального сознания именно русского народа. Не понимая исторического прошлого страны, она отторгает его. Но такие страхи можно рассматривать как выражение русофобии «пятой колонны» в стране. Не слышны призывы к пробуждению русского национального самосознания и потому, что это лишит «власть имущих» самой власти и доступа к сырьевым ресурсам.

Поэтому возрождение национального духа названо «национализмом» не просто в отрицательном смысле, но в смысле «русского

фашизма». Русского человека могут заклеймить «фашистом» просто за желание укрепить свое национальное сознание, найти его корни в исторической России. Усмотрение «русского фашизма» способно вызвать несогласие человека с отменой графы «национальность», хотя это лишает его возможности показать свою принадлежность к русскому народу. Отметим также, что стремление русских людей к укреплению своего национального самосознания часто оценивается как высокомерие, возвышение над другими народами, даже презрение к ним.

Это происходит потому, что понятие «национализм» ложно определено и стало стереотипным. И. А. Ильин раскрывает подмены понятий по этой теме. Идеи философа о духовно-нравственной основе и содержании русского национального самосознания позволяют понять ложность приводимого аргумента о том, что национализм больших наций приводит к притеснению малых наций, что национализм позволителен для их выживания перед угрозой со стороны больших наций. Исторически русский человек всегда уважительно относился к другим народам. Для русского самосознания характерна забота о малых народах. Многие народы стремились в Россию, и, выбирая свое место в ней, находили спасение от внешнего врага или внутренних конфликтов под покровительством сильного, богатого, доброго «русского соседа». В таком строительстве Российской Империи русский народ принимал под свое покровительство новый народ, беря на себя бремя опеки и давая ему равные права. Поэтому сегодня лозунг «Россия для русских» – политическая провокация, направленная на ослабление русского народа.

И. А. Ильин показал, что с духовной точки зрения «правильный национализм» является соединением любви к Родине с верой в нее, в ее историческое призвание, реализуемое в силе ее Духа, в тот грядущий расцвет, который ее ожидает, поэтому, указывая на искажения в понимании национализма титульной нации в России, подчеркиваем, что это явление – правомерная и естественная забота нации о себе (о физическом, нравственном, духовном здоровье, прежде всего, о крепости национального духа в православном мироощущении) при одновременной заботе о других народах. Духовно-нравственное содержание национального сознания крепит межэтнические отношения, дает всем людям возможность гордиться своим народом, укреплять его, уважая другие народы и их представителей. При подавлении же национальных чувств, происходит искажение национального самосознания, например, в виде неприязни и агрессивных установок в адрес иных этнических групп.

Говоря о судьбах нашей страны, И. А. Ильин подчеркивал, что Россия – это прежде всего великий народ, не отчаявшийся в своем призвании; придет исторический час, когда он восстанет из мнимого гроба и потребует назад свои права, поэтому, несмотря на то, что часть предвидений и опасений великого философа-патриота мы сегодня видим в России претворяющимися в жизнь, будем надеяться на возрождение страны – наследие И. А. Ильина полно оптимистических идей о ее будущем, веры в человека на путях его превращения во вселенскую «духовную личность» и гражданина собственной страны.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Прежде всего, авторы надеются, что значение творческого наследия И. А. Ильина для развития психологической науки стало очевидно. Многоплановый вклад выдающегося отечественного философа в такие ее области, как психология личности, общая, социальная, педагогическая и возрастная психология, психология религии, достигается благодаря его глубоким идеям в познании развития духовно-нравственной сферы человеческого бытия. Введенное философом понятие «духовная личность», наполненное глубоким психологическим содержанием, несомненно, восполняет, расширяет, углубляет представления о личности в современных психологических концепциях. Раскрытие характеристик духовной личности и условий ее формирования является одним из главных вкладов философа в современную психологию.

Мы видели, что личность для И. А. Ильина – «духовное образование», сочетающее иерархию духовной, душевной и телесной составляющих человека и социальный контекст. Понятие духовной личности в его раскрытии философом может, на наш взгляд, претендовать на статус ключевой категории психологической науки. В частности, данное понятие продвигает решение проблемы субъекта. Мы неоднократно указывали, что субъектность в полном и истинном смысле есть атрибут личности, открытой духовной реальности, высшим духовно-нравственным смыслом, наполненной благодатными духовными силами, предстоящей божественным сферам. Иное понимание субъектности чревато учетом связи человека с отрицательными метафизическими силами. Отметим еще раз, что если современная психология желает быть наукой, адекватной своему названию, она должна признать метафизические измерения внутреннего мира личности. Для И. А. Ильина духовность есть отношение к божественному, онтологическая глубинная сущность человека, указы-

вающая на искание высшего смысла человеческого бытия в богопознании и богообщении. Эта «вертикаль» требует от психологии соотнесенности с религиозным опытом личности, раскрывающим метафизические уровни человеческого бытия, поэтому философско-психологическое наследие И. А. Ильина действительно может быть использовано в качестве ориентиров для решения теоретико-методологических задач психологической науки.

С помощью своей концептуально-терминологической системы И. А. Ильин описал процесс духовно-нравственного становления личности, которая реализуется и раскрывается в *духовном акте*, объединяющем все душевно-духовные силы человека и сосредотачивающем их на восприятии высших духовных смыслов. Только такой многомерный процесс открывает *«истинное я»* человека. Мы видели, что о большинстве использованных философом понятий (вера, совесть, чувство благоговения, религиозная центрированность, сердечное созерцание и др.) современная психология не говорит, или говорит недостаточно определенно.

Подчеркнем идеи И. А. Ильина об искажениях в познании духовных смыслов. Философ вслед за святыми отцами помогает нам осознать необходимость взращивания каждым человеком адекватного «трезвеного созерцания» реальности. Прелесть – это все более заражающая мир духовная болезнь, которая несет опасность не видеть возрастания зла и проявления его в новых формах, в том числе искусно замаскированных. В этой связи чрезвычайно актуально раскрытие И. А. Ильиным нравственной составляющей человеческого общения, его особого единства. Это единство не отменяется даже наличием конфликтов на различных уровнях социальных общностей.

Вклад И. А. Ильина в дело патриотического воспитания духовной личности следует отметить особо. Рассмотрение задач психологии воспитания и педагогической психологии сфокусировано на решении проблем нравственно-патриотического самоопределения личности в обществе, на раскрытии особой значимости в воспитании приобщения ребенка к национальному духовному опыту. Развитие духовности народа возможно только в границах национально-духовного акта. Преодоление кризисов связано с укреплением национального самосознания и инстинкта национального самосохранения. Постигание русской культуры как православной является принципиальным условием адекватного понимания особенностей развития России, ее проблем в истории.

И в этой связи следует подчеркнуть, что И. А. Ильин помогает осмысливать происходящую в мире духовную борьбу и связан-

ную с ней информационно-психологические войны. Выдающийся мыслитель способствует пониманию путей преодоления печального, порой трагического духовно-нравственного состояния человека в современном мире – доминирования ценностей общества потребления, выдаваемых за ценности «общепланетарные». Идеи философа помогает осознать, что люди все более явно отвергают выстраданное нравственное наследие, открытые человечеству духовные законы бытия. При этом мы видим, что трагизм ситуации состоит в духовной слепоте людей, которая проявляется, в частности, не только в отрицании самого факта нравственной апостасии, но в утверждении лозунгов наступления некоего «прогрессивного постхристианского Нового Века».

Авторы надеются, что книга открыла новые теоретико-методологические перспективы целостного понимания человека за счет более полного осмысления психологической наукой его духовно-нравственной сферы, закономерностей познания людьми высших духовных смыслов и претворения их в жизни. Мы также надеемся, что книга была признана читателями полезной для самопознания и личностного развития, а также религиозного поиска.

## ЛИТЕРАТУРА

- Абраменкова В. В.* Во что играют наши дети. Игрушка и антиигрушка. М., 2008.
- Абульханова К. А.* Психология и сознание личности (проблемы методологии, теории и исследования реальной личности). Избранные психологические труды. М., 1999.
- Абульханова К. А., Березина Т. Н.* Время личности и время жизни. СПб., 2001.
- Аллахвердов В. М.* Сознание как парадокс (Экспериментальная психология. Т. 1). СПб., 2000.
- Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. М., 2000.
- Анциферова Л. И.* Психология формирования и развития личности // Человек в системе наук. М., 1989. С. 426–433.
- Аншакова В. В.* Предпосылки становления и развития проблемы личности в отечественной психологической мысли конца XIX–начала XX вв. Астрахань, 2006.
- Архимандрит Георгий (Тертышников).* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999.
- Архимандрит Лазарь.* Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. М., 2000.
- Архимандрит Рафаил (Карелин).* Векторы духовности. М., 2003.
- Архимандрит Рафаил (Карелин).* Тайна спасения. Беседы о духовной жизни из воспоминаний. М. 2001.
- Архимандрит Рафаил (Карелин)* URL: <http://karelin-r.ru/pravoslavie/114/1.html> (дата обращения: 26.04.2012).
- Архимандрит Софроний (Сахаров).* Видеть Бога как он есть. М., 2000.
- Борисова Н. В.* Психологические идеи в творческом наследии И. А. Ильина: Дис. ... канд. психол. наук. М., 2009.
- Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания. М., 1991.
- Братусь Б. С., Военков В. Л., Воробьев С. Л.* Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов. М., 1995.

- Братусь Б. С.* Русская, советская, российская психология. Конспективное рассмотрение. М., 2000.
- Брушлинский А. В.* Субъект: мышление, учение, воображение. М., 1996.
- Василюк Ф. Е.* На подступах к синергичной психотерапии: история упований // Московский психотерапевтический журнал. 1997. № 2. С. 5–24.
- Василюк Ф. Е.* Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования). М., 2005.
- Вейник В.* Почему я верю в Бога. Исследование проявлений духовного мира. Минск, 2000.
- Веккер Л. М.* Психические процессы. Л., 1974., 1976, 1981. Т. 1, 2, 3.
- Воловцова М. И.* Представления русских о нравственном идеале. М., 2005.
- Выготский Л. С.* Педагогическая психология. М., 1991.
- Ганзен В. А.* Системные описания в психологии. Л., 1984.
- Ганзен В. А., Юрченко В. Н.* Системный подход к анализу, описанию и экспериментальному исследованию психических состояний человека // Психические состояния. Л., 1981. С. 6–16.
- Горянов К.* Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов: Дис. ... канд. богосл. наук, 1990.
- Гостев А. А.* Дорога из Зазеркалья: психология развития образной сферы (тренинг творческого воображения). М., 1998.
- Гостев А. А.* Образная сфера человека. М., 1992.
- Гостев А. А.* О проблемах становления религиозно-ориентированного психологического знания // Психология. Журнал высшей школы экономики. 2007а. Т. 4. С. 35–45.
- Гостев А. А.* Психология вторичного образа. М., 2007б.
- Гостев А. А.* Психология вторичного образа (субъект, феноменология, функции): Дис. ... докт. психол. наук. СПб, СПГУ, 2002.
- Гостев А. А.* Психология и метафизика образной сферы человека. М., 2008.
- Гостев А. А.* Эволюция сознания в разрешении глобальных конфликтов. М., 1993.
- Гостев А. А., Елисеев В. А., Соснин В. А.* Святоотеческая мысль как источник историко-психологического анализа // Современная психология: состояние и перспективы исследований. Ч. 4: Методологические проблемы историко-психологического исследования. М., 2002.
- Гостев А. А., Елисеев В. А., Фомин А. Г.* К проблеме концептуально-терминологического перевода святоотеческих описаний пси-

- хологических реалий // *Материалы конференции по истории психологии «IV Московские встречи»*. М., 2006.
- Дворецкая М. Я.* Святоотеческая психология: Учебное пособие. СПб., 2005.
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910.
- Димитрий Ростовский*, святитель. В 2 т. СПб., 1842.
- Дружинин В. Н.* Экспериментальная психология. СПб., 2000.
- Елисеев В. А.* Категория индивидуальности в духовно-нравственной традиции российской психологической мысли // *Индивидуальный и групповой субъекты в изменяющемся обществе*. М., 1999. С. 61–62.
- Елисеев В.* Православный путь ко спасению и восточные и оккультные мистические учения. М., 1995.
- Елисеев В. А.* Психологические представления преподобного Макария Египетского (VI в. н.э.) // *История психологии и историческая психология: состояние и перспективы развития: Тезисы III Московской встречи по истории психологии*. М., 2001а.
- Елисеев В. А.* Религиозные представления как источник знаний о психологии человека (на материале трудов православных подвижников XVII–XVIII веков) // *Психологическая мысль России: век Просвещения*. // Под ред. В. А. Кольцовой. СПб., 2001б.
- Елисеев В. А., Крылова Н. В.* Сокровища духовного опыта. Три стороны жизни душевной (по учению святителя Феофана Затворника) // *Психологический журнал*. 1991. Т. 12. №6. С. 116–122.
- Епископ Варнава (Беляев)*. Основы искусства святости. Нижний Новгород, 1995.
- Журавлев В. Л., Соснин В. А., Красников М. А.* Социальная психология: учебное пособие. М., 2008.
- Зеньковский В. В.* Апологетика. М., 2004.
- Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993.
- Зеньковский В. В.* Психология детства. Лейпциг, 1924.
- Зенько Ю. М.* Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007.
- Знаков В. В.* Духовность в зеркале психологического знания и религиозной веры // *Вопросы психологии*. 1998. №3.
- Игумен Евмений*. Пастырская помощь душевнобольным // *Христианский собеседник*. Макариев-Решемская обитель. 1999. Вып. 48.
- Иеромонах Сампсон*. Дневник. М., 1999.
- Иеромонах Серафим (Роуз)*. Православие и религия будущего. М., 2005.
- Иеросхимонах Дамаскин (Христенсен)*. Не от мира сего. Жизнь и учение иеромонаха Серафима (Роуза) Платинского. М., 1995.

- Ильин И. А.* Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1993а. Т. 2. Кн. I.
- Ильин И. А.* Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1993б. Т. 2. Кн. II.
- Ильин И. А.* Философия Фихте как религия совести // Ильин И. А. Собр. соч. В 2 т. Философия права. Нравственная философия. М., 1993в. Т. I.
- Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Собр. соч. В 2 т. Философия права. Нравственная философия. М., 1993г. Т. I.
- Ильин И. А.* Религиозный смысл философии Три речи. 1914–1923 // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1994а. Т. 3.
- Ильин И. А.* Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1994б. Т. 3.
- Ильин И. А.* Путь к очевидности // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1994в. Т. 3.
- Ильин И. А.* О сущности правосознания // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1994г. Т. 4.
- Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1996а. Т. 1.
- Ильин И. А.* О любезности. Социально-психологический опыт // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1996б. Т. 6. Кн. I.
- Ильин И. А.* Взгляд в даль. Книга размышлений и упований // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1998. Т. 8.
- Ильин И. А.* Духовный смысл войны // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1999а. Т. 9–10.
- Ильин И. А.* Духовная культура и ее национальные вожди // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1999б. Т. 9–10.
- Ильин И. А.* Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М., 1999в. Т. 11.
- Ильин И. А.* Письма к разным лицам (III) // Ильин И. А. Собр. соч.: Письма. Мемуары (1939–1954). М., 1999г. Т. 12.
- Ильин И. А.* «Подвиг лжи» г. Бердяева // Ильин И. А. Собр. соч.: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. Т. 14.
- Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. I. Учение о Боге // Ильин И. А. Собр. соч. М., 2002а. Т. 18. Кн. I.
- Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. II. Учение о человеке // Ильин И. А. Собр. соч. М., 2002б. Т. 18. Кн. II.
- Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 2004а.
- Ильин И. А.* Основы христианской культуры. СПб., 2004б.
- Ильин И. А.* Кризис безбожия. М., 2005а.
- Ильин И. А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М., 2005б.

- Иоанн Дамаскин.* Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М., 2002.
- Иосиф Волоцкий.* Просветитель. Казань, 1904.
- Кандорский И. М.* Наука о душе, или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия. М., 1796.
- Капра Ф.* Дао физики. СПб., 1994.
- Кара-Мурза.* Манипуляция сознанием. М., 2000.
- Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
- Кольцова В. А.* История психологии: проблемы методологии. М., 2008.
- Кольцова В. А.* Теоретико-методологические основы историко-психологического исследования: Дис. ... докт. психол. наук. М., 2004.
- Кольцова В. А., Соснин В. А.* Социально-психологические проблемы патриотизма и особенности его воспитания в современном российском обществе // Психологический журнал. М., 2005. № 4.
- Коржова Е. Ю.* Психологическое познание судьбы человека. СПб., 2002.
- Котенева А. В.* Психологическая защита с позиций христианской антропологии: Дис. ... докт. психол. наук. М., 2010.
- Куликов Л. В.* Психология настроения. СПб., 1997.
- Левитов Н. Д.* О психических состояниях человека. М., 1964.
- Левчук Д. Г., Потаповская О. М.* Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи России: комплексное решение проблемы. М., 1998.
- Лисица Ю. Т.* Иван Ильин и Россия. М., 1999.
- Лихачев А.* Духовно-нравственная жизнь в категориях психологии // Московский психотерапевтический журнал. 2005. № 3. С. 20–50.
- Ломов Б. Ф.* Методологические и теоретические проблемы психологии. М., 1984.
- Лоргус Андрей.* Православная антропология. Курс лекций. М., 2003. Вып. 1.
- Лосский В. Н.* Боговидение. Минск, 2007.
- Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991.
- Лосский Н. О.* Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей. Париж, 1931.
- Максим Грек.* Духовно-нравственные слова. Сергиев Посад, 2006.
- Максим Исповедник.* Творения. М., 1993. Кн. I, II.
- Медведева И. Я., Т. Л. Шишова.* Разноцветные белые вороны. Клин, 2007.
- Минделл А.* Дао шамана: путь тела сновидений. М., 1996.
- Минияров В. М.* Педагогическая психология: Учеб. пособие. М., 2008.

- Митрополит Антоний Сурожский.* Человек перед Богом. М., 2010.
- Митрополит Антоний (Храповицкий).* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.
- Митрополит Иерофей (Влахос).* Православная психотерапия. Сергиев Посад, 2004.
- Моргун А. Н.* Психологические принципы духовно-нравственного познания (на материале трудов поздневизантийских восточно-христианских авторов): Дис. ... канд. психол. наук. М.: Институт психологии ГУГН, 2006.
- Несмелов В. Н.* Наука о человеке. Казань, 1994.
- Ничипоров Б. В.* Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога. М., 1994.
- Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М., 1997.
- От чего нас хотят «спасти» НЛО, экстрасенсы, оккультисты, маги. М., 2001.
- Павлов И. П.* Избранные произведения. М., 1949.
- Паусий Величковский.* Крины сельные, или Цветы прекрасные. Одесса, 1910.
- Панарин А. С.* Испытание глобализмом. М., 2000.
- Парыгин Б. Ф.* Социальная психология. Проблемы методологии, истории и теории. СПб., 1999.
- Петров И. Г.* // Психические состояния как общепсихологическая проблема: Хрестоматия // Сост. И. В. Герасимова. Владивосток, 2001
- Пивоваров В. А.* Концепция православной культуры в работах И. А. Ильина: Дис. ... канд. богословия. М., 2007.
- Платонов К. К.* О системе психологии. М., 1972.
- Погорелов С. Т.* Семейное воспитание в пасхальной традиции русской культуры // Семья России. Кострома, 2007. № 2. С. 45–50.
- Пономаренко В. А.* Авиация. Человек. Дух. М., 1998а.
- Пономаренко В. А.* Профессия – психолог труда. М., 2007.
- Пономаренко В. А.* Психология духовности. М., 1998б.
- Преподобный Нил Сорский.* Устав скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991.
- Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории / Под ред. А. В. Брушлинского. М., 1997.
- Психологическая мысль России: век Просвещения / Под ред. В. А. Кольцовой. СПб., 2001.
- Психология. Учебник. Под ред. А. А. Крылова. СПб., 1998.
- Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. М., 1997.
- Сборник о молитве Иисусовой. М., 1994.

- Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Аскетические опыты. М., 2001. Т. 2.
- Святитель Лука (Войно-Ясенецкий)*. Дух душа и тело. М., 2009.
- Святитель Феофан Затворник*. Собрание писем. М., 1995. Вып. 7.
- Святитель Феофан Затворник*. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1997.
- Священник Тимофей*. Две космогонии. М., 1999.
- Семёнов В. Е.* Особенности российской полиментальности в контексте развития страны // Общество и социология: новые реалии и новые идеи. СПб., 2002. С. 227–237.
- Серова О. Е.* Психологические аспекты духовно-нравственного учения о личности и народе И. В. Киреевского: Дис. ... канд. психол. наук. М.: ПИРАО, 2007.
- Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Основы психологической антропологии. Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе: Учебное пособие для вузов. М., 2000.
- Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. Учебное пособие для вузов. М., 1995.
- Слободчиков, Абраменкова*. Экспертиза раздела «Интимные отношения и здоровье подростков» в учебном пособии для 9 класса «Основы безопасности жизнедеятельности». URL: [www.orthomed.ru](http://www.orthomed.ru) (дата обращения: 26.04.2012).
- Слободчиков В. И.* Духовное развитие ребенка. URL: [www.student.km.ru](http://www.student.km.ru). (дата обращения: 26.04.2012).
- Соколов Л.* Епископ Игнатий Брянчанинов. Киев, 1915. Ч. 2.
- Соснин В. А.* Проблема «сопротивления злу силою» в творчестве И. А. Ильина // История отечественной и мировой психологической мысли: Постигая прошлое, понимать настоящее, предвидеть будущее: Материалы международной конференции по истории психологии «IV московские встречи», 26–29 июня 2006 г. // Отв. ред. А. Л. Журавлев, В. А. Кольцова, Ю. Н. Олейник. М., 2006. С. 317–321.
- Соснин В. А.* Психология религии и кризис духовно-нравственного сознания современного российского общества // История психологии и историческая психология: состояние и перспективы развития: Тезисы III Московской встречи по истории психологии. М., 2001.
- Социальная психология: Учеб. пособие для вузов / Отв. ред. А. Л. Журавлев*. М., 2002.
- «Старец Силуан». Жизнь и поучения. Минск, 1991.

- Стеллецкий Н.* Опыт нравственного православного Богословия. Харьков, 1914. Т. 1. Ч. 1.
- Степин В. С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992.
- Стефаненко Т.* Этнопсихология. М., 1999.
- Сухарев А. В.* Этнофункциональная парадигма в психологии. М., 2008.
- Тихомиров Л.* Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира // О последних временах, М., 1996.
- Тихомиров Л.* Религиозно-философские основы истории. М., 2000.
- Трубецкой Е. Н.* Избранное. М., 1995.
- Угринович Д. М.* Психология религии. М., 1986.
- Флоренская Т. А.* Диалоги в практической психологии: Наука о душе. М., 2001а.
- Флоренская Т. А.* Диалоги о воспитании и здоровье: духовно ориентированная психотерапия. М., 2001б.
- Форчун Д.* Эзотерическая философия любви и брака. Киев, 1995.
- Франк С. Л.* Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1997.
- Франк С. Л.* С нами Бог. М., 2003.
- Фридман Л. М.* Психопедагогика общего образования. М., 1997.
- Шадриков В. Д.* Духовные способности. М., 1996.
- Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М.* Элементы православной психологии. СПб., 2005.
- Шеховцова Л. Ф.* Христианское мировоззрение как основа психологического консультирования и психотерапии, СПб, 2009.
- Шихирев П. Н.* Современная социальная психология. М., 2000.
- Шиянов Е. Н., Котова И. Б.* Идея гуманизации образования в контексте отечественных теорий личности. Ростов-н/Д., 1995.
- Шпрангер Э.* Два вида психологии // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.
- Шувалов В. А.* Антропологическая модель психологического здоровья. Учебно-методическое пособие. Калуга, 2006а.
- Шувалов В. А.* Психологическое здоровье в свете христианского мировоззрения // Московский психотерапевтический журнал. 2009. №3. С. 50–82.
- Шувалов А. В.* Служба психологического здоровья в образовании. Учебно-методическое пособие. Калуга. 2006б.
- Шувалов А. В.* Служба психологического здоровья детей (методологические аспекты). М., 2004.
- Эльконин Д. Б.* Детская психология. М., 2004.
- Эриксон Э.* Детство и общество. СПб., 1996.

## КОММЕНТАРИИ

- <sup>1</sup> В этой связи отметим позицию В. В. Знакова (1998), который призывает к анализу общего и различного в рассуждениях о проблеме духовности светских ученых и богословов.
- <sup>2</sup> Подчеркнем, что И. А. Ильин снимает это кажущееся противоречие между характеристиками развития человеческой сущности. К тому же отметим, что «принципы человечности» еще не полностью осмыслены, не все так называемые «общечеловеческие ценности» соответствуют императиву нравственного закона как совокупности духовных законов мироздания (Гостев, 2008).
- <sup>3</sup> Основа такого сознания (устремленность к Небу), по мнению В. А. Пономаренко, уходит вглубь религиозных побуждений человека, закрепленных в подсознании тысяч поколений, выраженных в великой цели: уменьшить земные соблазны и материальные вожделения, приземленность Высшего начала в человеке. Он указывает, что авиация и космонавтика способны создать условия для нового прорыва человечества к вселенскому бытию Духа. Одним из ценных составляющих внутреннего мира «человека летающего» является его свойство быть индикатором накопленного зла в обществе, демонизации ценностных ориентаций в обществе. В человеке больше добра, но это лишь потенциальная энергия, для проявления которой в достаточном объеме и в нужном направлении требуется особое понимание таких явлений, как святое, вера, честь. Добро и зло – это сила, приближающая человека или к богочеловеку, или к твари «с человеческим лицом» (Пономаренко, 1998а, с. 19–21)
- <sup>4</sup> Для «человека летающего» особый смысл приобретает сам процесс полета как «общения с небесами», причастности к Вселенной. Именно индивидуально характерологическая составляющая образа профессионала органически вплетена в систему

регуляции нравственных поступков: сохранение жизни пассажиров и всех находящихся под крылом самолета. Мотивом к нравственной организации поступков выступает не столько профессиональный долг, юридическая ответственность, сколько «духовная субстанция» в виде доверия, которое люди оказали тебе в полете.

- <sup>5</sup> «Творческий вектор личности летчиков, космонавтов формирует психология духа, которая создает тонкий мир чувств и образов (Пономаренко, 2007, с. 85). Грандиозные картины звездного неба, восходов, других красот природы порождают в душе летчика ощущения причастности к бесконечности вселенной и вечности бытия, дают переживания «не от мира сего». В «состоянии душевной раскрепощенности, совершенно необычного движения в Пространстве и Времени, во власти красоты и гармонии Природы внезапно пробуждались духовные слои сознания, пугая возникшими *не по своей воле* богожелательными чувствами. <...> Удивительным способом мгновения открывающегося в полете надсознания складываются в осознанное чувство, что в небе надо быть духовно чистым без груза земной суеты, быть особо устойчивым к соблазну страстей раскрепощенной воли» (Пономаренко, 1998а с. 21–22). Показательно, что именно с духовным началом летчики связывают психологическую защиту от состояния ожидания гибели. «Духовный слой сознания» удерживает «в подвалах» подсознания видовые защитные реакции и инстинкты самосохранения, предчувствий, навязчивых состояний, фобий. Дух формирует резерв выносливости в опасной профессии, опережает угрозу, мобилизует волю в сочетании с разумом, служит информационным механизмом интуиции, инсайта. Дух в полете – это также особое состояние сознания, когда он выступает как «информационный канал разумности Космоса». Если человек материализует Дух в виде ощущения силы добра, нравственных побуждений, то он может быть представлен как психическое состояние, как свойство сознания.
- <sup>6</sup> П. Н. Шихирев отмечает, что труд И. А. Ильина «Аксиомы религиозного опыта» не имеет себе равных в литературе по рассматриваемой проблематике.
- <sup>7</sup> П. Н. Шихирев указывает на несколько вариантов ответа. Психологический анализ, например, не доказал, что за подобными переживаниями скрыто биологически детерминированное бессознательное. Юнг продемонстрировал ограниченность фрейдизма и разомкнул индивидуальное бессознательное на коллективное. Другой ответ принадлежит мыслителям, которые рассматривают психическое

кое как часть тотальности отношений человека с миром (Гегель, Маркс).

- <sup>8</sup> Эту мысль архимандрит Киприан выразил следующим образом: «Позитивизм с его узкорационалистическим взглядом на человека породил и узкий подход к душевной жизни <...> психология, претендующая быть экспериментальной, опытной, ограничила этот свой опыт очень узким кругом феноменов. Она изучает в своих опытах только внешние проявления душевной жизни и глубже идти не в состоянии со своими научными средствами. Все сложные приборы для наблюдения за душевными явлениями дают <...> материал только об апперцепциях, внимании, памяти и т. п. Душа как искра вечности не доступна профессору психологии, а иными из них ее самостоятельное существование просто берется под подозрение» (см.: Гостев, Елисеев, Соснин, 2002, с. 42).
- <sup>9</sup> Отметим, что психология религии в большой степени питается методологическими установками западной психологии в вопросах роли религиозных представлений людей в формировании моральных качеств, социальных ценностей, в достижении жизненного успеха и т. п. (Соснин, 2001).
- <sup>10</sup> О необходимости научно-богословского осмысления религиозного опыта указывал в 1911 г. архиепископ Федор (Поздеевский). Аскеза определялась им как наука, исследующая законы развития и роста христианской жизни в личности, рассматривающая, как путем подвига совершается переход человека из «царства дьявола» в «царство Божие». При этом он подчеркивал важность психологического анализа процесса духовного совершенствования и выделял психологию аскетике как специальное направление. «Обстоятельства послереволюционной эпохи воспрепятствовали начавшемуся поиску путей объединения усилий науки и религии в изучении и совершенствовании духовно-нравственного состояния человека. Сегодня, на новом витке общественного развития, мы вновь поставлены перед необходимостью решения указанной проблемы» (Гостев, Елисеев, Соснин, 2002, с. 420, с. 44–45).
- <sup>11</sup> Каждой культуре необходима реконструкция своего нравственно-духовного наследия, в том числе наследия религиозного.
- <sup>12</sup> Различия же научного и религиозного познания в том, что наука утверждает рациональный путь познания, религия опирается на иррациональное познание, духовную интуицию. Рационализм, как подчеркивал К. Лоренц, разрушителен, когда ум выходит за стены научной лаборатории и пытается осмыслить

проблемы жизни. Основы и смыслы человеческой жизни, метафизические вопросы лежат к тому же вне компетенции науки. Сложности соотношения научных и религиозных форм познания сводятся к невозможности ее ответов на «вечные вопросы».

13 Действительно, наука и религия порой рассматриваются как взаимодополняющие стороны познания высших уровней бытия. В частности, говорится, что религиозное познание имеет аналоги в научном подходе: а) понятие метода (особенности духовного пути в конкретной традиции), б) проверка практикой, дающая критерии (например, в монашеском опыте) и т. п. Отметим, что в христианстве познание законов мироздания неотделимо от познания Бога, поскольку они сами видятся как доказательство Божественного действия.

14 Примером может быть вклад святоотеческого психологического знания в теорию психического отражения-регулирования на уровне вторичных образов (Гостев, 2007б; 2008).

15 Отметим, что «наука возможного» опирается на некие факты, на определенную систему доказательств, имеет формы проверки иррационально-интуитивного познания. И в этом есть позитивный результат. Достаточно вспомнить, что алхимия не только участвовала в возникновении химии, но и способствовала становлению системного подхода, в частности, создала представление о голографическом принципе «повторяемости целого в частях».

16 «Альтернативная наука» представляет собой ясное, конструктивное альтернативное миропонимание, значение которого заключается в том, чтобы развенчать западную науку с ее амбициями определять смысл и направление прогресса человечества.

17 Проблема соотношений секулярной психологии и психологического знания, ориентированного на осмысление религиозно-мистического опыта, – во многом уже пройденный этап для трансперсональной психологии, которую традиционная психология не признает в качестве своего направления. Трансперсональная психология, в свою очередь, подчеркивает значимость научного осмысления *опыта переживания духовной реальности*. Наоборот, активизировано противление вненаучному знанию под лозунгом сохранения чистоты «строго научного» знания о психике. Неполнота атеистической психологии открывается психологу, когда он обретает указанный *непосредственный* опыт. Деятели трансперсональной психологии осведомлены о достижениях научной психологии и знают о ее ангажированности. За каждым направлением стоит социально-мировоззренческий заказ. Ясна

им и методологическая основа советской психологии. Позитивные зерна ее многим также понятны, и вызывают как интерес, так и вопросы о том, почему российские психологи некритично заимствуют методологию западной психологии, успехи которой, с точки зрения познания «человека духовного», весьма сомнительны.

18 Теория «космического сознания» Р. Бекка, подход К. Уилбера, концепции базисных и дискретных уровней сознания Ч. Гарта, «холотропная теория сознания» С. Грофа и др.

19 Как считается, образный опыт в измененных состояниях сознания показывает это (см. анализ данного вопроса: Гостев, 2007б).

20 Но это позволяет говорить о том, что материальный мир управляется «волновым нематериальным миром», а также подойти к признанию библейского тезиса о «творении мира из ничего». Действительно, «волна» всепространственна и всевременна, и настолько пластична, что может материализоваться и принимать бесчисленное количество форм в любой точке, дав столько же разнообразных миров. «Волны» фиксируются специальными датчиками. Показана, например, «волновая онтология» души человека. Из этого ясно, что человеческая душа обладает вселенским знанием, что подтверждает идею о представленности реальности в человеке и, соответственно, о возможности иметь «созерцания внутреннего духовного зрения» в контексте природы и функционировании образной сферы личности (Гостев, 2008). Показано наличие отрицательных «волн», взаимодействующих с человеком. У одних людей таких «бесоматриц» мало, а кто-то облеплен ими; зафиксировано и их внедрение в психику человека – феномен «одержимости злыми духами».

21 Существенной трудностью при этом выступает необходимость, с одной стороны, ответов на вопросы, поставленные научной парадигмой, и, с другой, невозможность ответа на многие вопросы, задаваемые «наукой возможного» и феноменологией междисциплинарных и культурологических данных. Дискуссию по возникающим в этой связи острым вопросам выведем пока за рамки обсуждения (значимым представляется уже сама их постановка).

22 И. А. Ильин, кстати, указывал, что русская наука не должна подражать западной, а призвана вырабатывать свои способы познания мира.

23 Необходимо нахождение системообразующего принципа, способного организовать совокупность данных, накопленных святоотеческой традицией, в систему понятий. Таким принципом,

как подчеркивает В. А. Елисеев, может стать принцип отражения «троического единства» (соотношения сущности и ипостаси в Святой Троице) в отдельном человеке, и в человеческом роде в целом. Психологическая разработка указанного принципа опирается на богословское представление о человеке как «образе и потенциальном подобии Божиим».

24 В. А. Кольцова пишет: «Богатейший и пока до сих пор не освоенный в должной мере современной психологией научный опыт изучения психического мира человека в русле духовной психологии, накопленное в ней рациональное психологическое знание, созвучное по ряду моментов научным представлениям, а в отдельных аспектах и опережающее академическую науку, действенность используемых ею практических способов духовного воздействия на человека определяют актуальную необходимость глубокого и тщательного ее рассмотрения как важного источника психологических знаний» (Кольцова, 2004, с. 269).

25 После Крещения Руси славянские народы ощутили себя единым православным народом. Это чувство внутреннего единства легло краеугольным камнем в основание русской нации и долго (включая советский период) определяло особенности российского менталитета в целом. Десятилетия социалистической жизни привели к стиранию границ этнической идентификации и размыванию нравственного идеала. В дореволюционной России главным в воспитании было духовно-нравственное образование, прививаемое путем участия в годовом ритме календарных праздников и соблюдения постов. Образцы нравственного поведения давали жития святых. «Высок идеал у русских людей. Не умещается он в земные границы. Весь жизненный путь видится в свете этого идеала как путь духовно-нравственного возрастания, лестницы, ступени которой ведут от временного нашего мира к Вечности» (Воловикова, 2005, с. 64).

26 В психологии описаны защитные механизмы человека, не устремленного предметно и целенаправленно на высшие ценности, абсолютные духовные смыслы бытия. Психоаналитическое понимание пси-защит, например, исключает из анализа духовные причины конфликтов. Знания о пси-защитах в современной психологии, по сути, работают на приспособление человека к жизни вне нравственных критериев, вне соблюдения духовных законов мироздания. А. В. Котенева показала, с одной стороны, защиту «истинного духовного я» от негативных, деструктивных факторов, а с другой – возможность сохранять нравственно искаженное состояние за счет пси-защит, придающих ему соци-

ально приемлемое оформление. Защитные механизмы личности могут быть направлены как на осознание и изживание в себе безнравственности, бездуховности, так и на сокрытие такого состояния личности. Показано, что традиционно известные подсознательные защиты лишь на время уменьшают тревожность, поддерживают ложную самооценку, создают иллюзии благополучия и т. д. Это препятствует познанию «духовного я», затрудняет осознание «недолжного в себе», причин болезней. Поэтому при несформированном высшем уровне защит, их нижележащие уровни ограждают от угрызений совести, создают иллюзию разрешения внутренних конфликтов.

27 Принцип *символизма* задает ориентиры осмысления отношений природы и человека, земного и божественного, отраженных в Священном Писании и творениях святых отцов. Отцы Церкви обладали особым *символическим мировоззрением* и *символическим языком*. Всматриваясь в человека, в явления природы, они интуитивно находили в них то, что эти явления и предметы отражали из области иной действительности. Для религиозных мыслителей явления природы, предметы внешнего мира выступают как отблеск иной реальности. «Природа есть символ истины» (епископ Николай Охридский). Архимандрит Киприан указывает, что эмпирическая действительность есть сложное сплетение символов, таинственно говорящих о вечных и непреходящих реальностях иного плана; вся природа есть таинственный иероглиф, скрывающий в себе загадку иного, не тварного мира (Гостев, Елисеев, Соснин, 2002, с. 48). То, как относится мир к Богу и Бог к миру, имеет свое символическое отображение и во внутреннем устройстве человека (Гостев, Елисеев, Соснин, 2002, с. 49). В человеке символически представлено все мироздание. Обстоятельства жизни человека являются символами, отражающими его духовно-нравственное состояние. Символизация мира в святоотеческой традиции создается непосредственно духовными откровениями. Поэтому необходимо соблюдать осторожность в анализе и интерпретациях. Нельзя *стилизовать святых отцов под наши понятия*, навязывать святоотеческому знанию наши выводы. Отцы, если и не знали многого, что стало известно нам, все же были глубже в своих прозрениях. Мы должны, излагая отцов, говорить привычным нам ученым языком, но до конца понять глубину отцов мы сможем только, если приобщимся к их духовному опыту (Гостев, Елисеев, Соснин, 2002, с. 49).

28 В то же время, к сожалению, приходится видеть плоды психологической безграмотности в духовном руководстве людей

- ми. Проблема человека может корениться, например, в ранней психотравматике. Непонимание проблем человека тогда будет иметь место при полной имитации духовного взаимодействия.
- 29 Одно дело – уважение к носителю духовной традиции, избегание нетерпимости, преодоление религиозной ксенофобии, неуважения к человеку иного вероисповедания. Но другое дело – неуместное усреднение богатства и глубины религий, унификация в этой связи представлений о сфере божественного. Православию есть что защищать, в том числе и в отношении *психологических* идей в святоотеческом наследии. К тому же православию известно, что движение к единой религии – это признак движения к «царству антихриста» (иеромонах Серафим (Роуз) в своих работах раскрыл эту святоотеческую идею).
- 30 Об этом писал С. Л. Рубинштейн. Научное изложение принципа в соотнесении с конкретной психологической проблематикой см., в частности: Гостев, 2007б, 2008; Слободчиков, Исаев, 1995; Сухарев, 2008.
- 31 В православной литературе мы встречаем этот термин у Антония Сурожского, у архимандритов Рафаила (Карелина), Лазаря (Абашидзе).
- 32 Сознание в человеке есть тот внутренний свет, о котором Господь сказал: «Если тот свет, который в вас есть тьма, то какова же тьма». Этими словами Спаситель охарактеризовал состояние искаженного сознания «падшего человека». О просветлении как об изменении состояния сознания говорится во многих религиях, но если этот свет исходит не от Бога, то человек может попасть в «адский пламень» оккультизма и сатанизма. Известная проблема так называемой «интеграции сознания» не ведет к заявленной цели. Необходимо говорить о внутреннем единстве нового преображенного человека во всех его проявлениях и устремлениях к Богу через преодоление греховности.
- 33 В евангельской же притче описываются изменения души по аналогии с мукой, куда вложена закваска: как дрожжи преобразуют тесто, так и под влиянием неких впечатлений изменяется вся полнота душевной жизни. В частности, так действует грех в человеке, полностью меняя характер его жизнедеятельности.
- 34 Не только ЦНС и головной мозг являются органом психической деятельности, но каждая клетка, каждая ткань человеческого организма служат реализации той идеи, того организующего принципа, что несет в себе человеческая душа. Наибольшее духовное значение святые отцы придавали сердечной деятельности и дыханию.

- 35 Например, алкоголик не в состоянии справиться со своей пагубной привычкой, она подчиняет себе всю его жизнь – и внутренняя иерархия ценностей искажается.
- 36 Тема бессмертия души затрагивалась в работах Я. П. Козельского, В. Т. Золотницкого, Д. С. Аничкова, Феофана Прокоповича, архиепископа Новгородского, Михаила (Десницкого) и др.
- 37 Настоящее имя автора Иван Михайлович Кандорский, диакон (в момент написания книги), а впоследствии протоиерей. Полное название книги: «Наука о душе, или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия». Другие его сочинения: «Образование духа и сердца в Непрестанном Богомыслии», «Лекарство для болящей души, или Правила, открывающие путь к достижению царствия небесного», «Сеятель благочестия к пользе живота нынешнего и грядущего, или Высокая христианская нравственность, соединенная с душеспасительными размышлениями», «Чадолубец, размышляющий о нравственном повреждении и исправлении детей своих».
- 38 Святитель Дмитрий Ростовский рассматривает добродетельное совершенство человека как многомерное качество. «Совершенство есть то, о чем нельзя сказать, что ему не достает чего-либо. Не может быть дом назван совершенным, если в нем не достает покрова или если в нем будет не достроено что-либо иное (Димитрий Ростовский, 1842, т. 2, с. 103). «Так точно и в жизни духовной – тот, кто следует лишь одному завету Божьему и пренебрегает другими – не совершен <...> если один не исполнен, все другие пропадают даром» (Димитрий Ростовский, 1842, т. 1, с. 41). Вся многомерность добродетельного совершенства суммарно может быть представлена в виде двух основных векторов – любви к ближнему и любви к Богу. Эти два вектора указывают на необходимость достижения человеком гармонии внешнего и внутреннего, на недопустимость пренебрежения внешними действиями во имя развития внутренних качеств, и наоборот. Эта идея о необходимости гармонии в человеческой личности получает свое развитие в рассуждении Дмитрия Ростовского о «двух уставах» – «уставе трудолюбивого жития» и «уставе умного зрения или богомыслия». Жизнь трудолюбивая и жизнь созерцательная взаимно дополняют друг друга. Человеку необходимо научиться управлять как внутренней своей жизнью, не допуская появления нечистых помыслов и желаний, порочных стремлений, эгоистических наклонностей и т. д., так и внешней, делая ее социально созидательной. Взаимосвязанность и развитость этих двух сторон существования является

основой гармонического развития личности. Идея «образа Божия» в человеке отражена Дмитрием Ростовским в его представлениях о структурах внутренней жизни человека. В душе человека – образе и подобии Божьем – выделяются три стороны, качества или проявления, а именно: память, разум и воля. В зависимости от обстоятельств душа проявляется либо как память, либо как разум, либо как воля. В. А. Елисеев отмечает, что душа полифункциональна и в то же время неделима на структуры, отвечающие за проявление памяти, разума и воли.

<sup>39</sup> От данных страстей «происходит душевное нечувствие <...> Прежде всего рождается маловерие. Маловерие же порождает самолюбие <...> Самолюбие порождает немилосердие и сребролюбие <...> От сих двух <...> происходит всякое несчастье и жестокие злодеяния <...> сребролюбие порождает гордость <...> Гордость порождает славолубие <...> славолубие порождает стастолюбие <...> сластолюбие порождает чревообъядение и различные блудные дела. Блуд порождает гнев <...> гнев порождает памятозлбие <...> Памятозлбие порождает мрачную и злобную хулу на своего брата. Хула порождает безвременную печаль, как ржавчина съедающая человека. Печаль порождает безумную наглость. Наглость рождает тщеславие <...> тщеславие порождает невоздержанное многоречие. Многоречие порождает празднословие и уныние. Уныние порождает мрачный сон. Если кто эти страсти победит, тому и прочие покорятся, – каковы: страхования, ужас, зависть, ненависть, лицемерие, лесть, ропот, неверие, лихоимство, пристрастие, вещелюбие, малодушие, <...> самомнение, любоначалие, человекоугодие, дерзость, смех, <...> и гибель через отчаяние» (Паисий Величковский, 1910, с. 18–19).

<sup>40</sup> Обнаружив пятно на своей одежде, мы должны подумать о том, как неприятно Богу, ангелам и святым видеть пятна греха на наших душах. Нас раздражает шум и беготня детей. Следует представить себе, какой гам и шум поднимается в душе, когда она забывает о Боге. Мы ощущаем запахи – всякая душа издает свой запах – добрая хороший, а страстная – дурной (Елисеев, 2001б, с. 99).

<sup>41</sup> Уже в 1815 г. появилось «Краткое руководство к опытному душесловию» П. М. Любовского, магистра философии Харьковского университета (по мнению Б. Г. Ананьева, эта книга явилась первым после книги И. Михайлова системным трудом по психологии). Проанализировав основные «человеческие влечения», П. М. Любовский приходит к выводу, что самым высоким и силь-

ным человеческим влечением является «влечение к признанию Божества». Полностью заглушить это влечение ничто не в состоянии.

- 42 Значение творчества святителя Игнатия для нашего времени заключается в том, что его работы испытаны личным опытом духовно-нравственного делания и богопознания.
- 43 Смерть означает окончание лишь телесной жизни и потому оценивается как начало подлинного бытия человека при его переходе из временной жизни в вечность. Земную жизнь святитель Игнатий (Брянчанинов) определил как временное странствование на пути к «небесному отечеству», прохождение временной жизни перед Лицом Вечного, в созерцании неизбежной и вожденной вечности.
- 44 Соотношение веры и добрых дел является одной из сложных богословских проблем. Данный вопрос рассматривался святителем Игнатием в двух аспектах: в плане понимания необходимости Жертвы Христовой и в отношении к христианскому совершенству. Святитель призывает искать совершенство не в добродетелях, а в том, что святыми отцами называлось «крестоношением». Также подчеркивается, что так называемые добрые дела не всегда являются таковыми, независимо от того, по каким внутренним побуждениям и с какой целью совершаются. Необходимо усмотреть свой грех, омыть его покаянием и стяжать чистоту сердца, без которой невозможно совершить ни одной добродетели. Усиленное исполнение евангельских заповедей открывает человеку недостаточность его добрых дел, множество его уклонений, состояние его падшего естества, поэтому святые и «омывали свои добродетели, как бы грехи, потоками слез».
- 45 В то же время святитель указывает, что ложное смирение может способствовать ошибке принять лжестарца за духовного руководителя. В условиях отсутствия духоносных наставников следует жить, руководствуясь святоотеческими писаниями с опорой на советы духовно преуспевших христиан.
- 46 Задолго до В. Франкла, святитель Игнатий (Брянчанинов) обосновал позитивную роль страданий как источника «учебы» и очищения души, духовного роста. Он призывал мужественно и с радостью переносить телесные недуги, так как они очищают душу, говорил о «спасительных скорбях», о необходимости благодарить Бога за их ниспослание.
- 47 Приведем мнение современного православного богослова: «Человек раздирается внутренними противоречиями, проблески надмирного света, озаряющие по временам его душу, сменяются

метафизической тьмой. <...> Существует парадокс: чем более греховен человек, тем он меньше видит и осознает свою греховность. Многие злодеи искренно считали себя честнейшими людьми и благодетелями человечества. Причина этого – потеря совести и внутренняя слепота. <...> В жилище, где закрыты ставни, человек не увидит пыли и грязи; напротив, когда луч солнца проникает внутрь дома, тогда только можно увидеть накопившийся мусор, а в самом луче тысячи пылинок. Только в благодати Божией мы можем понять, насколько низко пал человек. Только чуткая совесть может обличить человека, его постоянное состояние страстности, лжи, эгоизма и гордыни» (архим. Рафаил, 2003, с. 216).

48 У Салтыкова-Щедрина есть сказка «Пропала совесть». Совесть пропала, и ушли проблемы, которые приносила «обличительница». Многие люди обрадовались и остервенились. Пошли грабежи, разбои, взятки, обман и т. п. Писатель Даниил Гранин метко назвал наше время «эпохой убывающей совести». Понятно, почему дети не могут объяснить, что такое совесть. В проблематике социального восприятия, формирования картины мира назовем лишь две темы для соотнесения с проблемой совести. *Совесть и либеральные ценности*, подталкивающие человека к индивидуализму, эгоизму, жажде наживы, готовности ради денег предать кого угодно и торгашески-потребительски относиться к высшим духовным смыслам. Либеральная доктрина заключает в себе идею раскрепощения греховного в человеке. Многим людям, к сожалению, понятней девиз «Больше наглости»; он сегодня приводит к успеху любой ценой. Но если известная дилемма «свобода от страстей» и «свобода для страстей» решается в пользу второго варианта, то где тут место совести? *Совесть и идеология мондиализма* с его все более очевидным социал-дарвинизмом, элитаризмом «золотого миллиарда», озабоченностью «лишним населением» планеты и др. Восприятие означенных мировоззренческих позиций, на наш взгляд, возможно только при «сожженной совести», в лучшем случае при совести «глубоко спящей».

49 У человека отсутствует генетическая программа «не убий себе подобного», которая есть у многих видов животных, ибо она заменена на нравственную.

50 В любом случае правовое регулирование не заменит пробужденную совесть. Между тем такая ложная идея пришла к нам с Запада.

51 Но даже такую совесть полностью умертвить невозможно, ибо на Страшном Суде именно совесть будет обличать человека (ко-

гда «книги совестные разогнуты и дела сокровенные обличаются»). Говоря об усыплении совести, нельзя не упомянуть о связи «голоса совести» с религиозной принадлежностью. Что делать с тем, когда порой не признается человеческое достоинство представителей иной религиозной и этнической принадлежности!? При подобных представлениях людей «угрызения совести» могут не чувствоваться.

52 В глубинах нашего внутреннего мира совесть сталкивается с действием пси-защит, изученных психоанализом. Но А. В. Котенева (2010) показала их деструктивную роль: они скрывают от человека «недолжное в нем», угащают действие совести. И тем самым приводят к адаптации к этому миру, уже не живущего по совести. Именно через пробуждение совести человек получает функционирование полной системы пси-защит.

53 Издание уже первого выпуска «Писем» возбудило живейший интерес в обществе. Так, редактор журнала «Домашняя беседа» В. И. Аскоченский, где стали публиковаться «Письма» отмечал: «Рекомендуем всем православным христианам эту прекрасную книжку. Лучше, умней и благопотребней ее ничего не вышло у нас за нынешний 1858 год в светской печати в мире письменном» (Домашняя беседа. 1858. Вып. 14, с. 79).

54 В силу этого люди могут понимать друг друга лишь постольку, поскольку их объединяет общее субстанциональное начало – дух, присутствующий во всех формах жизни. Вера всегда опосредует отношения опыта и знания, присутствует во всех умственных актах. Абсолютное знание (истина) всегда есть понятие религиозное, и человек, вдохновленный идеей познания, находится на пути к Богу.

55 «Вольная страсть» Богочеловека и его Воскресение – это то единственное в мире откровение мирового смысла, которым этот смысл может быть удостоверен. Роковое отделение мира от Бога – вот в чем основная неправда существования мира: эта неправда выражается в присущем каждой твари эгоизме, в стремлении поставить *свою жизнь и свою волю* как высшее и безусловное.

56 Свое мировоззрение Н. О. Лосский называл персонализмом. Мир состоит из сверхвременных и субстанциональных сверхпространственных деятелей. Каждый из них есть действительная или потенциальная личность. Действительная личность – всякое существо, способное сознавать абсолютные ценности и руководствоваться ими в своем поведении. Абсолютные ценности – ценности, которые суть добро для всех существ, способных

воспринять или использовать их; таковы: истина, нравственное добро, красота, свобода. В процессе эволюции субстанциальные деятели вступают друг с другом в союзы все более сложные, обеспечивающие возможность более высоких ступеней жизни и более содержательных, более ценных видов творчества. Таково ступенчатое строение мира. Внизу – неорганическая природа с материальными механическими и физико-химическими процессами; далее на этой основе возникает биологически организованная природа с физиологическими и бессознательными душевными процессами; более высокая ступень этой природы содержит в себе в дополнение ко всему предыдущему сознательные душевные процессы; еще выше стоит та ступень развития, на которой возможна духовная жизнь, например, в форме исторического процесса человечества, стремящегося осуществлять абсолютные ценности. Весь процесс эволюции состоит в том, что деятель, достигший высшей ступени развития, объединяет подчиненных ему деятелей в своем теле так, что возводит их низшие процессы на более высокую ступень.

- 57 Первый том данного труда – «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» – посвящен решению вопросов гносеологии и психологии, которые служат у В. И. Несмелова ключом к проблемам христианской антропологии. Название второго тома – «Метафизика жизни и христианское откровение».
- 58 И. А. Ильин учился сначала пять лет в 5-й Московской, затем три года в 1-й Московской гимназиях.
- 59 Семья Ильиных добиралась до России сложным путем – через Италию, Грецию, Сербию и Болгарию.
- 60 «Идея личности в учении Штирнера. Опыт по истории индивидуализма» (1911), «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа» (1912), «Шлейермахер и его „Речи о религии“» (1912), «О возрождении гегелианства» (1912), «Философия Фихте как религия совести» (1914), «Основное нравственное противоречие войны» (1914), «Духовный смысл войны» (1915), «Философия как духовное делание» (1915), «Основы законовещения. Общее учение о праве и государстве» (1915). Были опубликованы также шесть больших статей о философии Гегеля, вошедшие потом в знаменитую двухтомную монографию, изданную в 1918 г. и ставшую диссертацией.
- 61 Систематические: «Энциклопедия права», «История этических учений», «Методология юридических наук», «Система этики», «Введение в философию», «Введение в эстетику», «История греческой философии», «Философия немецкого идеализма»,

«Логика», «Философия религии», «Учение о правосознании», «Философия Гегеля». Эпизодические курсы: «Религиозная идея восточного православия», «О духовных причинах революции в России», «Современная русская изящная литература», «Сущность и судьба коммунизма», «О формах государственного устройства», «Основы советского государства».

<sup>62</sup> «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» была издана уже после смерти И. А. Ильина в 1958 г.

<sup>63</sup> Назовем некоторые из них. 1) *Шаронов Д. И.* Концепция органической демократии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Москва, 1994; 2) *Булгак И. Б.* Социальная философия И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1995; 3) *Бабинцев С. М.* Историко-философские идеи И. А. Ильина в контексте его религиозной метафизики.: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1996; 4) *Загребин М. В.* Проблема насилия в философском наследии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1996; 5) *Постников К. Р.* Концепция тоталитаризма в политической философии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1996; 6) *Самохина А. А.* Проблема человека в произведениях И. А. Ильина доэмигрантского периода: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1996; 7) *Золина М. Б.* Политическая философия И. А. Ильина: Дис. ... канд. полит. наук. М., 1996; 8) *Сысоев Д. А.* Проблемы насилия и справедливости в нравственной философии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Саранск, 1996; 9) *Реньш М. А.* Идея государственности в социальной философии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Хабаровск, 1997; 10) *Ерисов Д. П.* Религиозная философия Ивана Александровича Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1997; 11) *Лавров А. Г.* Философия культуры И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1997; 12) *Зернов И. Н.* Концепция монархической государственности в социальной философии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. М., 1998; 13) *Сазонова Т. Б.* Право и правосознание в учении И. А. Ильина: Дис. ... канд. юрид. наук. Благовещенск, 1998; 14) *Закунов Ю. А.* Проблема движущих сил истории в философском наследии Г. П. Федотова и И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Новгород, 1999; 15) *Рутковская М. В.* Философия государства и права в наследии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Пятигорск, 2000; 16) *Соколова А. В.* Феномен искусства в философско-эстетических воззрениях И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Кострома, 2001; 17) *Ковалевская М. Г.* Проблема устойчивости социального бытия в философии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Санкт-Петербург, 2002; 18) *Кондратьева Л. Н.* Культура России в концепциях Н. А. Бердяева

и И. А. Ильина: Опыт сравнительного анализа: Дис. ... канд. культурол. наук. Краснодар, 2002; 19) *Меняйло Л. Н.* Институт справедливости в контексте политической трансформации российской государственности: Концептуальная модель И. А. Ильина: Дис. ... канд. полит. наук. Ростов-н/Д, 2002; 20) *Фомин А. А.* Политико-правовая концепция государства И. А. Ильина: Российский модернизационный проект: Дис. ... канд. юрид. наук. Ростов-н/Д, 2002; 21) *Шашкин П. А.* Социально-философский анализ учения И. А. Ильина о волюнтаристической сущности власти: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2002; 22) *Бороздина Е. А.* Социально-политическое учение И. А. Ильина: Дис. ... канд. полит. наук. М., 2003; 23) *Дудина И. А.* Проблема человека в философии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2003; 24) *Гребнева Г. А.* Эволюция философских взглядов И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2004; 25) *Зима М. В.* Идеи национально-патриотического воспитания в философско-педагогическом наследии И. А. Ильина: Дис. ... канд. пед. наук. Санкт-Петербург, 2004; 26) *Попова О. С.* Проблема трагического в философии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Краснодар, 2004; 27) *Ткачева Н. А.* Правовая концепция И. А. Ильина: Дис. ... канд. юрид. наук. Ростов-на-Дону, 2004; 28) *Шарипов А. М.* Факторы становления российской цивилизации в культурно-исторической концепции И. А. Ильина: Дис. ... канд. истор. наук. М., 2004; 29) *Барковская Т. В.* И. А. Ильин о роли культуры и религии в национальном возрождении России: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2005; 29) *Пирогова Л. А.* Проблема очевидности в философии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Калининград, 2006; 30) *Пирогова Л. А.* Проблема очевидности в философии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Калининград, 2006; 31) *Иванченко И. Н.* Идея религии, духа и патриотизма в образах России И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Санкт-Петербург, 2007; 32) *Гутлин М. Н.* Концепция духовного обновления российского общества в социальной философии И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2008; 33) *Рязанцев С. В.* Духовно-нравственные основания правосознания в философии права И. А. Ильина: Дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2008.

<sup>64</sup> *Борисова Н. В.* Психологические идеи в творческом наследии И. А. Ильина: Дис....канд. психол.наук. М., ИП РАН, 2009. Научный руководитель – А. А. Гостев.

<sup>65</sup> Феноменологически-герменевтический подход к «миру образов» (Гостев, 2007б, 2008) направлен на целостное многоуровневое изучение процесса переживания и понимания человеком «об-

разного послания». Образный опыт рассматривается как данность, как часть объективной реальности, как выражение субъективного и отражение объективного. Это дает возможность понимать внутренний образный опыт как отношение в самой действительности (С. Л. Рубинштейн, В. И. Слободчиков и др.). При таком подходе главным является анализ того, что собой представляет образ как событие внутреннего мира и как он переживается и понимается человеком в качестве некой сущности. Такая постановка проблемы позволяет выйти на онтологический уровень образной сферы – на анализ образного явления как имеющего самоценностное бытие. Особое значение в переживании мира идеальных объектов/смыслов, открывающихся человеку через образную сферу, имеют *нравственно-духовные и религиозно-мистические измерения человеческого бытия*. В традиции русской научно-психологической мысли рациональные смыслы познаваемого связаны с иррациональными и мистическими смыслами. Именно *связь позннного с непознанным* через образ и его переживание в различных состояниях сознания является важным регулятором психической деятельности на ее высших уровнях (в частности, в связи с феноменом веры).

<sup>66</sup> С. Л. Рубинштейн указывал, что человек выделяет себя в качестве самостоятельного субъекта, приходит к познанию собственного «я» лишь через свои отношения с людьми, через познание их. «Я» – это человек, наделенный сознанием, осознающий мир, других людей, самого себя (Рубинштейн, 1997, с. 67).

<sup>67</sup> Смысл человеческой жизни – быть «источником света и тепла для других людей», «центром превращения стихийных сил в силы сознательные», «преобразователем жизни, выкорчевывать из нее всякую скверну и непрерывно совершенствовать жизнь» (Рубинштейн, 1997, с. 113).

<sup>68</sup> Человек является индивидуальностью и может быть понят лишь в единстве и взаимосвязи его свойств как личности и субъекта деятельности, в структуре которых функционируют его природные свойства (Ананьев, 2000).

<sup>69</sup> Личность – это человек: 1) проявляющийся во взаимодействии с окружающим миром в качестве субъекта своей жизни (сознательно, осмысленно действующий в жизни); 2) имеющий жизненную позицию, которую характеризует ответственность, творчество и нравственный выбор; 3) обладающий индивидуальным своеобразием психической организации, субъективной значимостью явлений; 4) реализующий это своеобразие во внешнем мире; 5) определенным образом «видимый» другими в по-

ступках; 6) развивающийся в процессе жизни; 7) в разной мере реализующий свою сущность; и др.

70 Данная модель удовлетворяет пониманию целостности личности как *гармоничности «жизненного творчества – адаптации» и «внутренней/внешней ответственности»*. Тезисом человек – создание Божье по Его образу и подобию – определяются как рамки жизненного творчества, так и отсутствие пределов в плане совершенствования. Образ человеку дан изначально, а к подобию он приближается в течение жизни (если стремится к этому). Кроме того, в единстве и взаимодополнении находятся внутренняя и внешняя ответственность. С одной стороны, человек всецело полагается на волю Божию, с другой – обладает правом свободы выбора, что, прежде всего, проявляется в его нравственном самоопределении. Следующий критерий совершенства личности – *наличие нравственного идеала*. Данная характеристика личности является ее определяющим признаком. Содержание нравственного идеала – это Бог как высшая ценность.

71 К первичным личностным образованиям относятся: а) субъектность – осознанность своих действий и значимости явлений внутреннего и внешнего мира; б) жизненная позиция – обобщенная ценностная характеристика жизнеосуществления; в) ответственность – сознание личной сопричастности к происходящему; г) творчество – преобразующая жизненная активность; д) нравственный выбор – самоопределение личности при преодолении границ внутреннего мира в выборе добра или зла; е) отношение – осознанная избирательная связь личности с предметами и явлениями внутреннего и внешнего мира; ж) поступок – реализация личностью вовне своего внутреннего мира на основе жизненной позиции.

72 Иной вектор задают буддистская и индуистская культура, а также оккультизм, в которых идеалом является *«растворение» личного начала*, погружение в полную безличность, «нирвану» (буквально «затухание»). Подчеркнем, что эта идеология «освобождения от жизни» проникает в современную психологию и психотерапевтическую практику под маской квазиориенталистских и оккультных оснований движения New Age и трансперсональной психологии (см. главу 6).

73 Личностные особенности, со святоотеческой точки зрения, можно квалифицировать в терминах привычки *«грешить определенным образом»*. Это соответствует тому, что современная психология рассматривает личность, в частности, и как сумму *психопатических черт* (что находит выражение в методах иссле-

дования личности, типа ММРП) (Гостев, Елисеев, Фомин, 2006). Дух Божий освобождает душу от предопределенности, заданной земной природой. Мысль «ветхого» человека (будучи частью его искаженной природы) не может постичь особое качество «нового» человека, которое он приобретает в богообщении, становясь личностью, свободной от природной обусловленности. Мы уже говорили о типологизации личности на основе взаимно перевернутых иерархий соотношения дух–душа–тело, когда душа: а) подчинена потребностям тела; б) подчинена велениям духа; в) пренебрегает и телом и духом. Главный выбор человеческой жизни – это выбор направления движения, определяющий тип формирующейся личности. Итогом человеческой жизни должно быть достижение уже неизменного соотношения этих начал (Гостев, Елисеев, Соснин, 2002).

74 В. А. Елисеев обращается к трактовке «личности» православным богословом В. Н. Лосским (сын философа Н. О. Лосского) «Личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не „нечто несводимое“ или „нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым“, потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об „иной природе“, но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он „воипостасирует“ и над которой непрестанно восходит» (Лосский, 2007, с. 409). То, что мы называем человеческой личностью, является частью общей природы, более или менее подобной другим человеческим индивидуумам. Поэтому в реальности мы имеем дело с индивидуумами, а не с личностями. Эти индивидуумы «одновременно и противопоставлены и повторны: каждый из них обладает своим осколком природы, и эта бесконечно раздробленная природа остается всегда одной и той же без подлинного различия» (Лосский, 1991, с. 274).

75 Напомним, что, согласно теории Маслоу, только на фоне удовлетворения душевно-телесных потребностей могут развиваться высшие духовные потребности. Эти идеи возникли потому, что его теория строилась на представлениях о падшей природе человека, для которой характерно нарушение иерархии потребностей (тело управляет душой, а душа – духом).

76 «Когда удовлетворяются духовные потребности <...> они научают человека поставять в согласии с ними удовлетворение

и прочих потребностей, так что ни то, чем удовлетворяется душа, ни то, чем удовлетворяется тело, не противоречит духовной жизни, а ей пособствует – и в человеке водворяется полная гармония <...> Когда дух не удовлетворяется <...> тогда все другие потребности разбегаются в разные стороны и каждая требует своего, и как их куча, то голоса их, как шум на базаре, оглушают бедного человека, и он мечется то туда, то сюда как угорелый за удовлетворением их. Но покоя никогда не имеет, потому что, когда одна удовлетворяется, другие не довольствуются тем и, не считая себя чем-либо ниже той, которая почтена удовлетворением, настойчиво требуют своего <...> Оттого внутри у такого шум, гам, разволока во все стороны и во всем беспорядочность» (Феофан Затворник. Цит. по: Шеховцова, Зенько, 2005, с. 81).

77 У. Джемс не делает должных различий между мистическими состояниями, приходившими спонтанно, независимо от желаний людей, и случаями их произвольного вызывания. Он описывает способы такой искусственной стимуляции, например, с помощью эфира, окиси азота, которые рассматриваются как «могучие стимулы к пробуждению мистического сознания».

78 Плодами религиозных состояний назывались: а) ощущение более «широкой жизни», чем полная мелких интересов, себялюбивая жизнь обычного человека; б) убеждение в существовании верховной силы и чувство связи между этой силой и жизнью человека, а также добровольное подчинение ей; г) ощущение свободы, соответствующее исчезновению границ личной жизни; д) перемещение эмоционального центра личной жизни по направлению к чувствам, исполненным любви и гармонии.

79 Религиозные люди часто проявляют «симптомы нервной неустойчивости», «психической ненормальности», экзальтации. Часто их внутренняя жизнь раздираема противоречиями, многие подвержены меланхолии, страдают навязчивыми идеями. Такие люди легко впадают в фанатизм самоистязания, легковерие, в излишнюю щепетильность по мелочам аскетического режима, болезненную неспособность жить в миру. В своей пламенной преданности «какой-нибудь нелепой идее» такой человек возбуждает неприязнь.

80 Это подтверждается, например, в модели интеллекта Гилфорда.

81 Речь идет о внутренних образах, определяемых в широком смысле как образы предметов, ситуаций, произвольно воспроизводимых человеком «в уме», либо произвольно появляющихся в отсутствии непосредственно воздействующего их стимула-пробора.

- <sup>82</sup> Образная сфера человека может быть рассмотрена на нескольких уровнях: а) как классификация-систематика образных феноменов; б) как множество образов, которые могут быть пережиты конкретным человеком; в) как множество форм *потенциальных* образов, порождаемых психикой (Гостев, 2007б).
- <sup>83</sup> К. К. Платонов определяет (1972) веру как чувство, окрашивающее образы фантазии и создающее иллюзию познания реальности.
- <sup>84</sup> Подчеркнем, что речь идет не о реализации врожденных стремлений, например, сексуального влечения (Фрейд), стремления к превосходству (Адлер), стремления к безопасности и удовлетворению желаний (Хорни), альтруистических мотивов (Роджерс), потребности в самоактуализации (Маслоу).
- <sup>85</sup> Боттичелли и Сегантини устремлялись к Богу при создании своих картин; Бетховен – своих симфоний.
- <sup>86</sup> Эти идеи приводят И. А. Ильина к мысли о том, что «коллективная душа» является плодом фантазии или абстрактной мысли. Народ может иметь общую культуру, однородное строение культурно-творящего акта, но не имеет единой «душевной субстанции». Душевные состояния не могут быть коллективными. «Нельзя принимать параллельность, одновременность, взаимовлияние и сходство переживаний за их общность, за психическое сращение людей через их бессознательное в единую, сплошную, проходящую душевную субстанцию» (Ильин, 2004а, с. 21).
- <sup>87</sup> Уже в неживой природе существуют силы притяжения – отталкивания. Проявление симпатий – антипатий мы отчетливо видим у животных (есть аналоги и в мире растений). Человек испытывает сложнейшую гамму данного чувства: от эгоистического наслаждения от «потребления любимого», через различные формы невротической привязанности до восприятия безусловной ценности любимого и взаимной очищающей жертвенности обоих. Все богатство философского осмысления *сущности* любви сводится к тому, что она есть осознание подлинности и бесконечной глубины души другого человека, самоотдача любимому, пребывание в нем, исчезновение и замена «замкнутого самобытия» на «жизнь для другого» и, как результат, – парадоксальное обретение себя. Н. О. Лосский отмечал, что поскольку индивидуалистическое мировоззрение сводит цель жизни человека к самосохранению, крайний индивидуализм приводит к утрате личности. Главным в переживании истинной любви является чувство благодати от самоотдачи. Это чувство ничего

не требует взамен, ибо это полнота (жизнь – это любовь, а любовь – это жизнь). Такое понимание открывает истинный смысл бытия и раскрывает душу, созданную по образу (человеческая любовь – частичка любви божественной) и подобию (любовь созидает и творит мир) Божьему, давая душе крылья для перелета в «горний мир». Любовь есть в душе каждого человека. Для большинства это любовь к ребенку, к родителям, к родному человеку, друзьям; для некоторых важна любовь к Природе, к Родине. Психологии следовало бы больше внимания уделить изучению различных проявлений любви: любви к семье (сторге), любви и способности к какому-то занятию (харис), любви как духовного братолюбия и искренней дружбы. Особое внимание должно быть уделено высшей степени любви – любви всеобъемлющей, всепрощающей и жертвенной (агаппе). Есть люди, стремящиеся к переживанию именно Христовой любви, как способности «душу положить за другого». «И если нет иного пути к Отцу Небесному, как только через Сына Его, значит без Любви не войти нам в Царство Небесное» (см. 1 Кор. 13: 1–3).

<sup>88</sup> В группах «личностного роста» можно наблюдать, например, посылание «импульсов любви» между участниками. Это похвальная интенция души, но она еще не есть реальность любви. И принимать одно за другое – значит впасть в иллюзию, затрудняющую человеку прорабатывать свою искренность.

<sup>89</sup> Архимандрит Лазарь пишет: «Как много и красноречиво говорится в наши дни во всем мире о любви, все приглашают друг друга объединиться под знаменем любви, весь мир опьянен идеей какой-то абстрактной человеческой любви, надеется этим путем разрешить все свои ужасные противоречия». При этом, отмечает он, миру становится все более чуждо исходное понимание христианской любви (хотя именно христианство заговорило о любви на максимальной высоте нравственного идеала. – *Авт.*), которое подчеркивает, что зло в человеке повреждает саму способность любить <...> Никакие возвышенные слова <...> о любви сами по себе недостаточны, чтобы восстановить в нас это повреждение» (архим. Лазарь, 2000, с. 311–314). Человек должен много потрудиться для умягчения сердца, чтобы оно стало способным истинно любить, подчеркивает он. Какие только пристрастия не облакаются в одежду любви. Люди льнут друг к другу, воодушевляемые страстями, продолжая нечистые отношения. Но подобная любовь эгоистична, ибо она любит лишь саму себя, утвержденную через другого человека. Люди привязываются друг к другу «темной привязанностью». Дейст-

вия по влечению сердца, хотя и кажутся добрыми, таковыми не являются. Любовь, основанная на телесной страсти, – особая тема. «Не имеет цены пред Евангелием любовь от <...> чувствований плотских» (архим. Лазарь, 2000, с. 316–318). Подчеркнем, что чистота отношений между полами в большинстве культур рассматривалась как важнейшая нравственная ценность. Многие современные школы духовного развития также подчеркивают (Форчун, 1995), что сексуальность – «проявление божественной энергии», а потому она не может быть использована просто для самонаслаждения, особенно в связи с проблемой сексуальных излишеств, извращений и супружеских измен. Апостол Павел говорит, что «тело человека – храм живущего в нем Святого Духа» (1 Кор. 6: 19). Любовь мужчины и женщины соединяет их души в единое целое. Архим. Рафаил (Карелин) дает очень точное различие между душевной и духовной любовью к человеку. Духовная любовь ищет в другом человеке вечное – образ и подобие Божие, а не эмпирического, страстного, изменяющегося человека, «болезненный комочек нервов и плоти». Духовная любовь живет надеждой: она любит в человеке остатки прежней «богозданной красоты», свидетельствующие о том, что «внутренний рай» может быть возвращен человеку. Душевная любовь – это зависимость от того, кого любишь, в ней нет свободы. Душевная любовь заменяет реальность фантазией, она видит то, что хочет видеть, а не то, что есть на самом деле. В ней беспрерывное волнение и тревога: волнение – как бы приобрести, тревога – как бы не потерять. Такая любовь легко превращается в безразличие и даже в ненависть (архим. Рафаил, 2003, с. 118, 262–264).

<sup>90</sup> Архим. Рафаил отмечает, что в русском языке в слово «любовь» можно вложить неадекватные понятия, более того, противоположные друг другу, это отчасти послужило источником споров о том, что «любовь выше всего» без раскрытия того, что же понимается под любовью. Архим. Рафаил рассматривает отличие любви от лжелюви. Он условно различает три вида любви: 1) телесная любовь (влечение плоти к плоти) – сексуальная, супружеская, родственная любовь, основанная на голосе крови (любовь между родителями и детьми может переходить в сублимированное душевное чувство); 2) душевная любовь основана на общности интересов, любви к отечеству, понимании друг друга; эта любовь подвержена колебанию эмоций и настроений; она дает пищу искусству, является основой дружбы и человеческой общности, но она может сменяться равнодушием

или переходить в ненависть; она нередко соединена с телесной любовью (св. Григорий Богослов говорил о «некрасивой любви к душе, ради красивого тела»; душевная любовь может проявляться как милосердие, благотворительность и сострадание; эта любовь находится в кругу земных переживаний; она может быть горяча и нежна, но она лишена прочности и постоянства; 3) духовная любовь – она возможна только при действии Божественной благодати; в борьбу с духовной любовью вступают страсти, гнездящиеся в душе и теле, поэтому духовная любовь во многом – освобождение духа от рабства душевных влечений и эмоций; начало духовной любви – покаяние; дух своими импульсами проникает в душу, одухотворяет ее и очищает душевную любовь; без благодати душевная любовь постоянно подвергается коррозии и деформации из-за греха в человеке; без благодати душевная любовь переходит в страстную похоть; любовь становится блудницей; человечество катастрофически лишается духовной любви; это проявляется как декаданс в искусстве, как жажда блуда, как сексуальные аномалии.

<sup>91</sup> Сложная связь психологического содержания понятий «смирения», «богоугодного самоуничтожения» и различных «комплексов неполноценности» (в том числе ложного смирения) должна стать предметом рассмотрения в системе психологического знания, ориентированного на святоотеческое наследие.

<sup>92</sup> Заметим, что в западных подходах к личностному развитию возобладали принцип *«любви к себе таким, какой есть»*. Подобная точка зрения не знакома с православной традицией, которой удастся соотнести личностную статику несовершенства и потенциальную динамику преодоления «ветхого человека», поэтому в этом процессе нет места необоснованному самоуничтожению. «Плач о грехах» не является разрушающим себя и окружающих самоедством. К тому же человек не может считать себя неудачником, ибо скорби на пути развития личности даны ему в помощь.

<sup>93</sup> Человек должен победить в себе много отрицательного и взрастить в себе истинную любовь. Каждому предстоит, однако, найти свой процесс изживания в себе всего, что недостойно «образа Божьего». Христианство разграничивает *сущностную «небесную» природу человека*, и его *греховное состояние*. Понятно, что если человеку открылось знание о том, что его *сущность* и его *грехи* не одно и то же и что ему надлежит различать эти моменты, он не будет ненавидеть себя невротически беспричинно. *Осознание греховности перед Богом не то же самое, что переживание*

*неполноценности атеиста.* Человек может быть недостойным только по грехам, мешающим обретению «первозданной природы», а не по своей божественной сущности.

<sup>94</sup> В любом случае правовое регулирование не заменит пробужденную совесть. Между тем такая ложная идея пришла к нам с Запада.

<sup>95</sup> И. А. Ильин подразумевал под аффектом – пассивно страдающее чувство, «судорожно завернувшееся в себя и ушедшее в виде некоего „заряда“ в глубину души», а под эмоцией – активное чувство, «разряжающееся, вырывающееся из судороги и плена, наподобие душевно-вулканического извержения».

<sup>96</sup> В частности, выделены различные типы сочетаний переживаний и молитвы: 1) параллельное, непересекающееся существование переживания и молитвы – аскетическая задача отречения от мира мыслится не как ступень подвига, вместо установки на освобождение от рабства миру складывается установка на отказ от дара жизни; 2) соединяясь с молитвой, переживание порождает молитву, пытается использовать молитву как подручное средство и начинает относиться к ней как к магическому заклинанию, тем самым лишает молитву ее открытости Богу; 3) молитвенная установка может вступить в переживанием в борьбу за право определять душевный процесс, неся при этом и плодотворные духовные возможности – искреннее чувство может преобразиться в духовное движение; 4) переживание может органически соединиться с молитвой; душевное преобразуется в духовное и переживание попадает в поле молитвы.

<sup>97</sup> «О двухлетнем ребенке мы не говорим „переживает“, хотя видим, какие он <...> испытывает эмоции. Сказать о некоем субъекте „он переживает“ – значит признать за ним достоинство личности, которая не просто „эмоционально реагирует“, не просто „претерпевает страдание“, а активно участвует в переживании» (Васильев, 2005, с. 100).

<sup>98</sup> С. Л. Франк смысл жизни видел только в достижимости для человека жизни в Боге. Последней, высшей и абсолютной основой жизни является не слепой случай, не «хаотический поток времени», не тьма неведения, а Бог как вечная жизнь, абсолютное благо и «всеобъемлющий свет разума».

<sup>99</sup> *Внимание* следует понимать в духовном смысле как бдение, трезвение, в святоотеческой терминологии. Это предполагает способность концентрации произвольного внимания, самоконтроль, готовность к действию, контроль за потоком сознания; на границах «поля сознания» имеются как бы «стражи», которые

отталкивают, не пропускают в поле сознания все постороннее (Шеховцова, 2009, с. 134).

<sup>100</sup> И. А. Ильин приводит слова св. Нила Синайского: «Есть высшая молитва совершенных – некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое подобно исписанной книге и в безгласных образах выражающее волю свою» (Ильин, 2004а, с. 466).

<sup>101</sup> Персонифицирующая и красочная религия греков не могла отзваться на монологическое учение Парменида о Боге. Религиозный акт злобы или страха не может уверовать в Бога любви и милости.

<sup>102</sup> Это положение раскрывает понятие *трансляционной функции образной сферы* (Гостев, 2007б, 2008). Религиозно-мистические переживания ставят сложнейший гносеологический вопрос, связанный с их прообразом. А. А. Гостев выделяет два подхода к проблеме: 1) переживание образного события связано с некой психической реальностью, природа которой не выясняется; 2) образы имеют своим прообразом нечто «объективно внепсихическое». Вопрос о субстанционально-онтологическом понимании «духовной реальности» предполагает, что человеку может открыться мироздание, в нем представленное. Все это позволяет допустить, что образный опыт может выступать «духовной перцепцией» неявных для «повседневных» состояний сознания аспектов реальности. Подобные «созерцания внутреннего зренья» выступают наивысшей формой проявления трансляционной функции образной сферы личности с ее ролью в познании и переживании духовных смыслов. В то же время включение воображения в религиозный опыт не делает фантазию руководящим началом. И. А. Ильин подчеркивал, что воображение должно оставаться подчиненным более глубоким показаниям религиозного опыта (Ильин, 2004а, с. 105–107). Образы, какими бы священными по содержанию они ни были, держат внимание человека вовне и мешают «собраться умом в сердце».

<sup>103</sup> На этом пути возникали великие философские и богословские учения, этим путем шли гениальные ученые в пределах эмпирической науки.

<sup>104</sup> Анализируя святоотеческие психологические воззрения, можно сделать вывод о том, что воля является производной от «инстинкта самосохранения» (либо от желания достичь благополучия), или *следствием бескорыстной любви*. Так, в учении святителя Дмитрия Ростовского мы видим тип мотивации, игнорируемый

в современной психологии – любовь. «Любовь – специфическое качество, которое как бы отменяет мотивацию» (Елисеев, 2001б, с. 90). Любовь рассматривается как качественно иной тип поведения, отличающийся своей парадоксальностью на фоне меркантильно-прагматических типов «положительной» и «отрицательной» мотивации. Парадоксальность проявляется в том, что человек действует, пренебрегая своими потребностями, тогда как в меркантильной мотивации он исходит из своих эгоистических потребностей, иногда пренебрегая потребностями других людей.

<sup>105</sup> Такой подход развивался также А. Дерингом, Г. Ленертом, Е. Эджером. Подобного рода идеи, высказанные еще в XIV в. Минтурно и Джакомини. Согласно «медицинской теории» Я. Бернайса, катарсис всего лишь синоним греческого термина «куфисис», что означает телесное облегчение от аффектов вследствие их максимального возбуждения. Импонируя позитивистскому мышлению, теория катарсиса как «разрядки» одновременно вдохновлялась философией Ницше, воспевшего дионисийское опьянение с его выходом в сферу сверхличного, безличного, уводящего от «ужасов жизни». Дионисийская теория акцентирована на оргиастическом раскрепощении страстей, оставляя в тени аполлоновское начало греческой культуры с ее гармонией, мерой, разумностью (Флоренская, 2001а).

<sup>106</sup> Для иллюстрации этого процесса И. А. Ильин приводит выражение немецкого поэта Эйхендорфа: «Скованные звери, как бы замкнутые в подземелии, мрачно мечтающие о своей первобытной свободе» (Ильин, 1996б, с. 63).

<sup>107</sup> Святоотеческому наследию этот закон хорошо известен: «А кто после отречения своего снова <...> опутывает себя попечениями и молвами житейскими, у того плотские и душевные страсти, несколько было успокоившись, опять начинают проявляться и объемлют окаянную его душу, воюют и всячески уязвляют ее. Ясно, что с таким случилось сказанное премудрой притчей: „Пес возвращься на свою блевотину, и свинья, омывшись, в кал тинный“ (2 Пет. 2: 22)» (Максим Грек, 2006, с. 110–111).

<sup>108</sup> В связи с ролью образов в духовном катарсисе необходимо изучение рамок применимости образного опыта в познании духовных смыслов. Этот вопрос подробно рассматривается А. А. Гостевым (1998, 2007б). В частности, подчеркивается актуальность изучения теоретико-методологических и практических аспектов работы с образной сферой человека в плане психологической

коррекции и психотерапии (показано, каким образом наследие И. А. Ильина помогает в этом).

- <sup>109</sup> И другие религии, даже самые примитивные, пытались будить религиозное чувство посредством воображения. В связи с «апелляцией» к воображению осмысливается не только строй богослужения но и задачи церковной архитектуры: каждый храм своими формами стремится показать основную идею Бога, религиозного акта.
- <sup>110</sup> Икона отнюдь не заменяет Бога и не является «идолом»; она даже и не изображает неизобразимого Бога. Она изображает или тот дух, в котором молящийся должен пребывать, обращаясь к Богу (иконы Богоматери, святых и ангелов), или же тот Дух, к которому молящийся должен обращать свою религиозную интенцию (икона Бога Отца и Бога Сына). Икона как бы говорит человеку: так настрой свою душу, так смирись, так чувствуй, так молись, так очистиись, так вознесись и духовное зри своим сердцем в Боге. Этим икона дарует человеку интенциональное средоточие для воображения, чувства и памяти; художественно оформленный образ для религиозно-художественного вчувствования в него: чувственно-зримый облик совершенства – по существу незримого, но чтимого, любимого и призываемого. В этом заключается, по мнению философа, великое, религиозно-катартическое значение иконы (Ильин, 2004а, с. 316).
- <sup>111</sup> «В исповеди <...> духовный отец является только свидетелем: по существу таинство покаянного обнаружения души и сердца совершается перед самим Богом и отпущение грехов происходит от Его имени и Его властью» (Ильин, 2004а, с. 300).
- <sup>112</sup> И. А. Ильин упоминает Лао-Цзы с его учением о Дао, Коперника с его переходом от изучения мира к молитве, Анаксимандра с его созерцанием Беспредельного, Ломоносова с его поэтическими размышлениями о Божьем величии, Аристотеля, выводящего все познание из «изумления», Лейбница, пропевшего философический гимн тайне мироздания, Леонардо да Винчи – «неутомимого Божьего следопыта», Карлейля, утверждавшего, что всякому истинному познанию предшествует искреннее поклонение, Василия Великого, исповедавшего, что мир есть «художественное произведение художественного Ума» и др.
- <sup>113</sup> Но возникает очевидный вопрос: как быть с тем фактом, что любую свободу можно использовать во зло? Права одних – это незащитность других. Свобода информации приводит к праву на дезинформацию и психоманипулированию. Свобода слова позволяет «очернять святыни». «Свобода ради свободы

и без ограничений» стала «наркотиком», и все большее число людей и стран попадает в зависимость (обретая сущностную несвободу). При «внешней безбожной свободе» человек растит в себе зло, которое выступает разрушительной силой для человечества. Прогресс становится регрессом, цивилизация – одичанием, свобода – деспотизмом (Аксаков). Хотя сегодня подобное и скрыто «лукавством двойного социально-политического стандарта».

<sup>114</sup> Только те права человека могут быть признанными в качестве выразителя добра, которые искореняют эгоизм и способствуют произрастанию в людях любви к Богу и ближнему. Там, где свобода становится идолом, там начинается «человек-зверь», а свобода превращается в узаконенное орудие зла (Гостев, 2007б, с. 277).

<sup>115</sup> Этот аспект имеет самое прямое отношение к ложному пониманию «свободы совести», как претензии на неограниченное ничем и ничем следование любым внутренним устремлениям.

<sup>116</sup> Любая страсть облачается в образ, например, чревоугодие рисует яства, блудная страсть порождает эротические картины и т. п. Святитель Игнатий (Брянчанинов) писал: «Всякая мечта есть скитание ума вне истины, в стране призраков несуществующих и не могущих осуществиться, лстящих уму и его обманывающих» (Святитель Игнатий (Брянчанинов), 2001, с. 333–335). Св. Никодим Святогорец писал: «Если ты <...> вожделеваешь <...> улучшить божественный свет <...>, вступи в брань со своим воображением <...>, чтобы обнажить ум свой от <...> всякого воображения и памяти вещей чувственных <...>. Ибо все такое есть запятнание и затемнение чистоты и светлости ума, <...> так как ни одна <...> страсть <...> не может подступить к уму иначе, как чрез воображение <...> вещей чувственных» (цит. по: Шеховцова, Зенько, 2005, с. 149). Эти высказывания делают понятной святоотеческую мысль о том, почему многие, не падая плотским грехом, не могут войти в Царствие Небесное – они мысленно услаждались воображением (иеросхимонах Сампсон, 1999, с. 63).

<sup>117</sup> Православная традиция допускает (но и не приветствует) воображение различных «божественных сюжетов», например, сцен из Священного Писания или жизни святых, но не во время молитвы. Перебирание в уме подобных образов в процессе молитвы с целью пробудить и «возгреть религиозные чувства», разгорячить сердце любовью к «горнему» считается неправильной, так называемой «мечтательной молитвой», приводящей к псевдо-

- умилению, лстящему самомнению (св. Симеон Новый Богослов).
- <sup>118</sup> Например, нельзя понимать буквально образы происходящего на Небе, передаваемые ап. Иоанном Богословом в тексте Апокалипсиса. То, что он видел, «может быть передано лишь символически, в некотором уподоблении материальным предметам». Необходимо также отметить трудности описания «небесных образов». Апостол Павел, говоря о своем «восхищении до третьего неба», заявляет, что пережитое там не может быть выражено земным языком (Тихомиров, 1996).
- <sup>119</sup> В последнее время становится популярным использование приемов йоги, оккультных приемов, психотехник для так называемой «христианской медитации», усиливающей восприимчивость людей к сфере духовного. Занимающиеся данными психотехниками описывают «ощущения покоя и здоровья», «эйфорию», «предрасположенность к духовной жизни», «раскрытие личных отношений с Богом», «прикосновения „святого духа“» и т. п. Но из знания о прелести ясно, что подобные переживания свидетельствуют об уклонении духовного пути в сторону сектантских «христианских» опытов и языческой духовности (архим. Лазарь, 2000, с. 100). К современным формам прельщения отнесем и различные «контакты с космосом», с «космическими пришельцами», «выходы в астрал» и т. п. Человечество как бы подготавливается к осознанию присутствия в мире метафизических сил; у людей должна возникнуть симпатия к «Внеземному разуму», «Космическим учителям», и т. п. как к спасителям человечества («От чего нас хотят „спасти“...», с. 304). Ведущую роль в этом процессе имеют различные экстрасенсы, целители, маги, колдуны, большинство из которых, пребывая в прелести, находясь под действием «темных сил», не понимают источника своих «духовных даров».
- <sup>120</sup> «Темные духи» чаще всего стараются уловить человека, предлагая что-либо, кажущееся полезным, светлым и героическим. И люди *гораздо чаще обольщаются ложными добродетелями, чем соблазняются явными грехами*. Демоны входят в беседу с человеческим умом, внушаются мысли и действия, кажущиеся добрыми, при этом они скрывают себя, а свои советы выдают как собственную мысль человека.
- <sup>121</sup> «Трезвение, – писал преподобный Исихий Иерусалимский, – есть твердое водружение помысла и его стояние у дверей сердца, так что он видит подкрадывающиеся помыслы и уразумевает, какой образ покушаются начертать и напечатлеть в уме демоны, чтобы прельстить чрез воображение» (свт. Феофан Затворник,

1997, с. 190). Вне духовного трезвения сделать это очень трудно, тем более в рамках осмысления вопроса в академической психологии. В. М. Аллахвердов ссылается (2000), например, на случай «христовых стигматов» у женщины, которая, по мнению психиатра, была истеричкой, а по мнению других людей – святой, видения которой достойны внимания.

- 122 Установка «не принимать» видения оберегает субъекта духовного опыта от поклонения «нечистым духам», стоящим за образом. Принятие образа означает осознание его как положительного элемента духовного опыта и, соответственно, разрешение образу войти в душу, в сердце. При малейшем сомнении о природе помыслов (образных и мысленных), а тем более *какого бы то ни было смущения* от них такого разрешения не дается. В то же время не следует *и отвергать* образ категорически, т. е. возможного божественного действия через него (естественно, если образ не несет явного демонического, открыто богохульного содержания). Этот второй вариант связан с отвержением благодати, что также недопустимо, с духовной точки зрения. Но для людей, только начинающих свой духовный путь, акцентируется первая часть правила – быть осторожным к образному опыту и не принимать «божественных видений», считая себя недостойными их.
- 123 Святитель Игнатий (Брянчанинов) указывал, что божественное действие «не зрится, не слышится, не ожидается, не вообразимо, не объяснимо никаким сравнением, заимствованным из века сего; приходит, действует таинственно. Сперва показывает человеку грех его, растит в очах человека грех его, непрестанно держит страшный грех пред его очами, приводит душу в самоосуждение, являет ей падение наше <...> потом мало-помалу дарует сугубое внимание и сокрушение сердца при молитве» (свт. Игнатий (Брянчанинов), 2001, с. 319). Он также отмечает, что святая истина извещается сердцу тишиною, спокойствием, ясностью, миром, расположением к покаянию, к углублению в себя, к утешительной надежде на Бога. «Левые» же помыслы бывают со смущением, «разгорячением», переходящим в иступления. Образы, связанные с прельщением, вводят человека либо в высокоумие, в самомнение, «радость духовного тщеславия», либо рождают смутную тревогу и безотчетное беспокойство. «Ложь, принимая личину добра, льстиво приносит сердцу довольство, упитательство собою, неясное мутное наслаждение. И это наслаждение обольщенного сердца похоже на притворную тишину, которою прикрыта поверхность глубокого, темного омута <...>. Ум человеческий не в состоянии отличить добра

от зла; замаскированное зло легко, почти всегда, обманывает его» (архим. Лазарь, 2000, с. 192).

- <sup>124</sup> Православные святые обычно характеризовались выраженной «резвенностью ума». Самогипноз исключается отношением к образному опыту святых отцов, которые не настраивались на откровения из «горнего мира»; видения приходили без стремления с их стороны, рождая горения сердца на фоне чувств умиления и смирения – признаки, неизвестные для описания галлюцинаций.
- <sup>125</sup> Виды помыслов взаимосвязаны, и их взаимодействие в целом раскрывает фактор метафизического влияния на человека. Божественное воздействие на душу человека, например, может происходить через усиление голоса совести внушением Ангела-хранителя. Влияние отрицательных метафизических сил опосредствовано искажениями человека греховными страстями и наличием добродетелей.
- <sup>126</sup> Человек через психотехники открывается для прямого воздействия этих сил, включается через посвящение в их иерархию, получая экстрасенсорные способности. Святоотеческая традиция располагает бесчисленным количеством примеров, когда бесноватые обладали «духовными дарами».
- <sup>127</sup> Отметим откровения в *видениях* (пророку Моисею Бог являлся в некоем образе – Числ. 12: 8), *откровения во сне*. Пророк же Самуил ясно слышал Бога, но образа не видел (1 Цар. 3: 10).
- <sup>128</sup> Так, освобождение евреев из вавилонского плена и мессианское спасение всего человечества (а это максимальное выражение библейских пророчеств) часто соединяется в одной картине, хотя первое представляется прообразом второго.
- <sup>129</sup> Священник Тимофей пишет (1999, с. 78): «Отличить душевное от духовного порою трудно, но есть один самый главный признак. *Душевное богато в своих оттенках, в чувствах, переживаниях, в умозаключениях, в желаниях. Духовное более цельно и прямо направлено в небо, в вечность, в нетление.* <...> Кому не хочется богатство страстной душевности посчитать шагом вниз, к растлению, пусть посмотрит на XX век, на культуру плотскую, а в последнее время – на извращенно-плотскую и откровенно демоническую». В Священном Писании, указывает митр. Антоний (Сурожский), определены две области: дух и плоть, между которыми находится трудная для понимания и выражения в терминах духовной жизни область душевности, напоминающая сумерки между тьмой и светом. Определить границы душевной, духовной и телесной области очень трудно, прежде

всего потому, что немногим ведома область духа. «У нас бывают мгновения непосредственно духовного опыта, но большей частью этот опыт подобен молнии среди ночной тьмы. Свое тело и душу мы рассматриваем как нечто естественное и привычное. Но все, что происходит в области духа, там, где человек встречается не только с Богом, но и с сатаной, отражается на нашем телесном и душевном составе. <...> Аскетическая традиция предостерегает нас от опасности, заключенной в душевности. Душевность – область воображения, фантазии, ложных толкований; именно она нуждается, чтобы ее очистил, просветил Бог, заполнил Собою. Наше дело – открыть Ему доступ путем собственной трезвости, путем неустанной борьбы с воображением» (цит. по: Игумен Евмений, 1999, с. 20–21).

<sup>130</sup> В православной традиции человек не сопоставляет себя с Христом. Напротив, чем ближе он к Богу, тем больше открываются глубины сердца, в которых человек видит себя удаленным от совершенства. «Чем выше его духовность, тем яснее он видит, как в темных безднах его души гнездятся все человеческие пороки, как змеи, свившиеся клубком в своей норе. <...> Восторженное, эмоциональное состояние или иссушает покаяние, или делает его внешним и театральным» (архим. Рафаил, 2001, с. 215).

<sup>131</sup> Л. Ф. Шеховцова и Ю. М. Зенько подчеркивают (2005, с. 179–180), что с православной точки зрения экстазы, видения и откровения не являются чем-то самодостаточным. Но они представляют собой основной источник магических и религиозных сил в дохристианских верованиях. Также указывается, что термин «экстаз» в православии имеет иной смысл, чем в язычестве. Так, термин в отрицательном аспекте подразумевает, в частности, утрату разума (вызванное прежде всего грехами и бесами), а в позитивном аспекте несет смысл духовного «изумления», «восхищения», которые понимаются как удаление ума от окружающего мира и обращение его в сердце. Отмечается, что в святоотеческой традиции различают две стадии экстаза (например, указания на это есть у Симеона Нового Богослова): импульсивный, восторженный экстаз новоначальных и непрестанный экстаз совершенных, при котором человек не теряет самосознания личности и способности воспринимать окружающее.

<sup>132</sup> Прелесть тем более разрушительна для личности, чем сильнее люди считают, что являются «носителями Света», забывая слова Евангелия: «Смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма?» (Лк. 11: 35). Следует подчеркнуть ответственность за прельщение

других: «Горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф. 18: 7).

- <sup>133</sup> Отметим такой вариант прелести, как мнение людей о том, что они сильны в богословских вопросах. Именно такие когнитивные искажения рождают ложные богословские теории (ереси) – эту крайнюю степень прелестного интеллектуального самомнения. Прельщению богословским мнением способствует вера людей в свою особую миссию в мире, достойную «откровений свыше». Свт. Игнатий (Брянчанинов) писал: «Когда ум, еще не очищенный покаянием, еще блуждающий в области и мраке падения, еще <...> не водимый Духом Святым, дерзнет сам собою, собственными словами, из мрака гордыни рассуждать о Боге, тогда он непременно впадет в заблуждение» (цит. по: архим. Лазарь, 2000, с. 335).
- <sup>134</sup> Говоря о рекомендуемом христианской аскетикой осторожном отношении к мистике, Л. Тихомиров пишет: «Христианская мистика неохотно употребляет термин „мистическое“ и гораздо чаще говорит о „ложном мистицизме“, таинственное же общение в области мистического допускает только в смысле „духовной жизни“. <...> Религиозную мистику всякого рода мы должны рассматривать, анализировать и критиковать с критерием „духовной жизни“, имеющей и основную, и конечную задачу в богопознании и богообщении» (Тихомиров, 2000, с. 72).
- <sup>135</sup> Любопытство в этой области сравнивается (Осипов, 1997) с легкомысленным заглядыванием в колбу со смертоносными бактериями.
- <sup>136</sup> Визионерский опыт считается в психологии одной из главных форм, в которой актуализируется область неосознаваемого. Но именно поэтому данный опыт и не может быть источником истинной информации о «мире горнем»: сфера неосознаваемого психического принадлежит искаженной природе человека. В попытках чувственного постижения духовного мира человек начинает, по сути, творить божественные сферы по своим представлениям.
- <sup>137</sup> В русле западно-христианского мистицизма отметим фигуру Мейстера Экхарта, подчеркивавшего, что никто, кроме Бога, не может коснуться *основы* души, свободной от всяких образов. О не-вообразимости Бога свидетельствует также ислам и иудаизм.
- <sup>138</sup> Приведем два из них. «В ту минуту, как я услышала призыв моего Отца, сердце мое затрепетало во мне. Я бросилась к Нему с протянутыми руками, восклицая: «Я здесь, я здесь, Отец

мой! Что же мне теперь делать?» «Люби Меня», ответил мой Бог. – «Да, я люблю тебя, я люблю тебя» – воскликнула я страстно. – «Приди ко мне!» – позвал меня Отец. – «Иду» с трепетом ответило мое сердце. Могла ли я после этого задавать себе какие-нибудь вопросы? Конечно, нет. Мне никогда не приходилось спрашивать себя, достаточно ли я добра, или раздумывать над моей недостойностью, или выяснять свое отношение к Его церкви, или <...> ждать какого бы то ни было удовлетворения. Удовлетворения! Разве я не вполне удовлетворена? Разве не нашла я моего Бога, моего Отца? Разве Он не любит меня? Разве Он не призвал меня? Разве нет церкви, которая может принять меня?» (Джемс, 2010, с. 67–68). Другой пример. «Опыт достижения совершенной святости произошел во мне <...> 15-го марта 1893 г., около одиннадцати часов утра, при совершенно непредвиденных обстоятельствах. Я сидел спокойно и распевал псалмы Пятидесятницы. И вдруг почувствовал, как что-то хлынуло в меня потоком и переполнило все мое существо; никогда раньше я не испытывал ничего подобного. В это время мне казалось, как будто кто-то водит меня по огромной ярко освещенной комнате. И когда я шел за моим проводником и глядел вокруг, ясная мысль отпечатлелась в моем уме: «Их здесь нет, они все куда-то исчезли». Как только эта мысль приняла определенную форму, прежде чем она облелась в слова, Дух Святой внушил мне, что перед моими очами была моя собственная душа. Тогда впервые в жизни я понял, что очистился от всякого греха и исполнился благодати Божией» (Джемс, 2010, с. 205).

<sup>139</sup> «Миллионы людей в поисках себя и „путей к Свету“, практикуют самые различные формы самосовершенствования. Движение за развитие человеческих возможностей на Западе способно предоставить любые платные услуги по „приобщению к духовному“. Бесчисленное количество печатной, аудио- и видеопродукции, тренингов-семинаров предлагают осваивать различные духовно-религиозные традиции, эзотерические практики и т. п.» (Гостев, 2007б).

<sup>140</sup> А. А. Гостев, подчеркивает (1998, 2007б): в том, что законодателем «моды на духовное водительство» стала западная, преимущественно американская психотерапевтическая традиция в широком смысле, включая западное понимание духовного развития (индивида, общества, цивилизации), заключается трагедия человечества. Эта традиция лишь на словах учитывает духовный опыт других народов, а на деле через путешествующих по миру «учителей-проповедников», навязывает свою «культуру»

турно-духовную программу», вторгающуюся в традиционные культуры.

- <sup>141</sup> Конкуренция борьба на рынке психотехнологий приводит либо к свехупрошению подачи «духовного товара» как по форме, так и по содержанию, либо к оригинальничанию, к созданию иллюзии сложности (когда, например, даются различные названия известным феноменам и закономерностям, создаются особые языки (типа дианетики).
- <sup>142</sup> К тому же духовное развитие, по сути, подменяется психотехническим развитием, которое, как правило, превращается в самоцель и сопровождается искаженным восприятием нравственных ценностей. Человек может пропустить момент, когда он становится носителем пустой, ложной духовности.
- <sup>143</sup> Борьба с психоманипуляцией в школах личностного роста предполагает также учет не только глубинно-индивидуальных особенностей человека, но и национально-культурных характеристик того пространства, где собирается прилагаться некая система психологической помощи.
- <sup>144</sup> Подробно эти отрицательные моменты освещены, в частности, в работах А. А. Гостева (1998, 2002, 2007б, 2008, в том числе в соавторстве с А. Г. Фоминым, В. А. Елисеевым, В. А. Сосниным).
- <sup>145</sup> Святитель Феофан Затворник предлагает представить человека, который, ходя по лужам, черпал бы из них грязь, и выливал ее на себя. Открытость миру не должна подталкивать замаскированную под «развитие личности» духовную деградацию через раскрепощение искаженной человеческой природы. Открытость не предполагает жизненную суету, погоню за удовольствиями, принятие всего нового, как, *безусловно*, положительных ростков будущего. Главное же – надо стать открытым благодати.
- <sup>146</sup> «Царство Небесное силою берется», т. е. его приобретают употребляющие усилие, подчеркивает Евангелие (Мф. 11: 12). Те же, кто вступил в служение Богу, имеют особенные искушения и скорби, которые как раз и показывают движения человека к «горнему миру».
- <sup>147</sup> Следует, однако, избегать упрощенного понимания вопроса о преодолении отрицательного мировосприятия. Гиперкомпенсация комплекса неполноценности, когда на сознательном уровне человек имеет самые положительные мысли о мире и о себе, выглядит уверенным, а на подсознательном страдает от мизантропии и низкой самооценки, препятствует духовной работе. Подсознательное «нижнее я» к тому же хорошо усиливает то, что человек *на самом деле* (неосознанно) думает. В процессе изме-

нения негативного мироощущения следует отметить одну тонкую нравственно-психологическую грань, пролегающую между позитивностью этого момента и замаскированным под этот флаг, во-первых, вседозволенностью действия на уровне внутреннего образного опыта, и, во-вторых, «накачки нереалистично оптимистичного» восприятия мира. Когда психология негативно оценивает любые сомнения человека в том, имеет ли он право на что-то, чтобы уменьшить нечто отрицательное в своей жизни, она тем самым подталкивает его к усыплению совести; он имеет право на все, поскольку идет путем саморазвития.

<sup>148</sup> Относительно «вождеющего человека», обуреваемого страстью «иметь все больше и слаще», опасность заключается и в том, что реализоваться могут желания «нижнего я». При выполнении известного методического требования – представить цель как *реализованную* – полезно поискать грань между уверенностью в получении просимого и умеренностью в запросе. Определение *целей-желаний* должно быть соотнесено с рассмотрением их с нравственной точки зрения. Нельзя мысленно манипулировать людьми, отнимать, причинять кому-то вред и т. п.

<sup>149</sup> Православная традиция разграничивает *сущностную «небесную» природу человека и его грехи*. Это помогает совмещать *безусловно положительное принятие себя и самоуважение с покаянием*. Понятно, что если человеку открылось знание о том, что его *сущность* и его *грехи* не одно и то же и что ему надлежит строго различать эти моменты, он не может ненавидеть себя «невротически беспричинно». Человек осознает, что всякий «душевный мрак» происходит от конкретного греха, и это помогает «возненавидеть дьявола в себе». *Осознание греховности перед Богом не то же самое, что переживание неполноценности на житейском уровне*. Человек должен ненавидеть свои грехи как нечто, мешающее обретению своей «первозданной божественной природы». Осуждая грех в себе, нужно активно исправлять все, что найдено в себе отрицательного (как не относящегося к божественной сущности). *Принятие самих себя при ориентации на самосовершенствование на фоне смирения* может быть «исходным трамплином» к духовному развитию. Человек не может считать себя неудачником, ибо и благодать, и скорби духовного пути даны ему свыше в помощь. Самоуважение развивается правильно (не усиливая «фоновую гордыню»), если человек, с одной стороны, принимает себя таким, какой он есть на данный момент, однако, с другой, стремится видеть свои недостатки и недостойные поступки, и делать конкретные шаги по их преодолению. В этом процессе,

поэтому, нет места необоснованному самоуничижению. «Плач о грехах» не является разрушающим себя и окружающих само-  
едством.

150 «Любовь не есть нечто, уже данное нам: ее нужно стяжать под-  
вигом нашего личного самоопределения. <...> Любовь Божия  
чрез веру зарождается в сердце <...>. Пламя сей любви при-  
влекает всецело ум в сердце, и как бы расплавленный – он сли-  
вается с сердцем во-едино и созерцает Бытие во Свете Божест-  
венной Любви. Человек становится „целым“: исцеленным. Нет  
духовной борьбы более трудной, более болезненной, чем борь-  
ба за торжество любви Христовой. Начинается она в нас самих,  
затем исходит во весь мир. Подлинно, сия любовь не от Земли,  
но от Неба. В ней смысл Бытия Самого Бога, Который дал нам  
заповедь „любить“» (архим. Софроний, 2000, с. 168).

151 Вступивший на путь личностного развития должен осознавать,  
что изменения в мире начинаются с изменения самого себя. Че-  
ловеку предстоит победить в себе многие негативные качества,  
главная из которых – *гордыня* с вытекающими из нее самодо-  
вольством, тщеславием, стяжательством, похотливостью, осуж-  
дением, ленью, страхом, лицемерием и т. д. Психологии личности  
следует учитывать святоотеческое указание на то, что гордыня  
способна рядиться и в «необходимую самозащиту», и в «ложную  
самоподдержку», скрываться под видом «последней принижен-  
ности».

152 Духовный воин не может быть слабым. Кто будет спорить с тем,  
что слабость не позволяет людям защитить другого человека  
или самого себя, выразить свою точку зрения, мешает стремить-  
ся к заветным целям. Но в психологической литературе можно  
встретить идеи, абсолютизирующие положительную сторону  
обладания силой. Например, говорится о необходимости пре-  
одолеть замаскированный «страх силы». Так, о личной силе го-  
ворится в связи с необходимостью преодолеть такие стереотипы  
типа «нехорошо доминировать, используя силу» и т. п. Стрем-  
ление к обретению силы для духовного развития не должно  
быть даже неосознанно стремлением к превосходству над дру-  
гим человеком. Все знают тип людей, которые не останавли-  
ваются ни перед чем в достижении своих целей, рассматривая  
при этом их как «безусловно благие». Поскольку же «благая» цель,  
как известно, «оправдывает» средства, люди не вспоминают,  
что нравственно-философское решение вопроса о «сверхчелове-  
ке» (Ницше) вряд ли удовлетворяет требованиям истинной ду-  
ховности. В контексте рассматриваемого вопроса о внутренней

силе человека весьма уместна следующая мысль отца Серафима (Роуза): «Всякий, в силу того, что он человек, должен выбирать между Богом и самостью. По сути выбор уже сделан, ибо все мы суть то, что выбрали. Этим мы обнаруживаем, какое из царств нам ближе: Царство Божие или царство самости» (Иеросхимонах Дамаскин, 1995, с. 128).

- 153 Различению силы духа и силы Эго помогает понимание следующих аспектов проблемы силы: а) своеволие в реализации личных целей (как правило, не отражающих потребностей «сущностного „я“»); б) питание собственных страстей, прежде всего, славолюбия, сластолюбия и сребролюбия; в) получение силы от отрицательного метафизического фактора для осуществления его деструктивных программ, носителем которых человек является, не осознавая этого; г) иллюзорная уверенность человека в том, что он на все имеет ответ с вытекающим из этого навязыванием своего видения мира другим.
- 154 Например, теория «полевой саморегуляции», валеология, теория «духовной эволюции» А. Мартынова (1989), «диагностика кармы» С. Н. Лазарева имеют под собой оккультную основу. Метод В. М. Бронникова восходит корнями к древнеславянскому целительству, даосской йоге и тибетской медицине.
- 155 Данному сложнейшему и предельно актуальному вопросу формирования духовно-нравственной личности посвящена целая глава.
- 156 Имеет смысл при рассмотрении именно данного вопроса вспомнить тот примечательный факт, что святые отцы годами были в подвиге молитвенного предстояния Богу и самоочищения, и только потом несли слово Божье.
- 157 Не случайно православная традиция подчеркивает, что только в теле возможно изменение «ветхого человека», воссоздание в себе «утраченной небесной природы».
- 158 При антагонизме «низших душевных» и телесно-организмических потребности с духовной сущностью человека возможны варианты: 1) душа полностью подчинена потребностям тела; 2) душа полностью подчинена потребностям духа; 3) душа живет сама собой (Гостев, Елисеев, Соснин, 2002).
- 159 Будем помнить слова Иисуса Христа о необходимости для спасения души *продать имение, деньги раздать нищим и следовать за Ним*, и апостола Иакова: «Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящихся на вас» (Иак. 5: 2) и многие другие напоминания о том, что богатому действительно труднее войти в Царство Небесное. В этой связи кальвинистская

идея о том, что материальный достаток является показателем божьего благоволения к человеку является иллюзорной (ибо в этом случае надо признать «королей» наркомафии, порноиндустрии, да и всей остальной мировой мафиократии «любимыми чадами божьими»).

160 В Библии говорится о «кожаных ризах», заменивших «боготканые одежды», которых человек лишился в результате грехопадения. «Кожаные ризы», отделившие человека от восприятия невидимого мира, понимаются в качестве психологических защит, которые исполняют двоякую функцию. С одной стороны, в качестве положительного момента на уровне духовно-нравственной сферы психологические защиты соотносимы с благодатной защитой, они защищают душу и «образ Божий» в человеке от влияния отрицательных социальных факторов и деструктивных духовных сил. С другой стороны, в качестве отрицательного момента психологические защиты позволяют контролировать внутреннее искаженное (грехом) состояние, придавая страстям, обитающим в человеке, социально приемлемое оформление, *приспосабливают людей к «полноте греховной жизни», вне соблюдения духовных законов*. Психологические защиты, следовательно, могут приобретать черты и свойства, характерные для отрицательных духовных сил. Психологические защиты представляют компромисс между жизненно важными условиями существования человека и негативными свойствами как внешней, так и внутренней среды его обитания. Будучи изначально полезными, психологические защиты со временем приобретают форму стойких стереотипов поведения и восприятия. Человек оказывается зависимым от тех защит, которые он сформировал при определенных обстоятельствах жизни. Психологические защиты из некоего внешнего приспособительного инструмента превращаются в главенствующий фактор внутренней жизни, влияя на все психические процессы. Вследствие своей связи с духовной природой человека, психологические защиты становятся проводниками чуждой для человека «демонической воли». Такого рода психологические защиты принято называть патологическими. Если благодатная защита освобождает человека и позволяет ему реализовать свое подлинное предназначение, то патологические защиты, напротив, поработают личность, делая ее исполнителем деструктивных психологических и метафизических программ. Защитный механизм может считаться патологическим в том случае, если он направлен на сохранение страсти и, по сути, обслуживает ее

интересы. Знание о защитных механизмах поэтому помогает двигаться к искоренению страстей. Понятно, что осознанию греховных страстей мешает *вытеснение*. Например, при страсти *гнева* вытесняется негативное отношение к окружающим. Внешне дружелюбный, человек однажды может действовать с удивительной жестокостью. Вытеснение *сребролюбия* может открыться через осознание привязки к богатству при его утрате. При *отрицании* страсть игнорируется, и человек не замечает святоотеческих мыслей, слов духовников, близких, которые указывают на определенную страсть. При отрицании *гнева* человек не замечает подсказок о его наличии в поведении. Он не считает это греховной страстью, оправдывая себя тем, что должен иметь «естественное аутентичное поведение» и право на «праведный гнев». При *сребролюбии* не замечаются подсказки о стремлении к *накопительству*. В результате *рационализации* человек формирует оправдывающую страсти картину мира и самого себя. Например, человек обосновывает чревоугодие, как необходимую потребность организма во вкусной, экологически чистой, «немодифицированной» пище. Страсть блуда хорошо обосновывается выбором «неотантрической традиции» в качестве духовного пути. Гнев рационализируется необходимостью самозащиты. Рационализация *сребролюбия* выражается в необходимости обеспечить достойную жизнь *близких*. При этом понятие «достойная жизнь» ничем не ограничивается, как это показано в сказке Пушкина о «Золотой рыбке». «Мамона» становится универсальной ценностью рационализируемой известной идеей о том, что деньги – это всего лишь символ энергии, позволяющий лучше служить миру и людям, что отсутствие денег у кого-то является следствием неправильного устройства сознания. Со святоотеческих позиций духовным источником *проекции* является полученная в результате грехопадения утрата способности человека правильно различать доброе и лукавое, а также истинное знание о природе вещей и их предназначении. Так называемый «ветхий человек» склонен видеть свои страсти везде, кроме как в себе. Об этой защите говорил Спаситель в своей Нагорной проповеди. «Что ты смотришь на сучек в глазу брата своего, а бревно в своем глазу не чувствуешь... Лицемер, вынь прежде бревно из своего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучек из глаза брата своего» (Мф. 7: 3–5). Особенно внимательно должны относиться к проекции люди, занимающиеся психологической помощью. Психолог должен помнить, что есть опасность под видом помощи другому заниматься решением собственных проблем и, используя собст-

венные психологические защиты, реализовывать свои страсти за счет клиента. *Инверсии мотива* проиллюстрируем примерами того, как *страсть гнева* инвертируется в активную *жертвенную* позицию, *страсть тщеславия* – в демонстративное смирение. Однако мы не должны забывать и о позитивной инверсии, когда страсть изгоняется добродетелью, гнев – состраданием, сребролюбие – милосердием, гордость – исполнением заповедей. Очень важно понимание духовной сущности диссоциации как утраты единства и цельности внутреннего мира. Источником диссоциации является первородный грех, который отделил человеческую душу от божественного источника. Во внутреннем мире произошло разделение на часть, которая выражается в голосе совести, и часть, которая управляется страстями человека. Святоотеческой психологической традиции есть что сказать о борьбе множества различных начал в человеке, которые психологи называют по-разному: архетипами, сублимностями, интроецированными объектами и т. п.

- 161 Разрушены нравственные представления о браке и семье. Супружеские отношения перестали выражать жертвенную любовь и духовное единство, выродились в проявление пристрастия человека к своему «я». Почти полностью утратилось представление о необходимости верности супругов и нерасторжимости брака. Разрушена традиционная иерархия семейных взаимоотношений: уважение старших заменено активным противостоянием авторитету взрослых. Взаимная нетерпимость супругов, родителей и детей приводит к исчезновению доверия и любви к близким, утрате членами семьи способности к общей жизни друг с другом. Культ жизненного успеха, материального благополучия привел к падению социального престижа материнства и отцовства, снижению рождаемости, росту числа аборт; увеличению количества нежеланных детей, сирот при живых родителях. Утратилось традиционное понимание семейного воспитания как добровольного «крестоношения», жертвенной родительской любви, труда и усилий, направленных на установление духовной общности с детьми. Родители проявляют неграмотность в вопросах приоритетов развития и воспитания в разные периоды детства, не имеют представления о закономерностях становления духовно-нравственного мира ребенка (Левчук, Потаповская, 1998). Следствием кризиса семьи являются многочисленные проблемы детства: а) велик процент детей с отклонениями от нормы в состоянии здоровья, эмоционально-волевого развития и поведения; б) нарушены процессы формирова-

ния нравственной сферы: у маленьких детей дает существенные сбои усвоение системы нравственных эталонов, дети школьного возраста не владеют навыками согласования своего поведения с определенной системой нравственных правил и ориентиров, в молодежной среде царит культ жестокой силы, безграничного господства материальных ценностей над духовными; в) духовно-нравственная неразвитость, отсутствие четких представлений о пороке и добродетели толкают подростков на путь криминала, алкоголизма, наркомании, проституции; г) у детей не сформировано чувство ответственности перед семьей, обществом, нацией, государством.

<sup>162</sup> Массовая культура, доминирующая в молодежной среде, есть вариант идеологии; она, не укоренена в культуре национальной. Современный постмодернистский человек мыслится, прежде всего, как человек свободный от каких-либо обязательств.

<sup>163</sup> Обезличенность проявляется в арефлексивном способе жизни, неопределенности ценностных приоритетов, неустойчивом и беспринципном стиле поведения, отсутствии стремления к позитивной свободе и самостоятельности, гипертрофированной зависимости от стечения обстоятельств, чужой воли и влияния среды, неспособности к самопроектированию своего будущего, приземленности интересов, инфантильной безмятежности, наивных представлениях о своих возможностях, крайне слабой внутренней ответственности перед окружающими, неозабоченности вопросами морали и проблемой смысла своей жизни.

<sup>164</sup> Искажения личности проявляются в чрезмерном самолюбии и односторонности мотивационно-смысловой сферы, явно выраженном приоритете материальных целей (комфорт, карьера, достаток, популярность, власть) над духовными ценностями, своенравии и неутолимой потребности самоутвердиться, привычке руководствоваться сугубо личной выгодой, навязывать свою волю и свои интересы окружающим, стремлении добиваться желаемого во чтобы то ни стало, бесчувственном отношении как к дальним, так и к ближним, безнравственном характере поступков (за счет других, во вред другим, против других) и умении подвести под них мировоззренческую основу, отрицании чувства долга и моральной ответственности.

<sup>165</sup> Послушание – есть любовь и доверие. Воля ребенка не подавляется, она укрепляется. Послушание требует отказа от своих дурных импульсов и желаний. Для их преодоления требуется усилие воли. Напротив, непослушание, следование своим неупорядоченным импульсивным желаниям порождает слабоволие и бес-

характерность. Т. А. Флоренская различает свободу и своеволие (произвол). Свобода – проявление духовного «Я». В своеволии проявляется эгоистическое «Я», не желающее считаться с другими, не признающее духовной иерархии человеческих отношений. Своеволие разрушительно действует как в общественной жизни, так и в душевной жизни человека. Отмечается, что непонимание значимости иерархии отношений характеризует «гуманистическое» направление педагогики и «педагогику сотрудничества» с ее принципом «равноправия» учителя и ученика, воспитателя и ребенка. Именно это происходит в современных школах: учитель не пробуждает истину в душе ученика, а сообщает ему информацию, содержание которой ему предписано. При отсутствии подлинного авторитета учитель вынужден силовыми методами «держать класс в руках». Одной из форм наказания служит отметка, она превращается в самоцель учения, вытесняя познавательную мотивацию. Этому Т. А. Флоренская противопоставляет *диалогический подход* к воспитанию и обучению. Преимущество диалогического обучения – в обращенности к каждому ученику как к неповторимой индивидуальности. Учитель занимает позицию собеседника, заинтересованного личным мнением каждого и уважающего это мнение, что располагает к свободе высказываний, спору, рождению новых проблем и открытий. Позиция собеседника превращает учителя из оценивающего контролера в ведущего участника творческого процесса. Авторитет учителя определяется не его должностью, а тем духовным потенциалом, который он сообщает коллективному творчеству, способностью воодушевить, пробудить каждого участника, умением оценить и использовать достижения, способствовать их возрастанию, актуализировать «зону ближайшего развития» каждого ученика. Такая работа с классом подразумевает сложную организацию многих индивидуальных голосов, их «полифонию». Ученики из анонимной однородной массы превращаются в значимых и ответственных действующих лиц, лично связанных с учителем – старшим, опытным, знающим и умным. Мнение учителя лично значимо, его оценки и суждения могут обсуждаться и оспариваться так, что в итоге побеждает истина; а задача учителя не в том, чтобы победило его мнение, а в том, чтобы человек стремился к истине. Такой учитель нужен ученику и как образец, идеал, необходимый для становления личности. Таким образом и идеалом учитель может стать не вследствие «целенаправленного формирования личности учащихся», а благодаря тому, что голос его включается во внутренний диалог ученика. Этот

эффект Т. А. Флоренская называет «парадоксом воздействия». Обычное педагогическое воздействие подразумевает большую или меньшую степень давления, принуждения и в этом качестве является внешней силой, от которой ученик стремится освободиться в меру своей самостоятельности.

<sup>166</sup> Не следует, например, говорить так: «Это тебе рано знать» или «Этого ты все равно не поймешь»; такие ответы только рождают в душе ребенка любопытство и самолюбие. Лучше отвечать: «Я не имею права сказать тебе это; каждый человек обязан хранить известные секреты, а допытываться о чужих секретах не деликатно и нескромно». Этим не нарушается прямота и искренность и дается конкретный урок долга, дисциплины и деликатности.

<sup>167</sup> Несмотря на то, что под давлением общественности Госдума РФ отклонила законопроект о ювенальных судах, попытки протолкнуть «ювеналку» продолжаются. В ноябре 2010 в Санкт-Петербурге прошел Всероссийский социальный форум, на котором были предложены законодательные реформы, направленные на «защиту детей от насилия». Этот проект был представлен в мае 2010 г. в Шанхае на международной выставке Экспо-2010 как инновационная стратегия будущего России. Сейчас он направлен Президенту РФ для принятия как официального курса развития Российской Федерации на ближайшие 20 лет.

<sup>168</sup> Об этом есть данные (см. например, статью Татьяны Грачевой «Тайная агрессия против России. Изошренные угрозы национальной безопасности» // Русский Вестник. 2011. № 2 (812).

<sup>169</sup> К психоаналитическим теориям относят теорию психосексуального развития. В основе когнитивной теории лежит развитие интеллектуальной сферы человека. В бихевиористической психологии центральной выступает проблема социализации как процесса усвоения индивидом определенной системы норм, ценностей, знаний данной культуры. Концепция развития в рамках гуманистической психологии представлена через понятие личностного роста, самоактуализации, саморазвития.

<sup>170</sup> На каждом этапе духовно-психологического развития человека положительный и отрицательный метафизический факторы проявляют себя по-разному, формируя либо духовную добродетель, либо противоположную этой добродетели страсть. Взросление, в частности, рассматривается как потеря внутренней целостности с последовательным возникновением различного уровня диссоциаций – на «внешнее–внутреннее», «правильное–неправильное», «мужское–женское» и т. д. С возрастом внутренняя

деятельность души все более обслуживает внешние социальные условия. Человек превращается, с одной стороны, в источник социальных установлений, а с другой – в винтик многоуровневой социальной системы, в которой его духовные качества не находят своего применения (Гостев, Елисеев, Фомин, 2006).

171 Речь идет о расширении сетей радио- и телевидения, росте ассортимента и тиражей гляцевых журналов, аудио- и видеопродукции, появлении и доступности «мировой паутины» Интернета, расцвете индустрии развлечений.

172 Помимо эпидемий подросткового «пивного алкоголизма», токсикомании и наркомании, появились относительно новые формы аддиктивного поведения: интернет- и sms-зависимости, кибермания и лудомания, «шопинг»-зависимость (страсть к бессмысленным и ненужным покупкам по принципу «я покупаю – значит я существую»). И это имеет непосредственное отношение к психологии образования (Шувалов, 2006б).

173 С возрастом внутренняя деятельность души все более соответствует внешним социальным условиям. Человек поневоле делается экстравертом. Он теряет чувство «сыновства», «страх Божий», превращаясь, с одной стороны, в авторитарный источник социальных установлений, а с другой – в винтик многоуровневой социальной системы, в которой личные духовные качества не находят применения.

174 Поскольку духовная жизнь определяется законом свободы воли и «лукавый дух» не может обойти действие этого закона, понимание метафизического источника духовно-психологических проблем позволяет человеку отказаться от неправильного выбора, сделанного им в прошлом, и обратиться к Богу. Причем в обращении к прошлому и оценке его влияния необходимо учитывать воздействие благодати Божьей как непосредственных, так и через определенных лиц. Этот позитивный духовный ресурс является той основой, на которой и происходит восстановление искаженной природы человека, воссоединение внутреннего духовного источника с благодатью церковной жизни в их непротиворечивом единстве.

175 В этой связи укажем на все более широкое использование компьютерного моделирования природных, биологических и иных процессов, упрощающих реальность. А.А. Гостев отмечает (2008, с. 375), что для учащегося экранный образ воспринимается как наблюдение за реальными объектами. В медицине это приводит к исчезновению опыта непосредственной работы с биологическими объектами: виртуализация вытесняет лабораторную

практику. Если учесть, что экранные образы можно формировать извне, то они окажутся средством искажения действительного положения дел, картины мира в целом, которое будет происходить в системе образования, особенно если оно будет целенаправленно обслуживать конкретные социально-политические проекты. И это мы видим, к сожалению, в реформе российского образования.

<sup>176</sup> Провоцирующую роль в этих деструктивных явлениях играет распространение порнографии в СМИ, эротизация детской литературы, активные попытки введения полового просвещения в школьные предметы.

<sup>177</sup> По мнению В. И. Слободчикова и В. В. Абраменковой, детям могут быть предоставлены понятия о мужественности/женственности, ответственности за себя и своих близких, гордости за свою половую принадлежность. Информация о половой сфере с необходимостью должна быть пронизана историко-культурным контекстом полоролевых образцов поведения и форм половой социализации мальчиков и девочек, чтобы дети имели представление о нормативах поведения. Отмечается, что традиционные культурные устои охраняли целомудрие ребенка: во многих культурах, особенно в русской, половое просвещение детей было под запретом. Половое же воспитание мальчиков и девочек осуществлялось с первых дней жизни. Руководства по поведению в интимной сфере давались преимущественно перед вступлением в брак. Это обеспечивало формирование четкой половой идентичности ребенка, целомудренной половой морали и как следствие – самый высокий среди европейских государств уровень рождаемости, основанный на чадолубии. Подчеркивается также, что научный интерес к интимной стороне жизни ребенка инициировал фрейдизм. Действительно, влияние фрейдизма на философию, литературу, искусство, кино и другие сферы культуры XX в. обусловило, особенно на Западе, сдвиг в общественном сознании в сторону его «озабоченности вопросами секса». Эту невротическую «озабоченность» взрослое сообщество спроецировало на ребенка, приписывая ему несвойственную детскому сознанию сексуальность.

<sup>178</sup> Во Франции в это время процветали внебрачные связи, адюльтер был предметом светского обсуждения и частым сюжетом в литературе. Успех имела «Исповедь» Руссо, в которой вполне откровенно описываются сексуальные переживания юного героя (Медведева, Шишова, 2007).

- 179 При этом важно учесть, что в современной культуре существенно возросла роль визуальных образов, экранных искусств. Кино, телевидение, мультимедийные средства, интернет-пространство должно быть освоено отечественной культурной традицией (Погорелов, 2007).
- 180 «Традиционная нравственность – это гранитные берега, которые не дают разлиться бурной реке бессознательного. Это устои, а устои для того и существуют, чтобы придавать устойчивость, стабильность человеку и обществу. И традиционные модели поведения необходимо воспитывать» (Медведева, Шишова, 2007, с. 99).
- 181 Хотя сегодня мы видим, что в этой войне неугодные режимы так или иначе свергаются.
- 182 В этой связи укажем (Гостев, 2007б, 2008) на то, что во всех сферах жизнедеятельности людей происходит «война образов» различной семантики: с одной стороны, способствующая духовно-нравственному развитию личности и, с другой – семантики личностно деструктивной. Негативные изменения в сознании людей приводят к известному эффекту актуализации и «материализации» социальных представлений в различных сферах общественной жизни (созидающая сила образов как проявление принципа единства психического отражения-регулирования). Понятно, что «война образов» связана с метафизическими силами, стоящими за семантикой образов.
- 183 А. А. Гостев подчеркивает (2008), что метафизическая составляющая социального восприятия важна для преодоления ограничений позитивистски ориентированной социальной психологии (человекознания в целом) в смысле учета отрицательного влияния невидимого духовного мира на земную реальность, а также Промыслительного Божественного попечения о человечестве.
- 184 *Объективная* составляющая связана с развитием и динамикой взаимодействия внутрицивилизационных закономерностей относительно «планетарной системы» и каждого ее элемента. *Субъективная* составляющая – это, прежде всего, свобода нравственного выбора человека, определяющая соответствие его жизни духовным законам мироздания. В целом существует возможность выбора (чаще неосознанного) любой человеческой общностью путей своего развития.
- 185 Представления о сохранении планетарного опыта на уровне локальных культур, взаимодействие цивилизационных, региональных, национально-культурных и других социальных субъектов должно соотноситься с образами противоположной тенденции –

превращения мирового сообщества в единый социальный организм, причем как в плане естественной ее составляющей, так и преднамеренной ее «подпитки» через социально-политическое проектирование.

186 Святоотеческое знание о закономерностях прельщения, будучи перенесенным на уровень социального восприятия, акцентирует вторую тенденцию. По крайней мере, в ней мы видим ощущение того, что человечество движется к тотальной дезориентации, связанной как с утратой традиционных опор мышления в рамках национальных культур, так и с появлением принципиально новых социально-политических реальностей, качественно отличающихся от тех, которые осмысливались Тоффлером. Образы «идилличной глобальной деревни» рассеялись.

187 А. А. Гостев отмечает (2008), что в имаго-символосфере мы видим достаточно навязчивые образы «будущего счастливого человечества». «Счастливыми» почти уже открыто названы приближенные к «золотому миллиарду». Картинки «счастливой жизни» вползают в сознание и подсознание людей, усыпляя распознавание возможности «неофеодального варварства». Из стран же «третьего мира» имаго-символосфера формирует образ завидующего и неспособного «правильно» работать населения, к тому же склонного к терроризму (как способу выхода протестно-завистливых чувств).

188 Показательно, что именно в разрушении традиционных представлений о мире православно-христианская традиция видит основное направление удара сил, подготавливающих грядущее «царство антихриста» (см., например, труды архиепископа Аверкия Таушева). Духовные тенденции в мире вписываются в святоотеческие представления о нравственной апостасии человечества как отходе от духовных законов жизни в *антихристианство* (независимо от того, будем ли мы понимать приставку *анти* в смысле «против» или «вместо»)

189 Данная проблема выводит нас на интригующий для многих вопрос о «конспирологических представлениях». А. А. Гостев предлагает использовать термин «проект», опираться на социально-психологическое понятие «группового интереса», помнить о всегда существовавшей «тайной дипломатии» и деятельности спецслужб; поэтому представления людей о каналах *воздействия и реализации социально-политического проектирования* – чрезвычайно интересный предмет исследования. Следует говорить не только о *непроизвольности* (человек – лишь проводник определенных проектов без осознания этого; он включен в претво-

рение чьих-то интересов) и *преднамеренности*, но и о *метафизическом влиянии*.

<sup>190</sup> А. А. Гостев отмечает (2008) силу «сходных систем образов социального восприятия», которая позволяет людям в осуществлении некоего проекта действовать автономно в одном направлении. Именно этот психологический механизм создает иллюзию самопроизвольности реализации планов. Элитарная картина мира, существующая в головах «сильных мира сего», уже сама по себе оказывает влияние. В «узком кругу своих» используется система понятий, отражающая представление о том, каким мир должен быть, чтобы «отвечать нашим интересам». Достаточно, например, быть охваченным элитарным снобизмом, презрением к «маленькому человечку» – и произвольно возникнет «поле коллективного элитарного единомыслия», которое будет скоординировано регулировать совместные действия.

<sup>191</sup> Носителями этноцентризма являются разные сообщества, которые дифференцируются от других по этническим, религиозным, социальным и другим признакам и своих сторонников именуют «мы», а всех остальных – «они». Позитивные характеристики своей группы подчеркиваются и преувеличиваются; показатели других групп и их членов оцениваются по стандартам собственной группы и часто понижаются.

<sup>192</sup> Следовательно, эти «они» должны либо повторять то, что «мы» делаем, во что верим, либо принимать с благодарностью то, что «мы» предлагаем, и даже подчиняться нашей силе, если «они» не понимают той пользы, которую несем «мы».

<sup>193</sup> Отмечается целесообразность включения ребенка в процесс патриотического воспитания на самых ранних этапах его жизни. В связи с этим встают задачи расширения издания детской литературы патриотической направленности, предоставление в сетке теле- и радиовещания приоритетного места отечественным кинофильмам, радиопередачам, в том числе музыкальным, отражающим особенности и ценности российской ментальности, организации выпуска игрушек, воплощающих специфику отечественной природной и социально-культурной среды и т. д. Серьезной переориентации требует деятельность СМИ, призванных решать задачи консолидации общества вокруг идеи развития и укрепления России, пропагандировать образцы высоко нравственного поведения, внедрять в сознание людей высшие ценности, в том числе патриотизм как идею любви к Родине и служения ей. Это предполагает одновременно критическое отношение к тем сторонам действительности, которые имеют

разрушительный для социума характер. Целесообразно пресекать программы, унижающие чувства и достоинство народа.

<sup>194</sup> Указывается, что способность действовать на основе общественно значимых ценностей – критерий сформированности патриотизма как устойчивой подструктуры личности, мировоззрения и морального регулятора поведения. Этому предшествует переход от знания о достоинствах объекта патриотических чувств к развитию глубокого личностного, позитивного отношения к нему и формированию патриотических убеждений как основы мировоззрения, привычки через его призму оценивать социальные события и реагировать на них.

<sup>195</sup> Как сложное интегральное личностное образование патриотизм, помимо очевидного – любви к Родине, – включает следующие характеристики: бескорыстная преданность и служение ей; нерасторжимое единство с ней, идентификация своих интересов с интересами отечества; патриотические чувства, относящиеся к высшим духовным подструктурам человека и предполагающие духовное развитие; наличие активной гражданской позиции, готовность отстаивать интересы своей Родины, действовать во имя сохранения и развития ее благополучия; жертвенность, т. е. готовность пожертвовать ради отечества своими личными интересами, в том числе и жизнью; признание Родины в качестве высшей, главной ценности в иерархии системы ценностей личности; гордость за свою культуру и достижения своего народа (преклонение перед его святынями, историческим прошлым и лучшими традициями, при одновременной их взвешенной и критической оценке); превалирование в человеке общественной ориентации над индивидуалистической, классовой или узкопрофессиональными интересами; уважение к другим народам и культурам.

<sup>196</sup> Психолого-педагогические усилия, в первую очередь, должны быть направлены на обеспечение информационной безопасности молодого поколения. Не следует преждевременно знакомить детей с инокультурными ценностями и стереотипами поведения. В России на разных этапах процесса образования необходимо ввести практическое ознакомление с фольклорной культурой, народным календарем, славяно-русской мифологией, традиционной музыкально-песенной культурой, а также с православной традицией. Речь идет именно об обучении основам системообразующей русской культуры в традиционном русских регионах, но не о навязывании учащимся определенного мировоззрения и вероисповедания. Неотделимым ком-

понентом русской культуры является «православная народная культура».

<sup>197</sup> Этим культура отличается от цивилизации, которая может усваиваться внешне и поверхностно и не требует всей полноты духовного участия, поэтому народ может иметь древнюю и утонченную духовную культуру, но в вопросах внешней цивилизации (одежда, жилище, пути сообщения, промышленная техника и т. д.) являть картину отсталости и первобытности. И наоборот, народ может стоять на последней высоте техники и цивилизации, а в вопросах духовной культуры (нравственность, наука, искусство, политика и хозяйство) переживать эпоху упадка.

<sup>198</sup> В основе его ярчайшего литературно-философского произведения «Слово о Законе и Благодати» (1037–1050) лежит рассуждение о соотношении Ветхого и Нового Заветов – закона и благодати. Западное христианство почитало Ветхий Завет, как собрание правовых норм, как оправдание свойственных западному миру прагматических устремлений. Илларион подчеркивает, что Ветхий Завет не дает людям спасения души, как не спасло знание закона древних иудеев. Лишь Новый Завет, данный человечеству Иисусом Христом, является благодатью, способной принести людям спасение.

<sup>199</sup> И на этом поприще работают не только индустрия развлечений, шоу-бизнеса и потребления, но во многом и современная педагогика, и современные психология, и социология. Наше время – это время многообразных психотерапий, форм альтернативной медицины, психосоциальных техник безболезненного освобождения человека от ответственности перед собой, перед людьми, перед Абсолютными смыслами собственной жизни. Психотехнические средства реализуются в пространстве индивидуального сознания и являются следствием несомненных достижений классической научной психологии. Строгое научное знание о глубинных психических явлениях и состояниях человека оказалось замечательным средством внешнего программирования и духовного кодирования личности. Отсутствие веры в Бога как Источника абсолютного Добра, в Его заповеди как единственной основы нравственности и «собственно человеческого в человеке» привело к тому, что после снятия идеологического прессинга сознание людей, особенно молодежи, оказалось практически беззащитным перед постмодернистской идеологией, перед опасностью массового растреления, разврата, порнографии, наркотиков.

<sup>200</sup> Разрыв с христианской традицией, разрушение духовного иммунитета, характерное для атеистического сознания абсолютное доверие к науке как универсального и достоверного способа познания реальности поставили человека перед соблазном оккультизма, облекшегося в наукообразные формы. Общественному сознанию настойчиво навязывается мысль, что человечество находится на особом этапе эволюции – этапе открытия новых знаний о Вселенной и о самом человеке. Сегодня огромное количество россиян является членами различных сект, в том числе неоязыческих и оккультных.