

ISSN 1810-6560

ЧИТАЙТЕ В СЛЕДУЮЩЕМ НОМЕРЕ:

Вячеслав Летуновский (Россия) «Этика Присутствия,
или Хайдеггерянские размышления»

Иренеуш Кафлик (Польша) «Переживания врача и пациента
в психотерапевтическом контакте»

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ:
ФИЛОСОФИЯ, ПСИХОЛОГИЯ, ПСИХОТЕРАПИЯ**
МЕЖДУНАРОДНЫЙ РУССКОЯЗЫЧНЫЙ ЖУРНАЛ
ПО ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМУ ПРАКСИСУ

Редактор и корректор
Компьютерная верстка

A. Колесникова
И. Павленко

Сдано в набор 12.12.2012. Подписано в печать 28.12.2012.
Формат 60x84¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,98. Уч.-изд. л. 12,41.
Тираж 500 экз. Заказ № 07.

Ассоциация экзистенциального консультирования
344058, г. Ростов-на-Дону, ул. 3-я Круговая, 2/171.

Отпечатано в ЗАО «Книга».
344019, г. Ростов-на-Дону, ул. Советская, 57

2/2012 (21)

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ:
ФИЛОСОФИЯ, ПСИХОЛОГИЯ,
ПСИХОТЕРАПИЯ 2/2012 (21)**

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ: философия, психология, психотерапия 2/2012 (21)

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ: ФИЛОСОФИЯ, ПСИХОЛОГИЯ, ПСИХОТЕРАПИЯ

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ РУССКОЯЗЫЧНЫЙ ЖУРНАЛ
ПО ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМУ ПРАКТИСУ**

Учредитель: Ассоциация экзистенциального консультирования
при содействии Международной школы экзистенциального консультирования
«МИЭК» и Института экзистенциальной психологии и жизнетворчества

Главный редактор: С.Б. Есельсон

Редакционная коллегия:

В. Летуновский (Россия),

О. Лукьянов (Россия),

Г. Миккин (Эстония),

Р. Петронис (Литва),

Л. Сухоцкая (Польша)

Редакция:

Н. Патлань,

А. Колесникова,

И. Павленко

Редакционный совет:

А. Алексейчик (Литва),

проф. А. Гнездилов (Россия),

проф. Э. ван Дорцен (Великобритания),

С. Есельсон (Россия),

проф. Е. Золотухина-Аболина (Россия),

проф. В. Каган (США),

проф. Р. Кочюнас (Литва),

проф. Д. Леонтьев (Россия),

проф. В. Маас (Нидерланды),

С. дю Плеки (Великобритания),

проф. В. Подорога (Россия),

проф. Е. Ромек (Россия),

проф. Э. Спинелли (Великобритания),

проф. Р. Шерлингите (Литва),

проф. В. Шкуратов (Россия),

проф. К. Шнайдер (США)

Адрес редакции: 344022, г. Ростов-на-Дону, а/я 3382;
e-mail: existrad@bk.ru, сетевая версия: www.existradi.ru

Редакция выражает благодарность

В. Антимоник (Беларусь),

Д. Бояркину (Россия),

Е. Горячевой (Россия),

С. Глушневой (Россия),

Д. Гребенникову (Россия),

Т. Дондаревой (Украина),

А. Каретникову (Россия),

О. Кравченко (Россия),

В. Лезкано (Украина),

А. Лелик (Украина),

Н. Лубковой (Украина),

О. Лукьянову (Россия),

Ю. Новоселову (Литва),

Ю. Потапову (Украина),

Л. Рыбалкиной (Россия),

Т. Сикорской (Россия),

Г. Суховой (Украина),

В. Хованскому (Россия),

М. Поколо (Украина)

Тираж 500 экз.

ISSN 1810-6560

© Ассоциация экзистенциального консультирования, 2012

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ: ФИЛОСОФИЯ, ПСИХОЛОГИЯ, ПСИХОТЕРАПИЯ 2/2012 (21)

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ РУССКОЯЗЫЧНЫЙ ЖУРНАЛ
ПО ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМУ ПРАКТИСУ**

**ИЗДАЕТСЯ В НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ
И КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬНЫХ ЦЕЛЯХ**

ВЫХОДИТ С СЕНТЯБРЯ 2002 г.

ВЫП. 2/2012 (21)

ДЕКАБРЬ 2012 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ: ДВА ВЗГЛЯДА

Патлань Н. (Россия). Попытка экзистенциального осмыслиения Пресвятой Троицы (взгляд верующего сельского психолога)	3
Шумский В. (Россия). Экзистенциальный анализ христианской концепции Святой Троицы	21

ИЗ ТВОРЧЕСКОЙ ЛАБОРАТОРИИ А. ГНЕЗДИЛОВА

Мартишева В. (Украина). Чудо в хосписе	43
Смирнова Т. (Россия). Два дня рядом с доктором Балу	46
Гнездилов А. (Россия). Снежная королева	54

КУЛЬТУРА В ПОМОЩЬ

Смоля С. (Россия). Терапевтические встречи с князем Мышкиным	60
Краснова А. (Россия). Дымовые завесы умопостроений (самообман по Л. Толстому и А. Камю)	66

АНТИ-ФРЕЙД

Лукашевская Л. (Украина). Детство — источник счастья	79
--	----

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ТЕРАПИЯ ПОТЕРЬ

Баева С. (Россия). Минута Жизни	85
Бласенко И. (Россия). Эти спас-и-и-и-тельные стихи.....	87

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И СМЕРТЬ

Максимова Е. (Украина). Самоубийство как ответ человека на вызовы бытия в условиях суждения видения жизненного пространства	96
---	----

МОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Теленицкая Н. (Россия). На пути к феноменологии.....	107
Рейдерман И. (Украина). Почему я экзистенциалист?	111

АВ ОУО (в помощь студенту и преподавателю)

Каган В. (США). Поэтика психотерапии	123
Золотухина-Абolina Е. (Россия). Карл Ясперс — выдающийся экзистенциальный философ	137

ХАЙДЕРГЕРИАНСКИЙ КЛУБ

Летуновский В. (Россия). Этика Присутствия, или Хайдеггерянские размышления	143
---	-----

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

Лукьянов О. (Россия). Об извращениях в области научообразия (по следам статьи Л.В. Максименко)	166
--	-----

ДОСКА ОБЪЯВЛЕНИЙ

170

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ: ДВА ВЗГЛЯДА

ПОПЫТКА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ

(взгляд верующего сельского психолога)

Н. Патлань (Россия)

«Достойно и праведно есть поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущной и нераздельной».

Написала слово — Троица — и переполняюсь Его великим значением для себя и чувством священного. В моей жизни, как она складывалась и как сложилась к моим сорока пяти годам, все, что связано с Богом, стало требовать особого внимания и ответственности. И в написанных далее моих строках все мысли мои о Нем, о Нем глобальном, вседействующем, вседеприсутствующем, все создавшим и всем управляющим. И это не только мысли, слова и строки; все подтверждается жизнью.

Как мне рассказывал один хороший знакомый, что когда в 2000 г. внезапно решили расконсервировать и спешно достроить когда-то законсервированное из-за огромного количества нарушений и дефектов строительство Ростовской АЭС в Волгодонске, он был в ужасе и искал, как воспрепятствовать этому безумию. И у него сложился план, но прежде чем приступить к его реализации, он, как человек верующий, решил посоветоваться с Богом через священника. Он нашел замечательного священника, подвижника, когда-то закончившего Московский физико-технический институт (лучший естественнонаучный вуз Советского Союза), а потом и Московскую духовную академию, — и рассказал ему о складывающейся вокруг Ростовской атомной электростанции ужасной ситуации. И тогда священник поведал моему знакомому удивительную для него вещь о том, что **абсолютно все** наше так называемое «естествознание» стро-

Патлань Наталия — директор воскресной школы Храма Трех Святителей Кагальницкого района Ростовской области, школьный психолог, слушатель МИЭК (ст. Кировская Ростовской области).

Переживая острый кризис нашего супружества, мы искали друг друга в нашем небытии. Через исполнение благословения (о котором я писала выше) я не только возвращала утраченное, воскрешая богоданную венчанность, но по образу Пресвятой Богородицы, каждена — училась служить мужу, а он по образу Христа, как муж — учился меня хранить. Возвращение друг к другу происходит как иссечение из себя греховного, воссоздание в себе божественного (через Христа и покровительство Богородицы), проявление в нем настоящего мужского, а во мне истинно женского природного начала, в созидании совместного бытия в любви для Бога, детей и себя.

Одним из признаков преодоления кризиса для меня стало одно событие, произшедшее этим летом. Нас в тот момент разделяло огромное расстояние, но в этой разлуке я не испытывала, как раньше такого единения с ним и потребности быть рядом. Между нами царило небытие. Пока я работала воспитателем в православном лагере «Николаевский городок» под Азовом, мой муж поехал в Сергиев Посад, в Троице-Сергиеву Лавру. Однажды он позвонил мне утром и сказал, что исповедался и Причастился Святых Христовых Таин. Словами невозможно описать то, что я испытывала в течение всего дня. Казалось, что у меня выросли крылья, я летала весь день от счастья, переполнявшего меня, было ясное чувство того, что Причастилась я. Между нами запели струны любви, какой-то необыкновенной теплоты и участливости, единения и целостности, это было со-вместное бытие в Боге. Это было чудо...

Говоря об отношении мужчины и женщины как образе Божественной жизни, невольно задаешься дерзким вопросом: что можно думать о половом различии в Самом Боге? Может быть, Святой Дух — это женская ипостась Бога, как толкуют гностические и оккультные учения? Святые Отцы решительно отвергли это представление: половая полярность не распространяется на Божество. Борьба Церкви против языческих идей «священного брака» и вытекающего из них разрыва совершенно оправдана и ясна.

Но если вернуться к размышлениям об образе Божием в человеке при творении и после искупления, то не окажется ли, что в Боге действительно нужно мыслить мужской и женский пол вместе? В духовном смысле, очищенном от всего греховного и тварного, где дух выше пола...

Конечно, это тонкая и скользкая тема, и именно кощунственными спекуляциями на ней объясняется неразвитость ее в церковном богословии. Я могу отметить лишь таинственные и знаменательные факты участия Духа в девственном зачатии Христа, особую связь Духа с Церковью...

Впрочем, эта тема требует скорее молитвы, чем написания этого текста. Поэтому разрешите на этом закончить, а все недосказанное и ненаписанное продолжится в ваших сердцах.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ХРИСТИАНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ

B. Шумский (Россия)

В настоящее время в западной культуре сложилось так называемое посттрадиционное общество, в котором отсутствует система общезначимых культурных универсалий — духовных ориентиров, дающих смысложизненную матрицу, определяющую и наполняющую жизнь индивида на каждом этапе его жизненного пути. В таком обществе ориентиры для решений и поступков человека, предлагаемые религией, государственной идеологией, научной рациональностью и моралью социальной группы утратили свой императивный характер.

В этих условиях на место «практической философии», объясняющей природу человека и мотивы его поведения, а также предлагающей этическое руководство, все в большей степени начинает претендовать психология и, в особенности, многочисленные психотерапевтические школы и направления, каждое из которых, однако, предлагает свой образ человека, зачастую диаметрально противоположный таковому у оппонентов. Как следствие, человек в современном западном обществе чувствует себя потерянным не только в космическом и социальном пространстве, но и в собственных бессознательных желаниях и потребностях. Такое состояние западной культуры рядом авторов характеризуется как состояние кризиса (Порус, 2008; Сидорина, 2001).

Если сущность кризиса видеть в необходимости переоценки и перекомпоновки духовно-смыслового ядра культуры, то в этом свете актуальным становится прояснение различных аспектов соотношения и взаимодействия психологии и религии: очевидно, что все, о

Шумский Владимир — кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии личности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», ведущий образовательных программ подготовки психологов-консультантов и психотерапевтов экзистенциально-аналитического направления (г. Москва).

чем говорят религии, настолько тесно связано с внутренним миром человека, что «предметные области» психологии и религии в значительной степени пересекаются.

К соотношению психологии и религии можно подходить с двух разных исходных позиций. Христианская антропология и христианское мировоззрение (или таковые какой-либо другой религии) могут рассматриваться как основа психологии, консультирования и психотерапии. Другая позиция состоит в рецепции различных аспектов религиозных представлений и религиозных практик в психологический дискурс — в систему понятийных возможностей, предлагаемых современной психологией — без выхода за рамки психологии. С нашей точки зрения, одно из перспективных направлений развития психологии в XXI в. может состоять именно в осмыслении и переработке традиционных религиозных интуиций о внутреннем мире человека и, по возможности, их преобразовании в операционно-действенные психологические категории.

В настоящей статье представлена попытка понимания Св. Троицы — центрального символа христианства — с позиции современного экзистенциального анализа. Методологический базис исследования задается тезисом Л. Фейербаха о том, что Бог — это проекция вовне потенциальности самого человека. Исходя из этого Св. Троицу можно понимать как антропоморфный образ, символически реализующий духовную сущность человека.

Попытка психологического понимания Троицы представляется вполне правомерной с той точки зрения, что догмат о Троице, как он принят христианством, представляет собой «дело рук человеческих», а не результат божественного Откровения. В Священном Писании нет самого слова «Троица», в Писании встречаются лишь три фигуры, находящиеся в очевидном взаимодействии: Отец, Сын и Святой Дух — Отец открывается в Сыне посредством Святого Духа. Т.е. христианская церковь, формулируя доктрину о Троице, руководствовалась не Священным Писанием, а трудами отцов Церкви.

С нашей точки зрения, учение о Троице представляет собой продукт культуры: созданную культурой модель понимания Божества. Как таковое это учение может выступать предметом психологического анализа, основными методическими приемами которого могут быть:

- интерпретация символа Троицы на основе той или иной конкретной психологической теории;
- понимание символа Троицы исходя из системы категорий общей психологии (поиск «психологических аналогий» Троицы, «вписывание» концепции Троицы в психологический дискурс);

- соотнесение концепции Троицы с непосредственным опытом человеческого существования.

Соответствует ли символу Троицы некоторая психическая реальность или же концепция Троицы была разработана исключительно для объяснения текстов Евангелия? Мы полагаем, что в основе религиозного понимания Троицы находится некоторая эмпирически воспринимаемая психическая реальность, для интеллектуального постижения которой, однако, достаточно сложно подобрать адекватные понятийные категории. Стремление увидеть такие категории в теоретической модели современного экзистенциального анализа и составляя цель статьи. Единственную, насколько нам известно, попытку подобного рода предпринял в середине XX в. К.-Г. Юнг, рассматривавший Троицу с позиции аналитической психологии (Юнг, 1995).

Формирование догмата о Троице в истории христианства

Этапы раскрытия догмата в истории церкви и сознании верующих, пишет отечественный историк религии А.В. Карташев, представляют собой верстовые столбы, на которых начертаны руководящие указания, «куда и как уверенно и безопасно должна идти живая христианская мысль, индивидуальная и соборная, в ее поисках ответов на теоретико-богословские и прикладные жизненно-практические вопросы» (Карташев, 2006, с. 5).

Одна из основных задач раннего христианства заключалась в необходимости дифференциации христианских представлений о Боге от представлений о божественном в других религиях, политеистических и монотеистических, с одной стороны, и, с другой стороны — от безликого Единого, Блага, воплощавшего представления античных философов о высшем начале мироздания. С первых веков христианства троичность Бога принималась на веру, но в IV в. в связи с появлением ученияalexандрийского пресвитера Ария возникла необходимость закрепления этой веры в четком учении. Арий утверждал, что Сын Божий, хотя и был сотворен Богом-Отцом, ни в чем ему не подобен и является существом, ниже его стоящим. Доктрина Ария и ей подобные сводили христианскую триадологию либо к традиционному языческому иерархизированному политеизму, когда Сын Божий понимался «богом с маленькой буквы», либо к монотеизму, в котором Иисус Христос полагался «всего лишь» высшим из пророков — в этом случае христианство как религия искупления подменялось моралистическим монотеизмом, подобным иудаизму и исламу, где совершенно бессмысличным оказывалось чудо Боговоплощения. Однако политеизм или монотеизм были более близки и

понятны как народу, имевшему сильные языческие корни, так и интеллигенции, воспитанной на античной философии. Как отмечает А.В. Карташев, все научно-философские попытки объяснения триадологии, которые предпринимались до I Вселенского собора в Нике в 325 г., страдали «...субординатизмом, т.е. мыслью о “подчиненности” и, следовательно, в какой-то мере второстепенности Второго и Третьего Лица Св. Троицы перед Лицом Первым» (Карташев, 2006, с. 13), что искажало суть христианства. «Евангелие приковывает нашу внимание не к нумерическому единству Бога-Отца, а к откровению Еgo в Сыне и Заместителю Его — Духе Святом, т.е. к трехличности Божества. Это полный взрыв философско-математического мышления. Эллинская философия, заняв верховную позицию монотеизма очутилась перед антиномической загадкой: откуда же и как рядом с абсолютным единством явилось относительное множество, разнобразие, вся пестрота космоса?» (*там же*).

Символ веры, принятый на Никейском (325 г.) вселенском соборе зафиксировал, что Отец и Сын единосущны: Сын рожден от сущности Отца. Тем самым вопрос о взаимоотношениях Отца и Сына оказался решенным — Сын признавался единосущным Отцом, таким образом, Иисус Христос фактом своего воплощения соединял человека с Богом. В то же время Дух Святой в Никейской символе веры лиць упоминался, без указания на его божественность, поэтому необходимы были дальнейшие богословские изыскания в взаимоотношениях между Святым Духом, Отцом и Сыном. В период между Никейским и Никео-Цареградским (381 г.) соборами отцы Каппадокийцы разработали учение, утверждавшее божественность и соравенство Отца, Сына и Святого духа, что и было зафиксировано в Никео-Цареградском символе веры.

Знаменитое вероопределение «Одна сущность — три ипостаси» или «Одна сущность (субстанция) — Три Лица», постулировало тождественность божественной природы всех Трех Лиц Святой Троицы. Не один Отец — обладатель существа Божия, а все Три Лица вместе. При этом «единосущность» не была растворением Трех Лиц в единой сущности, поскольку утверждение кого-то одного как единосущного по отношению к другому предполагает сопоставление этого одного не с самим собой, а с кем-то другим; сущность — это общее, а ипостась — особенное, частное. Иными словами, единая сущность Троицы дифференцируется внутренними соотношениями ипостасей.

Достижение согласия относительно Никео-Цареградского символа веры и в римской, и в византийской империи было одним из наиболее значительных событий в ранней истории церкви. Однако в

далнейшем между восточным и западным христианством возникли разногласия, связанные с различиями в понимании роли Святого Духа в Троице. Никео-Цареградский символ, в котором говорится, что Дух Святой исходит от Отца, с точки зрения восточного христианства является завершающим актом в области символов веры, тогда как в западном христианстве начиная с V в. укрепляется идея о том, что Дух Святой исходит не только от Отца, но и от Сына.

«Именно вопрос об исходении Святого духа, — пишет В.Н. Лосский, — был единственной догматической причиной разделения Востока и Запада» (Лосский, 1995, с. 73). В 1014 г. формулировка «и от Сына» (лат. — *filioque*) официально вносится Римом в Никео-Цареградский символ веры. Это добавление не было принято греко-византийской церковью, и в 1054 г. христианская церковь разделилась на восточное и западное христианство.

Аргументы сторон в споре о *filioque* представляются изощренной игрой интеллекта. Однако в выводах, полученных посредством рационального мышления, неизбежны различия, которые определяются разницей аксиоматических оснований, положенных в основу той или иной логической цепочки. Приведем коротко аргументы восточного и западного христианства.

Как восточные, так и западные богословы признают, что если имена «Отец» и «Сын» указывают на очень точное ипостасное различие, то имя «Дух Святой» может быть отнесено как к общей природе всех Трех Лиц, так и к каждому из Лиц в отдельности. Следовательно, заключают западные авторы, это имя должно обозначать то Лицо, которое имеет одинаковое отношение и к Отцу, и к Сыну.

С точки зрения восточного богословия утверждение, что Святой Дух исходит и от Отца, и от Сына, ведет к стиранию их ипостасных функций по отношению к Святому Духу и далее к стиранию разделительных отличительных граней между Лицами вообще. «Общий характер этой триадологии можно определить как превосходство природного единства над личностной троичностью, как онтологический примат сущности над ипостасями», — полагает В.Н. Лосский (Лосский, 1995, с. 77). Восточное богословие подчеркивает индивидуальность Трех Лиц и отстаивает их единство, которое основывается на том, что и Сын, и Святой Дух происходят от Отца. «Ипостаси максимально разделены для нашего человеческого различения и узнания. Одна, “беззначальная”, — Отец, другая — “рожденная” от Отца, третья — “исшедшая” от Отца» (Карташев, 2006, с. 42).

Следствием этой логики является вывод о том, что единство Трех Лиц обосновано ведущей ролью Отца. Однако если термин

«единосущный», «предполагавший различие Трех Лиц, должен был выразить в Троице их тождество и превозносил единую сущность против какого бы то ни было учения о субординации» (Лосский, 1995, с. 76), то что такое «единоначалие Отца», как не указание на субординацию, как бы ни пытались это смягчить и завуалировать восточные авторы? Кроме того, чрезмерное подчеркивание индивидуальности Лиц в восточном подходе может привести к идеи о том, что Троица состоит из трех независимых и автономных Лиц, каждое из которых выполняет свою отличную от других функцию (MacGran, 1998, с. 265).

В свою очередь, утверждение западных богословов, что Святое Дух исходит и от Отца, и от Сына, имплицитно ведет к представлениям о том, что в Троице существует два источника божественной активности — Отец и Сын. Это логически открывает дорогу к их возможной независимости и далее — к принципиальной возможности внутренних противоречий в Троице. К.-Г. Юнг указывает еще на одно последствие filioque: «Если мы проследим учение о Святом духе разовьем его (Церковь по понятным причинам этого не сделала), то неизбежно придет к следующему выводу: если Отец явлен в Сыне дышит сообща с ним, а Сын оставляет этот Святой дух в наследство человеку, значит, Святой Дух является также дыханием человека и таким образом, равно присущ человеку, Сыну и Отцу. Тем самым человек возводится до уровня Сына Божия» (Юнг, 1995, с. 58). «Как показывает история Церкви, это заключение представляло собой огромную опасность для нее, подрывало ее устои, что и послужило главной причиной того, что Церковь не стала настаивать на дальнейшей разработке учения о Святом Духе. Дальнейшее развитие этого учения в негативном плане привело бы к врывающимся схизмам, а в позитивном — прямиком к психологии» (там же, с. 101).

Можно указать также и на следующие важные различия подходов восточного и западного богословия к пониманию Троицы: в первом подходе источник ипостасей полагается личностным (Отец) во втором — скорее безличным (Святой Дух); первый подход ближе к «религии Отца», второй — к «религии Сына». Отечественный философ и культуролог Г.С. Померанц считает, что борьба восточных богословов против filioque по сути была борьбой «против окончательного отеснения Отца Сыном. Но и католики также были правы: дух совершенной любви не может исходить только от одного, взаимность не может быть односторонней. Тут спор не об условных знаках, а трудность выбора между двумя решениями, каждое из которых захватывает и покоряет. Может быть, сравнительное изучение тринитарного мышления позволит в конце концов выйти на уро-

вень метатеологии, на котором оба решения будут релятивированы и потеряют свою непримиримость» (Померанц, 2010, с. 310).

Модели Троицы Августина

Для осмыслиения троичности Бога и учения верующих первые учителя Церкви прибегали к методу подобий и аналогий, поскольку не находили более подходящего способа выражения посредством слов того, что сами, зачастую, понимали и без слов. Основное методологическое положение Августина: человек способен на постижение Бога именно потому, что сам создан по образу Божию. «Хотя в человеке образ Божий из-за утраты причастия Богу обветшался и истерся, он все же еще пребывает в нем» (Августин, 2005б, с. 153). Следовательно, чтобы обрести способность постигать Бога, человеку нужно сначала отыскать образ Божий в самом себе. Это можно сделать посредством самопознания, которое Августин считал предварительным этапом богопознания, однако при этом полагал, что результаты самопознания, несмотря на все усилия человека в этом направлении, будут успешными только при благодатном «содействии свыше».

Августин сформулировал свой основной подход к осмыслиению Троицы — поиск ее аналогий в бытии человека — еще в «Исповеди»: «Я хотел бы, чтобы люди подумали над тремя свойствами в них самих. Они — все три — конечно, совсем иное, чем Троица; я только указываю, в каком направлении люди должны напрягать свою мысль... Вот эти три свойства: быть, знать, хотеть. Я есмь, я знаю и я хочу; я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу, и я хочу быть и знать. Эти три свойства и составляют нераздельное единство — жизнь, и, однако, каждое из них нечто особое и единственное; они нераздельны и все-таки различные» (Августин, 2007, с. 523).

В трактате «О Троице» первую модель Августин выводит из библейского положения «Бог есть любовь» (1Ин. 4,8). Если человек любит духовной любовью того, кого он видит человеческим зрением, то он может увидеть «Бога, который есть сама любовь, внутренним зрением, которым можно созерцать Бога» (Августин, 2005а, с. 249). «Любовь же есть любовь любящего и любовью любящего что-то. Таким образом, у нас есть трое: любящий, то, что любят, и любовь» (там же, с. 252). «Любящий, любимый и сама любовь» — такова «личностная модель» Троицы; любовь есть «единая сущность», лежащая в ее основе.

Все же основная задача, которую ставит Августин в работе «О Троице» — поиск образа Божия внутри человека. Логику его рассуждений можно эксплицировать следующим образом. Если образ Божий

есть то, благодаря чему человек может познать Бога, а найти этот образ в себе можно посредством самопознания, то отыскать внутреннюю Троицу можно, последовательно рассмотрев структурные и процессуальные аспекты самопознания.

Самопознание, по Августину, имеет троичную структуру: познающий субъект (ум), его знание о себе и любовь, которой ум любит самого себя. «Итак, есть некоторый образ Троицы: [первое] — сам ум, [второе] — его знание; которое есть его детище, и слово его в отношении самого себя, и третье — любовь. И эти три суть одна единая сущность. И детище не есть меньшее, [нежели ум], ибо ум знает себя настолько, насколько велико [знание], и любовь не есть меньшее, [нежели ум], ибо он любит себя настолько, насколько знает и насколько сам велик» (Августин, 2005б, с. 23). Знание ума о себе есть результат самопознания как объективации внутренних содержаний; любовь есть необходимая составляющая самопознания, поскольку объектом всякой любви является благо, а познание образа Божьего в себе есть благо несомненное.

Следуя намерению «как бы постепенно восходя, обнаружить во внутреннем человеке ... Ту Троицу, Которая есть Бог» (там же, с. 136), Августин находит ее в процессуальных актах познающего субъекта (ума), когда он имеет предметом познания вечное, а не временное. Эта Троица — память, понимание и любовь (или память, понимание и воля, поскольку любовь «есть не что иное, как воля, желающая наслаждаться или наслаждающаяся чем-либо» (там же, с. 148)). В этой Троице любовь, или воля, соединяет первые два элемента — память и понимание. Именно посредством способностей и деятельностных актов памяти, понимания и воли (любви) познающий субъект, «т.е. тот, кто не есть ни память, ни понимание, ни любовь, но имеющий их» (там же, с. 234), может познать Бога.

«Память человека и в особенности та ее часть, которой не имеют животные, т.е. та, посредством какой содержится умопостигаемое, не входившее в нее через телесные ощущения, имеет в силу своей меры в том образе Троицы хоть какое-то подобие Отцу (которое, правда, несравненно неравно Ему), хотя точно также понимание человека, которое через устремленность мысли воображается из памяти, когда то, что знается, говорится, и возникает слово сердца, не принадлежащее ни одному языку, обнаруживает в своем великом неравенстве некоторое подобие Сыну, наконец, любовь человека, исходящая от знания и соединяющая память и понимание (словно нечто общее меж родителем и дитем, посредством чего понимается, что она не есть ни родитель, ни дитя), имеет в этом образе некоторое, хотя и неравное, подобие святому Духу» (там же, с. 234-235).

Итак, познающий субъект (ум) обладает памятью (Отец), пониманием себя (Сын-Логос) и любовью (волей) (Святой Дух) — таковы, по Августину, психологические корреляты триипостасного Божества. И одновременно, в приложении к сфере Абсолютного, данным проведенного Августином субъективного феноменологического анализа структуры и процесса самопознания может быть приписано объективно-метафизическое значение: Бог есть триединство памяти, в которой хранится умопостигаемое (идеи), понимания, посредством которого мышление облекает содержания памяти в слова (логос), и любви. В этой Троице, в свою очередь, можно увидеть аналоги трех ветхозаветных персонификаций Божества (МакГрат, 1998, с. 257): мудрость Божия, проявляющаяся в Его творениях, Слово Божье, сообщающее людям волю и замыслы Бога, и Дух Божий, который является олицетворением Его творческой силы.

Интерпретация символа Троицы в аналитической психологии К.-Г. Юнга

«Нужно взглянуть на Троицу как на психологический факт, выходящий далеко за рамки христианского вероучения», — полагает К.-Г. Юнг (Юнг, 1995, с. 107). Его работу «Попытка психологического истолкования догмата о Троице» (1948) трудно назвать логически стройной, по жанру она скорее напоминает научное эссе. Ниже представлена реконструкция взглядов К.-Г. Юнга на Троицу. Его подход к пониманию Троицы, с нашей точки зрения, строится на двух методических приемах:

- интерпретации символа Троицы на основе системы теоретических представлений «аналитической психологии»;
- подобно Августину, К.-Г. Юнг находит «психологическую аналогию» Троицы: он показывает, что троичность Бога может быть понята как символическая репрезентация стадий процесса развития самосознания и индивидуализации человека.

Центральное понятие аналитической психологии К.-Г. Юнга — «коллективное бессознательное», которое является итогом жизни человеческого рода, присуще всем людям и образует то основание, из которого вырастает индивидуальная психика. Структуру и содержание коллективного бессознательного составляют архетипы — «суть некие факторы или мотивы, упорядочивающие и выстраивающие психические элементы в известные образы» (там же, с. 48).

Строя свою концепцию как естественнонаучную, К.-Г. Юнг утверждал, что вместо термина «Бог» наука пользуется термином «бессознательное» (Юнг, 1994, с. 330). С этой точки зрения «архетипы

коллективного бессознательного суть эмпирически доказуемые соответствия религиозных догм» (Юнг, 1991, с. 246), а «боги — персонификации бессознательных содержаний» (Юнг, 1995, с. 65).

На таком методологическом базисе интерпретация Троицы очевидна: это именно «архетип обеспечивал подлинное и истинное право на существование троической идеи вообще» (*там же*, с. 49), исключительно благодаря архетипу «представления о богах организуются в триады и триединства» (*там же*, с. 48). Приводя в пример различные триады языческих богов, а также «коммунистическую триаду» Маркс-Энгельс-Ленин, К.-Г. Юнг находит аналог христианской Троицы в древнеегипетских представлениях: «египетская теология решительно утверждает и ставит во главу угла сущностное единство бога-отца и бога-сына (представленного фараоном). В качестве третьего к ним присоединяется Ка-мутеф, порождающая сила бога. В ней и через нее отец и сын связываются не в триаду, а в триединство ... мы действительно можем говорить о триединстве бог-фараон-ка, где бог выступает “отцом”, парь — “сыном”, а ка — творческим связующим звеном между тем и другим. ... Божественное зачатие фараона происходит через Ка-мутефа в человеческом теле царицы-матери» (*там же*, с. 12-13).

Согласно К.-Г. Юнгу, содержащиеся в текстах Нового Завета намеки на божественную Троицу были, в череде сменявших друг друга на протяжении веков Символов веры, с абсолютной последовательностью доведены на соборах Церкви до единосущности — этот процесс шел неосознаваемо, «так как о египетской модели, уже доведенной некогда до уровня единосущности, отцы Церкви ничего не знали. Такое воздействие египетской модели на будущие поколения явилось ... не чем иным как амплификацией уже констилированного архетипа» (*там же*, с. 39). Т.е., согласно К.-Г. Юнгу, христианская Троица есть новая версия того, что уже было в прошлом, новая версия понятийного оформления архетипа, «поднявшегося однажды из бессознательного духа человечества» (*там же*, с. 49).

В фигуре Христа К.-Г. Юнг, в соответствии со своими теоретическими представлениями, видит символ Самости: «Символ божества совпадает с символом Самости, т.е. с тем, что, с одной стороны, означает опыт психической цельности, с другой — выражает идею божества» (Юнг, 1993, с. 43). Символом Самости может стать все то, что человек полагает как имеющее большую целостность, чем он сам. Но этот символ не всегда обладает максимально возможной целостностью — так, фигуре Христа «недостаеточной стороны психе, духовной тьмы и греховности. А без интеграции зла нет никакой целостности» (Юнг, 1995, с. 57). То же относится и ко всей Троице в

целом: «христианская формула не полна, так как догматический принцип существования зла не присутствует в Троице» (Юнг, 1991, с. 171).

Символ Троицы, считает К.-Г. Юнг, не обладает полнотой также и потому, что в нем не представлено женское начало. Как рождается Сын? Согласно Евангелию, его зачатие происходит в человеческом теле Девы Марии. Ангел говорит Марии: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1,35). Однако Богородица остается за рамками Троицы.

По мнению К.-Г. Юнга, «четверица является более или менее непосредственным образом Бога, проявляющего себя в творениях» (Юнг, 1991, с. 170). Из Троицы исключено зло, и женское начало, тогда как схема четверицы, признавая неоспоримым фактом существование противостоящей Богу силы — «мира сего» и его «князя» — приковывает троическое мышление к реальности материального мира. Кроме того, вознесение Девы Марии во плоти на небеса, провозглашенное как догмат католической церковью в 1950 г., проектирует путь не только к окончательному признанию Богородицы в качестве Божества, но и к четверице, пишет К.-Г. Юнг (Юнг, 1995, с. 74).

С нашей точки зрения, путь интерпретации в строгом соответствии со своей теоретической моделью — рассмотрение Троицы как результата разворачивания архетипа — фактически приводит К.-Г. Юнга к отрицанию христианской Троицы:

— словно бы не замечается принципиальное различие между фараоном и Христом, между египетской моделью, предназначенной для закрепления авторитета мирской власти фараона посредством провозглашения его божественного происхождения, и христианскими представлениями о Боге, воплотившемся в человеческое тело, чтобы искупить людские грехи и показать людям путь к спасению;

— утверждается, что четверица является гораздо более всеобъемлющим символом Самости, чем Троица, так что «логическим следствием оказалось бы отмена формулы Троицы и ее замена Четверицей» (*там же*, с. 72); при этом, однако, не уточняется, чем именно должна быть дополнена Троица: злом или женским началом.

Другой подход к пониманию Троицы, который можно увидеть в работе К.-Г. Юнга «Попытка психологического истолкования догмата о Троице», основывается не на представлениях об архетипах, а на гипотезе о том, что «развитие идеи триединого Бога является передачей какого-то секулярного коллективного процесса, а именно процесса дифференциации сознания, растянувшегося на несколько тысячелетий» (*там же*, с. 84).

Стадия этого процесса, соответствующая ипостаси Троицы «Отец», означает более раннее состояние сознания, когда человек был еще «ребенком», находясь в зависимости от определенного образа жизни, который он получал в готовом виде — от традиций, имеющих характер законов. Такое пассивное состояние сознания характеризуется отсутствием критики и рефлексии, единством человека, мира и Божества.

На стадии, соответствующей ипостаси Троицы «Сын», нерефлектирующее, пассивно воспринимающее окружающее состояние сознания сменяется на рефлексивное, наделенное рациональным мышлением. Сын проводит осознанное различие между собой и Отцом, а также представляемыми им традициями. Обычай и традиции заменяются сознательно выбранным образом жизни, и для этого Сын должен обладать определенным знанием собственной индивидуальности. К.-Г. Юнг видит «превращение от Отца к Сыну» как «переход от единства к двойству», от состояния, не знающего рефлексии, к критической установке сознания. В то же время «состояние «Сына» — это в высшей степени конфликтное состояние: выбор возможных путей осложняется угрозой столь же многочисленных возможностей сделать неверный шаг. «Свобода от закона» приводит к обострению антагонизмов, особенно морального» (*там же*, с. 86).

На третьей стадии рефлексивность и рациональность сохраняются, и одновременно человек признает, что источником его окончательных решений и решающих познаний является не сознание, но некая высшая вдохновляющая инстанция, переживание которой логично обозначить как «Святой Дух». «Подобно тому как переход от первой ко второй фазе требует от человека принести в жертву свою детскую зависимость, так и при переходе к третьей фазе он должен отказаться от своей исключительной самостоятельности» (*там же*, с. 87). Эта третья стадия развития сознания, по К.-Г. Юнгу, означает «признание бессознательного, если не вовсе подчинение ему», включение самосознания в некую превосходящую его целостность, о которой человек не может сказать «Я». Метафорически эту стадию «Святой Дух» можно увидеть как «восстановление и возвращение Отца».

Основы представлений о духовном измерении человека в антропологии современного экзистенциального анализа

Антропологическая модель экзистенциального анализа, предложенная В. Франклом, базируется на традиционных для европейской культуры представлениях о человеке как единстве телесного, душевного и духовного бытия. В. Франкл видит человека в единстве трех

ортогональных измерений: вертикаль свободного, духовного, или личностного — собственно человеческого — измерения противопоставляется В. Франклом плоскости психофизического, которая детерминирована генетикой, семейным воспитанием и социальным наследием. Если телесное измерение репрезентирует жизнь человека в физической реальности (с полюсами здоровье — болезнь), психическое измерение включает в себя влечения, настроения, аффекты, черты характера, когнитивный стиль (полюса: удовольствие, отсутствие напряжения — неудовольствие, напряжение), то духовное измерение составляет мир ценностей и смыслов, свободы и ответственности человека (полюса: исполнение — отчаяние).

Таким образом, в отличие от большинства психологических концепций, в которых присутствует только различие физического и психического, в экзистенциальном анализе нематериальное в человеке подразделяется на два измерения — психическое и духовное, при этом понятия «духовное» и «личностное», «дух» и «личность» используются как синонимы.

Понимание динамических агентов духовного измерения человека в современном экзистенциальном анализе основывается на представлениях о личности, сформулированных в философской антропологии М. Шелера: личность — это «деятельный центр, в котором дух является внутри конечных форм бытия» (Шелер, 1988, с. 53).

Основными характеристиками личности, по М. Шелеру, являются:

1. Свобода «от природы и общества», от «принуждения и давления извне», от каких-либо предустановленных, детерминированных причинно-следственных связей.
2. Нематериальность (несубстанциональность): личность — это чистая динамика, «личность не является ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь ... упорядоченное строение актов» (*там же*, с. 61).
3. Самосознание как осознание собственной субъектности и как способность определять свой внутренний мир.

Работы М. Шелера позволяют выделить следующие способности человека как духовной личности:

1. Постижение сущностных форм устройства мира. Возможность «видения сущности» открывается, когда человек «устраняет вождя, отдающий от него отношение к миру и когда отступает связанное с этим давление наличного бытия» (Шелер, 1994, с. 29). М. Шелер пишет, что «способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки» (Шелер, 1988, с. 63).

2. Разум, понимаемый как мышление в идеях. «Однако слово “разум”, или “рацио”, — пишет М. Шелер, — особенно когда он противопоставляется так называемой “чувственности”, — со временем формирования этой терминологии у греков, постоянно соотносился только к логической, но не алогически-априорной стороной духа» (Шелер, 1994, с. 282).

3. Эмоциональное переживание ценностей. Личность деятельна, и для того, чтобы она могла выступать в качестве центра человеческих действий, необходимы ценности, которые ее направляют. Ценности, согласно М. Шелеру, представляют собой объективные качественные феномены, обнаруживающие себя в акте эмоциональной интуиции и предлагающие человеку нормы долженствования и оценок. Ценности образуют особое царство трансцендентальных сущностей, находящееся не в пространственно-временной реальности, но в сфере духовного.

4. Воля, руководимая идеями и ценностями, отказывающая «всем противоречащим идеи импульсам влечений ... чтобы скординировать импульсы влечений для исполнения волевого проекта духа» (Шелер, 1988, с. 70).

5. Высшие эмоциональные состояния, такие как доброта, сожаление, раскаяние, прощение, почитание, стыдливость, сострадание и др.

6. Способность к принятию решений: «Мы свободны в той мере, в какой личность — личность, охватывающая всю нашу жизнь — принимает решения» (Шелер, 2007, с. 125).

Основываясь на работе В. Франкла «Бессознательный Бог», мы можем сказать, что В. Франкл дифференцировал представленное М. Шелером описание личности на сознательное духовное Я и глубинную бессознательную духовную личность: «Духовная личность в принципе может быть как сознательной, так и бессознательной; мы можем сказать, что духовная глубинная личность обязательно бессознательна ... дух по своему происхождению есть дух бессознательный» (Франкл, 2000, с. 232). Духовное измерение является сущностным центром человека, поэтому «я не мог бы всерьез сказать “моя личность” — я ни в коем случае не “имею” личность, но я “есть” моя личность. Я также не могу в сущности сказать “мое я”, так как я обязательно есть “я”, но я не “имею” “я”» (там же, с. 228). С нашей точки зрения, и глубинную бессознательную духовную личность, и сознательное духовное Я можно понимать как то, от чего исходят духовные акты, как «действенный центр, в котором дух является внутри конечных форм бытия».

Одна из основных задач сознательного духовного Я состоит в том, чтобы сделать осознанными бессознательные духовные содер-

жания, при этом «до осознания “я” доходит не “оно”, скорее здесь до своего осознания доходит само “я”, приходит к осознанию самого себя, приходит — к себе» (там же, с. 224). Духовные акты бессознательной глубинной личности, по В. Франклу, проявляют себя в любви, творчестве, голосе совести: там, «где духовное “я” погружается в бессознательную сферу как в свое основание, там мы можем, смотря по обстоятельствам, говорить о совести, о любви или об искусстве» (там же, с. 240).

А. Лэнгле продолжил дифференциацию и конкретизацию описания свойств динамических центров духовных актов человека, предложив понимание сознательного духовного Я как инстанции интеграции духовно-экзистенциального измерения человека. Бессознательная духовная личность, по А. Лэнгле, подобна глубинному источнику духовного, который есть в человеке. И тогда сознательное духовное Я можно сравнить с обрамлением этого источника: «То, что индивидуум способен вбрать из этого источника, содержимое которого абсолютно свободно и непостижимо течет к каждому человеку из его глубины, и составляет истинное в нашем Я. Возможность черпать из этой глубины придает человеку силы и достоинство. Ввиду непостижимости ее природы мы можем лишь преклоняться перед этой глубиной» (Лэнгле, 2005, с. 66).

Без сознательного Я глубинная бессознательная личность не может реализоваться в мире. С другой стороны, личность представляет собой ту праоснову, из которой Я черпает свою духовную силу: в совести Я находит внутреннюю почву и может закрепиться в личности. Воля как свойство и форма проявления сознательного духовного Я, в свою очередь, охватывает все измерения человеческого бытия: тело, психику, дух, соотнесение с миром. Человек является аутентичным, или подлинным, когда его Я принимает решение в соответствии с голосом совести; затем Я, посредством воли, реализует эти решения в конкретных действиях в окружающем мире. Аутентичность — это переживание генунной индивидуальности, в аутентичности происходит словно бы «удвоение Я» — сознательное Я совпадает с глубинным духовным Я человека.

Экзистенциально-аналитическое понимание символа Троицы

Исходя из антропологии экзистенциального анализа ипостась Троицы Отец может быть понята как бессознательная глубинная личность, ипостась Сын — как сознательное духовное Я, ипостась Святой Дух — как сила, с которой в человеке «проговаривают» Отец и Сын, сила их способности творить. С точки зрения западнохристи-

анского понимания Троицы, в ней присутствуют два источника божественной активности, от которых исходит Святой Дух — так и антропологии современного экзистенциального анализа мы видим два «деятельных центра», каждого со своей способностью творить. Человек становится единым, целостным, когда свободный выбор Сына основывается на диалоге с Отцом.

Если Сын отрывается от Отца, то речь идет о субъекте, который переделяет мир в соответствии со своими собственными желаниями и потребностями. Что является основанием для принятия решений Сыном, когда он полностью отошел от Отца, если говорит языком психологии? Стремление к удовольствию и к власти, безоглядная самореализация, при которой окружающий мир и другие люди служат лишь средством достижения цели. Это образ яркого индивидуалиста, превыше всего ставящего свои собственные потребности.

Взгляд на Троицу сквозь призму экзистенциально-аналитических представлений о динамических аспектах духовного измерения человека позволяет ответить на следующий вопрос: как рождается Сын? Как было показано выше, для ответа на этот вопрос, по мнению К.-Г. Юнга, концепции Троицы самой по себе недостаточно, поскольку в ней не представлено женское начало. Однако как Троица в целом, так и Сын — это чисто духовные образования, и поэтому рождение Сына также событие духовное и, с нашей точки зрения, в непосредственном опыте человека описывается базовым онтологическим переживанием «я-есть», или переживанием экзистенциального пробуждения. Приведем пример: «Я встал, потянулся и, встав на колени, посмотрел в окно на кроны деревьев. В этот момент я ощутил Себя. Казалось, все отделилось от меня, и я вдруг остался один. Удивительное чувство — чувство парения. И тут же возник удивительный вопрос к самому себе: “Ты — Руди Делиус? Ты — тот самый, которого так называют друзья? Тот, которого в школе называют этим конкретным именем и ставят конкретные оценки? Ты — тот самый?” Второе “Я” во мне явилось моему другому “Я”, которое здесь же вполне объективно проявлялось моим именем. Это было почти физическое отторжение, отделение от всего, что меня окружало. Я неожиданно ощущал себя одним единственным, выделившимся из всего... Я понял, что что-то значительное навсегда произошло со мной, внутри меня... В один момент старая природа кровных связей утратила смысл: понятия — отец, брат... И родина со всей ее сцепляющей силой и властью “отпала”, лежала где-то рядом, как сброшенная кожа. “Я” во мне было свободно, раскрепощено, отпущенено, оно парило и было уникально, ценно в своей неповторимости, недоступ-

но миру и нерушимо. Такое переживание своего “Я” — как второе рождение» (*Wicki*, 1991, с. 211).

Выделившееся, вышедшее на уровень экзистенции Я, переживающее себя как самостоятельную величину, вступает в соотнесение не только с внешним миром, миром социальных отношений и культуры, но и с миром внутренним — с собственным телом, чувствами, потребностями, желаниями, мыслями и т.д. Это Я теперь не только может, но и должно занимать определенную позицию по отношению к тем или иным явлениям мира внешнего и внутреннего. И затем принимать решение по выполнению человеком того или иного действия. Однако вступающее в отношение, занимающее позицию и принимающее решение Я не может быть основанием самому себе. Это Я, данное как несомненное и достоверное переживание, есть некая необъективируемая «пустота в густоте бытия», «ничто» (Ж.-П. Сартр). И поэтому Я нуждается в опоре на что-то внешнее, во внешних по отношению к себе основаниях для занятия позиции и принятия решений. В связи с этим М. Шелер писал, что в результате становления своего самобытия и самосознания человек увидел, что актуальное бытие его духа и личности превосходит все пространственно-временные формы существования окружающего мира. И одновременно человек почувствовал, что словно бы погружается в «абсолютное ничто», и «именно в тот самый момент человек должен был как-то укоренить свой центр вне и по ту сторону мира» (Шелер, 1988, с. 92), — в этом, по М. Шелеру, лежат истоки религии и метафизики.

Современные экзистенциальные психотерапевты отмечают, что осознание собственного Я, собственной уникальности и автономности может приводить к переживанию радикального одиночества и страха. И. Ялом пишет: «Чистое ощущение бытия, “я-есть”, чувство собственного бытия как истока вещей слишком пугает, погружая в изоляцию, поэтому человек отрицает самотворение» (Ялом, 2004, с. 424). Переживание «я-есть» — это не только тревога человека, столкнувшегося со своей безосновной свободой, «головокружение от свободы» (С. Кьеркегор), но и страх перед бездной ответственности (В. Франкл) — потому что теперь только я, как свободный субъект, являюсь неоспоримым автором того, что получилось в результате сделанного мной выбора. Р. Мэй, основываясь на опыте своей психотерапевтической практики, констатирует, что зачастую пациенты переживают тревогу бытия самими собой равносильно психозу — из-за угрозы потери опоры и защищенности, получаемой от других людей (Мэй, 2004). И человек бежит от этого страха бытия субъектом и от собственного Я в социальные сценарии, следует моральным

нормам и предписаниям авторитетов, растворяя свою субъектность в социуме. Человек, конечно, при этом может продолжать мнить себя субъектом, но, как показал постмодернизм, на самом деле такой «субъект» принимает решения на основе дискурсивных социальных практик и поэтому подлинным субъектом как «причиной самого себя» не является.

Другой путь — нахождение опоры и основания в самом себе, в собственной глубинной бессознательной духовной личности. Несмотря на то, что я не могу с абсолютной уверенностью сказать, что голос глубинной личности принадлежит мне, у меня, тем не менее, есть ясное чувство, что обращается этот голос именно ко мне и ни к кому другому. Это именно я — тот, к кому относятся советы и угрызения совести, это ко мне приходят идеи и понимание, изменяющие мое мировоззрение, это у меня, вероятно, неожиданно, возникает любовь к другому человеку — и когда я люблю, уже нет никаких сомнений, что это я — тот, кто любит. Глубинная духовная личность — это не только голос совести, рекомендующий то, что для меня было бы правильным, но и способность видеть сущность явлений, интуиция, подсказывающая мне, как будет развиваться та или иная ситуация, и творческие импульсы, и высшие эмоции. Всем этим я не могу распоряжаться, контролировать и приказывать, что и когда следует говорить, я могу только расслышать это, отнести к этому всерьез — или пройти мимо, не обратив внимание, или отодвинуть, если то, что о чем идет речь внутри меня, становится слишком неприятным для моего сознательного Я.

Одновременно с переживанием, что говорящее внутри «идет от меня, но все же сверх меня» (М. Хайдеггер), у человека также есть чувство «это я говорю с самим собой» — глубинный источник бытия самим собой заговаривает с сознательным Я. Отец говорит с Сыном, и в этой нескончаемой внутренней беседе я — одновременно и Отец, и Сын, которые советуются, как мне быть дальше. Отец и Сын обладают взаимодополняющими характеристиками: рациональное мышление и рефлексивность Сына дают иной взгляд, чем интуитивное видение Отца; изменение контекста и получение дополнительной информации о какой-либо ситуации или человеке, которое может предпринять сознательное Я, помогает избежать ошибок совести — все это делает восприятие себя и мира многостороннее, объемнее.

Экзистенциальный анализ, таким образом, обосновывает необходимость внутреннего разговора, который можно понять как диалог Отца и Сына, обсуждающих определение отношения, занятие позиций, принятие решения. Диалог сознательного Я с глубинной

бессознательной личностью представляет собой источник и основание самодетерминации — благодаря этому диалогу человек становится обоснованным и укорененным в самом себе и тем самым истинным субъектом как причиной самого себя.

Итак, мы можем сказать, что зачатие и рождение Сына происходит не в женском теле, а во внутреннем, духовном мире отдельного человека, будь он мужчиной или женщиной.

Момент, который остается недостаточно ясным в христианской модели Троицы — это вопрос о личностной природе ипостаси Святого Духа. Ипостаси Отец и Сын представляют собой антропоморфизацию деятельных центров духовного измерения человека и поэтому вполне оправдана их символическая презентация в виде отдельных личностей. Является ли отдельным деятельным центром Святой Дух?

Если обратиться к непосредственному переживанию, то ипостась Сын, с нашей точки зрения, может быть пережита наиболее ярко в моменты принятия сознательного решения; Святой Дух, исходящий от Сына, проявляется как в силе воли, так и в степени развитости способности слышать голос Отца, глубинной бессознательной духовной личности. Другими словами, чем более зрелой является структура Я, тем сильнее способность расслышать голос личности и сознательно ему следовать. Святой Дух, исходящий от Отца, может проявляться в силе внутреннего звучания голоса совести, который бывает столь настоятелен, что словно бы заставляет человека к нему прислушаться.

Известно немало феноменов индивидуальной жизни, которые могут навести на мысль о личностной природе Святого Духа. Например, писатель или художник ждет вдохновения, учений долгое время бьется над сложной задачей. И вдруг однажды вдохновение приходит, задача находит изящное решение. Почему именно в этот момент? Переживания обычного человека, отягощенного внутренними проблемами, можно выразить известными словами Апостола Павла: «Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю ... желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю ... по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоречующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 15-23). Т.е. человек не может преодолеть внутренние противоречия и конфликты, опираясь только на силу собственного Я. Нередко ничего не остается, как полагаться на снисхождение благодати, на спонтанное

откровение Духа, который приходит и уходит, «когда захочет сам», независимо от воли и желания человека. Таким образом, непосредственный опыт дает основания для наделения Святого духа личностной природой. Возможно, понятийный аппарат экзистенциального анализа пока не достаточно развит, чтобы это отразить.

С другой стороны, Отец и Сын, центры и исполнители духовных актов, будучи нематериальными и несубстанциональными, не являются ничем иным, кроме движения силы:

- силы, величиной, содержательной направленностью и временем появления которой я не могу распоряжаться, но которая действует во мне и через меня — Отец;

- силы, которую я могу развивать, тренировать, задавать ее интенциональную направленность и время появления, но одновременно я не всегда могу оказывать решающее влияние на степень выраженности и время появления этой силы — Сын.

Мы можем сказать, что поскольку ни Отец, ни Сын — ни глубинная бессознательная личность, ни сознательное духовное Я — не могут быть пережиты иначе, как действующее во мне, через меня или благодаря мне движение духа, имеющее определенную величину и направленность, то символическая репрезентация Святого Духа в качестве личностной ипостаси, предложенная христианством, представляется вполне оправданной.

Европейский человек сформировался под влиянием догмата о Троице. В понимании восточного христианства Святой Дух — творческая сила — исходит только от Отца. Здесь однозначно постулируется единоналичие Отца. С точки зрения антропологии экзистенциального анализа такая установка словно бы оставляет Сына, сознательное Я, пассивным, лишенным собственной творческой активности до тех пор, пока указующе не заговорит Отец. Пассивно-внимавшая установка, покорность авторитетам, ожидание отеческой заботы, поддержки и наставления — таковы характерные черты русского человека, которые можно понять как следствие восточнохристианского подхода к соотношению ипостасей в Троице. Напротив, из западнохристианского подхода, в соответствии с которым Святой Дух исходит также и от Сына, следуют идеи свободы, персональной ответственности и признания первостепенной важности усилий сознательного Я в борьбе человека за смысл жизни.

Различие в понимании отношений внутри Троицы можно увидеть и в архитектуре церквей. «Купола в России кроют чистым золотом, чтобы чаше Господь замечал», — писал В. Высоцкий: Сын, сознательное субъектное Я, пассивно ждет, что Отец милостиво обратит на него внимание, что приедет «барин, который нас рассудит».

Архитектура же устремленных ввысь шпилей католических храмов словно демонстрирует, что Сын как будто бы постоянно будирует Отца примерно с такой установкой: «Эй, Отец, ну что будем делать? Говори! А я подумаю и решу».

Подведем итоги. Категориальные возможности современного экзистенциального анализа позволяют понять христианскую концепцию Св. Троицы с точки зрения психологического дискурса без выхода за рамки психологии. Становится возможен переход от веры в Троицу к пониманию глубочайшей мудрости, заключенной в этом символе, и к удивлению от той ясности, с которой в нем описаны различные аспекты взаимодействия динамических сил духовного измерения человека. Символ Троицы отражает целостность духовного измерения человека, структуру этой целостности и отношения между ее компонентами. Благодаря этому символу также становятся понятны и чувственно ощущимы движения внутреннего диалога как источника субъектности и самодетерминации человека. Неслиянное и нераздельное триединство ипостасей Троицы с экзистенциально-аналитической точки зрения раскрывается в качестве схемы, структурирующей динамические составляющие духовного бытия человека.

Другими словами, взгляд на христианский символ Троицы сквозь призму представлений экзистенциального анализа о духовном измерении человека позволяет понять, какая реальность лежит в основе догмата о Троице. И, в свою очередь, становится возможным обратное движение: взгляд на представления о духовном измерении человека в экзистенциальном анализе сквозь призму концепции Троицы позволяет структурировать, схематизировать экзистенциально-аналитическое понимание динамических составляющих духовного бытия человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Блаженный (Аврелий) О Троице. Ч. 1. М., 2005а.
2. Августин Блаженный (Аврелий) О Троице. Ч. 2. М., 2005б.
3. Августин А. Исповедь. М., 2007.
4. Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 2006.
5. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
6. Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995.
7. Лэнгле А. Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности. М., 2005.
8. МакГрат А. Введение в христианское богословие. Одесса, 1998.
9. Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999.

10. Мэй Р. Открытие Бытия. М., 2004.
11. Померанц Г.С. Троица Рублева и тринитарное мышление // Померанц Г.С. Выход из транса. М., 2010. С. 299-319.
12. Порус В.Н. У края культуры (философские очерки). М., 2008.
13. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2002.
14. Сидорина Т.Ю. Кризис XX века: прогнозы русских мыслителей. М., 2001.
15. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
16. Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000.
17. Франкл В. Страдания от бессмыслинности жизни. Новосибирск, 2009.
18. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. Сб. статей / Сост. П.С. Гуревич. М., 1988. С. 31-95.
19. Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
20. Шелер М. Особое метафизическое положение человека // Топос. 2004. № 1. С. 43-57.
21. Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М., 2007.
22. Шумский В.Б. «Смерть» и «возрождение» субъекта: индивидуальность в историко-культурном и экзистенциальном контекстах // Мир психологии. 2011. № 1. С. 44-55.
23. Юнг К.-Г. Архетип и символ. М., 1991.
24. Юнг К.-Г. Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе. М., 1993.
25. Юнг К.-Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.
26. Юнг К.-Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // Юнг К.-Г. Ответ Иову. М., 1995. С. 6-108.
27. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 2004.
28. Längle A. (Hrsg.) Lexikon der Existenzanalyse und Logotherapie. Wien, 2000.
29. Wicki B. Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Paedagogik. Bern, 1991.

ИЗ ТВОРЧЕСКОЙ ЛАБОРАТОРИИ А. ГНЕЗДИЛОВА

ЧУДО В ХОСПИСЕ

В. Мартюшева (Украина)

Тема хосписа стала мне близкой благодаря великому человеку и замечательному доктору Андрею Владимировичу Гнездилову. Андрей Владимирович — Петербургский врач-психиатр, основатель первого в СНГ хосписа в Петербурге. Я благодарна судьбе за то, что познакомилась с этим удивительнейшим человеком, в котором столько мудрости, доброты и любви к людям. Для меня является большой загадкой, как он может столько лет работать в хосписе, каждый день видеть горе и смерть и при этом, не жалея ни сил, ни времени, душевно «вкладываясь» в каждого своего пациента, оставаться таким внимательным, чутким, любящим и терпимым к каждому. Мне кажется, что это невыносимо тяжело. Я поработала волонтером в хосписе совсем немного, и я преклоняюсь и восхищаюсь теми, кто работает там много лет... А Андреем Владимировичем — особенно. Было видно, что он вкладывает в каждого пациента частичку своей души. Какая же она большая — действительно, великая — у него Душа.

Встреча с Гнездиловым, можно сказать, перевернула всю мою жизнь: мои жизненные приоритеты, мое отношение к жизни и к смерти, к людям, больным и здоровым.

Личность Андрея Владимировича Гнездилова, первое впечатление от пребывания вместе с ним в питерском хосписе, то, как смотрели на нас, робких и перепуганных студентов, умирающие люди, не забуду никогда. Их боль тогда стала и моей болью.

Эта встреча привела меня волонтером хоспис. И хотя проработала я там совсем недолго — нет пока во мне того мужества и душевных сил, чтобы каждый день встречаться со смертью — мне посчастливилось стать свидетелем Чуда или, вернее, огромного мужества Человека в борьбе с поставленным страшным диагнозом.

...Я помню Владимира с первого дня работы. В палате, в которой он лежал, ощущалась какая-то особая атмосфера. Она разительно отличалась от настроения в других палатах. Это впечатление было таким сильным, что именно это посещение я запомнила так, как будто это было вчера. Мужчины — их было четверо — очень привет-

Мартюшева Виктория — практикующий психолог, выпускник МИЭК (г. Севастополь).