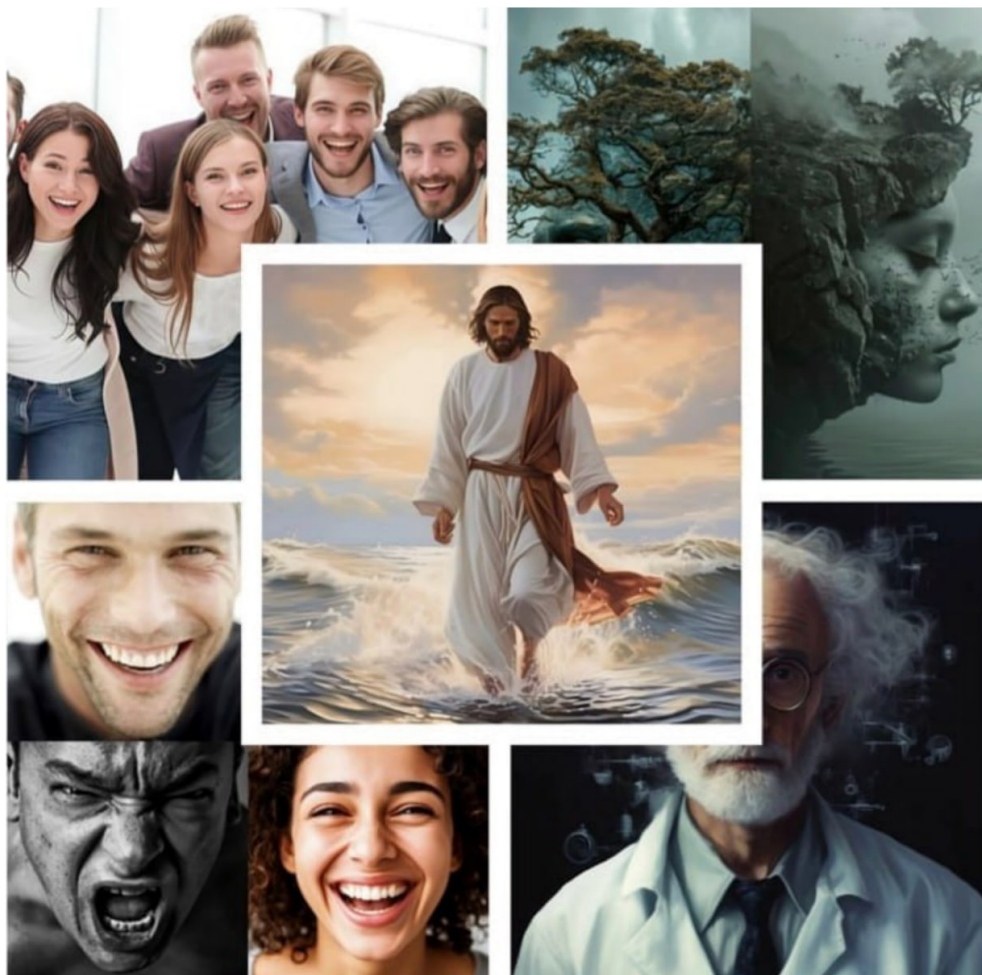


на правах рукописи

Сергей Н. Глушенко

ПИРАМИДА ВЕРЫ



ИНТЕГРАТИВНАЯ МОДЕЛЬ СТРУКТУРНОЙ ДИНАМИКИ БЛАГОДАТНОЙ ВЕРЫ В ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Новосибирск — Москва ♦ 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	6
(А). АКТУАЛЬНОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ.....	6
(Б). ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ РАБОТЫ.....	10
ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИНТЕГРАТИВНОЙ МОДЕЛИ «ПИРАМИДА ВЕРЫ»	12
1.1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ «ПИРАМИДЫ ВЕРЫ»	12
1.1.1. Принцип двойного онтологического редукционизма	12
1.1.2. Семиотический подход к моделированию духовно-психологической реальности.....	13
1.1.3. Сравнительно-аналитический метод построения комплексной типологии	14
1.2. КРИТИКА МОНИСТИЧЕСКОГО РЕДУКЦИОНИЗМА В ПСИХОЛОГИИ	14
1.2.1. Материалистический редукционизм как скрытая метафизика	15
1.2.2. Догмат о невозможности духовного — наука или самоограничение? ...	15
1.2.3. Границы научной редукции — «ветхая» и «новая» душа	16
1.3. ПОНЯТИЕ «БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА» КАК ОСНОВА ИЕРАРХИИ ВЕР	17
1.3.1. Библейские и святоотеческие основания понятия.....	17
1.3.2. Благодатная вера как предмет психологического исследования	18
1.3.3. Проблески благодати как эмпирически фиксируемые феномены	20
1.3.4. Отличие от светских понятий «духовность» и «религиозный опыт» ...	20
ГЛАВА 2. ТИПОЛОГИЯ МОДЕЛЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ.....	21
2.1. ОБЗОР АКТУАЛЬНЫХ ТИПОЛОГИЙ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ	21
2.1.1. Типология «отношений» Дэвида Энтвистла.....	22
2.1.2. Типология «взглядов» Эрика Джонсона	23
2.1.3. Типология «сфер» («доменов») Уильяма Хэтауэя и Марка Ярхауса.....	24
2.1.4. Типология «духовного присутствия» Дэвида Стира	25
2.1.5. Другие англосаксонские типологии интегративных моделей	26
2.1.6. Русскоязычные типологии интегративных моделей.....	28
2.1.7. Необходимость комплексной типологии интегративных моделей.....	28
2.2. КОМПЛЕКСНАЯ ТИПОЛОГИЯ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ	32
2.2.1. Задачи и построения комплексной типологии интегративных моделей	33
2.2.2. Отбор осей комплексной типологии интегративных моделей.....	35
2.2.3. Ось О (Отношения): метафора отношений между психологией и христианством	37

2.2.4. <i>Ось В (Взгляды): источник взгляда на отношения психологией и христианством</i>	38
2.2.5. <i>Ось С (Сферы): сферы (домены) интеграции психологии и христианства</i>	39
2.2.6. <i>Ось Р (Редукционизм): тип онтологического редукционизма в модели</i> ..	40
2.2.7. <i>Ось Д (Духовность): тип духовности в модели</i>	41
2.2.8. <i>Ось П (Присутствие): тип духовного присутствия в модели</i>	42

ГЛАВА 3. ИНТЕГРАТИВНЫЕ МОДЕЛИ ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ ... 45

3.1. ОБЗОР АНГЛОНАТИВНЫХ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ.....	45
3.1.1. <i>Модель духовного формирования Кэтрин Панг</i>	45
3.1.2. <i>Модель личности Марджори Ганно</i>	46
3.1.3. <i>Католическая христианская метамодел ь личности (ССММР)</i>	46
3.1.4. <i>Реляционная модель интеграции Сэндиджа и Браун</i>	47
3.1.5. <i>Нейронаучные и постматериалистические модели</i>	47
3.1.6. <i>Трансперсональные и интегральные модели</i>	49
3.2. ОБЗОР РУССКОНАТИВНЫХ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ.....	50
3.2.1. <i>Системная модель индивидуальности В.Н. Колесникова</i>	51
3.2.2. <i>Персоналистическая антропология экзистенциального анализа А. Лэнгле, В.Б. Шумского</i>	51
3.2.3. <i>Четырёх-частная модель «Тело—Эмоции—Интеллект—Дух» Н. Спокойной</i>	52
3.2.4. <i>Био-психо-социо-духовная модель бессознательного А.А. Табидзе</i>	53
3.2.5. <i>Модели духовности и духовных способностей Г.В. Ожигановой</i>	53
3.2.6. <i>Сравнительная модель православной психологии Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько</i>	54
3.2.7. <i>Модель реконструктивной библейской антропологии М.Я. Дворецкой</i> ..	56
3.2.8. <i>Модель синергийной психотерапии Хоружего—Василюка</i>	57
3.2.9. <i>Системно-интегративный подход Б.С. Братуся и Московской школы христианской психологии</i>	58
3.2.10. <i>Интеграция библейской трихотомии в святоотеческих основаниях православной психотерапии (свт. Феофан Затворник, митр. Иерофей Влахос)</i>	59
3.3. СРАВНИТЕЛЬНАЯ КОМПЛЕКСНАЯ 6-ВЕКТОРНАЯ ТИПОЛОГИЯ РАССМАТРИВАЕМЫХ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ.....	62
3.3.1. <i>Сравнительная комплексная типология англонативных моделей</i>	64
3.3.2. <i>Сравнительная комплексная типология руссконативных моделей</i>	65

ГЛАВА 4. «ПИРАМИДА ВЕРЫ» КАК МОДЕЛЬ СТРУКТУРНОЙ ДИНАМИКИ БЛАГОДАТНОЙ ВЕРЫ	69
4.1. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ЯДРО МОДЕЛИ: БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА КАК ДАР	69
4.1.1. <i>Понятие благодатной веры</i>	69
4.1.2. <i>Троичное основание благодатной веры</i>	70
4.1.3. <i>Сущностные аспекты благодатной веры</i>	72
4.1.4. <i>Единство онтологического ядра благодатной веры</i>	73
4.2. СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МОДЕЛИ: БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА КАК РЕАЛЬНОСТЬ	74
4.2.1. <i>Объективные проявления благодатной веры</i>	75
4.2.2. <i>Крест веры: структурообразующее пересечение осей</i>	76
4.2.3. <i>Квадрат веры: периметральное очертание основания</i>	77
4.2.4. <i>Подушка веры: амортизирующее основание</i>	78
4.2.5. <i>Стопы веры: центральная вертикаль синергии</i>	78
4.2.6. <i>Архиподы веры: дополнительные опоры веры</i>	79
4.2.7. <i>Целостная вера (круг веры): синергийное единство веры</i>	79
4.3. ДИНАМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МОДЕЛИ: БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА КАК СИНЕРГИЯ	80
4.3.1. <i>Анабасис и катабасис: двунаправленная синергия благодати</i>	80
4.3.2. <i>Проблески благодати: дискретные события духовной встречи</i>	82
4.3.3. <i>Жизненные практики: жизненные воплощения веры</i>	83
4.3.4. <i>Синергийное единство статики и динамики в модели</i>	84
4.4. ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ ВЕРИФИКАЦИЯ МОДЕЛИ: ПРАКТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ВЕРЫ	85
4.4.1. <i>Опросник как способ операционализации понятий модели</i>	85
4.4.2. <i>Методологические основания измерения влияния благодати</i>	86
4.4.3. <i>Возможности эмпирического исследования веры</i>	87
4.4.4. <i>Границы и ограничения опросника как инструмента</i>	88
4.4.5. <i>Место опросника в структуре исследования и практики</i>	89
4.4.6. <i>Перспективы дальнейшей валидизации опросной анкеты</i>	90
ГЛАВА 5. МЕСТО «ПИРАМИДЫ ВЕРЫ» В ПРОСТРАНСТВЕ КОМПЛЕКСНОЙ 6-ВЕКТОРНОЙ ТИПОЛОГИИ	91
5.1. РАСПОЛОЖЕНИЕ «ПИРАМИДА ВЕРЫ» В КЛАССИФИЦИРУЮЩЕМ ПРОСТРАНСТВЕ	91
5.1.1. <i>Ось О (Отношения): Союзники</i>	91
5.1.2. <i>Ось В (Взгляды): Интеграция</i>	92
5.1.3. <i>Ось С (Сферы): Все пять сфер</i>	92
5.1.4. <i>Ось Р (Редукционизм): Сбалансированный редукционизм</i>	93
5.1.5. <i>Ось Д (Духовность): Теистическая (христианская)</i>	94
5.2. КОМПЛЕКСНОЕ 6-ВЕКТОРНОЕ СРАВНЕНИЕ АВТОРСКОЙ МОДЕЛИ С ДРУГИМИ ИНТЕГРАТИВНЫМИ МОДЕЛЯМИ	95
5.2.1. <i>Сравнение с руссконативными светскими моделями</i>	96

5.2.2. Сравнение с англонативными моделями	97
5.2.3. Сравнение с православными моделями	98
5.2.4. Сравнение с трансперсональными и интегральными моделями.....	99
5.2.5. Итоги сравнения и отличительные черты «Пирамиды веры»	100
5.3. ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ И ГРАНИЦЫ ПРИМЕНИМОСТИ МОДЕЛИ	101
5.3.1. Эвристический потенциал для научной психологии	101
5.3.2. Эвристический потенциал для христианской психологии.....	102
5.3.3. Эвристический потенциал для межконфессионального диалога	103
5.3.4. Границы применимости «Пирамиды веры».....	103
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	106
(А). ОСНОВНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ РАБОТЫ.....	106
(Б). НАУЧНАЯ НОВИЗНА РАБОТЫ	111
(В). ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ МОДЕЛИ.....	114
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	125

Введение

(А). Актуальность исследования

Современная психологическая наука, достигнув значительных объективных успехов в материалистическом объяснении психологических процессов, в разрезе христианской психологии продолжает сталкиваться со своим фундаментальным методологическим ограничением: её доминирующая натуралистическая парадигма, исторически сложившаяся как диалектическая реакция на религиозное мировоззрение, априорно исключает из рассмотрения духовное измерение человеческого бытия [14, с. 25—30]. Как отмечает Т. Кун, любая научная парадигма неизбежно задаёт не только способы объяснения, но и границы допустимого знания, за пределами которых объективные феномены либо игнорируются, либо подвергаются принудительной методологической редукции [14, с. 52—58].

В результате реально существующие феномены, составляющие ядро религиозного опыта — покаяние, молитва, мистическое единение, духовное озарение, благодатное действие Духа и пр. — зачастую либо остаются за методологическими рамками христианского психологического исследования, либо редуцируются к биологическим, социальным, аффективным, когнитивным или иным механизмам, что не соответствует их собственной исконно духовной природе и может приводить к неполному, а порой и существенно искажённому содержательному пониманию психической жизни верующего человека. Эта ситуация получила название «монистического материалистического редукционизма», который, будучи изначально эвристическим методом, со временем превратился в скрытую метафизику, отрицающую саму возможность онтологического существования иных, сущностно не материальных аспектов психики и духовности [6, с. 6—7].

Критика подхода монистического онтологического редукционизма к объяснению живых феноменов веры становится особенно острой в контексте исследований, обращённых к религиозному опыту. Так, М.Я. Дворецкая, реконструируя библейские модели психологической организации человека, показывает, что уже в Священном

Писании заложено различие «ветхого» и «нового» человека, где «новый» человек понимается как трихотомия «дух—душа—тело», открытая действию благодати [11; 12, с. 44—60]. Подобным образом в восточно-христианской традиции, представленной, в частности, в трудах свт. Феофана Затворника [21] и митрополита Иерофея Влахоса [5], последовательно проводится мысль о том, что душа человека не может быть адекватно понята без учёта её отношения к Богу и действия Святого Духа.

В англонативной¹ психологии попытки преодолеть методологическую однобокость монистического материалистического редукционизма привели к появлению целого спектра интегративных моделей христианской психологии. Д. Энтвистл (David Entwistle) предложил типологию отношений между психологией и христианством, выделив спектр от конфликта («Враги») до полноценного сотрудничества («Союзники») [26]. Э. Джонсон (Eric L. Johnson) в сборнике «Пять взглядов» зафиксировал основные содержательные подходы: уровни объяснения, интеграции, христианской психологии, трансформационной психологии, библейского консультирования [28]. У. Хэтауэй и М. Ярхаус (William L. Hathaway, Mark A. Yarhouse) предложили сферную («доменную») модель интеграции, выделив мировоззренческий, теоретический, прикладной, ролевой и личностный уровни («домены») [27].

Однако, как справедливо отмечают руссконативные² авторы (Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк, В.И. Слободчиков), англонативные модели, при всей их эвристической и практической ценности, часто остаются в рамках методологического натурализма, не признавая онтологической реальности благодати [1;2;3]. Именно этот пробел пытается восполнить синергийная антропология С.С. Хоружего и проект синергийной психотерапии Ф.Е. Василюка [23; 4], а также подход Б.С. Братуся, который определяет

¹ Под «англонативными» авторами и моделями христианской психологии в данной работе понимаются авторы и модели, изначально укоренённые в англоязычной академической среде и сохраняющие свою идентичность в рамках этой традиции.

² Под «руссконативными» авторами и моделями христианской психологии в данной работе понимаются авторы и модели, либо изначально укоренённые в русскоязычной духовно-психологической традиции, либо находящиеся в настолько глубоком диалоге с ней, что они получили широкое узнавание в соответствующих русскоязычных профессиональных областях на уровне нативной идентичности русскоязычного культурного кода.

христианскую психологию как психологию, исходящую из понимания человека как образа и подобия Божия [2, с. 10—15].

Надо отметить, что необходимость построения интегративных моделей христианской психологии обусловлена прежде всего тремя ключевыми факторами:

- Во-первых, потребностью в объяснительной онтологической полноте христианской психологии. Человек представляет собой единство телесного, душевного и духовного измерений, и исключение любого из этих уровней делает невозможным адекватное описание целостной верующей личности [5; 21; 22]. Интегративные модели, признавая реальность как материального, так и духовного в психологической жизни верующих людей, позволяют строить христианскую психологию, которая не принуждает психологические и духовные феномены веры надуманными объяснениями, а описывает их в их собственной логике, сохраняя при этом научную строгость в изучении живых явлений христианской веры [27, с. 45—50].
- Во-вторых, практической востребованностью в пастырском консультировании, христианской психотерапии и работе с верующими клиентами. В этой практике неизбежно возникают запросы, требующие учёта духовной реальности [3; 5; 25], и без адекватной модели, которая бы онтологически включала духовное измерение в эмпирические объяснения психологических феноменов веры, терапевтический и душепопечительский процесс либо игнорирует важнейшие для верующих аспекты их психологической и духовной жизни, либо вынужден опираться на интуитивные, несистематизированные представления [1; 2].
- В-третьих, необходимостью междисциплинарного диалога между богословием, философией, нейронауками и психологией, которые в практике современной христианской психологии и душепопечения всё чаще пересекаются в вопросах о природе человека [35; 36; 34]. Для того, чтобы указанный диалог был искренним и плодотворным, необходим общий онтологический понятийный аппарат, который позволял бы методологически единообразно сопоставлять данные разных дисциплин и практик, не редуцируя их друг к другу, а рассматривая их во всей их объективной полноте [6; 27]. Интегративные модели христианской

психологии создают такую общую рамку, одновременно с этим сохраняя уникальную онтологическую специфику каждой области знания.

В этой связи особую актуальность приобретает построение такой интегративной модели христианской психологии, которая, с одной стороны, была бы укоренена в христианской антропологии и признавала онтологическую реальность благодати, а с другой стороны — удовлетворяла бы критериям научной строгости, intersubjectивности и эмпирической верифицируемости, признавая онтологическую реальность материального. С этими целями автором настоящего исследования предлагается интегративная модель структурной динамики благодатной веры («Пирамида веры»), которая вводит в методологический нарратив христианской психологии понятие «благодатная вера» (*gracious faith*), основываясь на принципе двойного онтологического редукционизма, обеспечивающего онтологическую редукцию и к материальному, и к духовному уровням объективных объяснений духовно-психологической жизни верующих [6].

Таким образом, актуальность исследования определяется прежде всего:

- Необходимостью преодоления однобокости монистического материалистического редукционизма в онтологических объяснительных моделях христианской психологии;
- Востребованностью интегративных моделей христианской психологии, которые бы точно описывали психологическую реальность веры во всей полноте её объективных взаимосвязей с материальной и духовной реальностями;
- Потребностью в систематизации существующих интегративных моделей в христианской психологии и в выработке единой методологической рамки для их анализа и практического применения;
- Наличием разработанной авторской интегративной модели, претендующей на вклад в развитие интегративной христианской психологии.

Предлагаемое исследование отвечает на запрос на расширение предметного поля и методологического инструментария современной христианской психологической и душепопечительской практики путём методологического признания исконного

онтологического равноправия материального и духовного редуционизма в объяснении духовно-психологического опыта христиан. Работа выполнена на стыке психологии, философии и богословия и может способствовать плодотворному междисциплинарному и межконфессиональному диалогу [24; 25].

(Б). Цели и задачи работы

Актуальность проведённого анализа, изложенная в предыдущем разделе данного «Введения», определяет необходимость систематического пересмотра методологических оснований объяснительных моделей психологии в сторону признания онтологического равноправия духовного и материального и построения интегративных моделей христианской психологии, способных более полно и специфично описывать целостную природу веры.

В этой связи целями настоящего исследования является разработка комплексной типологии интегративных моделей христианской психологии и обоснование авторской модели структурной динамики благодатной веры («Пирамиды веры») как инструмента для христианской психологии и душепопечения.

Достижение поставленной цели предполагает последовательное решение следующих задач:

- Критическое выделение методологических оснований исследования. На основе критики монистического онтологического редуционизма выделить методологические основания исследования (принцип двойного онтологического редуционизма, семиотический подход, сравнительно-аналитический метод).
- Критический анализ англосативных и руссконативных интегративных моделей. Рассмотреть основные подходы к интеграции психологии и христианства, представленные в современной англосативной и руссконативной традициях, выявив их сильные стороны и ограничения.
- Построение комплексной 6-векторной типологии интегративных моделей (ОВСРДП). На основе обобщения и анализа ограничений существующих моделей и типологий интегративной христианской психологии предложить комплексную

систему типологии интегративных моделей, включающую оси отношений (О), оси взглядов (В), оси сфер (С), оси редукционизма (Р), оси духовности (Д) и оси присутствия (П).

- Типология существующих интегративных моделей по осям ОВСРДП. Применить разработанную типологию к анализируемым интегративным подходам христианской психологии, выявив их сходства и различия по каждому из шести предложенным осям.
- Разработка и обоснование модели структурной динамики благодатной веры «Пирамида веры». Представить структурные элементы модели (благодатная вера, социальная вера, персональная вера, эмоциональная вера, когнитивная вера, жизненная вера, квадрат веры, подушка веры, столп веры, ахриподы веры, практики веры) и её синергийно-динамические аспекты (анабасис/катабасис, проблески благодати, жизненные практики, синергия веры, целостная вера) [6—10].
- Определение места авторской модели в пространстве ОВСРДП. Проклассифицировать авторскую «Пирамиду веры» по шести осям типологии интегративных моделей, сопоставив её с другими интегративными подходами (включая как англославянские, так и русскоязычные модели), выявив её эвристический потенциал и границы применимости.

Последовательное решение указанных задач позволит не только систематически изложить существующие в современной христианской психологии способы построения интегративных моделей, но и предложить новый интегративный инструмент для практического понимания духовно-психологических феноменов веры в живой практике христианского психолога и душепопечителя.

Глава 1. Методологические предпосылки интегративной модели «Пирамида веры»

1.1. Методологические основания «Пирамиды веры»

Для достижения поставленных целей и задач потребовалась разработка и применение комплекса методологических принципов, позволяющих интегрировать богословское, философское и психологическое знание в единую исследовательскую рамку:

- Принцип двойного онтологического редукционизма, обосновывающий возможность научного изучения духовной реальности;
- Семиотический подход к описанию структурно-динамической модели благодатной веры;
- Сравнительно-аналитический метод построения комплексной типологии интегративных моделей.

Далее каждый из этих методологических принципов, использующихся в качестве методологических оснований данной работы, раскрывается подробно.

1.1.1. Принцип двойного онтологического редукционизма

Доминирующая в современной психологии натуралистическая парадигма, как показано в критической части исследования, исходит из монистического допущения о материальном характере всех психических явлений [14]. Такое допущение, будучи эвристически продуктивным для изучения «ветхой» части души (нейродинамики, темперамента, когнитивных автоматизмов и пр.), превращается в идеологическое ограничение при столкновении с феноменами религиозного опыта, в случае монистического допущения подверженными неминуемой редукции к чуждой им материальной причинности.

В противовес этому в данной работе принимается принцип двойного онтологического редукционизма, согласно которому психическая жизнь человека

обусловлена двумя онтологически различными, но онтологически равноправными уровнями: материальным (центральная и периферическая нервная система, телесность и пр.) и духовным (действие благодати, благодатная вера и пр.) [6]. Оба этих онтологических уровня подлежат редукции к своим собственным онтологическим основаниям, что не исключает, а предполагает изучение их равноправного синергического взаимодействия. Этот принцип позволяет легитимизировать в научном дискурсе понятие «благодатная вера» как реального онтологического фактора, влияющего на психологические процессы, и служит методологической рамкой для построения интегративной модели христианской психологии в данной работе [6—10].

1.1.2. Семиотический подход к моделированию духовно-психологической реальности

Для описания внутренней организации благодатной веры и её проявлений применяется семиотический подход, восходящий к традиции Ч.С. Пирса и Ф. де Соссюра [40; 41]. В рамках данного подхода модель «Пирамида веры» рассматривается как семиотическая система, обладающая собственным алфавитом (совокупность ключевых терминов), синтагматикой (правилами соединения элементов), парадигматикой (отношениями противопоставления), динамикой (правилами порождения смыслов) и прагматикой (практическим применением) [8]. Такой подход позволяет представить благодатную веру не как статичную иерархию, а как живую, развивающуюся структуру, в которой каждый элемент (социальная, персональная, эмоциональная, когнитивная, жизненная вера; крест веры, квадрат веры, подушка веры, столп веры, архиподы веры; жизненная вера, проблески благодати, целостная вера, синергия веры) обретает значение через свои связи с другими элементами и через динамику анабасиса (восхождения человеческого усилия) и катабасиса (нисхождения Божественного дара) [8, 10].

Семиотический анализ позволяет также более точно эксплицировать понятие «проблески благодати» (*gratiae fulgura*, *ἐλλάμψεις χάριτος*) в качестве «индексальных знаков» — эмпирически воспринимаемых моментов встречи человека с благодатью,

которые могут быть зафиксированы и интерпретированы в диагностических процедурах [8].

1.1.3. Сравнительно-аналитический метод построения комплексной типологии

Для систематизации существующих интегративных моделей применяется сравнительно-аналитический метод, позволяющий выделить инвариантные параметры, по которым изучаемые интегративные модели христианской психологии могут различаться, и построить на их основе комплексную типологию. В качестве таких параметров выбраны шесть осей, каждая из которых опирается на независимые типологии (см. раздел 2.3).

Применение сравнительно-аналитического метода позволяет не только упорядочить множество существующих подходов (от классических англосаксонских до современных православных и светских подходов и моделей), но и эксплицировать собственную позицию автора, классифицировав «Пирамиду веры» по тем же осям, что и другие интегративные модели. Это обеспечивает единство методологической рамки и делает возможным корректное сравнение предлагаемой модели в ряду других интегративных моделей христианской психологии.

Таким образом, сочетание принципа двойного онтологического редукционизма, семиотического подхода и сравнительно-аналитического метода создаёт непротиворечивую методологическую основу, позволяющую решить основную задачу данной работы: от критики монистического редукционизма перейти к построению комплексной типологии и обоснованию авторской интегративной модели христианской психологии.

1.2. Критика монистического редукционизма в психологии

Как было указано выше, доминирующая натуралистическая парадигма, исходящая из монистического допущения о материальном характере всех психических явлений, априорно исключает из рассмотрения духовное измерение человеческого бытия. В данном разделе эта критика разворачивается подробно: раскрываются истоки

материалистического редукционизма как скрытой метафизики, анализируется догмат о невозможности духовного, и на основе различения «ветхой» и «новой» души обосновывается необходимость двойного онтологического редукционизма.

1.2.1. Материалистический редукционизм как скрытая метафизика

Проблема начинается там, где частичная истина (способность материалистического подхода объяснять определённые аспекты психики) абсолютизируется и превращается в запрет на любое иное объяснение. Научный материализм становится материалистической идеологией, когда он не просто исследует материальные аспекты психики, но отрицает саму возможность существования иных аспектов, не сводимых к материи [6, с. 7]. Эта ситуация, описанная Т. Куном как господство «нормальной науки» в рамках доминирующей парадигмы [14, с. 35—38], приводит к самоограничению исследовательской программы: целый класс потенциально реальных факторов исключается из рассмотрения по идеологическим, а не эмпирическим основаниям.

В христианской антропологии такое сведение человека исключительно к материальному измерению соответствует тому, что называется «ветхим человеком», «плотским умом» [21, с. 56—58]. Святитель Феофан Затворник различает в человеке три уровня: телесный, душевный и духовный, подчёркивая, что «душа человеческая по своей природе имеет способность ощущать и сознавать, но только дух соединяет её с Богом» [21, с. 70]. Современная же психология, сосредоточившись на телесном и душевном, нередко отрицает реальность духовного уровня, что приводит к принципиальной неполноте её антропологии.

1.2.2. Догмат о невозможности духовного — наука или самоограничение?

Возникает закономерный вопрос: почему в психологии допустимо редуцировать переживания к нейронам, но недопустимо редуцировать их к действию благодати? Почему объяснение через материю считается «научным», а объяснение через Дух — «ненаучным» даже в тех случаях, когда речь идёт о феноменах, хорошо известных религиозному опыту? Ответ лежит не в области эмпирической науки, а в области истории идей [26, с. 45—48]. Современная психология формировалась в эпоху, когда

научное сообщество сознательно дистанцировалось от религиозного мировоззрения, что привело к методологическому самоограничению, которое со временем стало восприниматься как единственно возможная научная позиция.

Это самоограничение особенно заметно при столкновении с феноменами, которые верующие идентифицируют как действие благодати: необъяснимая стойкость в испытаниях, превышающая природные ресурсы человека; реальные телесные исцеления, фиксируемые объективными медицинскими методами; радикальные изменения личности, не сводимые к психотерапевтическим механизмам; феномены прозорливости, духовного рассуждения, мира и радости при объективно тяжёлых обстоятельствах [6, с. 9—10]. Эти феномены существуют, они эмпирически наблюдаемы и могут быть описаны, но вопрос об их природе решается на уровне метафизических допущений, а не научной проверки.

1.2.3. Границы научной редукции — «ветхая» и «новая» душа

Признавая эвристическую ценность материалистического подхода для изучения определённых аспектов психики, необходимо уточнить границы его применимости. Как показывает анализ, «ветхая часть души» — то, что в христианской традиции называется «ветхим сердцем», «плотским умом», привычками, автоматизмами, когнитивными искажениями, — действительно хорошо редуцируется к материальным структурам (центральной и периферической нервной системе) [1, с. 89—92; 2, с. 134—138]. Однако существует другая часть психических процессов — связанная с действием благодати, с благодатной верой, с преображением личности во Христе, — которая требует иного типа редукции.

Эта «новая душа» (или «духовный человек» в терминологии святоотеческой антропологии) [21, с. 115—118] включает в себя такие феномены, как чудесная стойкость в страданиях, телесные исцеления по молитве, радикальное покаяние, изменение личности, не объяснимое обычными психологическими механизмами, духовные дарования (пророчество, различение духов, чудотворение), мир и радость в Духе Святом, любовь к врагам [6, с. 11]. Эти феномены не могут быть адекватно объяснены без обращения к реальности, которую верующие называют действием

Святого Духа. Редуцировать их к материи — значит потерять их сущность, совершить категориальную ошибку.

Таким образом, критический анализ монистического материализма приводит к выводу о необходимости двойного онтологического редукционизма — признания двух уровней реальности (материального и духовного) и их синергического взаимодействия в жизни человека [6, с. 12—14]. Этот вывод становится методологической основой для построения интегративных моделей, которые не редуцируют духовное к материальному, но описывают их соработничество.

1.3. Понятие «благодатная вера» как основа иерархии вер

Критика монистического материализма, представленная в предыдущем разделе, обнажает необходимость введения в научный психологический дискурс понятий, адекватно описывающих духовное измерение человеческого бытия. Центральным таким понятием в настоящем исследовании выступает «благодатная вера» (*fides gratiosa*, *πίστις χαριτόωσα*, *gracious faith*) — термин, имеющий глубокие корни в христианском богословии и одновременно требующий психологической операционализации. Его введение позволяет преодолеть редукционистский тупик и создать основу для интегративной антропологической модели [6; 8].

1.3.1. Библейские и святоотеческие основания понятия

В Священном Писании вера предстаёт не просто как человеческое усилие или интеллектуальное согласие, но как дар Божий: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар» (Еф. 2:8). Апостол Павел подчёркивает, что сама способность верить даруется Богом, а не возникает из естественных способностей человека. Это понимание получило развитие в святоотеческой традиции. Святитель Иоанн Златоуст, комментируя слова апостола, говорит: «Вера — не наше дело, но дар Божий; потому что она не от разума и не от воли, но от благодати» (цит. по [8, с. 18]).

В восточно-христианской традиции вера понимается как «начало и корень» духовной жизни, как «соприкосновение человека с Божественной реальностью» [5, с.

67]. Митрополит Иерофей Влахос, систематизируя святоотеческое учение, определяет веру как «принятие Божественного Откровения и личное общение с Богом» [5, с. 112—115]. Такое понимание вера как отношения, как живого контакта с Личным Богом, а не только как совокупности доктринальных положений, является ключевым для разработки психологической модели.

Важным для нашей работы является различие, проводимое святыми отцами, между «верой как даром» и «верой как человеческим усилием». Преподобный Иоанн Лествичник пишет о «начальной вере», которая есть произволение человека, и о «совершенной вере», которая есть дар благодати³. Это различие ляжет в основу структурно-динамической модели, где благодатная вера выступает как дар, преображающий все проявления веры [6; 8].

1.3.2. Благодатная вера как предмет психологического исследования

Введение понятия благодатной веры в психологический дискурс требует его соответствующей операционализации с целью последующих исследований. Согласно разработанной автором модели «Пирамиды веры», благодатная вера есть «высший, благодатный уровень веры, понимаемый как дар непосредственного соприкосновения человеческого духа с Божественным действием (пневматологический аспект)» [8, с. 24]. Это вера, превосходящая естественные законы, личный опыт и рациональное понимание, являющаяся источником радикального преображения человека и точкой синергии человеческого и божественного.

С психологической точки зрения благодатная вера проявляется в ряде феноменов, доступных наблюдению и описанию [6, с. 9—10]:

- Необъяснимая стойкость в испытаниях — способность переносить страдания, превышающая природные ресурсы человека (ср. [1, с. 156—158] о «смысловой устойчивости» как результате духовной жизни);

³ Цит. по: [8, с. 22].

- Телесные исцеления по молитве — объективно фиксируемые изменения соматического состояния, не объяснимые известными терапевтическими механизмами;
- Радикальное покаяние и изменение личности — глубинная трансформация, затрагивающая не только поведение, но и саму структуру мотивов и ценностей;
- Духовные дарования — феномены прозорливости, духовного рассуждения, чудотворения, рассматриваемые в психологическом аспекте как особые когнитивные и аффективные состояния;
- Мир и радость в Духе Святом — устойчивые эмоциональные состояния, возникающие независимо от внешних обстоятельств;
- Искренняя любовь к врагам и обидчикам — аффективно-волевая установка, невозможная без действия благодати.

В данный момент важно ещё раз подчеркнуть: благодатная вера представляет собой не просто «сильную веру» или «глубокую убеждённость», которые могут быть исчерпывающим образом объяснены с помощью узко-материалистически понимаемого психологического редукционизма; но являет истинно существующий духовный дар, то есть отдельную онтологическую реальность, источник которой находится вне человеческой психики, хотя и действует через неё и в ней [6, с. 12—13].

В силу этого психолог, объективно изучающий благодатную веру, чисто эмпирически с необходимостью будет иметь дело всё же не с причиной, а с материальным проявлением и действием этой духовной реальности. Но вместе с тем эта важная духовная реальность благодатной веры может быть не только в достаточной степени полно описана, классифицирована и измерена через эмпирические психологические корреляты, но и живо доступна для непосредственного переживания и общения с ней в живом духовном опыте верующего — в опыте, онтологически не сводимом к исключительно материалистически понимаемым субъективным коррелятам внутренней жизни целостно верующего человека [6].

1.3.3. Проблески благодати как эмпирически фиксируемые феномены

Ключевым понятием, связывающим богословскую реальность благодатной веры с эмпирическим исследованием, выступают «проблески благодати» (*gratiae fulgura, ἐλάμψεις χάριτος, glimpses of grace*) — дискретные, эмпирически воспринимаемые события в жизни христианина, в которых благодатная вера актуализирует свои сущностные аспекты [8, с. 37]. Эти проблески подобны окнам в вечность: они не длятся постоянно, но оставляют неизгладимый след в душе, меняя траекторию всей последующей жизни.

Семиотически проблески благодати могут быть описаны как индексальные знаки (в терминологии Ч.С. Пирса [40]) — они не просто указывают на благодать, но являются её реальным, эмпирически воспринимаемым проявлением в жизни верующего [8, с. 38]. В отличие от абстрактных богословских понятий, проблески благодати могут быть зафиксированы в самоотчётах, в наблюдении за поведением, в изменениях физиологического состояния. Они составляют ткань повседневной церковной жизни, и их игнорирование в психологическом исследовании означает изучение не реальности, а её редуцированной проекции.

Примеры проблесков благодати многообразны: внезапное и необъяснимое примирение после многолетней вражды; исцеление от болезни во время молитвы; неожиданное покаяние закоренелого грешника; мир в сердце, превышающий всякое понимание, в ситуации катастрофы; точное пророческое слово, сказанное незнакомому человеку [6, с. 10]. Все эти феномены имеют психологические корреляты (эмоциональные, когнитивные, поведенческие) и могут быть описаны на языке психологии, сохраняя при этом свою онтологическую природу как действия благодати.

1.3.4. Отличие от светских понятий «духовность» и «религиозный опыт»

В современной психологии религии широко используются понятия «духовность» и «религиозный опыт» (*religious experience*). Однако эти понятия, как правило, не предполагают признания онтологической реальности духовного; они описывают субъективные переживания, которые могут быть объяснены в рамках светских теорий

(когнитивных, эмоциональных, социальных) [34, с. 56—60]. В отличие от этого, понятие «благодатная вера» вводит онтологическое допущение о реальности действия Святого Духа.

Это различие методологически важно: понятие «духовность» в секулярном дискурсе остаётся в рамках монистического редукционизма, сводя духовные переживания к психическим процессам. Понятие же «благодатная вера» требует двойного редукционизма — признания двух уровней реальности и их синергии [6, с. 12]. Такой подход, как будет показано в дальнейшем, позволяет не только описывать феномены, но и объяснять их, не совершая категориальной ошибки сведения качественно иного к количественно иному.

Таким образом, введение понятия «благодатная вера» в научный психологический дискурс открывает возможность для построения интегративной антропологической модели, которая не редуцирует духовное к материальному, но описывает их соработничество (синергию) в жизни человека. Это понятие, укоренённое в библейской и святоотеческой традиции и операционализированное в терминах семиотического подхода, становится методологическим ядром «Пирамиды веры» — модели структурной динамики духовно-психологических процессов.

Глава 2. Типология моделей христианской психологии

2.1. Обзор актуальных типологий интегративных моделей христианской психологии

Современная англосаксонская мысль, особенно в рамках евангельской и католической традиций, накопила значительный опыт систематизации отношений между психологией и христианством. В данном разделе будут рассмотрены три наиболее влиятельные типологии (Д. Энтвистла, Э. Джонсона, У. Хэтауэя и М. Ярхауса), а также дополнительные подходы, расширяющие спектр интегративных возможностей.

2.1.1. Типология «отношений» Дэвида Энтвистла

В своём фундаментальном труде «Integrative Approaches to Psychology and Christianity» Дэвид Энтвистл предлагает описывать отношения между психологией и христианством через спектр метафор, расположенных на континууме от конфликта к полноценному сотрудничеству [26, с. 132—178], и выделяет три группы метафор:

- Антагонистические метафоры — характеризуют отношения конфликта:
 - Метафора «Враги» (Enemies) предполагает, что психология и христианство непримиримы; необходимо выбрать одну сторону и полностью отвергнуть другую [26, с. 134—140]. Эта позиция характерна как для воинствующего материализма, так и для радикального библейского консультирования, отвергающего любую психологическую теорию.
- Промежуточные метафоры — ограниченное взаимодействие, здесь Энтвистл выделяет четыре варианта:
 - Метафора «Шпионы» (Spies) — избирательное заимствование идей из другой дисциплины для продвижения своей позиции, без признания равноправного статуса [26, с. 147—152];
 - Метафора «Колонизаторы» (Colonialists) — психологические концепции фильтруются через богословские критерии, при этом методология психологии не признаётся самостоятельной [26, с. 153—158];
 - Метафора «Нейтральные стороны» (Neutral Parties) — психология и теология считаются независимыми, говорящими о разных вещах, что исключает как конфликт, так и интеграцию [26, с. 159—164];
 - Метафора «Восстановители» (Rebuilders) — попытка «восстановить» истинное знание, утраченное после грехопадения, используя психологию как инструмент [26, с. 165—170].
- Интегративные метафоры — полноценное сотрудничество:
 - Метафора «Союзники» (Allies) исходит из принципа «вся истина — Божья истина» и предполагает, что психология и христианство, будучи независимыми источниками знания о человеке, могут взаимно обогащать

друг друга [26, с. 171—178]. Энтвистл считает эту позицию наиболее перспективной для христианской психологии.

Типология Энтвистла задаёт набор метафор отношений, который ляжет в основу оси О «Отношения» в комплексной 6-векторной типологии интегративных моделей (см. раздел 2.3.1).

2.1.2. Типология «взглядов» Эрика Джонсона

Под редакцией Эрика Джонсона в 2010 году вышла коллективная монография «Psychology and Christianity: Five Views», ставшая одной из самых авторитетных типологий в данной области [28]. Каждый из пяти взглядов представлен его основным сторонником и сопровождается критическими откликами других участников дискуссии.

- Взгляд с позиции уровней объяснения (*Levels-of-Explanation View*) — Дэвид Майерс. Психология и теология изучают один и тот же феномен (человека) на разных уровнях — естественнонаучном и метафизическом. Они не противоречат, а дополняют друг друга, отвечая на разные вопросы («как» работает психика и «почему» человек существует) [28, с. 45—78]. Это подход «непересекающихся магистерий».
- Взгляд с позиции интеграции (*Integration View*) — Стэнтон Джонс. Активный, систематический синтез психологии и теологии. Обе дисциплины имеют дело с истиной, и задача христианского психолога — строить теории и практику, органично сочетая библейское откровение и научные данные [28, с. 81—112]. Этот подход доминировал в движении интеграции последней трети XX века.
- Взгляд с позиции христианской психологии (*Christian Psychology View*) — Роберт Робертс и Пол Уотсон. Создание психологии, основанной на христианских предпосылках и имеющей собственные методы и теории. Этот подход критикует «интеграцию» за то, что она часто использует светские теории как основу, лишь добавляя к ним библейские элементы [28, с. 115—146].
- Взгляд с позиции трансформационной психологии (*Transformational Psychology View*) — Джон Коу и Тодд Холл. Акцент на личностном преображении самого психолога. Подлинное познание человека возможно только через преобразование

сердца Святым Духом. Психолог должен быть «мудрецом», который, имея Писание в руках и Бога в сердце, наблюдает за творением и делает из этого выводы [28, с. 149—180].

- Взгляд с позиции библейского консультирования (*Biblical Counseling View*) — Дэвид Поулисон (основатель — Джей Адамс). Психологическая помощь должна основываться исключительно на Писании. Светская психология рассматривается как конкурирующая мировоззренческая система, а не как источник полезных данных для христианского консультирования [28, с. 183—214].

Эта типология ляжет в основу оси В «Взгляд» в комплексной 6-векторной типологии интегративных моделей (см. раздел 2.3.2).

2.1.3. Типология «сфер» («доменов») Уильяма Хэтауэя и Марка Ярхауса

В 2021 году вышла монография Уильяма Хэтауэя и Марка Ярхауса «*The Integration of Psychology and Christianity: A Domain-Based Approach*», предлагающая новый взгляд на структуру интеграции [27]. Авторы выделяют пять доменов (сфер), в которых может и должна осуществляться интеграция:

- Сфера (домен) мировоззренческой интеграции (*Worldview Integration Domain*) — согласование христианского мировоззрения с философскими основаниями психологии как науки: природа реальности, человека, познания и ценностей [27, с. 23—48].
- Сфера (домен) теоретической интеграции (*Theoretical Integration Domain*) — построение теорий личности, психопатологии и терапии, которые органично сочетают христианские доктрины и психологические концепции [27, с. 49—72].
- Сфера (домен) прикладной интеграции (*Applied Integration Domain*) — воплощение интегрированного подхода в клинической практике, пастырском консультировании, психологическом образовании и исследованиях [27, с. 73—98].
- Сфера (домен) ролевой интеграции (*Role Integration Domain*) — осмысление и гармонизация профессиональных ролей психолога и христианина: как оставаться

верным своим убеждениям, работая в светских или церковных контекстах [27, с. 99—122].

- Сфера (домен) личностной интеграции (*Personal Integration Domain*) — внутреннее единство личности самого специалиста: целостность характера, духовное формирование, способность быть «интегрированным инструментом» помощи [27, с. 123—146].

Сферный (доменный) подход, акцентирующий комплексность интеграции, станет основой оси С «Сферы» в комплексной 6-векторной типологии интегративных моделей (см. раздел 2.3.3).

2.1.4. Типология «духовного присутствия» Дэвида Стира

В вышедшей в 2020 году монографии «*Spiritual Presence in Psychotherapy*» Дэвид Смир предлагает типологию, фокусирующуюся на том, каким образом сакральное измерение вводится в терапевтический процесс [31, с. 45—112]. Автор выделяет шесть моделей духовного присутствия, различающихся по базовым допущениям и терапевтическим стратегиям:

- Сверхъестественная модель духовного присутствия (*Supernatural Model*) — духовное присутствие понимается как прямое действие Бога, выходящее за пределы естественных процессов.
- Развивающая модель духовного присутствия (*Developmental Model*) — духовность рассматривается как естественный этап психологического развития личности.
- Экспансивная модель духовного присутствия (*Expansive Model*) — духовность связывается с расширением сознания, выходом за пределы обычного «Я».
- Эмпатическая модель духовного присутствия (*Empathic Model*) — духовное присутствие реализуется через глубокую эмпатию и подлинную встречу терапевта и клиента.
- Сакральная модель духовного присутствия (*Sacred Model*) — сакральное измерение признаётся как имманентное миру, природе, культуре.

- Кризисная модель духовного присутствия (*Crisis Model*) — духовность актуализируется в моменты кризиса, страдания, экзистенциального поиска смысла.
- Системная модель духовного присутствия (*Systemic Model*) — духовное присутствие понимается как проявление целостности и взаимосвязи, выходящей за пределы отдельного индивида и включающей семью, сообщество, культуру, природу и трансцендентное.

Подход духовного присутствия будет использована в настоящем исследовании для построения оси П «Присутствие» в комплексной 6-векторной типологии интегративных моделей (см. раздел 2.3.6).

2.1.5. Другие англонативные типологии интегративных моделей

Помимо четырёх рассмотренных типологий, в литературе встречаются иные способы классификации подходов к интеграции психологии и христианства (или психологии и духовности). В *Oxford Handbook of Psychology and Spirituality* [34] представлен ряд классификаций, которые можно сгруппировать следующим образом:

1. По типу интеграции духовного и психологического

- Христианский спиритуализм (*Christian Spiritual Formation*) — акцент на духовном формировании, аскетических практиках (молитва, аскеза, таинства) как первичном контексте для понимания души; психология рассматривается как служебная по отношению к духовному деланию [34, с. 210–235].
- Теистическая интеграция (*Theistic Integration*) — зонтичная категория, объединяющая подходы, строящие психологию на теистических основаниях (христианских, иудейских, исламских); включает христианскую психологию, трансформационную психологию и подходы на основе философского теизма [34, с. 78–95].
- Нейронаучные и постматериалистические модели (*Neuroscientific and Postmaterialist Models*) — описывают духовные феномены через

нейровизуализацию (Ньюберг, Борегар), постматериалистическую науку о сознании (Шварц, Госвами), околосмертный опыт, легитимизируя изучение духовного опыта в рамках естественнонаучной парадигмы [34, с. 560–610].

2. По типу моделей духовного и трансперсонального развития (глава «Models of Spiritual and Transpersonal Development», Friedman, Krippner и др.)

- Традиционные модели — включают индигенные, восточные и западные духовные традиции [34, с. 149–172].
- Интегративно-философские модели — трансперсональная психология, интегральная теория [34, с. 149–172].
- Научные модели — психология развития, нейронаука [34, с. 149–172].

3. По возрастному аспекту (глава о духовном развитии в детстве и юности)

- Возрастные модели духовного развития — включают модели Дж. Фаулера (стадии веры), Ф. Озера (стадии религиозного суждения), К. Бояциса (детская духовность) [34, с. 210–235].

4. По эпистемологическим основаниям (теоретико-методологические разделы справочника)

- Эссенциалистские модели — предполагают универсальные стадии духовного развития, применимые ко всем культурам [34, с. 23–95].
- Контекстуалистские / социально-конструктивистские модели — подчёркивают культурную и историческую специфику духовности [34, с. 23–95].
- Постматериалистические подходы — исходят из первичности сознания и онтологической реальности духовного [34, с. 23–95].

Кроме того, известны англонативные типологии Картера–Наррамора (1979), выделяющие четыре типа отношений (Against, Of, Parallels, Integrates), и классификация Ким Ёнтхэ (2008), включающая пять моделей христианского консультирования (Secular, Humanistic, Parallel, Integrated, Spiritualized).

Ранние англонативные типологии, такие как модель «уровней объяснения» Д. Маккея и М. Джамисона, часто носили бинарный характер (редукционизм vs. холизм) и не получили широкого развития как самостоятельные типологии.

2.1.6. Руссконативные типологии интегративных моделей

В русскоязычной традиции попытки построения типологий интегративных моделей носят фрагментарный характер. В работах Б.С. Братуся и его коллег намечено различие «психологии психики» и «психологии человека». Данное различие указывает на принципиальную возможность выделения двух уровней психологического знания: один, ориентированный на изучение механизмов психики (что может быть редуцировано к материальным основаниям), и другой, ориентированный на понимание человека в его целостности, включая духовное измерение. Однако это различие, будучи важным концептуальным шагом, не образует завершённой типологии с фиксированными категориями, пригодной для классификации множества существующих интегративных моделей [1; 2].

В исследованиях Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько представлена «карта соответствий» между святоотеческим учением и психологическими понятиями, однако это скорее аналитическое сопоставление, чем классификация. Авторы подробно сопоставляют святоотеческие понятия (ум, чувства, воля, внимание, память, страсти, добродетели) с категориями современной психологии, выявляя как точки созвучия, так и принципиальные расхождения. Несмотря на несомненную ценность этой работы для установления междисциплинарного диалога, она не предлагает типологии в строгом смысле слова, а представляет собой аналитическое наложение двух дискурсов, не задавая дискретных категорий для систематического сравнения различных интегративных моделей.

2.1.7. Необходимость комплексной типологии интегративных моделей

Проведённый обзор демонстрирует, что англонативная мысль накопила богатый инструментарий для описания отношений между психологией и христианством. При ни одна из ценных одномерных типологий, предлагаемых англонативными

исследователями, не является исчерпывающей, поскольку фокусируется лишь на определённом измерении интеграции.

Это вызвано, в первую очередь, тем, что существующие типологии интегративных моделей в христианской психологии, как правило, строятся по одному или нескольким, но всё же ограниченным параметрам, сохраняя принцип одномерности, и приводит к тому, что каждая из англонативных типологий фиксирует лишь отдельное измерение сложного пространства интеграции христианской психологии, оставляя другие аспекты неучтёнными.

Например, типология Энтвистла [26, с. 132—178] описывает метафоры отношений между психологией и христианством — от конфликта до сотрудничества. Это важное, но единственное и поэтому не всегда достаточное измерение. Две модели, занимающие одинаковую позицию на шкале Энтвистла (например, если обе модели отнесены к «Союзникам»), могут принципиально различаться по типу взглядов на основания интеграции в смысле Джонсона [28]: одна может основываться на «собственно интегративном взгляде», другая — «на взгляде со стороны трансформационной психологии», и без этого дополнительного выделения отличий их сходство может оказывается в значительной степени поверхностным. Так, модель К.Л. Панг [29] и модель М.Л. Ганно [30] обе относятся к «союзникам» по Энтвистлу, однако первая последовательно реализует интегративный взгляд, стремясь к активному синтезу богословия и нейронауки, в то время как вторая, также тяготея к интеграции, делает акцент на критическом анализе теорий развития с позиции христианской антропологии, что ближе к взгляду «христианская психология». Сходство по оси отношений оказывается обманчивым, скрывая различия в том, как именно каждая модель понимает задачу интеграции.

С другой стороны, типология Джонсона [28] даёт более содержательное различие с помощью пяти взглядов на базовые основания интеграции, но она не учитывает ни спектра отношений между психологией и христианством в ходе такой интеграции, ни сферы (домена), в которой подобная интеграция может осуществляться. По этой причине интегративная модель, относящаяся по шкале Джонсона, например, к

«интеграции по модели христианской психологии», может реализовываться преимущественно в мировоззренческом домене (задавая онтологическую рамку), а может быть ориентирована на прикладную психотерапию, и эти существенные различия сравнимых моделей могут остаться невидимыми в рамках одномерной шкалы Джонсона. Так, модель М.Я. Дворецкой [11; 12] и подход митрополита Иерофея Влахоса [5] оба отнесены к взгляду «христианская психология», однако первая сосредоточена преимущественно на реконструкции библейской антропологии в мировоззренческой и теоретической сферах, тогда как второй предлагает развёрнутую систему православной психотерапии, охватывающую также прикладную и личностную сферы. Без учёта доменного измерения их глубинное различие в практической направленности остаётся неэксплицированным.

С третьей стороны, сферный (доменный) подход Хэтауэя и Ярхауса [27] выделяет пять значимых сфер/доменов интеграции в христианской психологии (мировоззренческую, теоретическую, прикладную, ролевую, личностную сферы), что позволяет более точно говорить о том, на каких сферах та или иная модель осуществляет синтез. Однако эта типология не учитывает ни характера отношений между психологией и христианством (раскрываемых в метафорах конфликта и/или сотрудничества), ни содержательного взгляда на основания интеграции (например, уровни объяснения, интеграция, христианская психология и др.). В результате две модели, задействующие одни и те же домены (например, теоретическую и прикладную сферы), могут принципиально различаться по своим базовым установкам. Так, персоналистическая антропология А. Лэнгле и В.Б. Шумского [16; 17], работающая в теоретическом и прикладном доменах, рассматривает психологию и теологию как независимые области знания, каждая из которых говорит о своём, и тяготеет к пониманию духовного как феномена сознания (что соответствует взгляду с позиции уровней объяснения). В то же время нейронаучные и постматериалистические модели [34; 35; 36], также работающие в теоретическом и прикладном доменах, исходят из возможности полноценного сотрудничества между дисциплинами и стремятся к активному синтезу научных данных с признанием реальности духовного опыта (что ближе к интегративному взгляду). Таким образом, хотя по доменному охвату эти модели оцениваются одинаково, их

методологические и мировоззренческие основания оказываются принципиально различными.

Рассматривая типологию по способу присутствия духовного (как именно духовное вводится в теорию и практику психологии), предложенную Стиром [31], стоит отметить, что она, безусловно, обогащает понимание того, каким образом сакральное измерение может быть включено в терапевтический процесс. Однако и эта типология фиксирует лишь один аспект — способ присутствия духовного — оставляя за своими рамками как онтологический статус самого этого присутствия (является ли оно имманентным психике или трансцендентным даром), так и тип отношений между психологией и христианством, в контексте которых это присутствие реализуется. В результате две модели, использующие, например, «сверхъестественный» модус присутствия по Стиру, могут принципиально расходиться в понимании природы этого сверхъестественного. Так, ССММР [32] и нейронаучно-постматериалистические модели [34; 35; 36] обе включают сверхъестественный модус, однако первая базируется на признании личного Бога христианского откровения, тогда как вторые часто тяготеют к трансперсональной или эволюционной интерпретации, рассматривая «сверхъестественное» как естественное расширение сознания, не связанное с теистической традицией. Без учёта типа духовности их сходство по способу присутствия оказывается формальным.

Более того, ни одна из рассмотренных типологий не включает в себя измерения, связанного с важнейшим для христианской психологии онтологическим выбором — с тем, в какой степени модель признаёт или не признаёт онтологический статус духовной реальности. Между тем, как было показано в разделе 1.1 данной работы, именно онтологические допущения (тип используемого редукционизма) являются фундаментальными для определения границ научного исследования [6].

Перечисленные примеры в достаточной степени демонстрируют ограниченность и недостаточность, сущностно присущую одномерным подходам к типологии интегративных моделей христианской психологии. При этом систематические

типологии, аналогичные англонативным, в руссконативной литературе отсутствуют⁴. Данное обстоятельство подчёркивает необходимость построения новой комплексной типологии, которая могла бы служить универсальным инструментом для анализа интегративных подходов как в англонативной, так и в руссконативной традиции, а также для экспликации собственной методологической позиции автора. Именно такая типология предлагается в следующем разделе.

2.2. Комплексная типология интегративных моделей

Для преодоления ограничений одномерных типологий и создания единой координатной системы, в которой могут быть сопоставлены различные интегративные подходы, в настоящей работе предлагается комплексная 6-векторная типология (ОВСРДП). В отличие от рассмотренных выше одномерных классификаций, комплексная типология включает несколько независимых осей, каждая из которых фиксирует определённое измерение интегративного подхода. Это позволяет:

- устранить недостаточность одномерных классификаций, поскольку модель может быть охарактеризована одновременно по нескольким параметрам;
- обеспечить полноту описания, охватывая как внешние характеристики (отношения, взгляды, сферы, способы присутствия), так и глубинные основания (тип редукционизма и тип духовности);
- создать основу для сравнительного анализа интегративных моделей в едином пространстве координат.

Предлагаемая типология строится на основе шести осей, описание которых дано в следующих подразделах. Её построение и применение направлены на решение следующих задач: упорядочивание разнообразия подходов, экспликация неявных допущений моделей, облегчение выбора инструментария для практических задач и создание платформы для межтрадиционного диалога.

⁴ См. также разделы 2.2.1 и 2.1.6, где подробно обоснована недостаточность существующих одномерных типологий и проанализированы руссконативные подходы.

2.2.1. Задачи и построения комплексной типологии интегративных моделей

Введение нескольких независимых осей в комплексной типологии интегративных моделей христианской психологии позволяет решить несколько задач:

- Во-первых, типология интегративных моделей упорядочивает разнообразие подходов христианской психологии, создавая единое координатное пространство, в котором может быть локализована каждая из рассматриваемых интегративных моделей. Это позволяет в значительной степени уточнить терминологическую многозначность, когда один и тот же термин («интеграция», «христианская психология», «психика», «вера» и пр.) используется для обозначения принципиально разных концепций в нарративе той или иной модели.
- Во-вторых, комплексная типология служит инструментом теоретической и практической рефлексии для исследователя. В результате, профессионально работая в рамках определённой модели, можно лучше осознать её позицию по каждой оси, выявить неявные допущения (например, тип редукционизма или тип духовности), сравнить с альтернативными подходами и тем самым более критически оценить теоретическую и практическую позицию.
- В-третьих, типология интегративных моделей христианской психологии облегчает выбор адекватного инструментария для конкретных исследовательских или практических задач. Для анализа психологических механизмов религиозного опыта может быть уместна модель «уровней объяснения» (модель взглядов Джонсона [28]), для разработки программы христианского душепопечения — модель «интеграции» или «христианской психологии» (модель взглядов Джонсона [28]), при этом дополнительно может быть важно, какие сферы/домены (ось С) задействованы и какой онтологический выбор (ось Р) сделан.
- В-четвёртых, комплексная типология интегративных моделей создаёт основу для диалога между различными традициями христианской психологии и душепопечения. Когда представители разных подходов видят, как их модели соотносятся в общем пространстве, они могут точнее определить точки согласия и расхождения, избегая непродуктивных споров, основанных на неплодотворном недопонимании.

Для преодоления перечисленных в предыдущем разделе ограничений комплексная типология также должна удовлетворять следующим принципам:

- Полнота охвата — она должна охватывать все существенные аспекты, по которым интегративные модели могут различаться: отношения, взгляды на интеграцию, сферы/домены применения, онтологический выбор, базовый тип духовности и способы присутствия духовного в психологии.
- Независимость осей — каждая ось должна фиксировать своё измерение, не сводимое к другим, а позиция модели по одной оси не должна предопределять её позицию по другой.
- Операциональность осей — категории каждой оси должны быть чёткими и позволяющими однозначно классифицировать модель по практически значимым критериям.
- Эвристичность осей — типология должна облегчать сравнение моделей, выявление их сильных и слабых сторон, а также облегчать экспликацию собственной позиции авторов моделей.

При этом для каждой интегративной модели, позиционируемой в комплексной типологии, должна быть однозначно определена её позиция по всем шести осям. Это позволяет представить каждую интегративную модель в виде точки или области в шестимерном пространстве, где каждая из координат отражает какой-то определённый аспект классифицируемой модели. В случае, когда модель не даёт достаточных оснований для типологии по какой-либо оси (например, светская модель — по оси В), ставится прочерк, что указывает на отсутствие релевантности данной оси для этой модели. Однозначность комплексной типологии позволит:

- Сравнить интегративные модели христианской психологии по отдельным аспектам, выявляя сходства и различия;
- Группировать интегративные модели по сходству позиций по нескольким осям;
- Выявлять неявные допущения интегративных моделей, которые могут оставаться неэксплицированными в исходных текстах;

- Аналитически эксплицировать неявные позиции авторов интегративных моделей, используя оси б-векторная типологии как эвристический инструмент для такой экспликации.

Кроме того, для того чтобы какая-либо одномерная типология могла быть использована в качестве оси комплексной типологии, она должна удовлетворять следующим критериям:

- Дискретная категориальность — типология должна задавать конечный набор содержательно различных типов, а не непрерывный континуум.
- Содержательная релевантность домену — типология должна быть непосредственно ориентирована на анализ отношений между психологией и христианством (или психологией и духовностью в контексте христианской традиции).
- Функциональная пригодность в качестве независимого измерения — типология не должна быть «зонтичной» или ситуативной группировкой, а должна быть сконструирована как постоянно действующий инструмент классификации интегративных моделей.

2.2.2. Отбор осей комплексной типологии интегративных моделей

Перечисленным выше критериям удовлетворяют четыре рассмотренные выше типологии: типология отношений Д. Энтвистла, типология взглядов Э. Джонсона, доменная типология У. Хэтауэя и М. Ярхауса, типология духовного присутствия Д. Стира. Классификации, представленные в *Oxford Handbook of Psychology and Spirituality* [34], а также типологии Картера–Наррамора и Ким Ёнтхэ, не соответствуют одному или нескольким критериям: они либо не относятся непосредственно к домену интеграции, либо не задают дискретных категорий, пригодных для систематического сравнения (см. также раздел 2.1.5).

Причины выбора систематизированы в таблице:

Сравнительная таблица:

обоснование выбора типологий для осей комплексной 6-векторной системы

Типология	Дискретная категориальность	Содержательная релевантность	Функциональная пригодность как независимого измерения	Решение
Д. Энтвистл (метафоры отношений)	Да (6 метафор)	Да (непосредственно описывает отношения между психологией и христианством)	Да (широко используется для ролевой идентификации)	Используется (ось O)
Э. Джонсон (5 взглядов)	Да (5 взглядов)	Да (фиксирует содержательные позиции по интеграции)	Да (стандарт в англонативной дискуссии)	Используется (ось B)
У. Хэтауэй – М. Ярхаус (домены)	Да (5 доменов)	Да (описывает сферы интеграции)	Да (универсален для анализа полноты модели)	Используется (ось C)
Д. Стир (духовное присутствие)	Да (6 моделей)	Да (ориентирован на способ включения духовного в терапию)	Да (применим для различения практических подходов)	Используется (ось П)
Картер – Наррамор (4 типа отношений)	Да (4 типа)	Частично (бинарная схема, не охватывает нюансы)	Нет (устарела, не задаёт независимого измерения)	Не используется
Ким Ёнтхэ (5 моделей консультирования)	Да (5 моделей)	Частично (ориентирована на консультирование, не на всю интеграцию)	Нет (узкоспециализирована, не охватывает мировоззренческие и теоретические аспекты)	Не используется
Классификации из Oxford Handbook (по типам интеграции, стадиям развития, эпистемологии)	Частично (не всегда задают дискретные категории)	Частично (часто имеют узкую направленность)	Нет (не сконструированы как систематические типологии для сравнения моделей)	Не используются
Руссконативные типологии (Братусь: психология психики / психология человека; Шеховцова–Зенько: карта соответствий)	Нет (не задают дискретных категорий для классификации)	Частично (содержательно важны, но не являются полноценными типологиями)	Нет (не пригодны для систематического сравнения множества моделей)	Не используются

Вывод. Четыре типологии (Энтвистл, Джонсон, Хэтауэй–Ярхаус, Стир) в полной мере удовлетворяют трём критериям отбора: они дискретны, содержательно релевантны домену интеграции и функционально пригодны в качестве независимых осей. Остальные рассмотренные подходы либо устарели, либо не задают устойчивых категорий для классификации, либо ориентированы на частные аспекты, что не позволяет использовать их в качестве самостоятельных осей комплексной типологии.

2.2.3. Ось О (Отношения): метафора отношений между психологией и христианством

Ось О основана на типологии Дэвида Энтвистла, которая описывает спектр возможных отношений между психологией и христианством через метафоры, расположенные на континууме от конфликта к полноценному сотрудничеству [26, с. 132—178].

Энтвистл выделяет шесть конкретных метафор отношений, которые в типологии интегративных моделей становятся категориями оси О:

- [O1] «Враги» («*Enemies*») — антагонистическая модель. Психология и христианство рассматриваются как непримиримые противники; необходимо выбрать одну сторону и полностью отвергнуть другую [26, с. 134—140]. Примеры: воинствующий материализм, отрицающий любую духовную реальность, и радикальное библейское консультирование, отвергающее психологию.
- [O2] «Лазутчики» («*Spies*») — избирательное заимствование идей из другой дисциплины для продвижения своей позиции, без признания равноправного статуса. Представители психологии могут использовать религиозные понятия как инструменты, а богословы — психологические концепции как иллюстрации, не вступая в подлинный диалог [26, с. 147—152].
- [O3] «Колонизаторы» («*Colonialists*») — психологические концепции фильтруются через богословские критерии, при этом методология психологии не признаётся самостоятельной; «колонизированная» территория подчиняется чужим законам [26, с. 153—158].
- [O4] «Наблюдатели» («*Neutral Parties*») — психология и теология считаются независимыми, говорящими о разных вещах, что исключает как конфликт, так и интеграцию. Каждая дисциплина занимается своей областью и не вмешивается в компетенцию другой [26, с. 159—164].

- [O5] «Реставраторы» («Rebuilders») — попытка «восстановить» истинное знание, утраченное после грехопадения, используя психологию как инструмент для реконструкции изначальной божественной нормы [26, с. 165—170].
- [O6] «Союзники» («Allies») — интегративная модель, исходящая из принципа «вся истина — Божья истина». Психология и христианство, будучи независимыми источниками знания о человеке, могут взаимно обогащать друг друга, работая как союзники в поиске истины [26, с. 171—178].

Модель может занимать одну из этих позиций или располагаться на континууме между ними. В рамках настоящей работы для большинства интегративных моделей будет указана одна или несколько доминирующих метафор.

2.2.4. Ось В (Взгляды): источник взгляда на отношения психологией и христианством

Ось В опирается на типологию из взглядов, предложенную в коллективной монографии под редакцией Эрика Джонсона «Psychology and Christianity: Five Views» [28], в которой каждый из взглядов представляет собой развёрнутую позицию о том, как именно христианская вера должна соотноситься с психологической наукой и практикой.

Джонсон выделяет пять конкретных взглядов, которые в типологии интегративных моделей становятся категориями оси В:

- [B1] Взгляд с позиции уровня объяснений (Levels-of-Explanation View) — Дэвид Майерс. Психология и теология изучают один и тот же феномен (человека) на разных уровнях — естественнонаучном и метафизическом. Они не противоречат, а дополняют друг друга, отвечая на разные вопросы («как» работает психика и «почему» человек существует). Это подход «непересекающихся магистерий» [28, с. 45—78].
- [B2] Взгляд с позиции интеграции (Integration View) — Стэнтон Джонс. Активный, систематический синтез психологии и теологии. Обе дисциплины имеют дело с истиной, и задача христианского психолога — строить теории и практику, органично сочетая библейское откровение и научные данные [28, с. 81—112].

- [B3] Взгляд с позиции христианской психологии (Christian Psychology View) — Роберт Робертс и Пол Уотсон. Создание психологии, основанной на христианских предпосылках и имеющей собственные методы и теории. Критикует «интеграцию» за то, что она часто использует светские теории как основу, лишь добавляя к ним библейские элементы [28, с. 115—146].
- [B4] Взгляд с позиции трансформационной психологии (Transformational Psychology View) — Джон Коу и Тодд Холл. Акцент на личностном преображении самого психолога. Подлинное познание человека возможно только через преобразование сердца Святым Духом. Психолог должен быть «мудрецом», который, имея Писание в руках и Бога в сердце, наблюдает за творением и делает из этого выводы [28, с. 149—180].
- [B5] Взгляд с позиции библейского консультирования (Biblical Counseling View) — Дэвид Поулисон (основатель — Джей Адамс). Психологическая помощь должна основываться исключительно на Писании. Светская психология рассматривается как конкурирующая мировоззренческая система, а не как источник полезных данных для христианского консультирования [28, с. 183—214].

Некоторые модели могут сочетать элементы нескольких взглядов; в таких случаях в типологии указываются доминирующие позиции. Для светских или нехристианских подходов ось В может оставаться незаполненной (прочерк), что указывает на их принадлежность к иному дискурсу.

2.2.5. Ось С (Сферы): сферы (домены) интеграции психологии и христианства

Ось С основана на доменном подходе Уильяма Хэтауэя и Марка Ярхауса, изложенном в монографии «The Integration of Psychology and Christianity: A Domain-Based Approach» [27].

Хэтауэй и Ярхус выделяют пять сфер (доменов), в которых может и должна осуществляться интеграция христианской психологии и веры, которые в типологии интегративных моделей становятся категориями оси С:

- [C1] Интеграция через мировоззренческую сферу (*мировоззренческий домен, worldview integration domain*) — согласование христианского мировоззрения с философскими основаниями психологии как науки: вопросы о природе реальности, человека, познания и ценностей [27, с. 23—48].
- [C2] Теоретическая сфера (*теоретический домен, theoretical integration domain*) — построение теорий личности, психопатологии и терапии, которые органично сочетают христианские доктрины и психологические концепции [27, с. 49—72].
- [C3] Прикладная сфера (*прикладной домен, applied integration domain*) — воплощение интегрированного подхода в клинической практике, пастырском консультировании, психологическом образовании и исследованиях [27, с. 73—98].
- [C4] Ролевая сфера (*role integration domain*) — осмысление и гармонизация профессиональных ролей психолога и христианина: как оставаться верным своим убеждениям, работая в светских или церковных контекстах [27, с. 99—122].
- [C5] Личностная сфера (*personal integration domain*) — внутреннее единство личности самого специалиста: целостность характера, духовное формирование, способность быть «интегрированным инструментом» помощи [27, с. 123—146].

Каждая конкретная интегративная модель христианской психологии может быть ориентирована на одну или несколько сфер. В типологии указываются все сферы, в которых модель вносит существенный вклад.

2.2.6. Ось Р (Редукционизм): тип онтологического редукционизма в модели

Ось Р вводится автором настоящего исследования для характеристики онтологического выбора, лежащего в основании оцениваемого подхода [6, с. 12—14; 8, с. 44].

Данная ось Р фиксирует, к какому типу реальности (к материальной, к духовной или к обоим) редуцируются изучаемые феномены, и включает следующие категории:

- [P1] Материальный редукционизм — вера (и связанные с ней феномены) объясняется исключительно материальными причинами: нейродинамикой, эволюцией, когнитивными искажениями, социальными механизмами и пр. Духовное либо отрицается, либо сводится к материальным / материально-психическим процессам. Эта позиция характерна для натуралистической парадигмы [6, с. 12].
- [P2] Духовный редукционизм — всё сводится к действию благодати; отрицается значение материальных (телесных, социальных, психологических) факторов. Крайний вариант — радикальное библейское консультирование, отвергающее любую психологическую теорию [6, с. 12—13].
- [P3] Сбалансированный редукционизм — признаётся статус базовой реальности как для материального, так и для духовного уровней онтологии; психические процессы при этом понимаются как результат синергии этих двух онтологических оснований, и каждый из них ситуативно редуцируется к своему собственному уровню в зависимости от всей совокупности факторов, наблюдаемых исследователем. Этот подход соответствует принципу двойного редукционизма, разработанному автором [6, с. 13—14].

Ось Р позволяет различать подходы, которые, находясь в одной позиции по осям О, В, С, могут иметь принципиально разные онтологические допущения. Например, для светских моделей, не признающих духовной реальности, характерен материальный редукционизм; для интегративных христианских — сбалансированный.

2.2.7. Ось Д (Духовность): тип духовности в модели

Ось Д вводится автором настоящего исследования для дополнительной дифференциации моделей по их отношению к духовной реальности [8, с. 45—46].

Данная ось Д фиксирует, какой тип духовности (какое понимание природы духовного) лежит в основании оцениваемого подхода, и включает следующие категории:

- [Д1] Светская духовность — духовное не рассматривается как самостоятельная реальность; либо отрицается, либо редуцируется к психическим процессам (эмоциям, когнициям, нейродинамике). Примеры: большинство направлений светской психологии, нейронаука, когнитивистика.
- [Д2] Трансперсональная / эволюционная духовность — духовное признаётся как высший уровень сознания или стадия развития, но не связывается с личным Богом; может включать восточные, эзотерические или эволюционные концепции. Примеры: трансперсональная психология (С. Гроф), интегральная теория К. Уилбера, модели стадий духовного развития (Дж. Фаулер).
- [Д3] Теистическая (христианская) духовность — признаётся личный Бог христианского откровения, благодать, действие Святого Духа; модель либо является христианской, либо ориентирована на христианскую антропологию. Примеры: большинство рассмотренных интегративных моделей (Энтвистл, Джонсон, Хэтауэй—Ярхаус, Вламос, Братусь, Хоружий—Василюк и др.).
- [Д4] Теистическая (иная) духовность — признаётся личный Бог или Высшая Реальность в рамках другой традиции (иудаизм, ислам, деизм и т.п.) В рамках настоящей работы эта категория введена для полноты, но не будет использоваться, так как все рассматриваемые модели относятся либо к светской, либо к христианской традиции.

Ось Д позволяет различать модели, которые могут занимать одинаковую позицию по оси Р (например, сбалансированный редукционизм), но по-разному понимать природу духовного. Например, для нейронаучных и постматериалистических моделей характерна трансперсональная / эволюционная духовность, для православных интегративных моделей — теистическая (христианская).

2.2.8. Ось П (Присутствие): тип духовного присутствия в модели

Ось П вводится автором настоящего исследования для дополнительной дифференциации интегративных моделей по способу присутствия духовного в психологии и психотерапии.

В отличие от оси Д (см. 2.2.5), которая фиксирует *тип духовности* (теистическая, трансперсональная, светская и т.д.), ось П описывает *как именно* духовная реальность присутствует в модели: как прямое действие Бога, как естественный этап развития, как расширение сознания, как эмпатическая связь, как имманентное сакральное или как ресурс, актуализируемый в кризисных ситуациях.

Категории оси П основаны на типологии Дэвида Стира, который в своей монографии «*Spiritual Presence in Psychotherapy*» выделяет шесть моделей духовного присутствия, различающихся по онтологическим допущениям и терапевтическим стратегиям [31, с. 45—112], и включает следующие категории:

- [П1] Сверхъестественное присутствие духовного (*Supernatural Model*). Духовное присутствие понимается как прямое, выходящее за пределы естественных процессов действие Бога (или Высшей Реальности). Молитва, откровение, чудесное исцеление, пророчество рассматриваются как вмешательство трансцендентного, не сводимое к психологическим или социальным механизмам. Этот модус характерен для моделей, признающих онтологическую реальность благодати и её непосредственное действие в жизни человека. Примеры: модели, ориентированные на традиционное библейское консультирование (Jay Adams), православная психотерапия (митрополит Иерофей Влахов), синергийная психотерапия (Хоружий—Василюк).
- [П2] Развивающее присутствие духовного (*Developmental Model*). Духовность рассматривается как естественный этап психологического развития личности. Религиозные и духовные переживания интерпретируются через призму возрастных, когнитивных и эмоциональных стадий (например, модели Дж. Фаулера, стадии веры). Сакральное здесь имманентно психике, его проявления объясняются законами развития. Примеры: модели стадий духовного развития, некоторые варианты трансперсональной психологии.
- [П3] Экспансивное присутствие духовного (*Expansive Model*). Духовность связывается с расширением сознания, выходом за пределы обычного «Я», изменёнными состояниями сознания, мистическими переживаниями. Акцент

делается на трансперсональном опыте, единении с чем-то большим, чем индивидуальное эго. Примеры: интегральная теория Кена Уилбера, некоторые направления юнгианской психологии, исследования изменённых состояний сознания (С. Гроф).

[П4] Эмпатическое присутствие духовного (*Empathic Model*). Духовное присутствие реализуется через глубокую эмпатию, межличностную связь, подлинную встречу терапевта и клиента. Сакральное здесь — не столько трансцендентная реальность, сколько качество отношений, которое может переживаться как «святое» или «благодатное». Примеры: реляционная модель Сэндиджа—Браун, некоторые гуманистические и экзистенциальные подходы.

[П5] Сакральное присутствие духовного (*Sacred Model*). Сакральное измерение признаётся, но понимается как имманентное миру, природе, человеческой культуре, не обязательно связанное с личным Богом. Религиозный опыт описывается как переживание священного в повседневности, в искусстве, в общности. Примеры: некоторые варианты феноменологической психологии религии, либеральные теологические подходы в психотерапии.

[П6] Кризисное присутствие духовного (*Crisis Model*). Духовность актуализируется в моменты кризиса, страдания, экзистенциального поиска смысла. В таких состояниях человек обращается к сакральному как к ресурсу преодоления. Духовные переживания рассматриваются как естественная реакция на предельные ситуации. Примеры: экзистенциальная психотерапия (В. Франкл, И. Ялом), модели работы с травмой, включающие духовное измерение.

[П7] Системное присутствие духовного (*Systemic Model*). Духовное присутствие понимается как проявление целостности и взаимосвязи, выходящей за пределы отдельного индивида и включающей семью, сообщество, культуру, природу и трансцендентное. Проблема человека видится не столько в его внутренних конфликтах, сколько в ограниченности изолированного эго-сознания. Исцеление наступает, когда человек (или семья) начинает осознавать себя частью более широких систем и учится жить в гармонии с их паттернами, а не пытаться ими управлять. В основе модели лежат идеи антрополога и кибернетика Грегори Бейтсона (Gregory Bateson) об «экологии разума» и

системной мудрости. Примеры: системная семейная терапия, учитывающая духовное измерение; подходы, интегрирующие экологическое сознание и духовность.

Роль оси П заключается в том, что данная ось добавляет конкретику о том, *как именно* духовность вводится в терапевтический процесс. Это важно для моделей, где интеграция происходит преимущественно на уровне практики (например, реляционная модель Сэндиджа—Браун, синергичная психотерапия Хоружего—Василюка). Это поможет систематизировать, какие типы духовного присутствия задействованы в различных подходах, и выбрать адекватный терапевтический инструментарий.

Для большинства интегративных моделей возможно указание одного или нескольких доминирующих способов присутствия по оси П. Например, модель Влахова может быть охарактеризована как сочетающая сверхъестественный и кризисный модусы; синергичная психотерапия Хоружего—Василюка — как сверхъестественный и развивающий (через понятие анабасиса); ССММР — как сверхъестественный, развивающий и кризисный; реляционная модель Сэндиджа—Браун — как эмпатический и кризисный.

Глава 3. Интегративные модели христианской психологии

3.1. Обзор англосаксонских интегративных моделей

Наряду с типологиями, задающими систему координат, в англосаксонской традиции существует ряд развёрнутых интегративных моделей, предлагающих собственные теоретические конструкции. Наиболее значимые из них представлены ниже.

3.1.1. Модель духовного формирования Кэтрин Панг

Кэтрин Панг в своей модели «*A Neuropsychological Model of Spiritual Formation*» предлагает интеграцию библейского богословия (в частности, учения апостола Павла о духовном возрастании), психологии и нейронауки. Автор рассматривает духовное формирование как процесс, имеющий нейробиологические корреляты, и выделяет три

ключевых элемента: 1) богословское основание (учение о ветхом и новом человеке, обождении); 2) психологические механизмы (когнитивные, эмоциональные, поведенческие); 3) нейрофизиологические корреляты (изменения в работе мозга, нейропластичность). Модель ориентирована на практику и предполагает, что психотерапевтические интервенции могут сочетаться с духовными практиками (молитва, чтение Писания) для достижения целостного преобразования личности. По осям типологии ОВСРДП модель занимает позицию «Союзников» (О), тяготеет к интегративному взгляду и христианской психологии (В), охватывает все пять доменов (С), демонстрирует сбалансированный редукционизм (Р) и теистическую (христианскую) духовность (Д) [29].

3.1.2. Модель личности Марджори Ганно

Марджори Ганно в работе «The Person in Psychology and Christianity» фокусируется на критическом анализе пяти влиятельных теорий развития личности (З. Фрейд, Э. Эриксон, Дж. Боулби, Л. Кольберг, Дж. Фаулер) с позиций христианской антропологии. Автор предлагает критерии для оценки теорий развития с точки зрения их соответствия христианскому пониманию человека: 1) адекватность описания природы человека (образ Божий, грехопадение, искупление); 2) учёт телесного, душевного и духовного измерений; 3) понимание развития как телеологически направленного процесса. Модель не предлагает собственной развёрнутой теории, но даёт методологическую рамку для оценки и отбора психологических концепций, пригодных для интеграции. По осям типологии: О = «Союзники», В = интеграция / христианская психология, С = мировоззренческий и теоретический домены, Р = сбалансированный редукционизм, Д = теистическая (христианская) духовность [30].

3.1.3. Католическая христианская метамодель личности (ССММР)

Католическая христианская метамодель личности (ССММР) под редакцией П. Вица, У. Нордлинга и К. Тита представляет собой многоуровневую интеграцию томизма, современной философии и психологии. Модель описывает человека через одиннадцать взаимосвязанных измерений, сгруппированных в три уровня: 1)

фундаментальный (онтологический) – душа, способности, свобода воли; 2) психологический – когнитивные, аффективные, волевые процессы; 3) социально-экологический – отношения, культура, сообщество. ССММР предлагает систематическую рамку для христианской психотерапии в католическом контексте, подчёркивая значение естественного закона, добродетелей и благодати. По осям типологии: О = «Союзники», В = интеграция / христианская психология, С = все пять доменов, Р = сбалансированный редукционизм, Д = теистическая (христианская) духовность, П = сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного [32].

3.1.4. Реляционная модель интеграции Сэндиджа и Браун

Стивен Сэндидж и Жаннин Браун в своей реляционной модели акцентируют терапевтические отношения как поле интеграции. Опираясь на диалогическую философию (М. Бубер) и богословие (Э. Левинас, М. Вольтер), авторы показывают, что подлинная встреча терапевта и клиента может стать пространством действия благодати. Модель ориентирована на практику и делает акцент на эмпатическом присутствии, взаимности, уязвимости и способности терапевта быть «инструментом» Божьей любви. В отличие от моделей, сосредоточенных на теоретическом синтезе, реляционная интеграция происходит в живом диалоге, где терапевт не навязывает религиозных интерпретаций, но остаётся открытым для духовного измерения встречи. По осям типологии: О = «Союзники», В = интеграция, С = прикладной и ролевой домены, Р = сбалансированный редукционизм, Д = теистическая (христианская) духовность, П = эмпатическое и кризисное присутствие духовного [33].

3.1.5. Нейронаучные и постматериалистические модели

В англосаксонской традиции, помимо целостных интегративных моделей (Панг, Ганно, ССММР, реляционная модель Сэндиджа–Браун), существует обширная группа исследовательских подходов, которые можно обозначить как нейронаучные и постматериалистические модели. Их объединяет стремление изучать духовные феномены (религиозный опыт, молитву, изменённые состояния сознания) с

использованием методов естественных наук, при этом не сводя их к материи, а предполагая расширенную картину реальности, в которой сознание и духовный опыт имеют онтологическую значимость.

Ключевыми представителями этого направления являются:

- Эндрю Ньюберг (Andrew Newberg) и Марио Борегар (Mario Beauregard), которые провели серию нейровизуализационных исследований (СПЕСТ, фМРТ) состояний, характерных для медитации, молитвы и мистических переживаний. В работах Ньюберга («How God Changes Your Brain» [36]) и Борегара («The Spiritual Brain» [35]) показано, что интенсивная духовная практика связана с устойчивыми изменениями в работе мозга (нейропластичность), однако авторы подчёркивают, что эти изменения не редуцируют духовный опыт к физиологии, а скорее указывают на его реальность, имеющую как материальные корреляты, так и трансцендентное измерение.
- Постматериалистическая наука о сознании, представленная именами Джеффри Шварца (Jeffrey Schwartz), Амиа Госвами (Amit Goswami) и другими. В этом подходе постулируется первичность сознания по отношению к материи, а духовный опыт рассматривается как проявление глубинной реальности, которая может быть исследована научными методами. Эти работы активно цитируются в Оксфордском справочнике по психологии и духовности [34, с. 560–610] и рассматриваются как важные союзники для христианской психологии, поскольку легитимизируют изучение духовного опыта в рамках естественнонаучной парадигмы, не впадая при этом в материалистический редукционизм.

Несмотря на методологическую ценность этих исследований, они не всегда дают развёрнутую антропологическую теорию, ограничиваясь изучением коррелятов и нейродинамики. Тем не менее, в контексте интеграции психологии и христианства они предоставляют эмпирическую основу для утверждения о реальности духовного опыта и его объективных последствий для личности.

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) нейронаучные и постматериалистические модели могут быть охарактеризованы следующим образом:

- Ось О (Отношения): «Союзники» (интеграция науки и духовного опыта);
- Ось В (Взгляды): уровни объяснения / интеграция (в зависимости от автора);
- Ось С (Сферы): теоретический и прикладной домены;
- Ось Р (Редукционизм): сбалансированный редукционизм (признание материальных коррелятов и духовной реальности);
- Ось Д (Духовность): варьируется от теистической (христианской) до трансперсональной / эволюционной;
- Ось П (Присутствие): сверхъестественное, развивающее и экспансивное присутствие духовного.

3.1.6. Трансперсональные и интегральные модели

В англосаксонской традиции, помимо моделей, прямо ориентированных на христианское богословие, существует значимый спектр подходов, которые признают духовное измерение человека, но не связывают его с личным Богом христианского откровения. К ним относятся трансперсональная психология, интегральная теория и модели стадий духовного развития. Эти подходы рассматривают духовность как естественный этап развития сознания или как проявление более широкой реальности, выходящей за пределы индивидуального эго.

Ключевыми представителями являются:

- Стадиальные модели духовного развития (Дж. Фаулер, Ф. Озер, К. Бояцис), которые описывают веру и религиозное суждение как последовательные стадии, доступные эмпирическому исследованию [34, с. с.210—235].
- Трансперсональная психология (С. Гроф, К. Уилбер), акцентирующая изменённые состояния сознания, мистический опыт и выход за пределы эго как пути к духовной зрелости [34, с. 149—172].

- Интегральная теория Кена Уилбера, которая пытается объединить научные, философские и духовные подходы в единую эволюционную рамку, выделяя несколько уровней сознания (включая трансперсональные) [34, с. 149—172].

Несмотря на методологическую ценность этих подходов для понимания феноменологии духовного опыта, они, как правило, остаются в рамках имманентной картины мира, не принимая онтологической реальности личного Бога и благодати. В контексте христианской психологии они могут служить важными союзниками в описании психологических коррелятов духовного развития, но их антропологические основания принципиально отличаются от теистических.

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) трансперсональные и интегральные модели могут быть охарактеризованы следующим образом:

- Ось О (Отношения): «Наблюдатели» (или иногда «Лазутчики», заимствуя религиозные понятия без богословского обоснования);
- Ось В (Взгляды): уровни объяснения / трансформационная психология;
- Ось С (Сферы): теоретический и прикладной домены;
- Ось Р (Редукционизм): материальный (духовное редуцируется к стадиям сознания) – за исключением тех вариантов, которые постулируют онтологическую реальность трансперсонального;
- Ось Д (Духовность): трансперсональная / эволюционная;
- Ось П (Присутствие): развивающее, экспансивное и сакральное присутствие духовного.

3.2. Обзор руссконативных интегративных моделей

Руссконативная традиция интеграции психологии и христианства имеет глубокие исторические корни, восходящие к святоотеческой антропологии и русской религиозной философии [22; 24]. Однако её систематическое развитие в рамках научной психологии начинается в 1990-е годы, когда после долгого периода идеологического запрета стало возможным открытое обращение к духовному измерению человека [1; 2].

В отличие от англонативных подходов, где доминирует протестантская и католическая проблематика, руссконативные модели в большей степени ориентированы на православную традицию, включающую учение о нетварных энергиях, исихазм, святоотеческую аскетику [5; 23; 25]. Ниже представлен обзор наиболее значимых направлений.

3.2.1. Системная модель индивидуальности В.Н. Колесникова

Владимир Николаевич Колесников разработал системную модель индивидуальности, включающую четыре иерархических уровня: темперамент, характер, личность, духовность [13, с. 56—89]. Духовность в его модели понимается как высший, системообразующий уровень, определяющий направление развития всей системы индивидуальности. В отличие от нижележащих уровней (темперамент, характер, личность), которые описывают преимущественно адаптивные и социально-психологические свойства человека, духовность выполняет функцию интеграции и целеполагания, задавая ценностно-смысловую ориентацию всей системе [13, с. 94—98].

Модель Колесникова опирается на традиции комплексного подхода Б.Г. Ананьева и теории интегральной индивидуальности В.С. Мерлина, но выводит на первый план духовное измерение как высший регулятор психической жизни [13]. Духовность здесь выступает не как религиозное понятие, а как интегративное качество, связанное со смысложизненными ориентациями и ценностями [13, с. 112—115]. Хотя модель строится в рамках светской методологии, она признаёт реальность духовного измерения и его приоритет над остальными уровнями психики, что сближает её с подходами, ориентированными на целостное понимание человека.

3.2.2. Персоналистическая антропология экзистенциального анализа А. Лэнгле, В.Б. Шумского

В работах Альфрида Лэнгле и его последователей в России (В.Б. Шумский) развивается персоналистическая антропология, укоренённая в традиции В. Франкла [16; 17]. Ключевым различием здесь является разделение «духовного Я» (центр самосознания, воли) и «духовной личности» (центр ориентации в сущности бытия,

ценностях). Духовное понимается как феномен сознания, доступный психологическому исследованию, но при этом сохраняется отсылка к трансцендентному [17, с. 844–848].

Важнейшей характеристикой личности (Person) выступает её диалогическая природа: личность существует в постоянном внутреннем диалоге с Я и во внешнем диалоге с миром, что делает возможным подлинную встречу [16, с. 14–16]. В рамках этой концепции разработана также структурная модель четырёх фундаментальных экзистенциальных мотиваций, описывающая условия, необходимые для полноценной жизни: «мочь быть» (пространство, опора, защита), «нравится жить» (близость, время, отношения), «иметь право быть собой» (уважение, признание, справедливость) и «долженствовать действовать» (смысл, самоотдача) [16].

Модель широко используется в психотерапии, однако её онтологические допущения остаются в рамках экзистенциальной философии, без обращения к христианскому откровению. Вместе с тем структурное различие «дух–душа–тело» и понимание личности как духовного центра делают её содержательно близкой к христианской трихотомии, что открывает возможность для диалога между экзистенциальным анализом и христианской антропологией [17, с. 849–851].

3.2.3. Четырёх-частная модель «Тело—Эмоции—Интеллект—Дух» Н. Спокойной

Наталья Спокойная в рамках системной психотерапии (системные расстановки, работа с травмой) использует четырёхчастную модель человека: Тело, Эмоции, Интеллект, Дух [19]. Спокойная подчёркивает, что, хотя её модель имеет христианские основания, в работе с клиентом допустима адаптация терминологии в зависимости от его мировоззрения [39]. Модель предполагает, что нарушения на уровне Духа проявляются как потеря смысла, ощущение пустоты, утрата жизненной энергии, и именно работа с этими проявлениями является ключевой для восстановления целостности личности [19].

Модель имеет ярко выраженную прикладную направленность и применяется для диагностики и терапии психологических травм [19].

3.2.4. Био-психо-социо-духовная модель бессознательного А.А. Табидзе

А.А. Табидзе предлагает четырёхчастную модель бессознательного, выделяя эгоцентрическую (инстинкт самосохранения) и духовную составляющие (инстинкт сохранения вида) [20]. Данная модель встроена в более широкую био-психо-социо-духовную концепцию психотерапии, где каждый из четырёх уровней (биологический, психологический, социальный, духовный) требует своего подхода к диагностике и лечению. Духовное начало понимается как врождённая составляющая психики (инстинкт сохранения вида), которая актуализируется при достижении эмоциональной зрелости. [20]

В качестве нового психодиагностического показателя Табидзе вводит понятие «степень эмоциональной зрелости», подчёркивая, что именно её достижение делает человека носителем духовной составляющей [20]. Критерием зрелости выступает способность к неагрессивному реагированию в конфликтных ситуациях («подставить вторую щеку»), миролюбие и преодоление эгоцентризма, что автор связывает с актуализацией духовной составляющей (инстинкта сохранения вида). [20]

3.2.5. Модели духовности и духовных способностей Г.В. Ожигановой

Галина Валентиновна Ожиганова в цикле работ, посвящённых психологическим аспектам духовности, предложила две взаимосвязанные модели: трёхуровневую интерактивную модель духовности и трёхаспектную модель духовных способностей [38; 18]. В основе обеих моделей лежит понятие духовного интеллекта, понимаемого как совокупность духовных способностей, включающих экзистенциальный, этический, трансцендентный, ментальный и саморегулятивный аспекты [38, с. 28–30].

Трёхуровневая модель духовности выделяет три уровня/аспекта: моральный (нерелигиозный, гуманистически ориентированное добродетельное поведение), ментальный (высокая осознанность, рефлексия, а также изменённые состояния сознания, связанные с творчеством, созерцанием природы или медитативными практиками) и трансцендентный (сакрально окрашенный уровень, связанный с духовными практиками и религиозным опытом) [18, с. 44–46]. Модель представляет

собой континуум от нерелигиозных форм духовности к сакральным, где каждый последующий уровень включает предыдущий.

Модель духовных способностей, коррелирующая с этими уровнями, включает три аспекта: моральный (ядро способностей, связанное с добродетельным поведением и бескорыстной любовью), ментальный (инструментальный, обеспечивающий рефлексию, саморегуляцию, понимание сути вещей и мудрость) и трансцендентный (способность к выходу за пределы Я, переживанию единства с миром и высшей реальностью) [38, с. 21–34; 18, с. 48–50].

Несмотря на отсутствие богословского содержания, сама постановка вопроса о многоуровневой духовности и её операционализация через понятие духовных способностей в рамках академической психологии свидетельствует о признании значимости этого феномена и о возможности его эмпирического изучения.

3.2.6. Сравнительная модель православной психологии Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько

В монографии «Элементы православной психологии» Л.Ф. Шеховцова и Ю.М. Зенько осуществляют систематический сравнительный анализ святоотеческого учения о душе и категориального аппарата современной психологии. Работа, одна из первых в постсоветской России, выстраивает детальную «карту соответствий» между двумя дискурсами — православной антропологией и академической психологией — с целью выявления точек пересечения, принципиальных различий и путей возможной интеграции. Структурно каждая глава содержит три раздела: изложение святоотеческого учения (на основе творений св. Иоанна Дамаскина, св. Григория Паламы, св. Феофана Затворника, аввы Дорофея, Иоанна Лествичника и др.), обзор соответствующих психологических теорий и итоговые выводы.

Структурно работа построена как последовательное рассмотрение ключевых понятий, значимых как для богословия, так и для психологии. Каждая глава содержит три раздела: изложение святоотеческого учения (с опорой на творения св. Иоанна Дамаскина, св. Григория Паламы, св. Феофана Затворника, аввы Дорофея, Иоанна

Лествичника, Исаака Сирина и др.), обзор соответствующих психологических теорий (от классических до современных), а также итоговые выводы об общем и различном.

Анализ охватывает следующие области:

- Ум (интеллект) — рассматривается как способность к познанию, различается «рассудок» (дискурсивное мышление) и «разум» (способность к постижению высших истин).
- Чувства и эмоции — в святоотеческой традиции различаются «душевные» и «духовные» чувства, страсти и добродетели, что сопоставляется с психологическими типологиями эмоциональных состояний.
- Воля — анализируется в аспекте свободы выбора, послушания и борьбы со страстями, в сравнении с психологическими теориями волевой регуляции.
- Внимание — рассматривается как инструмент молитвы и «умного делания», что сопоставляется с психологическими исследованиями произвольного и послепроизвольного внимания.
- Память — различаются «память смертная», «память грехов» и непрестанное памятование о Боге, что противопоставляется психологическим теориям памяти как процесса запечатления и воспроизведения.
- Воображение и фантазия — в аскетической традиции оцениваются как потенциально опасные, связанные с «прелестью», тогда как в психологии воображение часто понимается как основа творчества.
- Органы чувств — святоотеческое учение об «охранении чувств» сопоставляется с современными проблемами информационной избыточности и сенсорной экологии.
- Психические состояния — подробно анализируются страсти (чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость) и противоположные им добродетели, что сопоставляется с психологическими понятиями психологической зависимости, тревожности, депрессии и агрессии.
- Добродетели — рассматриваются как «плоды духовной жизни» и противопоставляются чертам характера в психологии, с акцентом на активную позицию человека в самовоспитании.

Важной особенностью подхода является его аксиологическая направленность: авторы не ограничиваются констатацией сходств и различий, но показывают, что христианская антропология задаёт ценностную иерархию (духовное → душевное → телесное) и телеологическую перспективу (спасение, обожение), которые отсутствуют в секулярной психологии. Вместе с тем, они подчёркивают возможность плодотворного диалога: святоотеческое учение может обогатить психологию пониманием духовной природы человека и критериями развития, а психология — предложить язык для описания и диагностики душевных состояний, актуальных в пастырском душепопечении и катехизаторской практике.

Работа носит аналитико-сравнительный, а не конструктивно-модельный характер, однако создаёт методологическую основу для дальнейших интегративных построений, предоставляя детальную проработку соответствий между христианской и психологической терминологией. В этом качестве она может рассматриваться как важный этап в формировании православной психологии как междисциплинарной области знания и одна из версий «психологической антропологии» в рамках христианской традиции.

3.2.7. Модель реконструктивной библейской антропологии М.Я. Дворецкой

Марианна Ярославовна Дворецкая в своей докторской диссертации и ряде статей предложила реконструкцию психологической организации человека по текстам Ветхого и Нового Завета [11]. Она выделяет три типа психологической организации:

- «Ветхий» тип (тело — душа) — соответствует человеку, живущему преимущественно плотскими и душевными влечениями, не имеющему духовного опыта.
- «Обновляющийся» тип (тело — душа, дух как высшая способность души) — переходное состояние, когда дух начинает пробуждаться, но ещё не стал главенствующим началом.
- «Новый» тип (дух — душа — тело) — полнота восстановленной иерархии, где дух управляет душой и телом, что соответствует святоотеческому идеалу обожения [12, с. 52—58].

Модель Дворецкой представляет собой строго библейскую, трихотомическую концепцию, не использующую категориальный аппарат светской психологии. В последующих работах эта трихотомия интегрируется в святоотеческое учение о страстях, молитве и обожении, что позволяет рассматривать её как одну из версий православной христианской психологии [11, с. 287—310].

3.2.8. Модель синергийной психотерапии Хоружего—Василюка

Одним из наиболее философски проработанных проектов является синергийная психотерапия, созданная философом Сергеем Сергеевичем Хоружим и психологом Фёдором Ефимовичем Василюком [3; 23]. Модель базируется на синергийной антропологии, которая описывает человека через практики самораскрытия (онтологическое размыкание) и выделяет три базовые антропологические формации: онтологический человек (опыт общения с иным Бытием), онтический человек (формируемый контактом с Другим, включая бессознательное) и виртуальный человек [23, с. 55—62].

Василюк развивал понимающую психотерапию как помощь человеку в страдании, где центральными категориями являются переживание, смысл, утешение, исповедь и молитва [3, с. 78—95]. В статье «На подступах к синергийной психотерапии» (1997) он определяет синергийную психотерапию как «психотерапию, которая реально ориентируется по горизонту обожения и вводит его в ткань конкретного психотерапевтического процесса» [4, с. 41]. В монографии «Переживание и молитва» (2005) акцент смещается на начальные формы молитвы (покаяние, смирение) как психотерапевтический ресурс [3, с. 110—125].

Ключевое понятие модели — синергия — понимается как соработничество человека и Бога, что позволяет описывать процесс исцеления в терминах православной аскетики, не редуцируя его к психологическим механизмам [23, с. 64—67]. Модель Хоружего—Василюка представляет собой уникальный для руссконативной традиции опыт создания интерфейса между исихастской антропологией и современной психотерапией.

3.2.9. Системно-интегративный подход Б.С. Братуся и Московской школы христианской психологии

Борис Сергеевич Братусь по праву считается основателем Московской школы христианской психологии. В начале 1990-х годов вместе с коллегами (В.И. Слободчиков, Ф.Е. Василюк, Б.В. Ничипоров) он инициировал возрождение христианской психологии в постсоветской России [1]. Ключевые вехи: семинар по христианской психологии на факультете психологии МГУ (1990), издание учебника «Начала христианской психологии» (1995), создание лаборатории христианской психологии в Психологическом институте РАО [2].

Братусь определяет христианскую психологию как «психологию, исходящую из христианского понимания человека как образа и подобия Божия» [1, с. 12]. В её основании лежат три раздела православного богословия: догматика (аксиоматика, задающая систему ценностных координат), антропология (теория, описывающая природу человека) и аскетика (прикладные аспекты, раскрывающие пути преобразования) [2, с. 45—50]. В отличие от светской психологии, которая, по мысли Братуся, неизбежно редуцирует человека либо к механизму (бихевиоризм), либо к совокупности влечений (психоанализ), либо к когнитивным процессам (когнитивизм), христианская психология возвращает человеку его полноту, включая телесное, душевное и духовное измерения.

Центральное место в работах школы занимает понятие личности. Братусь различает личность и индивидуальность, подчёркивая, что подлинное становление личности происходит не в самоутверждении, а в преодолении эгоцентризма через любовь, служение и устремлённость к высшим смыслам. Ключевой категорией становится «смысловая сфера личности», которая, в отличие от когнитивной или эмоциональной, определяет не то, как человек действует, а ради чего он живёт. Нормативное развитие личности, по Братусю, заключается в переходе от эгоцентрического уровня (когда другой воспринимается как средство) к духовному (когда другой становится самоценностью, а любовь — главным регулятором отношений) [2, с. 210—230].

Важным вкладом школы является критика редуционистских моделей человека, господствующих в академической психологии. Братусь и его последователи

последовательно обосновывают возможность научной психологии, ориентированной на христианскую антропологию, не впадая при этом в конфессиональную замкнутость. Они показывают, что понятия «духовность», «нравственность», «смысл» могут и должны стать предметом психологического исследования, не теряя своего онтологического содержания. Именно эта методологическая открытость в сочетании с верностью христианским основаниям делает Московскую школу уникальным явлением в современной психологической науке, задающим высокую планку для всех последующих интеграционных проектов в области христианской психологии [1, 2].

3.2.10. Интеграция библейской трихотомии в святоотеческих основаниях православной психотерапии (свт. Феофан Затворник, митр. Иерофей Влахос)

Библейская трихотомия «дух — душа — тело», реконструированная в работах М.Я. Дворецкой [11; 12], имеет глубокие корни в святоотеческой традиции и была подробно раскрыта в духовно-назидательных сочинениях XIX века. Классическое изложение этого учения в доступной для широкого круга читателей форме дано в трудах святителя Феофана Затворника (1815–1894). В книге «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться?» он последовательно различает три составляющие человеческого естества, показывая, как дух, соединяющий человека с Богом, должен господствовать над душой и телом, а не быть поработённым ими [21, с. 56–58, 115–118]. Для святителя Феофана исцеление души (в терминах автора «обновление», «очищение» души) есть восстановление этой иерархии через подвиг, молитву и таинства; дух выступает как «сила, от Бога вдунутая», способная к общению с Творцом и призванная управлять низшими силами.

В XX веке учение о трихотомии получило новое, систематическое развитие в трудах греческого богослова и пастыря митрополита Иерофея Влахоса (род. 1940). В своей книге «Православная психотерапия» он не просто повторяет святоотеческие положения, но выстраивает из них стройную антропологическую модель, прямо называя православную аскетику «медицинской наукой» и предлагая развёрнутый «курс лечения» души [5, с. 26, 33]. Влахос, опираясь на тот же святоотеческий фундамент, что и Феофан Затворник, но акцентируя исихастскую традицию (особенно учение святителя

Григория Паламы), даёт детальную феноменологию душевных недугов: помрачение ума (νοῦς), пленение его помыслами (λογισμοί), окаменение сердца и извращение естественных сил души (гнева, желания) в страсти [5, с. 112–125, 249–255].

Ключевым отличием Влахоса является введение понятия «православной психотерапии» как целостной науки, сознательно полемизирующей с секулярными подходами. Если святитель Феофан адресовал свои наставления преимущественно мирянам и монашествующим, ищущим практического руководства в духовной жизни, то Влахос обращается к образованному читателю, стремясь показать, что святоотеческое учение о человеке может быть понято как системная терапевтическая практика, способная противостоять редукционизму современной психологии. Центральное место в его методе занимает исихазм — умное делание, включающее трезвение (νήψις), внимание, отсечение помыслов и непрестанную молитву Иисусову, которая возвращает ум в сердце и восстанавливает утраченную иерархию духа, души и тела [5, с. 334–338].

Особую значимость подходу Влахоса придаёт его опора на учение святителя Григория Паламы о нетварных энергиях и различении сущности и энергий в Боге. Благодаря этому он может говорить не только о нравственном совершенствовании, но и о реальном обожении (θεώσις) как конечной цели исцеления, когда очищенный ум удостоивается созерцания нетварного света [5, с. 356–364]. Таким образом, если Феофан Затворник заложил основы популяризации святоотеческой антропологии в новое время, то Влахос осуществил её систематизацию в контексте вызовов современной психологии и психотерапии, показав, что традиционное учение о духе, душе и теле является не архаизмом, а действенной терапевтической системой, способной врачевать человека на глубочайшем — онтологическом — уровне.

Как подчёркивает митрополит Иерофей Влахос, именно восстановление правильной иерархии духа, души и тела составляет суть христианской (православной) психотерапии: «Когда дух господствует над душой и телом, тогда человек становится духовным; когда же душа господствует, он становится душевным, а когда тело — плотским» [5, с. 67]. Исцеление, согласно Влахосу, заключается в том, чтобы привести

человека к состоянию, в котором дух, просвещаемый благодатью, управляет всей его жизнью [5, с. 67—70, 112—115].

3.3. Сравнительная комплексная 6-векторная типология рассматриваемых интегративных моделей

В настоящем разделе представлена типология всех рассматриваемых в главе 1 настоящей работы интегративных моделей (как англосаксонских, так и русскоязычных) по шести осям: О (Отношения), В (Взгляды), С (Сферы), Р (Редукционизм), Д (Духовность), Присутствие (П). Для каждой модели указаны позиции по каждой оси, а в случае отсутствия релевантности — прочерк. Типология основана на анализе первичных текстов и вторичных источников, а также на предшествующих разработках автора [6—10; 26—27; 28; 34].

Ниже приведена сводная таблица (Таблица 1), а затем — комментарии к типологии каждой модели или группы моделей.

Таблица 1. Типология интегративных моделей по осям ОВСРДП

Модель	О (метафора отношений психологии и христианства)	В (источник взгляда на взаимоотношения психологии и христианства)	С (сферы интеграции психологии и христианства)	Р (тип онтологического редукционизма при интеграции духовного и психического)	Д (тип интегративной духовности)	П (тип духовного присутствия на практике)
Katherine L. Pang [29]	«Союзники»	взгляд с позиции интеграции / христианской психологии	все пять сфер интеграции	сбалансированный онтологический редукционизм	теистическая (христианская) духовность	сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного
Marjorie L. Gunnoe [30]	«Союзники»	взгляд с позиции интеграции / христианской психологии	мировоззренческая и теоретическая интеграция	сбалансированный онтологический редукционизм	теистическая (христианская) духовность	сверхъестественное и развивающее присутствие духовного
CCMMP (Catholic Christian Meta-Model) [32]	«Союзники»	взгляд с позиции интеграции / христианской психологии	все пять сфер интеграции	сбалансированный онтологический редукционизм	теистическая (христианская) духовность	сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного
Сэнди Дж и Браун [33]	«Союзники»	взгляд с позиции интеграции	прикладная и ролевая интеграция	сбалансированный онтологический редукционизм	теистическая (христианская) духовность	эмпатическое и кризисное присутствие духовного
Нейронаучные / постматериалистические [34; 35; 36]	«Союзники»	взгляд с позиции уровне объяснения / интеграции	теоретическая и прикладная интеграция	сбалансированный онтологический редукционизм	теистическая / трансперсональная духовность	сверхъестественное, развивающее и экспансивное присутствие духовного

Модель	О (метафора отношений психологии и христианства)	В (источник взгляда на взаимоотношения психологии и христианства)	С (сферы интеграции психологии и христианства)	Р (тип онтологического редуционизма при интеграции духовного и психического)	Д (тип интегративной духовности)	П (тип духовного присутствия на практике)
Трансперсональные / интегральные [34]	«Наблюдатели»	взгляд с позиции уровней объяснения / трансформационной психологии	теоретическая и прикладная интеграция	материальный онтологический редуционизм	трансперсональная / эволюционная духовность	развивающее, экспансивное и сакральное присутствие духовного
Колесников В.Н. [13]	«Наблюдатели»	—	теоретическая интеграция	материальный онтологический редуционизм	светская духовность	развивающее присутствие духовного
Лэнгле / Шумский [16;17]	«Наблюдатели»	взгляд с позиции уровней объяснения	теоретическая и прикладная интеграция	материальный онтологический редуционизм	светская духовность	развивающее и эмпатическое присутствие духовного
Спокойная Н. [19]	«Наблюдатели»	—	прикладная интеграция	материальный онтологический редуционизм	светская духовность	экспансивное и эмпатическое присутствие духовного
Табидзе А.А. [20]	«Наблюдатели»	—	теоретическая интеграция	материальный онтологический редуционизм	светская духовность	развивающее и кризисное присутствие духовного
Ожиганова Г.В. [38; 18]	«Наблюдатели»	—	теоретическая интеграция	материальный онтологический редуционизм	светская духовность	развивающее присутствие духовного
Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М. [25]	«Наблюдатели»	—	мировоззренческая и теоретическая интеграция	сбалансированный онтологический редуционизм	теистическая (христианская) духовность	—
Дворецкая М.Я. [11; 12]	«Союзники»	взгляд с позиции христианской психологии	мировоззренческая и теоретическая интеграция	сбалансированный онтологический редуционизм	теистическая (христианская) духовность	сверхъестественное и кризисное присутствие духовного
Хоружий—Василюк (синергичная психотерапия) [3; 4; 23]	«Союзники»	взгляд с позиции интеграции / христианской психологии	мировоззренческая, теоретическая, прикладная и личностная интеграция	сбалансированный онтологический редуционизм	теистическая (христианская) духовность	сверхъестественное и кризисное присутствие духовного
Братусь Б.С. и коллеги [1;2]	«Союзники»	взгляд с позиции христианской психологии	мировоззренческая, теоретическая, прикладная и личностная интеграция	сбалансированный онтологический редуционизм	теистическая (христианская) духовность	сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного
Митрополит Иерофей Влахос [5]	«Союзники»	взгляд с позиции христианской психологии / библейского консультирования	мировоззренческая, теоретическая, прикладная и личностная интеграция	сбалансированный онтологический редуционизм	теистическая (христианская) духовность	сверхъестественное и кризисное присутствие духовного
Пирамида веры С.Н. Глушенко [6—10]	«Союзники»	взгляд с позиции интеграции	все пять сфер интеграции	сбалансированный онтологический редуционизм	теистическая (христианская) духовность	сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного

Для систематизации представленных в таблице моделей рассмотрим их по группам, выделяя особенности англонативных и руссконативных подходов.

3.3.1. Сравнительная комплексная типология англонативных моделей

Англонативная традиция представлена несколькими группами интегративных моделей, различающихся по своим онтологическим и методологическим основаниям.

Англонативные интегративные модели (Pang, Gunnoe, ССММР, Сэндидж—Браун). Эти модели представляют собой современные варианты синтеза психологии и христианства (в протестантской и католической традициях). По оси О все они — Союзники. По оси В большинство тяготеет к интеграции и/или христианской психологии. По оси С они различаются: Pang и ССММР охватывают все пять сфер (доменов), Gunnoe фокусируется на мировоззренческом и теоретическом, Сэндидж—Браун — на прикладном и ролевом. По оси Р все они — сбалансированный редукционизм. По оси Д — теистические (христианские).

Модели духовного присутствия в психотерапии (David Steere) [31]. Стер выделяет шесть моделей, различающихся по онтологическим допущениям. Сверхъестественная модель (близкая к теистической) занимает позицию Союзников по оси О, интеграции по оси В и сбалансированного редукционизма по оси Р; остальные модели (развивающая, эмпатическая и др.) остаются в рамках светской парадигмы (Наблюдатели, уровни объяснения, материальный редукционизм). По оси С все они ориентированы на прикладной домен.

Нейронаучные и постматериалистические модели [34—36]. Исследования нейровизуализации духовного опыта (Newberg, Beauregard) и постматериалистическая наука о сознании признают духовную реальность, но часто без жёсткой привязки к христианству. По оси О они являются Союзниками (интеграция науки и духовного опыта). По оси В — уровни объяснения или интеграция. По оси С — теоретический и прикладной домены. По оси Р — сбалансированный редукционизм. По оси Д — теистическая или трансперсональная в зависимости от автора.

Трансперсональные / интегральные модели [34]. Эти подходы (юнгианская психология, интегральная теория Уилбера, модели стадий духовного развития) признают духовное измерение, но не связывают его с личным Богом. По оси О они чаще всего находятся в позиции Наблюдателей (или иногда Лазутчиков, заимствуя религиозные понятия без богословского обоснования). По оси В они могут быть соотнесены с уровнями объяснения или трансформационной психологией (по акценту на развитии). По оси С они охватывают теоретический и прикладной домены. По оси Р — материальный (духовное редуцируется к стадиям сознания), за исключением тех вариантов, которые постулируют онтологическую реальность трансперсонального. По оси Д — трансперсональная / эволюционная.

3.3.2. Сравнительная комплексная типология руссконативных моделей

Проведённый обзор демонстрирует многообразие руссконативных подходов к интеграции психологии и христианства.

Общей чертой всех руссконативных теоретических моделей является признание реальности духовного измерения и критика монистического редуccionизма светской психологии, однако степень интеграции с богословием и глубина разработанности значительно варьируются. Наиболее полные и философски рефлексивные проекты представлены в рамках православной традиции (Хоружий—Василюк, Братусь, Влахос), что делает их ближайшими методологическими союзниками авторской «Пирамиды веры».

Как и англонативная, руссконативная традиция представлена несколькими группами интегративных подходов, различающихся по своим онтологическим и методологическим основаниям.

Руссконативные светские модели (Колесников, Лэнгле—Шумский, Спокойная, Табидзе, Ожиганова). Все эти модели строятся в рамках секулярной методологии, не апеллируя к христианскому откровению. По оси О они занимают позицию Наблюдателей (Neutral Parties) — наука и вера не конфликтуют, но и не интегрируются, каждая занимается своей областью [26, с. 159—164]. По оси В они либо не вписываются в христианскую интегративную традицию (прочерк), либо, как в случае Лэнгле—

Шумского, могут быть соотнесены с уровнями объяснения [28, с. 45—78], поскольку психология и философия ценностей сосуществуют как независимые уровни описания. По оси С они преимущественно задействуют теоретический и/или прикладной домены. По оси Р все они демонстрируют материальный редукционизм: духовное понимается как внутриспихический феномен или свойство личности, не имеющее самостоятельного онтологического статуса. По оси Д они квалифицируются как *светские*. При этом подход Ожигановой выделяется попыткой операционализации духовности через понятие духовных способностей, оставаясь, однако, в рамках секулярной методологии [38; 18].

Руссконативные православные модели (Дворецкая, Влахос, Хоружий—Василюк, Братусь). Эти модели строятся на основе святоотеческого учения и стремятся к созданию христианской психологии. По оси О они являются Союзниками [26, с. 171—178], так как исходят из возможности полноценного сотрудничества психологической науки и богословия (или, в случае Влахоса, из тождества православного учения и «медицины души»). По оси В они распределяются между христианской психологией (Дворецкая, Братусь), интеграцией (Хоружий—Василюк) или сочетанием христианской психологии и библейского консультирования (Влахос). По оси С они охватывают от двух до четырёх доменов; наиболее полно представлены у Влахоса, Хоружего—Василюка и Братуся (мировоззренческий, теоретический, прикладной, личностный). По оси Р все они занимают позицию сбалансированного редукционизма, признавая реальность как материального, так и духовного уровней и их синергию. По оси Д они квалифицируются как теистические (христианские).

Руссконативные пограничные модели, использующие экзистенциальную философию (Лэнгле—Шумский). Эти модели сохраняют связь с трансцендентным, но не связывают его с христианским откровением. В персоналистической антропологии А. Лэнгле и В.Б. Шумского духовное понимается как феномен сознания, доступный психологическому исследованию, однако сохраняется отсылка к трансцендентному. По оси О они занимают позицию «Наблюдателей» (Neutral Parties), по оси В — взгляд с позиции уровней объяснения, по оси С — теоретический и прикладной домены, по оси

Р — материальный редукционизм, по оси Д — светская духовность, по оси П — развивающее и эмпатическое присутствие духовного.

Сравнительная модель православной психологии Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько [25] занимает особое место среди руссконативных подходов. Это не конструктивная интегративная модель в узком смысле, а развёрнутое аналитическое сопоставление святоотеческого учения о душе и категориального аппарата современной психологии. По оси О она занимает позицию «Наблюдателей», поскольку не предлагает собственного синтеза, а лишь устанавливает соответствия; по оси В не может быть однозначно отнесена к одному из пяти взглядов (прочерк); по оси С охватывает мировоззренческую и теоретическую сферы; по оси Р не даёт явного онтологического выбора (прочерк) — несмотря на то, что авторы исходят из признания духовной реальности, они не рефлексировали методологический принцип редукции; по оси Д относится к теистической (христианской) духовности; по оси П не содержит эксплицитного описания терапевтического присутствия (прочерк). Несмотря на отсутствие завершённой интегративной теории, работа создаёт методологическую основу для дальнейших построений в области православной психологии.

Пирамида веры (авторская модель) [6—10]. Предлагаемая автором модель занимает в пространстве шести осей следующую позицию: О = «Союзники» (полноценное сотрудничество психологии и христианства), В = взгляд с позиции интеграции (активный синтез, а не просто уровни объяснения или альтернативная психология), С = все пять сфер (мировоззренческая, теоретическая, прикладная, ролевая, личностная), Р = Сбалансированный (двойной редукционизм, признание материального и духовного уровней и их синергии), Д = теистическая (христианская) духовность (модель укоренена в библейском и святоотеческом учении, центральное понятие — благодатная вера как дар Святого Духа). Такое сочетание отличает её от большинства рассмотренных моделей: она соединяет полноту доменного охвата с онтологическим сбалансированным редукционизмом и последовательно интегративной позицией.

Приведённая типология демонстрирует многообразие существующих подходов и одновременно позволяет локализовать авторскую модель в едином координатном пространстве. В следующем разделе будет дано развёрнутое описание «Пирамиды веры» как модели структурной динамики благодатной веры, после чего в главе 5 будет проведён более детальный сравнительный анализ её места среди других современных интегративных моделей.

Глава 4. «Пирамида веры» как модель структурной динамики благодатной веры

4.1. Онтологическое ядро модели: благодатная вера как дар

4.1.1. Понятие благодатной веры

Всякая попытка построения систематической христианской психологии сталкивается с необходимостью определить, что именно в духовной жизни человека является исконно *духовным*, а что — *психологическим*. Если свести христианские психологические построения исключительно к психологическим механизмам, мы утрачиваем специфику религиозного опыта; если же, напротив, отрицать психологическую составляющую, мы лишаем себя возможности научного описания реальных явлений веры. Центральным понятием, позволяющим удержать это различие во всей его диалектической многогранности и взаимодополнительности, в предлагаемой модели выступает благодатная вера (*fides gratiosa, πίστις χαριτόωσα, gracious faith*) — живой дар, укоренённый в тайне Пресвятой Троицы и сообщаемый человеку Святым Духом через встречу со Спасительным Христом [6, с. 8—9; 8, с. 24].

Священное Писание недвусмысленно свидетельствует о том, что вера есть благодатный дар Божий: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар» (Еф. 2:8). Апостол Павел подчёркивает, что сама способность верить благодатно даруется Богом, а не возникает из естественных способностей человека. В святоотеческой традиции это понимание благодатно даруемой веры получило развитие в учении о синергии — соработничестве Бога и человека, где инициатива всегда принадлежит Богу, а человеческое усилие становится ответом на предваряющую Божию благодать [5, с. 112—115; 21, с. 56—58].

В соответствии с указанной традицией в разработанной модели благодатная вера понимается как:

- Дар, а не достижение. Её источник находится вне человеческой психики, хотя и действует через неё и в ней. Человек не может «заработать» или «произвести»

благодатную веру своими усилиями; она даруется Богом по Его милосердию [6, с. 9].

- Онтологический корень всей христианской духовной жизни. Подобно тому, как корень питает дерево, благодатная вера питает все остальные проявления веры — социальные, персональные, эмоциональные, когнитивные, жизненные [8, с. 25].
- Точка синергии, в которой человеческая свобода встречается Божественную благодать. Не уничтожая и не поглощая человеческого усилия, благодатная вера преображает его, делая способным к обожению [8, с. 26].

Важно подчеркнуть, что благодатная вера не является исключительно «вершиной» пирамиды, достижимой путём восхождения; напротив, она есть одновременно и её основание и её вершина, поскольку предшествует любому человеческому усилию и одновременно является целью, к которой устремляется вся духовная жизнь человека. Этот кажущийся парадокс синергично разрешается в нашей модели через понятие двунаправленной динамики — анабасиса (восхождения человеческого ответа) и катабасиса (нисхождения Божественного дара), которое подробнее будет раскрыто в разделе 4.3.

4.1.2. Троичное основание благодатной веры

Благодатная вера не является абстрактной силой или безличной энергией. Она укоренена в личном бытии Троицеобразного Бога и открывается человеку в соответствии с домостроительством Лиц Пресвятой Троицы [8, с. 27—30]. Это не метафорическое утверждение, но онтологическое основание: три сущностных аспекта благодатной веры — спасительность, чудотворность и преображающая сила — соответствуют домостроительному действию каждого из Лиц Троицы и отражают Их вечные внутритроичные отношения [37].

Как учит святоотеческая традиция, всякое действие Божие в мире исходит от единого начала — от Отца, через Сына, в Духе Святом [22, с. 156—160; 23, с. 55—58]. Классическое изложение этого принципа применительно к различению нетварных энергий и обожению человека дано В.Н. Лосским [15]. Соответственно, и благодатная вера, будучи приобщением человека к Божественной жизни, проявляется трояким

образом, каждый из которых усваивается одному из Лиц по принципу *appropriatio* (присвоения) [37].

Отец — предельный источник спасительного аспекта. Именно Отец есть «источник всякого даяния» (Иак. 1:17), Первоначало спасения. Спасительность благодатной веры есть обращённость к Отцу, принятие дара сыновства, изливающегося от Отца [8, с. 28]. Святитель Кирилл Александрийский подчёркивает: «Отец есть корень и источник Сына, и, как источник, Он изводит Сына, а через Сына и с Сыном изводит Духа» [цит. по: 8, с. 28]. Спасительный аспект — это та живая связь, которая через Сына в Духе возвращает человека к Отцу, делая его не рабом, но сыном (Гал. 4:7).

Сын — образец и посредник преображающего аспекта. Во Христе божественная и человеческая природы соединены неслитно и нераздельно; Он — Тот, в Ком обожение человечества становится реальностью. Преображающая сила благодатной веры есть действие воскресшего Христа, Который «преобразит тело смирения нашего так, что оно будет сообразно телу славы Его» (Флп. 3:21) [8, с. 29]. Святитель Афанасий Великий в классической формуле выразил это так: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» [5, с. 134]. Преображающий аспект веры есть уподобление Христу, обретение «ума Христова» (1 Кор. 2:16).

Святой Дух — помощник в спасении и актуализатор чудотворного аспекта. В Священном Писании именно Дух Святой именуется «Духом силы» (Лк. 24:49; Деян. 1:8), подателем различных дарований (*χαρίσματα*). Апостол Павел прямо связывает чудотворения с действием Духа: «одному даётся Духом слово мудрости... иному вера... иному дары исцелений... иному чудотворения» (1 Кор. 12:8—10) [8, с. 30]. Чудотворность есть актуализация силы Духа в конкретных обстоятельствах — то, что в модели названо «проблесками благодати» (*gratiae fulgura, ἐλάμψεις χάριτος*). В православной традиции чудеса святых понимаются как проявление нетварной энергии Духа, действующего в них [5, с. 210—215].

4.1.3. Сущностные аспекты благодатной веры

Из троичного основания вытекают три сущностных аспекта благодатной веры, которые являются не внешними добавлениями, но внутренними измерениями её единой реальности [6, с. 10—12; 8, с. 31—36].

А. Спасительность (*salvificitas, σωτηρία, saving power*)

Этот аспект указывает на действие благодати *внутри* человека, направленное на его вечную жизнь, примирение с Богом, усыновление и дарование наследия нетленного Царства. Спасительность есть то измерение благодатной веры, через которое человек входит в отношение сыновства к Отцу, получая прощение грехов и дар вечной жизни. В англосаксонской традиции это выражается понятием *gratia increata* — нетварная благодать, которая есть Сам Бог, дарующий Себя человеку; в восточной — учением о нетварных энергиях, сообщающих человеку божественную жизнь [5, с. 118—122]. Спасительность обращена к вечному бытию человека, она онтологична, а не только моральна или психологична [6, с. 10].

Б. Преображающая сила (*vis transformans, θέωσις / μεταμόρφωσις, transformative power*)

Этот аспект указывает на способность благодати реально изменять, обоживать человеческую природу, делать её «новой тварью» (2 Кор. 5:17). Преображение совершается через причастность Христу, Который есть «образ ипостаси» Отца (Евр. 1:3) и в то же время совершенный Человек. В святоотеческом богословии этот аспект раскрывается через учение об обожении (*θέωσις*) — реальном приобщении человека к Божественной жизни, не сливаемом с Божественной сущностью, но сообщающем человеку нетварные энергии [5, с. 210—225]. Фундаментальное различие сущности и нетварных энергий, лежащее в основе восточно-христианского учения об обожении, получило классическое систематическое изложение в трудах В.Н. Лосского [15]. В англосаксонской традиции преобразование соответствует понятию освящающей благодати (*gratia sanctificans*), которая «искореняет греховные навыки и делает душу святой» [1, с. 134—138]. Как показано в модели «Пирамида веры», преображающая сила благодатной веры действует в эмоциональной, когнитивной и волевой сферах, изменяя сам строй личности [8; 10].

В. Чудотворность (*vis miraculosa, δύναμις θαυματουργός, miraculous power*)

Этот аспект обращён *вовне*: это действие благодати через человека, являющее власть Бога над тварным миром, знамения, исцеления, пророчества и иные дары, служащие свидетельству и созиданию Церкви [6, с. 11]. В православной традиции чудотворение понимается как действие нетварной энергии через человека, который становится орудием Божиим. Святитель Григорий Палама подчёркивал, что чудеса святых совершаются не их собственной силой, но силой обитающего в них Святого Духа [5, с. 267—270]. В англосаксонской традиции Фома Аквинский учил, что чудотворение не является постоянным навыком (*habitus*) в душе, но благодатным даром (*gratia gratis data*), даваемым для пользы Церкви и подтверждения истинности веры [27, с. 98—102].

Три сущностных аспекта не существуют изолированно. Подобно тому, как Лица Святой Троицы нераздельны и пребывают в совершенном взаимном проникновении (перихорезисе), так и спасительность, преображающая сила и чудотворность суть три способа, какими единая и нераздельная жизнь Троицы сообщается человеку [8, с. 32]. Невозможно представить себе веру, которая только «спасает», но не преображает — такая вера была бы лишь юридической фикцией. Невозможна вера, которая только «преображает», но не спасает — ибо преображение без примирения с Богом было бы только моральным улучшением. Невозможна и подлинная чудотворность, оторванная от спасительности и преображения — ибо чудо без спасения и без изменения жизни не есть действие Божие, но либо обман, либо «знамение» в осуждение (ср. Мф. 24:24) [6, с. 12].

4.1.4. Единство онтологического ядра благодатной веры

Таким образом, онтологическое ядро «Пирамиды веры» — благодатная вера — представляет собой единый дар Троицадного Бога, открывающийся человеку в трёх нераздельных, но различных сущностных аспектах. Это ядро не является одним из элементов модели наряду с другими; оно есть животворящий корень, из которого истекают все внешние проявления веры (социальное, персональное, эмоциональное, когнитивное, жизненное) и которым определяются структурные опоры (диады веры, крест веры, квадрат веры, подушка веры, столп веры, архиподы веры) [8, с. 26; 37].

Такое понимание имеет принципиальное значение для методологии. Благодатная вера не может быть редуцирована к психологическим механизмам — она есть онтологическая реальность, имеющая источник вне человеческой психики. В то же время она имеет психологические корреляты и проявления, которые могут быть описаны, классифицированы и даже измерены. Это позволяет строить христианскую психологию, которая не редуцирует духовное к материальному, но и не уходит в чистый спиритуализм, отрицающий возможность научного исследования [6, с. 13].

В терминах комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) такое понимание соответствует сбалансированному редукционизму (ось Р = Р3) и теистической (христианской) духовности (ось Д = Д3). Оно предполагает, что материальный и духовный уровни реальности онтологически различны, но взаимодействуют в жизни человека через синергию, и оба могут быть предметом научного изучения, каждый — своими методами [6; 37].

В следующих разделах будет показано, как из этого онтологического ядра вырастают структурные элементы модели, как динамика анабасиса и катабасиса связывает человеческое усилие с Божественным даром, и как всё это может быть использовано в диагностике и психотерапии.

4.2. Структурные элементы модели: благодатная вера как реальность

Онтологическое ядро — благодатная вера как дар Троицаго Бога — не остаётся сокрытым, но проявляется вовне, образуя сложную, иерархически организованную структуру. В «Пирамиде веры» эта структура описывается через совокупность внешних проявлений (пять базовых видов веры) и структурных опор (диады веры, крест веры, подушка веры, квадрат веры, столп веры, архиподы веры), которые обеспечивают целостность, устойчивость и динамическое равновесие всей конструкции [37; 8, с. 33—40].

4.2.1. Объективные проявления благодатной веры

Из единого корня благодатной веры произрастают пять внешних проявлений, через которые вера становится видимой, действенной и исторически конкретной. Эти проявления не являются «частями веры» или «дополнительными уровнями веры»; они суть различные способы, какими единая благодатная вера присутствует и действует в многообразных обстоятельствах реальной человеческой жизни [37; 8, с. 34].

А. Социальная вера (*fides socialis, πίστις κοινωνική, social faith*)

Социальная вера — это измерение веры, усваиваемое от Церкви через научение, таинства, соборную молитву, пример святых и предание отцов [37; 8, с. 35]. Она делает благодатную веру видимой, передаваемой и соборной, соединяя каждого верующего с Телом Христовым и с опытом всех поколений христиан. В социальной вере проблески благодати переживаются как события общей жизни: единство соборной молитвы, таинства, примирение, свидетельство общины. Нарушение этого проявления ведёт к изоляции, сектантской замкнутости или, напротив, к обезличенному конформизму.

Б. Персональная вера (*fides personalis, πίστις προσωπική, personal faith*)

Персональная вера — это измерение веры как глубоко личной встречи, экзистенциального ответа человека на Божественный призыв [37; 8, с. 36]. Это та вера, которой человек говорит Богу «я» и слышит Божие «ты», обращённое лично к нему. В персональной вере проблески благодати переживаются как моменты личного обращения, призвания, утешения или обличения, обращённые к сердцу конкретного человека. Её нарушение ведёт либо к гордому индивидуализму, отрыву от церковного предания, либо к утрате личного дерзновения, когда вера становится лишь следованием традиции без живой встречи.

В. Эмоциональная вера (*fides affectiva, πίστις συνασθηματική, emotional faith*)

Эмоциональная вера — это измерение, в котором благодать касается душевных сил человека, согревая сердце, наполняя его радостью, миром, любовью или сокрушением [37; 8, с. 37]. Это не просто эмоциональная реакция на религиозные стимулы, но проявление самой благодати, преображающей страсти в добродетели и сообщающей

душе способность чувствовать то, что превышает естественное чувство. Её дисбаланс ведёт либо к нестабильному эмоционализму, либо к «сухой» вере, лишённой сердечного переживания.

Г. Когнитивная вера (*fides cognitiva, πίστις γνωστική, cognitive faith*)

Когнитивная вера — это измерение веры как разумного согласия с Откровением, как стремления к пониманию (*fides quaerens intellectum*) и как обновления ума, достигающего способности мыслить «во Христе» [37; 8, с. 38]. Через это проявление благодать действует в интеллектуальной сфере, очищая её от заблуждений, гордости и ограниченности, и делая человека способным к различению духов, к пророческому прозрению и к богословскому ведению. Её нарушение ведёт либо к рассудочной схоластике, лишённой жизни, либо к антиинтеллектуализму, пренебрегающему разумным осмыслением веры.

Д. Жизненная вера (*fides vitae, πίστις βιωτική, life faith*)

Жизненная вера — это измерение, в котором благодатная вера воплощается в конкретных, повторяющихся действиях, телесных практиках, материальных объектах и повседневном укладе жизни человека [37; 8, с. 39]. Это вера, ставшая привычкой, ритуалом, телом, осознанием конечности своего бытия. Она есть та «плоть» веры, без которой её «дух» остаётся бесплотным. В жизненной вере проблески благодати переживаются как осязаемое изменение реальности: исцеление тела, материальная помощь, мир в семье, телесная легкость после поста. Её нарушение ведёт к отрыву веры от повседневности, к ритуализму без внутреннего содержания или к пренебрежению телесным и материальным измерением христианства.

4.2.2. Крест веры: структурообразующее пересечение осей

Четыре из пяти внешних проявлений (социальное, персональное, эмоциональное, когнитивное) образуют две фундаментальные диады, пересечение которых задаёт каркас всего основания «Пирамиды веры». Это пересечение называется «крестом веры» (*crux fidei, σταυρὸς πίστεως, cross of faith*) [37; 8, с. 40].

- Горизонтальная ось (социальная вера ↔ персональная вера) отражает напряжение между коллективным и индивидуальным, между общиной и уникальной личностью. Здоровое напряжение на этой оси удерживает от безликого конформизма и от гордого индивидуализма.
- Вертикальная ось (эмоциональная вера ↔ когнитивная вера) отражает напряжение между сердцем и разумом, между чувством и мыслью. Здоровое напряжение на этой оси удерживает от нестабильного эмоционализма и от мёртвой рассудочной схоластики.

В точке пересечения этих осей находится жизненная вера — экзистенциальное ядро личности, где напряжения не уничтожают, а взаимно обогащают друг друга, и из которого, как из центрального узла, восходит Столп веры к благодатной вершине [37; 8, с. 41].

4.2.3. Квадрат веры: периметральное очертание основания

Если Крест веры задаёт глубинные, осевые напряжения, то Квадрат веры (*quadratum fidei*, *τετράγωνον πίστεως*, *square of faith*) обеспечивает целостность, устойчивость и взаимную поддержку по периметру всего основания [37; 8, с. 42]. Он образуется четырьмя прямыми связями (сторонами) между соседними базовыми элементами:

- Социальная вера ↔ Эмоциональная вера — связь, обеспечивающая, чтобы общинная жизнь реально затрагивала сердце человека.
- Социальная вера ↔ Когнитивная вера — связь, благодаря которой вероучение становится предметом осмысления, а интеллектуальный поиск обогащает общину.
- Персональная вера ↔ Эмоциональная вера — связь, соединяющая личный путь человека с его сердечными переживаниями.
- Персональная вера ↔ Когнитивная вера — связь, превращающая знание о Боге в личное убеждение, а личный поиск — в осознанное мировоззрение.

В здоровом состоянии все стороны квадрата прочны и обеспечивают «циркуляцию» жизненной энергии между элементами, не давая ни одному из них обособиться или впасть в крайность. Именно квадрат превращает основание из простого набора элементов в единую, связную ткань — подушку веры.

4.2.4. Подушка веры: амортизирующее основание

Подушка веры (*pulvinar fidei*, *προσκεφάλαιον πίστεως*, *pillow of faith*) — это фундаментальное и динамическое основание «Пирамиды веры», представляющее собой совокупность всех базовых видов веры, которые служат амортизирующей и восстанавливающей платформой для всей духовной конструкции [37; 8, с. 43]. В отличие от статичного «фундамента», метафора подушки подчёркивает её способность смягчать «духовные падения» — периоды кризисов, усталости, сомнений или временной утраты живой связи с благодатной верой.

Подушка веры образована пятью базовыми проявлениями (социальным, персональным, эмоциональным, когнитивным, жизненным) и их связями (Крест, Квадрат). В здоровом состоянии эти элементы образуют упругую и цельную поверхность, которая принимает на себя удар, а затем, подобно пружине, возвращает человека к возможности нового вертикального роста — к восстановлению Столпа веры. Она есть то лоно, в которое душа, утомлённая борьбой или утратившая ощущение благодатной близости, может склониться для отдыха и обретения сил [37; 8, с. 44].

4.2.5. Столп веры: центральная вертикаль синергии

Столп веры (*columna fidei*, *στόλος πίστεως*, *pillar of faith*) — это центральный структурообразующий элемент, представляющий собой вертикальную ось, которая соединяет человеческое усилие (все элементы основания) с Божественным даром (благодатной верой) [37; 8, с. 45]. Столп веры не является отдельным проявлением или сущностным аспектом, но принципом динамической связи между ними — тем каналом, по которому совершается восхождение человека к Богу (анабасис) и нисхождение благодати к человеку (катабасис). В нём вера реализуется как живой диалог и синергия, как неразрывное, но неслиянное единство тварного и нетварного.

В библейском контексте образ столпа отсылает к столпу облачному и столпу огненному, ведущим Израиль (Исх. 13:21—22), а также к словам апостола: «Церковь Бога живаго есть столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15) [37; 8, с. 46]. В модели «Пирамиды веры» каждый верующий призван быть «живым камнем», встроенным в это здание, и в то же время сам, через свою веру, становится малым «столпом», в котором человеческое естество, пронизанное благодатью, становится опорой для истины в мире.

4.2.6. Архиподы веры: дополнительные опоры веры

Четыре наклонных элемента, соединяющих вершину (благодатную веру) с каждым из четырёх базовых элементов основания (социальной, персональной, эмоциональной, когнитивной верой), называются Архиподами веры (*archipoda fidei*, ἀρχίποδες πίστεως, *archipods of faith*) [37; 8, с. 47]. Термин образован от греч. ἀρχι- (главный, высший) и ποῦς, род. ποδός (нога, опора), что подчёркивает их роль как главных несущих опор, обеспечивающих устойчивость всей конструкции.

В отличие от вертикального Столпа, Архиподы расположены наклонно и выполняют двойную функцию: они не только стабилизируют центральную ось, но и служат динамическими каналами, по которым благодать от благодатной веры нисходит и преображает каждую конкретную сферу человеческого бытия, а устремления от этих сфер восходят к Богу. Четыре Архипода соответствуют четырём фундаментальным отношениям: благодать, соединяясь с социальным измерением, рождает подлинную общинность; с персональным — уникальное призвание; с эмоциональным — глубокий мир и радость; с когнитивным — живое ведение [37; 8, с. 48].

4.2.7. Целостная вера (круг веры): синергийное единство веры

Все описанные структурные элементы в их гармоничном единстве образуют **целостную веру** (*fides integra*, πίστις ὀλόκληρος, *holistic faith*) — состояние, при котором все пять внешних проявлений находятся в динамическом равновесии друг с другом, будучи пронизаны тремя сущностными аспектами благодатной веры [37; 8, с. 49]. Это вера зрелого человека, достигшего «меры полного возраста Христова» (Еф. 4:13). В этом состоянии исчезает болезненное напряжение между «верю» и «делаю», «знаю» и

«чувствую», «я» и «мы». Жизнь в целостной вере — это жизнь в «круге благодати», где каждый акт веры питает все уровни личности. Образ круга, охватывающего всю пирамиду, символизирует неразрывное единство, в котором структурные опоры действуют не разрозненно, а как единый живой организм [37; 8, с. 50].

Таким образом, структурные элементы «Пирамиды веры» образуют сложную, но стройную иерархию, в которой благодатная вера как онтологическое ядро проявляется через пять внешних проявлений, скреплённых крестом веры, квадратом веры, подушкой веры, столпом веры и архиподами веры, и достигает полноты в целостной вере. Эта структура не статична; она пронизана динамикой, которая будет раскрыта в следующем разделе.

4.3. Динамические аспекты модели: благодатная вера как синергия

Структурные элементы «Пирамиды веры», описанные в предыдущем разделе, не образуют статичной иерархии. Модель задумана как динамическая, отражающая живое, пульсирующее движение духовной жизни, в котором человеческое усилие и Божественный дар постоянно взаимодействуют. Это движение описывается через три взаимосвязанных динамических понятия: анабасис и катабасис (двунаправленная синергия), проблески благодати (дискретные события встречи) и жизненные практики (конкретные сферы воплощения веры) [37; 8, с. 40—42; 6, с. 13—14].

4.3.1. Анабасис и катабасис: двунаправленная синергия благодати

В основе динамики «Пирамиды веры» лежит представление о духовной жизни как о двунаправленном движении, которое греческая богословская и философская традиция описывает терминами анабасис (*ἀνάβασις*, восхождение) и катабасис (*κατάβασις*, нисхождение) [37; 8, с. 40—41].

Катабасис — путь нисхождения Божественного дара. Это движение Бога к человеку, Его милостивое и спасительное само-сообщение твари. Катабасис — это само домостроительство спасения, явленное в полноте во Воплощении Сына Божия, Который

«сшел с небес» (Ин. 3:13) не для того, чтобы судить мир, но чтобы мир спасён был чрез Него [5, с. 112—115]. В жизни верующего катабасис проявляется как:

- Дар благодати, не заслуженный человеком, но подаваемый по милости Божией;
- Проблески благодати (*gratiae fulgura*) — те дискретные, внезапные моменты, когда нетварный Божественный свет касается души;
- Действие Святого Духа, Который «дышит, где хочет» (Ин. 3:8) и подаёт верующему дары, необходимые для спасения и служения;
- Таинства Церкви, в которых благодать нисходит на человека видимым и действенным образом.

Анабасис — путь восхождения человеческого ответа. Это движение человека к Богу, его свободный и благодарный ответ на Божественный призыв и дар. Анабасис становится возможным только благодаря предваряющему катабасису. Во Христе, соединившем в Себе божественную и человеческую природы, мы получаем возможность и образец такого восхождения [5, с. 210—215]. В жизни верующего анабасис — это совокупность всех человеческих усилий, рождаемых верой и направляемых благодатью:

- Молитва как возношение ума и сердца к Богу;
- Покаяние (*μετάνοια*) как изменение ума, воли и всей жизни;
- Аскетический труд (*πρᾶξις*) — борьба со страстями, стяжание добродетелей, исполнение заповедей [21, с. 120—125];
- Укрепление и гармонизация всех элементов «Подушки веры» — социального, персонального, эмоционального, когнитивного и жизненного проявлений.

Анабасис и катабасис не являются двумя независимыми или последовательными этапами. Они образуют единый синергийный цикл духовной жизни, живую связь, которую в модели символизирует Столп веры. Столп есть зримое выражение этого двуединого движения: его основание — человеческое усилие (анабасис), укоренённое в жизненной вере; его вершина — Божественный дар (катабасис). По Столпу совершается восхождение молитвы и нисхождение благодати. Архиподы, соединяющие каждый элемент основания с вершиной, суть частные каналы этого двустороннего обмена: по

ним восходит нужда конкретной сферы и нисходит её специфическое преобразование силой благодати [37; 8, с. 41].

4.3.2. Проблески благодати: дискретные события духовной встречи

Центральным понятием, связывающим динамику синергии с эмпирически наблюдаемыми феноменами, выступают проблески благодати (*gratiae fulgura, ἐλλάμψεις χάριτος, glimpses of grace*) [37; 8, с. 37—38]. Это дискретные, эмпирически воспринимаемые события в жизни христианина, в которых благодатная вера актуализирует свои сущностные аспекты через внешние проявления. Они являются «точками встречи» божественного и человеческого, где действие благодати становится осязаемым, различным и преобразующим в опыте верующего.

Ключевые характеристики проблесков благодати [37; 8, с. 38]:

- Дискретность — они происходят в конкретные моменты времени, не являются непрерывным состоянием.
- Эмпирическая воспринимаемость — они могут быть пережиты субъективно (в чувствах, мыслях) и/или объективно зафиксированы (в событиях, изменениях).
- Актуализация сущностных аспектов — в каждом проблеске может преобладать один из трёх аспектов (спасительный, чудотворный, преобразующий), хотя они всегда взаимосвязаны.
- Выражение через проявления — проблески всегда реализуются в одном или нескольких из пяти внешних проявлений (социальном, персональном, эмоциональном, когнитивном, жизненном).
- Дар благодати — они не могут быть произведены искусственно, но даруются Богом по Его воле и в ответ на веру.

Примеры проблесков благодати многообразны [6, с. 10]:

- внезапное и необъяснимое примирение после многолетней вражды;
- исцеление от болезни во время молитвы, фиксируемое объективными медицинскими методами;
- неожиданное покаяние закоренелого грешника, радикально меняющее его жизнь;

- мир в сердце, превышающий всякое понимание, в ситуации катастрофы;
- точное пророческое слово, сказанное незнакомому человеку;
- чувство глубокой радости и благодарности, приходящее без видимой причины.

Семиотически проблески благодати могут быть описаны как индексальные знаки (в терминологии Ч.С. Пирса): они не просто указывают на благодать, но являются её реальным, эмпирически воспринимаемым проявлением в жизни верующего [37; 8, с. 38]. В опросной анкете ИОПВ/РФП (Интегративный опросник по пирамиде веры) эти проблески могут быть зафиксированы через самоотчёты респондентов о переживаниях, изменениях в жизни и отношениях, что позволяет переводить богословские категории в язык эмпирического исследования [9, с. 15—18].

4.3.3. Жизненные практики: жизненные воплощения веры

Динамика «Пирамиды веры» не ограничивается внутренними переживаниями. Она находит своё завершение в жизненных практиках (*vitae exercitia*, *βιωτικά πράξεις*, *life practices*) — совокупности конкретных, повторяющихся видов человеческой деятельности, в которых жизненная вера обретает свою плоть, конкретность и зримость [37; 8, с. 39; 10, с. 22—25].

Если «подушка веры» есть статический срез основания Пирамиды, то жизненные практики — её динамическое, процессуальное выражение. Это те сферы повседневного существования, где человек не просто «имеет веру», но реализует её, проверяет, испытывает и через них же получает обратную связь от реальности. В греческой философской традиции, особенно у Аристотеля, понятие *πράξις* (действие, деятельность) противопоставлялось чистому созерцанию (*θεωρία*), но не как нечто низшее, а как необходимый способ существования человека в мире. Христианство, восприняв эту интуицию, осватило повседневные практики, показав, что именно в них вера становится «живой» (Иак. 2:26) [37; 8, с. 39].

В модели выделяются следующие сферы жизненных практик [10, с. 24]:

- Труд и профессиональная деятельность — место, где вера испытывается в ответственности, честности, служении ближнему.

- Творчество — пространство, где человек, подражая Творцу, реализует свой образ и подобие.
- Забота о здоровье — телесные практики (питание, сон, физическая активность) как выражение уважения к телу — храму Духа.
- Служение и благотворительность — конкретные дела милосердия, в которых вера становится видимой для мира.
- Познание и образование — интеллектуальный труд, стремление к пониманию истины.
- Экзистенциальная забота — осмысление жизни, встреча с предельными вопросами бытия, подготовка к смерти.

Жизненные практики находятся в неразрывной круговой связи с жизненной верой: они являются её воплощением и одновременно той средой, где она испытывается, проверяется и обогащается новым опытом. Через них проблески благодати могут становиться регулярными, укореняться в характере, формировать добродетели [37; 8, с. 39].

4.3.4. Синергичное единство статики и динамики в модели

Таким образом, «Пирамида веры» соединяет статический и динамический аспекты в единое целое:

- Статика представлена иерархией уровней (благодатная вера → сущностные аспекты → внешние проявления → структурные опоры → целостная вера) и связями между ними (Крест, Квадрат, Архиподы, Столп).
- Динамика представлена двунаправленным движением (анабасис/катабасис), дискретными событиями (проблески благодати) и процессуальностью (жизненные практики).

Статика без динамики превратила бы модель в мёртвую схему, а динамика без статики — в хаотическое движение. Только их единство позволяет описывать духовную жизнь как живой организм, в котором устойчивые структуры служат каналами для

непрерывного обмена между человеческим усилием и Божественным даром [37; 8, с. 50].

В терминах комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) такая модель, включающая как структурную иерархию, так и динамику синергии, занимает позицию сбалансированного редукционизма (ось Р) и охватывает все пять сфер/доменов (ось С), поскольку она задаёт онтологическую рамку (мировоззренческая сфера/домен), предлагает развёрнутую теорию (теоретическая сфера/домен), имеет прикладной инструментарий (прикладная сфера/домен), осмысляет роль психолога (ролевая сфера/домен) и требует личностного участия (личностная сфера/домен).

В следующем разделе будет показано, как эти теоретические построения находят выражение в опросной анкете «Интегративный опросник по пирамиде веры (ИОПВ/РФИ)».

4.4. Инструментальная верификация модели: практическое измерение веры

Предлагаемая в данной работе «Пирамида веры» представляет собой не только теоретическую модель, но и обладает потенциалом для эмпирического исследования духовно-психологических процессов. Для реализации этого потенциала автором создан находящийся на этапе завершения апробации Интегративный опросник по пирамиде веры (ИОПВ/РФИ — Pyramid of Faith Integrative Inventory) [9; 10]. Данный инструмент позволяет переводить теоретические конструкты предлагаемой интегративной модели в диагностические процедуры, открывая путь к эмпирической валидации и практическому применению в христианской психологии и психотерапии.

4.4.1. Опросник как способ операционализации понятий модели

Опросник ИОПВ/РФИ построен на основе ключевых категорий «Пирамиды веры» и направлен на диагностику состояния каждого из внешних проявлений благодатной веры (благодатного, социального, персонального, эмоционального, когнитивного, жизненного), а также на выявление гармоничности или дисбаланса в их взаимосвязях

(диады веры, крест веры, столп веры, архиподы веры) [9, с. 5—7]. Шкалы опросника сконструированы таким образом, чтобы отражать:

- Степень интеграции различных аспектов веры — насколько социальное, персональное, эмоциональное, когнитивное и жизненное измерения согласованы между собой;
- Характер связи между человеческим усилием (элементы основания) и восприятием действия благодати (вершина) — через вопросы, касающиеся опыта синергии, молитвенной жизни, переживания «проблесков благодати»;
- Наличие или отсутствие дисгармоничностей, препятствующих действию благодатной веры — например, доминирование эмоционального измерения в ущерб когнитивному, или, напротив, рассудочность без сердечного участия, а также изоляция персональной веры от общинной или растворение личности в социальном конформизме [9, с. 8—10].

Каждый пункт опросника представляет собой утверждение, отражающее конкретное проявление или дисбаланс. Респондент оценивает степень своего согласия по многобалльной шкале. Суммирование ответов по группам вопросов позволяет получить количественные показатели по каждой из шкал, соответствующих элементам модели.

4.4.2. Методологические основания измерения влияния благодати

Важным методологическим вопросом является возможность «измерения» благодати. Опросник ИОПВ/РФП не претендует на прямое измерение благодати как таковой — это было бы богословски некорректно. Вместо этого он измеряет психологические условия и последствия действия благодати в жизни человека: то, как вера структурирует личность, как человек воспринимает действие Бога в своей жизни, как это действие меняет его переживания и поведение [9, с. 12—14].

Конструкция опросника исходит из онтологического допущения, что благодатная вера — не иллюзия и не только субъективное переживание, а реальность, с которой верующий вступает в отношение. Это допущение является не методологическим

дефектом, а сознательным онтологическим выбором, альтернативным материалистической редукции. В рамках такого подхода опросник позволяет:

- Выявлять субъективные переживания, которые верующие идентифицируют как действие благодати (проблески, утешение, изменение жизни).
- Описывать изменения в личностных характеристиках, которые, согласно христианской антропологии, являются плодами действия благодати (любовь, радость, мир, долготерпение и др.).
- Сопоставлять самоотчёты с объективными показателями (например, с данными о психологическом благополучии, стрессоустойчивости, качестве жизни), чтобы выявлять корреляции, соответствующие теоретическим ожиданиям [9, с. 15—16].

Таким образом, опросник выполняет функцию операционализации: он превращает богословские и теоретические понятия (благодатная вера, синергия, проблески благодати, социальная/персональная/эмоциональная/когнитивная/жизненная вера) в эмпирически фиксируемые переменные, которые могут быть подвергнуты статистическому анализу, не отрицая при этом онтологического существования духовного.

4.4.3. Возможности эмпирического исследования веры

Использование ИОПВ/РФП открывает широкие возможности для эмпирических исследований в области христианской психологии [9, с. 18—22]:

- Валидизация модели. Проведение факторного анализа на больших выборках позволяет проверить, соответствует ли эмпирическая структура данных теоретической структуре «Пирамиды веры». Ожидается, что выделяемые факторы будут соответствовать пяти внешним проявлениям, а их взаимосвязи — структуре Креста и Квадрата.
- Изучение динамики духовного роста. Лонгитюдные исследования с использованием ИОПВ/РФП могут зафиксировать изменения в структуре веры под влиянием духовных практик, участия в таинствах, кризисных переживаний или пастырского попечения. Это позволит эмпирически описать процесс анабасиса

(восхождения) и выявить факторы, способствующие или препятствующие синергии.

- Связь с психологическим благополучием. Можно исследовать корреляции между показателями ИОПВ/РФИ и стандартизированными опросниками психологического благополучия, стрессоустойчивости, удовлетворённости жизнью, чтобы эмпирически подтвердить тезис о преобразующем действии благодатной веры на целостную личность.
- Дифференциальная диагностика. В контексте христианской психотерапии опросник может использоваться для выявления конкретных «перекосов» в структуре веры, которые требуют терапевтической работы (например, изоляция персональной веры от общинной, доминирование когнитивного измерения над эмоциональным, ослабление жизненной веры и т.д.) [10, с. 15—18].

4.4.4. Границы и ограничения опросника как инструмента

Как любой психометрический инструмент, ИОПВ/РФИ имеет свои границы применимости [9, с. 23—25]:

- Опросник не измеряет благодать как таковую. Он фиксирует самоотчётные данные о переживаниях, поведении и убеждениях, которые могут быть связаны с действием благодати, но не тождественны этому действию. Окончательное суждение о том, что является действием благодати, а что — нет, остаётся за пределами компетенции психологии и относится к области богословского различения.
- Самоотчётные данные подвержены искажениям. Респонденты могут давать социально желательные ответы, особенно в религиозной среде, где существуют представления о «правильной» вере. Стандартные процедуры контроля социальной желательности предусмотрены, но полностью исключить искажения невозможно.
- Культурная и конфессиональная специфика. Опросник разрабатывался в контексте восточно-христианской (православной) традиции. Его использование в

других конфессиональных средах требует адаптации и проверки эквивалентности понимания понятий.

- Необходимость качественного дополнения. Количественные данные опросника должны дополняться качественными методами (интервью, анализ дневниковых записей, клинические наблюдения), чтобы получить целостное представление о духовно-психологическом состоянии человека.

4.4.5. Место опросника в структуре исследования и практики

РФП занимает центральное место в прикладном измерении «Пирамиды веры». Он служит мостом между теоретической моделью и эмпирической реальностью, позволяя [10, с. 20—22]:

- Верифицировать теоретические конструкты — проверять, насколько выделенные в модели элементы действительно дифференцируются в эмпирических данных.
- Диагностировать состояние верующего — выявлять сильные и слабые стороны в структуре его веры, что может стать основой для индивидуальной психотерапевтической или пастырской работы.
- Оценивать эффективность психотерапевтических интервенций — измерять изменения в структуре веры до и после курса христианской психотерапии, что позволяет эмпирически обосновывать терапевтические подходы.

В контексте комплексной 6-векторной типологии интегративных моделей в христианской психологии (ОВСРДП) наличие такого инструмента обеспечивает полноту по оси С (прикладные сферы): модель не остаётся чисто теоретической, но получает возможность эмпирической проверки и практического применения. Это отличает «Пирамиду веры» от многих других интегративных моделей, которые часто остаются на уровне мировоззренческих и теоретических построений без разработанного инструментария для их верификации [8, с. 47].

4.4.6. Перспективы дальнейшей валидации опросной анкеты

В настоящее время опросная анкета ИОПВ/РФИИ находится на завершающей стадии апробации, в силу чего планируются следующие этапы валидации данной опросной методики [9, с. 26—28]:

- Стандартизация на репрезентативных выборках православных верующих (с разделением по возрасту, полу, образованию, степени воцерковлённости).
- Проверка психометрических свойств: внутренней согласованности (коэффициент α Кронбаха), ретестовой надёжности, конструктивной и критериальной валидности.
- Факторный анализ для подтверждения структуры, соответствующей пяти внешним проявлениям и их связям.
- Кросскультурная и межконфессиональная адаптация для использования в других христианских традициях (католицизм, протестантизм).

По мере накопления данных предлагаемая опросная анкета (опросник ИОПВ/РФИИ) в процессе валидации может стать стандартизированным инструментом для христианских психологов, консультантов и исследователей, позволяя эмпирически обосновывать положения христианской психологии и оценивать эффективность душепопечительской практики.

Таким образом, инструментальная верификация превращает «Пирамиду веры» из умозрительной антропологической концепции в рабочий инструмент, способный к эмпирическому исследованию и практическому применению. Это соответствует общему замыслу работы — построить интегративную модель христианской психологии, которая, сохраняя верность духовному богословскому основанию, одновременно удовлетворяет разумным критериям научной строгости.

Глава 5. Место «Пирамиды веры» в пространстве комплексной 6-векторной типологии

5.1. Расположение «Пирамида веры» в классифицирующем пространстве

После построения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) и применения её к основным интегративным моделям христианской психологии, рассмотренным в первой главе, становится возможным определить место авторской модели «Пирамида веры» в этом комплексном пространстве. Типология проводится по тем же шести осям, что и для других интегративных моделей, что позволяет выявить её сходства и различия с существующими подходами, а также унифицированно эксплицировать её методологические и онтологические основания [8, с. 46—47].

5.1.1. Ось О (Отношения): Союзники

По оси отношений между психологией и христианством «Пирамида веры» занимает позицию Союзников (Allies). Это означает, что модель исходит из принципа «вся истина — Божья истина» и предполагает возможность и необходимость полноценного сотрудничества психологии и христианства [26, с. 171—178]. Психологическая наука и христианское богословие рассматриваются как два независимых, но взаимодополняющих источника знания о человеке, которые могут и должны работать в союзе, не редуцируя друг друга. Такая позиция отличает модель от антагонистических (Враги) или ограниченно-взаимодействующих (Лазутчики, Колонизаторы, Наблюдатели, Реставраторы) подходов.

Обоснование: в «Пирамиде веры» психология призвана описывать структуру и динамику внешних проявлений веры (социальной, персональной, эмоциональной, когнитивной, жизненной), а также диагностировать их гармоничность или дисбаланс; богословие же задаёт онтологическую рамку, вводя понятие благодатной веры как дара и описывая её сущностные аспекты. Обе дисциплины необходимы для целостного

понимания духовно-психологических процессов, и ни одна не может быть сведена к другой [6, с. 13—14; 8, с. 46].

5.1.2. Ось В (Взгляды): Интеграция

По оси пяти взглядов на интеграцию «Пирамида веры» наиболее соответствует интегративной модели (Integration View) в том её понимании, которое развивает Стэнтон Джонс [28, с. 81—112]. Это означает активный, систематический синтез психологической науки и христианского богословия, где обе дисциплины вносят вклад в целостное понимание человека. Модель не ограничивается признанием двух уровней объяснения (как у Майерса), не создаёт альтернативную психологию, изолированную от светской традиции (как христианская психология), не сводит психологию к трансформации самого психолога (как трансформационная модель) и не отвергает психологическое знание (как библейское консультирование). Вместо этого она стремится к синтезу, сохраняя специфику и ценность обеих дисциплин.

Обоснование: «Пирамида веры» использует понятийный аппарат современной психологии (социальное, персональное, эмоциональное, когнитивное, жизненное измерения), интегрируя его с богословскими категориями (благодатная вера, синергия, обожение). Это синтез, а не простое дополнение или замена. Наличие разработанного анкетного инструмента (опросная анкета ИОПВ/PFII) также свидетельствует о стремлении к эмпирической проверке, что характерно для интеграционной модели [9; 10].

5.1.3. Ось С (Сферы): Все пять сфер

По оси сфер (доменов) интеграции «Пирамида веры» охватывает все пять сфер (доменов), выделенных Хэтауэем и Ярхаусом [27, с. 23—146]:

- Мировоззренческая сфера — модель задаёт онтологическую рамку, вводя понятие благодатной веры как дара Троицеобразного Бога, укоренённого в святоотеческой антропологии, и определяя границы научного исследования через принцип двойного редукционизма [6, с. 12—14].

- Теоретическая сфера — модель предлагает развёрнутую теорию структурной динамики благодатной веры, включающую иерархию уровней, структурные элементы (Крест, Квадрат, Подушка, Столп, Архиподы) и динамические аспекты (анабасис/катабасис, проблески благодати, жизненные практики) [8, с. 33—50].
- Прикладная сфера — модель имеет разработанный инструмент эмпирической верификации (опросник ИОПВ/РФИП) и может использоваться в христианской психотерапии, пастырском консультировании и духовном образовании [9; 10].
- Ролевая сфера — модель эксплицирует профессиональную идентичность христианского психолога, который призван быть не просто техником, но «интегрированным инструментом», осознающим свою позицию по осям комплексной 6-векторной типологии ОВСРДП и готовым к синергийному сотрудничеству с благодатью [8, с. 47].
- Личностная сфера — модель включает в себя понятие личностной интеграции (целостная вера) и требует от самого исследователя/терапевта личного участия, молитвы и духовного формирования, что особенно подчёркивается в разделе о жизненных практиках [8, с. 49—50].

Охват всех пяти доменов отличает «Пирамиду веры» от многих других моделей, которые сосредоточены преимущественно на одном или двух доменах (например, Влахос — на мировоззренческом и теоретическом, Сэндидж—Браун — на прикладном и ролевом) [8, с. 46].

5.1.4. Ось Р (Редукционизм): Сбалансированный редукционизм

По оси онтологического редукционизма «Пирамида веры» занимает позицию сбалансированного редукционизма. Это означает признание реальности двух онтологических уровней: материального (телесность, нервная система, психические процессы, социальные механизмы) и духовного (действие благодати, благодатная вера, нетварные энергии). Каждый из этих уровней подлежит редукции к своему собственному основанию, но не может быть сведён к другому. Психические процессы понимаются как результат их синергийного взаимодействия [6, с. 12—14].

Обоснование: модель различает «ветхую часть души» (редуцируемую к материальным структурам) и «новую душу» (редуцируемую к действию благодати) [6, с. 11—12]. Она не отрицает ценности нейронаучных исследований религиозного опыта (таких, как работы Ньюберга, Борегара [35;36]), но настаивает на том, что эти исследования описывают лишь корреляты, а не причину духовных феноменов. Полное объяснение требует признания обоих уровней и их синергии.

5.1.5. Ось Д (Духовность): Теистическая (христианская)

По оси типа духовности «Пирамида веры» относится к теистической (христианской) категории. Это означает, что модель признаёт личного Бога христианского откровения, действие Святого Духа, благодать как реальность, и ориентирована на христианскую антропологию, укоренённую в библейском и святоотеческом предании [8, с. 46].

Обоснование: центральное понятие модели — благодатная вера — имеет богословское содержание, восходящее к Писанию (Еф. 2:8) и святоотеческой традиции (свт. Афанасий Великий, свт. Григорий Палама, свт. Феофан Затворник) [5; 21]. Троичное основание (спасительность — от Отца, преображение — от Сына, чудотворность — от Духа) эксплицитно вводит в модель христианское вероучение [8, с. 27—30]. В то же время модель не является «только» богословской; она строит мост к психологии, что отличает её от сугубо богословских антропологий.

4.1.6. Сводная таблица расположения «Пирамиды веры» в классифицирующем пространстве

Сведём типологию в Таблицу 2:

Ось	Позиция	Краткое обоснование
О (Отношения)	Союзники	Полноценное сотрудничество психологии и христианства как независимых, но взаимодополняющих источников знания о человеке [8, с. 46].
В (Взгляды)	Интеграция	Активный синтез психологического и богословского знания, а не уровни объяснения, альтернативная психология или отрицание психологии [8, с. 46].

Ось	Позиция	Краткое обоснование
С (Сферы)	все пять доменов	Охватывает мировоззренческий, теоретический, прикладной, ролевой и личностный домены, что обеспечивает полноту подхода [8, с. 46].
Р (Редукционизм)	сбалансированный	Признание реальности материального и духовного уровней, их синергии, и отказ от монистического редукционизма [6, с. 12—14].
Д (Духовность)	теистическая (христианская)	Укоренённость в библейском и святоотеческом учении, центральное понятие благодатной веры как дара Троидного Бога [8, с. 46].

Выделенная в результате анализа позиция делает «Пирамиду веры» в значительной степени уникальной среди рассмотренных моделей. По сравнению с руссконативными светскими моделями (Колесников, Лэнгле—Шумский, Спокойная и др.) она отличается теистической духовностью и сбалансированным редукционизмом. По сравнению с англонативными интегративными моделями (Pang, Gunnoe, CCMMP) она имеет сходные позиции по осям, но отличается более детальной структурой и наличием инструментальной верификации. По сравнению с православными моделями (Влахос, Хоружий—Василюк, Братусь) она занимает близкие позиции, но выделяется полнотой доменного охвата (все пять сфер) и разработанностью эмпирического инструментария [8, с. 47].

В следующем разделе будет проведено более детальное сравнение «Пирамиды веры» с основными группами моделей, что позволит выявить её эвристический потенциал и границы применимости.

5.2. Комплексное 6-векторное сравнение авторской модели с другими интегративными моделями

После типологии авторской интегративной модели «Пирамида веры» по шести осям и сопоставления её позиций с позициями других интегративных моделей (Таблица 2) необходимо провести более детальный сравнительный анализ авторской модели с другими интегративными моделями христианской психологии. Это позволит выявить как общие черты, объединяющие «Пирамиду веры» с другими моделями, так и её

уникальные особенности, определяющие эвристический потенциал и границы применимости предлагаемой модели.

Логика ОВСРДП-критериев, приведённых в Таблице 2, диктует проведение сравнения по следующим группам в соответствии со следующим планом:

- Сравнение с руссконативными светскими моделями;
- Сравнение с англонативными моделями;
- Сравнение с православными моделями;
- Сравнение с трансперсональными и интегральными моделями;
- Итоги сравнения и отличительные черты «Пирамиды веры».

Далее подробно рассматриваются сходства и различия по выделенным группам, а также делаются выводы по каждой группе и подводятся общие итоги сравнения.

5.2.1. Сравнение с руссконативными светскими моделями

К руссконативным светским моделям, рассмотренным в первой главе данной работы, относятся системная модель индивидуальности В.Н. Колесникова [13], персоналистическая антропология экзистенциального анализа А. Лэнгле и В.Б. Шумского [16; 17], 4-частная модель Н. Спокойной [19], био-психо-социо-духовная модель А.А. Табидзе [20] и трехуровневая интерактивная модель духовности Г.В. Ожигановой [18]. Все эти модели признают существование духовного измерения человека, но остаются в рамках светской методологии, не апеллируя к христианскому откровению и не вводя понятие благодати как онтологической реальности.

Сходства. С некоторыми из этих моделей «Пирамида веры» имеет структурные переключки. Так, четырёхчастная модель Спокойной (Тело — Эмоции — Интеллект — Дух) [19] напоминает выделение в «Пирамиде» телесно-жизненного, эмоционального, когнитивного и духовного измерений, однако у Спокойной Дух понимается как энергия, а не как онтологическая реальность благодати. Модель Колесникова, включающая уровень духовности как системообразующий [13], структурно близка к идее благодатной веры как корня и вершины, но духовность у Колесникова остаётся свойством психики, а не даром.

Различия. Принципиальное различие проходит по осям Р и Д. Все светские модели (Д = Д1) занимают позицию материального редукционизма (Р = Р1), тогда как «Пирамида веры» — сбалансированный редукционизм (Р = Р3) и теистическая (христианская) духовность (Д = Д3). Это означает, что светские модели редуцируют духовное к внутриспсихическим процессам, в то время как авторская модель признаёт духовную реальность, имеющую источник вне психики. Кроме того, по оси В большинство светских моделей либо не вписываются в христианскую интегративную традицию (прочерк), либо, как в случае Лэнгле—Шумского, соотносятся с *уровнями объяснения*, тогда как «Пирамида веры» занимает позицию *интеграции* [8, с. 46]. По оси С светские модели охватывают лишь один—два домена (преимущественно теоретический и прикладной), тогда как авторская модель охватывает все пять доменов.

Таким образом, «Пирамида веры» отличается от руссконативных светских моделей онтологическим ядром, типом редукционизма и полнотой доменного охвата. Она представляет собой альтернативу как материалистическому редукционизму, так и секулярным концепциям духовности, не сводящим духовное к психическому.

5.2.2. Сравнение с англонативными моделями

К англонативным интегративным моделям относятся интегративная модель духовного формирования К.Л. Панг [29], модель «Личности» М.Л. Ганно [30], Католическая христианская мета-модель личности (ССММР) [32], реляционная модель С. Сэндиджа и Ж. Браун [33], а также нейронаучные и постматериалистические подходы, представленные в Оксфордском справочнике [34—36].

Сходства. По большинству осей эти модели занимают позиции, близкие к «Пирамиде веры»: О = «Союзники», Р = сбалансированный онтологический редукционизм, Д = теистическая (христианская) духовность. Это объединяет их в общую группу интегративных христианских подходов, признающих онтологическую реальность духовного и необходимость синтеза психологии и богословия. С Панг и Ганно «Пирамиду» сближает также ориентация на эмпирическую проверку: Панг использует нейронаучные данные [29], Ганно разрабатывает критерии для оценки теорий развития [30], а авторская модель предлагает опросник ИОПВ/РФИ [9].

Различия. Несмотря на общую парадигму, существуют различия по осям В и С. Панг и Ганно тяготеют к *христианской психологии* (создание альтернативных теорий), тогда как «Пирамида веры» ближе к *интеграции* (синтез существующего психологического знания с богословием). ССММР также является интегративной моделью, но она более ориентирована на философско-богословское обоснование, чем на структурно-динамическое описание веры [32]. По оси С модели ССММР и Pang охватывают все пять доменов, что сближает их с «Пирамидой», тогда как Ганно фокусируется на мировоззренческом и теоретическом доменах, а Сэндидж—Браун — на прикладном и ролевом [33].

Нейронаучные и постматериалистические модели [34—36] также разделяют сбалансированный редукционизм, но их тип духовности (ось Д) варьируется от теистического до трансперсонального, и они не дают развёрнутой антропологической теории, ограничиваясь исследованием коррелятов. «Пирамида веры» предлагает более детальную структурно-динамическую теорию и инструмент для эмпирической работы.

Таким образом, «Пирамида веры» вписывается в широкий контекст англонативных интегративных моделей, разделяя их базовые онтологические допущения, но отличается от них акцентом на структурную динамику, включением понятия благодатной веры как центрального и наличием опросного инструментария, операционализирующего понятия модели в живой практике христианского психолога.

5.2.3. Сравнение с православными моделями

Православные модели — митрополита Иерофея Влахоса [5], синергийная психотерапия Хоружего—Василюка [3; 4; 23], подход Б.С. Братуся [1; 2] — имеют наибольшее сходство с «Пирамидой веры», поскольку все они укоренены в восточно-христианской традиции, используют понятие синергии и ориентированы на святоотеческое учение.

Сходства. По осям О, Р и Д все эти модели совпадают: О = «Союзники», Р = сбалансированный, Д = теистическая (христианская) духовность. По оси В они распределяются между *христианской психологией* (Влахос, Братусь) и *интеграцией*

(Хоружий—Василюк), что близко к позиции «Пирамиды веры» (интеграция). По оси С все православные модели охватывают несколько доменов, но ни одна не охватывает все пять: Вламос не включает ролевую сферу, Хоружий—Василюк и Братусь охватывают мировоззренческий, теоретический, прикладной и личностный, но не эксплицируют ролевую [8, с. 47].

Различия. «Пирамида веры» отличается от этих моделей: (1) более детальной структурой, включающей Крест, квадрат, подушку, столп, архиподы, что позволяет описывать не только уровни, но и внутренние связи и напряжения; (2) разработкой динамических аспектов (анабасис/катабасис, проблески благодати, жизненные практики) как неотъемлемой части модели; (3) наличием эмпирического инструмента (опросник ИОПВ/PFII), который делает возможной верификацию модели; (4) эксплицитным введением комплексной 6-векторной типологии для сравнения с другими подходами, что придаёт исследованию мета-теоретический уровень.

Таким образом, «Пирамида веры» может рассматриваться как развитие православной интегративной традиции, дополняющее её структурно-динамической детализацией и инструментальным обеспечением.

5.2.4. Сравнение с трансперсональными и интегральными моделями

Трансперсональные и интегральные модели [34] (юнгианская психология, интегральная теория Кена Уилбера, модели стадий духовного развития) признают духовное измерение, но не связывают его с личным Богом.

Сходства. Эти модели, как и «Пирамида веры», выделяют уровни духовного развития и описывают восхождение человека к высшим состояниям сознания. По оси В они могут быть соотнесены с уровнями объяснения или трансформационной психологией (акцент на развитии). По оси С они охватывают теоретический и прикладной домены.

Различия. Принципиальные различия проходят по осям О, Р и Д. Трансперсональные модели чаще всего находятся в позиции «Наблюдателей» (О = «Наблюдатели») или «Лазутчиков» (заимствуют религиозные понятия без

богословского обоснования). По оси Р они тяготеют к материальному редуционизму (духовное редуцируется к стадиям сознания), за исключением тех вариантов, которые постулируют онтологическую реальность трансперсонального. По оси Д они относятся к трансперсональной / эволюционной категории. «Пирамида веры», напротив, исходит из личного Бога, благодати и синергии, что радикально меняет понимание динамики духовного развития (личный анабасис как ответ на предваряющий личный катабасис).

Таким образом, «Пирамида веры» не может быть отнесена к трансперсональной парадигме, поскольку её онтологическое ядро — благодатная вера как дар — принципиально теистично и не сводимо к имманентным стадиям развития сознания.

5.2.5. Итоги сравнения и отличительные черты «Пирамиды веры»

Проведённое сравнение позволяет выделить следующие отличительные черты авторской модели «Пирамида веры»:

- Сбалансированный онтологический редуционизм, эксплицитно сформулированный как методологический принцип, позволяющий изучать духовную реальность, не сводя её к материальной, и материальную — не отрицая её роли в синергии. Эта позиция (ось Р = Р3) отличает «Пирамиду веры» как от светских (материальный редуционизм), так и от некоторых религиозных подходов (духовный редуционизм).
- Полнота доменного охвата (ось С = все пять сфер (доменов)). Модель задаёт мировоззренческую рамку, предлагает развёрнутую теорию, имеет прикладной инструментарий, осмысляет роль психолога и требует личностной интеграции. Это отличает её от большинства рассмотренных моделей, которые ограничиваются одним-двумя доменами.
- Детальная структурно-динамическая архитектура, включающая не только иерархию уровней (благодатная вера → сущностные аспекты → внешние проявления → структурные опоры → целостность), но и внутренние связи (диады веры, крест веры, квадрат веры, подушка веры, столп веры, архиподы веры), а также динамические понятия (анабасис/катабасис, проблески благодати,

жизненные практики). Эта архитектура позволяет описывать как статическую организацию веры, так и её живое, развивающееся состояние.

- Инструментальная верификация — наличие завершающего апробацию опросника ИОПВ/РФИ, который позволит переводить теоретические конструкты в эмпирически измеряемые переменные. Это позволяет осмыслить модель «Пирамида веры» не только в качестве теоретической антропологической концепции, но и в качестве ценного практического инструмента для христианской психологии и психотерапии.
- Встроенность в мета-теоретическую типологию (ОВСРДП), которая позволяет эксплицировать позицию модели по отношению к другим подходам и служит инструментом для дальнейших исследований.

В следующем разделе будет рассмотрен эвристический потенциал «Пирамиды веры» и границы её применимости в научной психологии и христианском душепопечении.

5.3. Эвристический потенциал и границы применимости модели

Завершая анализ места «Пирамиды веры» в пространстве комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП), необходимо оценить эвристический потенциал модели — её способность порождать новое знание, стимулировать исследования и находить применение в практической работе, — а также определить границы применимости, то есть те области, где модель не может быть использована без существенных оговорок или требует дополнения другими подходами.

5.3.1. Эвристический потенциал для научной психологии

Методологическое расширение предметного поля. «Пирамида веры» предлагает легитимный способ введения в научный психологический дискурс понятий, которые традиционно либо игнорировались в психологической науке, либо редуцировались к чуждой им материальной причинности. Благодаря принципу двойного редукционизма (ось Р = РЗ) модель позволяет изучать феномены религиозного опыта (обращение, молитву, действие благодати, мистическое единение) не как иллюзии или эпифеномены,

а как реальности, имеющие собственное онтологическое основание и одновременно материальные психологические корреляты, доступные эмпирическому исследованию [6, с. 12—14].

Практическая основа для эмпирических исследований. Наличие опросника ИОПВ/PFII делает модель пригодной для эмпирической проверки, дальнейшие возможные направления исследований включают:

- Факторно-аналитическую проверку структуры, соответствующей пяти внешним проявлениям веры [9, с. 18—20];
- Лонгитюдные исследования динамики духовного роста под влиянием духовных практик, таинств или психотерапии [10, с. 22—24];
- Корреляционные исследования связи показателей ИОПВ/PFII с психологическим благополучием, стрессоустойчивостью, качеством жизни [9, с. 21];
- Межкультурные и межконфессиональные исследования для проверки универсальности модели [9, с. 26].

Потенциальная интеграция данных нейронауки. Модель не отрицает, а, напротив, предполагает изучение нейрофизиологических коррелятов духовно-психологических процессов. Исследования Э. Ньюберга, М. Борегара и других [35; 36] могут быть интерпретированы в рамках «Пирамиды веры» как описание материального уровня («ветхой части души»), на котором происходит синергия с благодатью. Это открывает возможность для диалога между христианской психологией и нейронаукой без редукции духовного к материальному.

5.3.2. Эвристический потенциал для христианской психологии

Опросный инструмент. Опросник ИОПВ/PFII может использоваться в христианском душепопечении для выявления «дисбалансов» в структуре благодатной веры: доминирования эмоционального измерения в ущерб когнитивному, изоляции персональной веры от общинной, ослабления жизненной веры и т.д. [10, с. 15—18]. Это позволяет пастырю или христианскому психологу более точно определить направление терапевтической работы.

Рамка для терапевтической интервенции. Модель задаёт гибкую понятийную рамку для сочетания психотерапевтических методов с духовными практиками. Например, работа с когнитивными искажениями (когнитивно-поведенческая терапия) может быть осмыслена как помощь в гармонизации когнитивной веры; работа с эмоциональными блоками — как помощь в освобождении эмоциональной веры; включение в церковную общину — как укрепление социальной веры; аскетические практики — как развитие жизненной веры [8, с. 49—50]. При этом все эти интервенции ориентируются на единую цель — восстановление Столпа веры и достижение целостной веры.

Рамка для понимания кризисов и падений. Метафора «подушки веры» (основание, амортизирующее падения) даёт язык для описания духовных кризисов. Когда Столп веры ослабевает (человек теряет ощущение благодатной близости), он может «опереться» на подушку — на социальную поддержку общины, на укоренённые жизненные практики, на эмоциональную память о пережитых проблесках благодати [8, с. 44]. Это помогает дестигматизировать кризисы веры, показывая, что они являются нормальной частью динамики синергии.

5.3.3. Эвристический потенциал для межконфессионального диалога

комплексная 6-векторная типология (ОВСРДП-типология) и сама «Пирамида веры» могут служить нейтральным структурным языком для описания духовного опыта в различных христианских традициях (православие, католицизм, протестантизм) [8, с. 44]. Конфессиональные акценты — например, акцент на обожении в православии, на освящении в католичестве, на оправдании верой в протестантизме — могут быть представлены как различные способы развития одних и тех же структурных элементов пирамиды. Это открывает путь от полемики к взаимному обогащению и практическому сотрудничеству в области душепопечения.

5.3.4. Границы применимости «Пирамиды веры»

Несмотря на широкий эвристический потенциал, «Пирамида веры» имеет определённые границы, за пределами которых её использование становится некорректным или требует существенных дополнений.

Теоретические границы. Модель разработана в профессиональном контексте восточно-христианской (православной) традиции психологии и широко использует понятийный аппарат, укоренённый в святоотеческом учении (благодатная вера, синергия, обожение, нетварные энергии и пр.) Поэтому её применение в других религиозных традициях (ислам, иудаизм, буддизм) или в секулярном контексте требует осторожности и, скорее всего, существенной адаптации. Понятие благодати как дара личного Бога, центральное для модели, не может быть заменено на синонимы других подходов без потери её смыслового ядра [8, с. 26].

Методологические границы. Опросник ИОПВ/РФИ основан на самоотчётных данных, которые подвержены искажениям (социальная желательность, влияние конфессиональных норм, недостаточная рефлексия). Полученные с его помощью данные должны интерпретироваться в сочетании с качественными методами (интервью, клинические наблюдения) и, где возможно, с другими объективными показателями [9, с. 23—24]. Модель не претендует на «абсолютно точное измерение благодати», а лишь операционализирует её психологические корреляты, методологически обосновывает и описывает условия её объективного наблюдения.

Практические границы. Модель не заменяет собой клинической диагностики и терапии. При наличии тяжёлых психических расстройств (психозы, тяжёлые депрессии с суицидальным риском и пр.) необходима квалифицированная психиатрическая помощь, а не только духовное сопровождение. «Пирамида веры» может служить дополнительной рамкой для понимания пациента, но не заменяет клинических протоколов [10, с. 26].

Культурные и социальные границы. Модель разработана в культурном контексте современной руссконативной православной культуры, поэтому её применение в других культурных средах (например, в африканских или азиатских христианских общинах) требует проверки эквивалентности понимания базовых понятий. Также модель не учитывает в явном виде гендерные, возрастные и социальные различия, которые могут влиять на структуру веры.

Эсхатологическая граница. Модель описывает веру в её земном, историческом измерении и не претендует на финальное описание того состояния, которое, согласно христианскому учению, наступит в эсхатоне, когда «вера уступит место видению» (1 Кор. 13:12). «Пирамида веры» — это благодатный инструмент для настоящей жизни, а не проект окончательного совершенства [8, с. 50].

Заключение

(А). Основные результаты работы

Проведённое исследование было направлено на решение фундаментальной методологической проблемы современной христианской психологии — монистического материалистического редукционизма, исключающего из научного рассмотрения христианского психолога духовное измерение человеческого бытия, — и на построение интегративной модели, позволяющей более адекватно реальной природе предмета наблюдения описывать духовно-психологические процессы в их целостности и динамике.

В ходе работы были достигнуты следующие основные результаты:

- Обоснована необходимость преодоления монистического редукционизма и введения понятия «благодатная вера» в научный психологический дискурс;
- Проведён систематический обзор и типология англосаксонских и русскоязычных интегративных моделей;
- Построена комплексная 6-векторная типология выделенных интегративных моделей;
- Разработана и обоснована «Модель структурной динамики благодатной веры» («Пирамида веры»)
- Определено место «Пирамиды веры» в пространстве ОВСРДП и проведено сравнение с другими моделями
- Оценён эвристический потенциал и границы модельной применимости «Пирамиды веры»

Далее каждый из перечисленных пунктов основных результатов работы раскрывается подробнее.

(А).1. Обоснована необходимость преодоления монистического редукционизма и введения понятия «благодатная вера» в научный психологический дискурс

В первой главе осуществлена критика доминирующей натуралистической парадигмы как скрытой метафизики, абсолютизирующей материалистическое объяснение и отрицающей возможность иной онтологии [6, с. 6—8]. Показано, что «ветхая часть души» (темперамент, привычки, когнитивные искажения) действительно успешно редуцируется к материальным структурам, тогда как «новая душа» (феномены, связанные с действием благодати — чудесная стойкость, исцеления по молитве, радикальное покаяние, духовные дарования) требует иного типа редукции к духовной реальности [6, с. 10—12]. Введено понятие благодатной веры (*fides gratiosa*, *πίστις χαριτόωσα*, *gracious faith*) как дара Троицею Богом, имеющего богословские основания и психологические проявления, доступные научному исследованию [8, с. 24—26]. Обоснован принцип двойного онтологического редукционизма, позволяющий признавать реальность как материального, так и духовного уровней и изучать их синергическое взаимодействие [6, с. 12—14].

(А).2. Проведён систематический обзор и типология англонативных и руссконативных интегративных моделей

В первой главе рассмотрены наиболее влиятельные англонативные типологии: метафоры отношений Д. Энтвистла (Враги, Лазутчики, Колонизаторы, Наблюдатели, Реставраторы, Союзники) [26], пять взглядов на интеграцию под редакцией Э. Джонсона (уровни объяснения, интеграция, христианская психология, трансформационная психология, библейское консультирование) [28], доменный подход У. Хэтауэя и М. Ярхауса (мировоззренческий, теоретический, прикладной, ролевой, личностный домены) [27]. Также проанализированы другие значимые англонативные направления: христианский спиритуализм, теистическая интеграция, модели духовного присутствия в психотерапии (Д. Стер), нейронаучные и постматериалистические модели [31; 34—36].

В руссконативной традиции выделены и охарактеризованы: реконструкция библейской антропологии М.Я. Дворецкой [11; 12], системная модель индивидуальности В.Н. Колесникова [13], персоналистическая антропология экзистенциального анализа А. Лэнгле и В.Б. Шумского [16; 17], 4-частная модель Н.

Спокойной [19], био-психо-социо-духовная модель А.А. Табидзе [20], трехуровневая интерактивная модель духовности Г.В. Ожигановой [18], синергичная психотерапия С.С. Хоружего и Ф.Е. Василюка [11; 12; 23], подход Б.С. Братуся и Московской школы христианской психологии [1; 2], а также православная психотерапия митрополита Иерофея Влахова [5].

(А).3. Построена комплексная 6-векторная типология выделенных интегративных моделей

Во второй главе на основе обобщения существующих типологий разработана комплексная система координат, включающая шесть независимых осей:

- Ось О (Отношения) — спектр отношений между психологией и христианством (шесть метафор) [26];
- Ось В (Взгляды) — пять содержательных взглядов на интеграцию [28];
- Ось С (Сферы) — пять сфер (доменов) интеграции [27];
- Ось Р (Редукционизм) — тип онтологического редукционизма (материальный, духовный, сбалансированный) [6];
- Ось Д (Духовность) — тип духовности (светская, трансперсональная / эволюционная, теистическая христианская, теистическая иная) [8];
- Ось П (Присутствие) — тип духовного присутствия в модели (сверхъестественное, развивающее, экспансивное, эмпатическое, сакральное, кризисное, системное) [31].

Данная комплексная 6-векторная типология применена ко всем рассмотренным моделям, что позволило представить их в едином координатном пространстве и выявить сходства и различия. Показано, что руссконативные светские модели занимают позиции «Наблюдателей» (ось О), материального редукционизма (ось Р) и светской духовности (ось Д); англонативные интегративные модели — «Союзников», сбалансированного редукционизма и теистической духовности; православные модели — близкие к последним позиции, но с различиями по доменному охвату и типу интеграции [8, с. 45—46].

(А).4. Разработана и обоснована «Модель структурной динамики благодатной веры» («Пирамида веры»)

В третьей главе представлена авторская интегративная модель, включающая:

- Онтологическое ядро — благодатная вера как дар Троица Божия, обладающая тремя сущностными аспектами: спасительность (соотносится с Отцом), преображающая сила (соотносится с Сыном), чудотворность (соотносится с Духом) [8, с. 27—32].
- Внешние проявления — социальная, персональная, эмоциональная, когнитивная, жизненная вера, через которые благодатная вера становится видимой и действенной [8, с. 34—39].
- Структурные опоры — Крест веры (пересечение осей социальное—персональное и эмоциональное—когнитивное), Квадрат веры (связи между соседними элементами), Подушка веры (амортизирующее основание), Столп веры (вертикаль синергии), Архиподы веры (наклонные опоры от вершины к базовым элементам), целостная вера (круг веры как состояние гармонии) [8, с. 40—50].
- Динамические аспекты — анабасис (восхождение человеческого усилия) и катабасис (нисхождение Божественного дара), проблески благодати (дискретные события встречи), жизненные практики (конкретные сферы воплощения веры) [8, с. 40—42].
- Инструментальная верификация — Интегративный опросник по пирамиде веры (ИОПВ/РФП), позволяющий операционализировать теоретические конструкты и проводить эмпирические исследования [9; 10].

(А).5. Определено место «Пирамиды веры» в пространстве ОВСРДП и проведено сравнение с другими моделями

В четвёртой главе авторская модель классифицирована по шести осям: О = «Союзники», В = взгляд с позиции интеграции, С = все пять сфер (доменов), Р = сбалансированный онтологический редукционизм, Д = теистическая (христианская) духовность, П = сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного.

Показано, что она разделяет базовые онтологические допущения с англонативными интегративными и православными моделями, но отличается от них:

- От руссконативных светских моделей — теистической духовностью и сбалансированным редукционизмом;
- От англонативных интегративных моделей — более детальной структурно-динамической архитектурой и наличием опросного инструментария, операцианализующего понятия модели и имеющего диагностический потенциал развития;
- От православных моделей — полнотой доменного охвата (все пять сфер) и эксплицитной встроенностью в мета-теоретическую типологию [8, с. 47].

Выявлены уникальные черты модели: (1) сбалансированный онтологический редукционизм как методологический принцип; (2) полнота доменного охвата; (3) детальная структурно-динамическая архитектура; (4) инструментальная верификация; (5) встроенность в комплексную типологию.

(А).6. Оценён эвристический потенциал и границы модельной применимости «Пирамиды веры»

Модель открывает перспективы для научной психологии (расширение предметного поля, инструмент сравнительного анализа, основа для эмпирических исследований, интеграция с нейронаукой), для христианской психологии и психотерапии (опросный инструмент, рамка для терапевтической интервенции, понимание кризисов, формирование профессиональной идентичности), а также для межконфессионального диалога. В то же время определены границы: модель укоренена в восточно-христианской традиции и требует осторожности при применении в других религиозных контекстах; опросник основан на самоотчётных данных, которые нуждаются в дополнении качественными методами; модель не заменяет клинической диагностики при тяжёлых психических расстройствах [9, с. 23—24; 10, с. 26].

Намечены перспективы дальнейшего развития: эмпирическая валидизация, кросскультурная и межконфессиональная адаптация, разработка терапевтических протоколов, интеграция с нейронаукой, применение в образовании.

Таким образом, поставленные цель и задачи исследования выполнены. Предложенная «Пирамида веры» представляет собой оригинальную интегративную модель, сочетающую строгую методологическую рефлексивность, детальную структурно-динамическую теорию и инструмент для эмпирической верификации, что позволяет рассматривать её как вклад в развитие христианской психологии как научной дисциплины.

(Б). Научная новизна работы

Научная новизна диссертационного исследования заключается в следующем:

- Предложена и обоснована комплексная 6-векторная типология интегративных моделей;
- Сформулирован и методологически обоснован принцип двойного онтологического редукционизма;
- Разработана оригинальная модель структурной динамики благодатной веры;
- Предложена и применена комплексная 6-векторная типология моделей духовно-психологической организации человека;
- Предложены и операционализированы ключевые понятия модели «Пирамида веры»;
- Создан и находится на этапе апробации оригинальный опросный инструмент, операционализирующий понятия модели.

Далее каждый из перечисленных пунктов научной новизны работы раскрывается подробнее.

(Б).1. Предложена и обоснована комплексная 6-векторная типология интегративных моделей

Предложена и обоснована комплексная 6-векторная типология интегративных моделей (ОВСРДП), включающая: ось отношений (О, Entwistle [26]), ось взглядов (В, Johnson [28]), ось сфер/доменов (С, Nathaway [27]) и ось присутствия (П, [31]), а также две новые оси, вводимые автором — ось онтологического редукционизма (Р) и ось типа духовности (Д).

Данная типология позволяет комплексно описывать современные подходы к интеграции психологии и христианства, эксплицировать их методологические и онтологические основания, а также осуществлять сравнительный анализ интегративных моделей христианской психологии в единой системе понятийных координат.

(Б).2. Сформулирован и методологически обоснован принцип двойного онтологического редукционизма

Сформулирован и методологически обоснован принцип двойного онтологического редукционизма, согласно которому психическая жизнь человека обусловлена двумя методологически различными, но онтологически равноправными уровнями — материальным (нервная система, телесность) и духовным (действие благодати, благодатная вера), — каждый из которых подлежит редукции к своему собственному основанию, а их взаимодействие описывается как синергия.

Данный принцип позволяет легитимизировать в научном дискурсе понятие «благодатная вера» как реального онтологического фактора, синергийно влияющего на психологические процессы, и служит методологической рамкой для построения интегративной модели, преодолевающей методологические ограничения монистического материалистического объяснительного редукционизма в христианской психологии.

(Б).3. Разработана оригинальная модель структурной динамики благодатной веры

Разработана оригинальная «Модель структурной динамики благодатной веры» («Пирамида веры»), представляющая собой интегративную антропологическую модель, которая:

- Вводит понятие благодатной веры как онтологического ядра, имеющего троичное основание (спасительность — преображающая сила — чудотворность);
- Выделяет пять внешних проявлений (социальная, персональная, эмоциональная, когнитивная, жизненная вера) и описывает их структурные связи (Крест, Квадрат, Подушка, Столп, Архиподы);
- Включает динамические аспекты (анабасис/катабасис, проблески благодати, жизненные практики);
- Обладает инструментом эмпирической верификации — опросной анкетой «Интегративный опросник по пирамиде веры (ИОПВ/РФИ)».

(Б).4. Предложена и применена комплексная 6-векторная типология моделей духовно-психологической организации человека

Впервые предложена и применена к руссконативной и англонативной интегративной традиции комплексная типология моделей духовно-психологической организации человека с использованием шести осей (ОВСРДП). Выявлены сходства и различия между светскими, англонативными интегративными и православными моделями, а также определено место авторской модели в едином координатном пространстве.

При этом показано, что «Пирамида веры» занимает уникальное положение в 6-векторном пространстве ОВСРДП: О = «Союзники», В = взгляд с позиции интеграции, С = все пять сфер (доменов), Р = сбалансированный онтологический редукционизм, Д = теистическая (христианская) духовность. Это сочетание отличает её как от светских (материальный редукционизм, светская духовность), так и от многих религиозных подходов (ограниченный доменный охват) и обеспечивает ей эвристический потенциал

для научной психологии, христианской психотерапии и межконфессионального диалога.

(Б).5. Предложены и операционализированы ключевые понятия модели «Пирамида веры»

Предложены в научных обиход и операционализированы ключевые понятия: «благодатная вера», «проблески благодати», «жизненные практики», «двойной редукционизм», «целостная вера». Разработаны их семиотические описания (алфавит, синтагматика, парадигматика, динамика, прагматика), что позволяет использовать модель как строгую семиотическую систему.

(В). Перспективы развития модели

Разработанная модель «Пирамида веры» и комплексная 6-векторная типология ОВСРДП открывают широкие перспективы для дальнейших исследований в области христианской психологии, методологии психологии, а также на междисциплинарном стыке психологии, богословия, философии и нейронауки. Эти перспективы могут быть структурированы по следующим направлениям.

(В).1. Эмпирическая валидизация

Первоочередной задачей является эмпирическая проверка теоретических конструкторов «Пирамиды веры». Планируются следующие этапы:

- Стандартизация Интегративного опросника по пирамиде веры (ИОПВ/РФП) на репрезентативных выборках православных верующих с разделением по возрасту, полу, образованию, степени воцерковлённости и опыту духовной жизни. Необходимо определить нормативные показатели по каждой шкале, выявить возможные возрастные и социальные различия [9, с. 26—28].
- Проверка психометрических свойств опросника: внутренней согласованности (коэффициент α Кронбаха), ретестовой надёжности, конструктивной и критериальной валидности. Факторный анализ позволит проверить, соответствует

ли эмпирическая структура данных теоретической структуре пяти внешних проявлений и их связям (Крест, Квадрат) [9, с. 27].

- Корреляционные исследования связи показателей ИОПВ/PFII с другими психологическими конструктами: психологическим благополучием (опросник К. Рифф), стрессоустойчивостью, удовлетворённостью жизнью, смысложизненными ориентациями (тест Д.А. Леонтьева), стилями привязанности и др. Это позволит эмпирически обосновать тезис о преображающем действии благодатной веры на целостную личность [9, с. 21].
- Лонгитюдные исследования динамики духовного роста под влиянием различных факторов: участия в таинствах, духовных практик (молитва, пост, чтение Писания), пастырского попечения, кризисных переживаний. Это даст возможность эмпирически описать процесс анабасиса (восхождения) и выявить факторы, способствующие или препятствующие синергии [10, с. 22—24].

(В).2. Кросскультурная и межконфессиональная адаптация

Модель, разработанная в контексте восточно-христианской (православной) традиции, требует проверки и адаптации для использования в других христианских традициях (католицизм, протестантизм) и в других культурных контекстах. Перспективные направления:

- Адаптация опросника ИОПВ/PFII для католических и протестантских выборок с сохранением его онтологического ядра, но с учётом конфессиональных особенностей понимания благодати, веры и духовной жизни. Необходима проверка эквивалентности понимания ключевых понятий.
- Сравнительные исследования структуры веры в разных конфессиях: православии, католицизме, лютеранстве, баптизме, пятидесятничестве и др. Это позволит выявить универсальные и конфессионально-специфические элементы духовно-психологической организации человека.
- Кросскультурные исследования с участием православных общин в разных странах (Греция, Сербия, Румыния, Ближний Восток, США) для проверки универсальности модели за пределами руссконативной культурной среды.

(В).3. Развитие терапевтических и душепопечительских применений

«Пирамида веры» может стать основой для разработки конкретных методик христианской психотерапии и душепопечения. Перспективные направления:

- Создание терапевтических протоколов, ориентированных на гармонизацию внешних проявлений веры. Например, работа с изоляцией персональной веры от общинной (укрепление социальной веры), с доминированием когнитивного измерения над эмоциональным (развитие эмоциональной веры), с ослаблением жизненной веры (внедрение телесных и бытовых практик) [10, с. 28—30].
- Разработка методик работы с «проблесками благодати» как терапевтическим ресурсом. Исследование того, как воспоминание о пережитых проблесках может использоваться для поддержки в кризисные периоды, как можно создавать условия для их возникновения (не управляя ими) и как отличать подлинные проблески от ложных состояний.
- Применение модели в пастырском консультировании для диагностики духовных состояний прихожан, выявления «перекосов» в структуре веры, определения направлений духовного сопровождения. Разработка рекомендаций для священников и церковных консультантов.
- Интеграция модели в клиническую практику христианских психологов, работающих с верующими клиентами. Исследование эффективности терапевтических интервенций, основанных на «Пирамиде веры», в сравнении со стандартными психотерапевтическими подходами.

(В).4. Междисциплинарная интеграция

Модель открывает возможности для диалога между христианской психологией, нейронаукой, философией и богословием. Перспективные направления:

- Интеграция с нейронаукой. Установление связей между элементами модели и данными нейровизуализации (фМРТ, ЭЭГ), психофизиологии, эндокринологии. Исследование нейрокоррелятов различных аспектов веры (социального, эмоционального, когнитивного, жизненного) и их изменений под влиянием

духовных практик. Важно сохранить методологический принцип: нейрокорреляты описывают материальный уровень («ветхую часть души»), на котором происходит синергия с благодатью, но не редуцируют духовное к материальному [6, с. 13].

- Диалог с философией. Сопоставление «Пирамиды веры» с философскими антропологиями (феноменологической, экзистенциальной, персоналистической) для выявления точек пересечения и расхождения. Развитие философского обоснования принципа двойного редукционизма в контексте современной философии науки.
- Богословское углубление. Дальнейшая разработка троичного основания модели (связь спасительности с Отцом, преображающей силы с Сыном, чудотворности с Духом) в диалоге с современным богословием (православным, католическим, протестантским). Исследование того, как различные богословские традиции могут обогатить понимание структурных элементов «Пирамиды веры».
- Семиотическое развитие. Углубление семиотического анализа модели: исследование того, как элементы «Пирамиды веры» функционируют как знаки в различных контекстах (богословском, психологическом, терапевтическом), разработка семиотических процедур для диагностики и интерпретации.

(В).5. Применение во внутри- и межконфессиональном христианском диалоге

Диалог с христианскими религиозными традициями может осуществляться как на уровне теоретического сопоставления понятий, так и в практической плоскости — через совместную разработку методик душепопечения/психотерапии, учитывающих конфессиональную специфику.

В этом процессе «Пирамида веры» способна выступить в роли нейтрального структурного языка, позволяющего различным христианским традициям обсуждать общие основания духовной жизни, сохраняя при этом свои богословские акценты [8, с. 44].

(В).5.1. Диалог с католической традицией

В католической традиции существует богатое наследие интеграции психологии и христианства, представленное как классическими фигурами (Августин, Фома Аквинский), так и современными проектами. «Пирамида веры» может быть сопоставлена с этими подходами по нескольким линиям:

- Католическая христианская метамодель личности (СМММР) [32] представляет собой трёхуровневую интеграцию теологии, философии и психологии, описывая человека через одиннадцать измерений. Модель может быть соотнесена с «Пирамидой веры» по оси С (все пять доменов) и по оси Р (сбалансированный редукционизм). Диалог между моделями может обогатить понимание как структуры личности, так и динамики синергии.
- Фома Аквинский и схоластическая традиция внесли вклад в различение веры как добродетели (*fides infusa*), соотношение благодати и природы, что перекликается с понятием благодатной веры как дара и двойным редукционизмом в «Пирамиде». Учение Фомы о благодати и добродетелях может быть интерпретировано в терминах структурных элементов модели (например, *fides formata* — вера, сформированная любовью, как аналог целостной веры).
- Современные католические подходы к психотерапии и душепопечению (например, интегративная психотерапия, ориентированная на христианское мировоззрение, работы Б. Грошеля, П. Вица и др.) могут быть осмыслены в терминах гармонизации внешних проявлений веры и восстановления Столпа веры.

Диалог с католической традицией может осуществляться как на уровне теоретического сопоставления, так и в практической плоскости — через совместные исследовательские проекты, обмен методиками душепопечения, межконфессиональные образовательные программы. «Пирамида веры» способна стать общим языком для православных и католических психологов, позволяя обсуждать общие направления развития.

(В).5.2. Диалог с протестантскими религиозными традициями

Модель обладает значительным потенциалом для интеграции с протестантскими подходами, которые активно развивают собственную психотерапию, ориентированную на библейское консультирование и концепцию *coram Deo* (предстояние пред Богом). Структурные элементы «Пирамиды веры» (социальное, персональное, эмоциональное, когнитивное, жизненное измерения веры; синергия; проблески благодати) могут быть сопоставлены с ключевыми понятиями протестантской традиции:

- Харизматические и пятидесятнические подходы, акцентирующие непосредственное действие Святого Духа, дары духовные (харизмы), исцеления и пророчества, находят прямой аналог в сущностном аспекте чудотворности и в понятии «проблесков благодати» как эмпирически воспринимаемых событий встречи с благодатью [6;8]. Модель может служить структурной рамкой для осмысления харизматического опыта без редукции к психологическим механизмам.
- Баптистская традиция, делающая акцент на личном обращении, общинной жизни, авторитете Писания и ответственности верующего, может быть соотнесена с персональной и социальной верой, а также с жизненными практиками как конкретным воплощением веры в повседневности [8, с. 35—39].
- Концепция *coram Deo* (жизнь «пред лицом Божиим»), важная для реформатской и баптистской традиций, может быть интерпретирована как динамическое единство Столпа веры (вертикаль синергии) и целостной веры (круг веры), где вся жизнь верующего предстает Богу [8, с. 45—46].
- Библейское консультирование (Jay Adams, David Powlison) [28, с. 183—214] может быть переосмыслено в рамках «Пирамиды веры» как работа, направленная на восстановление иерархии внешних проявлений веры, особенно социальной и когнитивной (через научение Писанию), а также на укрепление персональной веры через личное покаяние и веру.

(В).5.3. Внутривославный религиозный диалог

В православной традиции существует множество подходов к пониманию психологической организации человека, соотношению богословия и психологии, методов душепопечения. «Пирамида веры» может способствовать диалогу внутри православия, предлагая структурный язык, позволяющий сопоставлять различные течения:

- Святоотеческая аскетика и современная психология. Модель связывает учение о страстях, трезвении, молитве, исихии с психологическими категориями, создавая интерфейс между аскетической традицией и научной психологией. Это позволяет осмыслить аскетический опыт в терминах структурной динамики, не теряя его духовного содержания.
- Диалог между различными православными школами. Внутри православия существуют разные акценты: одни авторы делают упор на онтологическом измерении благодати (святитель Григорий Палама, митрополит Иерофей Влахос), другие — на психологических аспектах духовной жизни (святитель Феофан Затворник, Б.С. Братусь). «Пирамида веры» объединяет эти акценты в единую структурно-динамическую модель, где онтологическое ядро (благодатная вера) и внешние проявления (психологические измерения) образуют неразрывное единство.
- Интеграция подходов Хоружего—Василюка, Братуся, Дворецкой и других. Модель может служить общим языком для сопоставления и синтеза различных проектов православной христианской психологии. Она позволяет увидеть, как каждый из этих подходов вносит вклад в понимание отдельных элементов «Пирамиды» (например, Хоружий—Василюк — в динамику синергии, Братусь — в понимание личности как образа Божия, Дворецкая — в структурную трихотомию) [1—5;8].

(В).6. Применение во вне-христианском межрелигиозном диалоге

Хотя модель разработана в христианском контексте, её структурные элементы (социальное, персональное, эмоциональное, когнитивное, жизненное измерения веры;

синергия; целостность) могут быть использованы в диалоге с другими религиозными традициями. Перспективные направления:

- Сопоставление с исламской психологией. Исследование того, как понятия *īmān* (вера), *islām* (покорность), *iḥsān* (совершенство) соотносятся с элементами «Пирамиды веры». Выявление общих структур и конфессиональных особенностей.
- Сопоставление с иудейской антропологией. Анализ того, как библейские и талмудические представления о вере, молитве, общине соотносятся с пятью внешними проявлениями и динамикой синергии.
- Диалог с восточными религиями. Исследование возможных точек пересечения и принципиальных различий между «Пирамидой веры» и буддийскими, индуистскими моделями духовного развития, особенно в аспекте понимания благодати (как дара личного Бога) и путей освобождения (даруемых благодатью).

(В).7. Образовательные и просветительские применения

Модель может быть использована в образовательных программах для подготовки христианских психологов, консультантов, пастырей и душепопечителей. Перспективные направления:

- Разработка учебных курсов по христианской психологии на основе «Пирамиды веры» для вузов, семинарий, богословских школ, создание учебно-методических материалов, включающих теоретическую часть, практические задания, опросные (и в перспективе диагностические) процедуры.
- Применение в духовном образовании для формирования у верующих целостного понимания духовной жизни, осознания важности гармонизации всех проявлений веры, развития навыков рефлексии собственного духовного состояния.
- Создание программ повышения квалификации для практикующих психологов и консультантов, желающих интегрировать христианскую антропологию в свою профессиональную деятельность.

(В).8. Развитие и уточнение теоретической структуры

Как любая теоретическая конструкция, «Пирамида веры» может быть уточнена и дополнена в ходе дальнейших исследований:

- Эмпирическое уточнение структуры. Факторный анализ данных ИОПВ/РФП может выявить, соответствует ли эмпирическая структура теоретически выделенным пяти внешним проявлениям, или требуется пересмотр количества и содержания факторов. Возможно, некоторые проявления (например, эмоциональное и когнитивное) могут быть более тесно связаны, чем предполагалось, или, напротив, жизненная вера может распадаться на несколько субфакторов.
- Развитие динамического аспекта. Более детальная разработка понятий анабасиса и катабасиса в терминах психологии развития и психотерапии. Исследование того, как происходит переход от одного уровня целостности веры к другому, какие факторы способствуют или препятствуют этому переходу.
- Уточнение типологии дисбалансов. Разработка типологии типичных нарушений структуры веры (например, «когнитивный перекося», «эмоциональный перекося», «изоляция персональной веры», «конформизм социальной веры» и пр.) и описание методов их коррекции.
- Интеграция с теорией стадий духовного развития. Сопоставление уровней целостности веры в «Пирамиде» с моделями стадий духовного развития (Дж. Фаулер, К. Уилбер, православные подходы к духовному возрастанию). Это позволит вписать структурно-динамическую модель в более широкий контекст понимания духовной эволюции человека.

(В).9. Совершенствование модели с использованием технических средств

Современные цифровые технологии открывают новые возможности для совершенствования, популяризации и лонгитюдной валидации методики с помощью современных средств цифровизации и искусственного интеллекта:

- Создание веб-версии опросника ИОПВ/РФИ с автоматической обработкой данных, построением профиля веры, формированием рекомендаций.

В настоящее время веб-версия опросника реализована на психологической платформе PsyTests (<https://psyttests.org>) и доступна для прохождения в онлайн-режиме. Платформа обеспечивает автоматический подсчёт баллов по шкалам, соответствующим пяти внешним проявлениям веры (социальное, персональное, эмоциональное, когнитивное, жизненное), а также вычисление интегральных показателей гармоничности и дисбаланса. По завершении тестирования пользователь получает графический профиль веры в виде шкал. Собранные данные аккумулируются в базе данных, что позволяет проводить статистическую валидизацию методики, уточнять нормативные показатели и исследовать структуру факторных связей между шкалами.

- Использование методов искусственного интеллекта (ИИ) для автоматизированной интерпретации результатов опросов по ИОПВ/РФИ.

В настоящее время формирование развёрнутого текстового заключения на основе полученного профиля веры осуществляется вручную с использованием стандартных web-интерфейсов ИИ-ассистентов (например, ChatGPT). Благодаря высокой степени проработанности интерпретационных шкал опросника, христианский психолог уже сейчас может, загружая профиль в ИИ-ассистент вместе с базой интерпретационных шаблонов, получать качественное заключение, что значительно сокращает время обработки и унифицирует выводы.

- Разработка персонального мобильного приложения для христиан для самооценки и отслеживания динамики духовного состояния.

На основе веб-версии рассматривается возможность создания мобильного приложения «Пирамида веры» (iOS / Android), которое могло бы позволить пользователям проходить опросник в удобном формате, сохранять результаты в личном кабинете, отслеживать изменения профиля веры во времени (на условиях анонимности персональных данных создавая валидные лонгитюдные срезы по ИОПВ/РФИ). Такое приложение могло бы включать удобную для верующих пользователей функцию ведения дневника духовных переживаний («проблесков благодати»), напоминания о повторном тестировании, а также возможность

экспорта данных для консультанта или духовного наставника. Это позволило бы в дальнейшем значительно автоматизировать и облегчить накопление лонгитюдных данных при валидации методики.

- Разработка программ для ЭВМ и программных комплексов для профессиональных психологов.

В процессе развития методики планируется разработка десктопного приложения для профессиональных психологов и консультантов, позволяющего сравнивать профили нескольких клиентов, отслеживать динамику в рамках терапевтического процесса, генерировать отчёты для клиента и архива. Это бы позволило как обеспечить распространение и популяризацию методики в профессиональной среде, так и дать значительную степень централизации при кооперации исследователей для сбора деперсонализированных лонгитюдных данных по методике.

Таким образом, «Пирамида веры» и комплексная 6-векторная типология ОВСРДП задают живую и устойчивую концептуальную канву, открытую для последующего расширения и углубления в теоретическом, эмпирическом, прикладном и междисциплинарном измерениях.

Поэтапная реализация намеченных перспектив позволит укрепить позиции христианской психологии как онтологически обоснованной научной дисциплины, расширить её методологический и практический инструментарий, углубить теоретическое понимание духовно-психологической организации человека и внести деятельный вклад в развитие душепопечительской и психологической помощи верующим людям.

Список литературы

1. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. - М.: Наука, 1995. - 236 с.
2. Христианская психология в контексте научного мировоззрения: коллективная монография / под ред. Б. С. Братуся. — М.: Никая, 2017. — 528 с.
3. Василюк, Ф. Е. Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования) / Ф. Е. Василюк. — М.: Смысл, 2005. — 191 с.
4. Василюк, Ф. Е. На подступах к синергийной психотерапии: история упований / Ф. Е. Василюк // Консультативная психология и психотерапия. — 1997. — Т. 5, № 2. — Статья 1. — URL: https://psyjournals.ru/journals/cpp/archive/1997_n2/Vasiluk (дата обращения: 23.03.2026).
5. Влахос, Иерофей (митрополит). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / митрополит Иерофей Влахос; пер. с греч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. — 367 с.
6. Глушенко, С. Н. Благодатная вера (gracious faith) как предмет научной психологии: к обоснованию двойного редукционизма в христианской науке о душе / С. Н. Глушенко. — Новосибирск, 2026. — 64 с. — Препринт. — URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114555> (дата обращения: 23.03.2026).
7. Глушенко, С. Н. Интегративный опросник по пирамиде веры (ИОПВ/РФИ): методическое руководство / С. Н. Глушенко. — Новосибирск, 2026. — 32 с. Препринт. — URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114433> (дата обращения: 23.03.2026).
8. Глушенко, С. Н. Пирамида веры в христианской психологии / С. Н. Глушенко. — Новосибирск, 2026. — 120 с. — Препринт. — URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114197> (дата обращения: 23.03.2026).
9. Глушенко, С. Н. Психюгелогия. Телеология благодати в христианской психологии / С. Н. Глушенко. — Новосибирск, 2026. — 90 с. — Препринт. — URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114325> (дата обращения: 23.03.2026).
10. Глушенко, С. Н. Эмоционально-телесная нервная система и позитивная ЭТНС-психотерапия / С. Н. Глушенко. — Новосибирск, 2026. — 58 с. — Препринт.

— URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114200> (дата обращения: 23.03.2026).

11. Дворецкая, М. Я. Развитие и становление психологического учения о человеке восточных христиан средневековья: диссертация на соискание учёной степени доктора психологических наук: 19.00.01. — Москва, 2006. — 439 с.: ил.
12. Дворецкая М. Я. Реконструкция моделей психологической организации человека по текстам Ветхого и Нового Завета / Дворецкая М. Я. // Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена [Текст]. — СПб., 2005. — N 5 (12): Психолого-педагогические науки (психология, педагогика, теория и методика обучения). — С. 44-60.
13. Колесников, В. Н. Системный подход к выделению основных свойств индивидуальности: диссертация на соискание учёной степени кандидата психологических наук: 19.00.01. — М., 1997. — 187 с.
14. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун; пер. с англ. — М.: Прогресс, 1977. — 300 с.
15. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Догматическое богословие / В. Н. Лосский. — М.: Центр «СЭИ», 1991. — 287 с.
16. Лэнгле, А. Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности / А. Лэнгле. — М.: Генезис, 2005. — 159 с.
17. Шумский, В. Б. Предпосылки и основания становления персоналистической антропологии современного экзистенциального анализа: от идеи к практике / В. Б. Шумский, Е. М. Уколова // Психология. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 18, № 4. — С. 837–857.
18. Ожиганова, Г. В. Психологические аспекты духовности. Часть II. Духовные способности / Г. В. Ожиганова // Психологический журнал. — 2010. — Т. 31, № 5. — С. 39–53.
19. Спокойная Н. В. Четырехчастная модель «Дух-Интеллект-Эмоции-Тело» для обнаружения скрытой травмы детства и работы с ней // Психотерапия. 2015. № 11 (155). С. 75–77.

20. Табидзе, А. А. Новая образная четырёхчастная модель психики, содержащая два бессознательных // Антология Российской психотерапии и психологии: фундаментальное издание материалов научно-практических конгрессов Общероссийской профессиональной психотерапевтической лиги и Национальной саморегулируемой организации «Союз психотерапевтов и психологов» / титул. ред. В. В. Макаров; гл. ред. вып. А. Л. Катков. — М., 2017. — С. 148—154.
21. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? письма / свт. Феофан Затворник. — Москва: Отчий дом, 2012. — 301 с. ISBN 5-87301-120-6.
22. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи / Павел Флоренский. - Москва: АСТ, 2003. - 640 с. ISBN 5-17-010897-4.
23. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.
24. Хоружий С. С. О старом и новом / С. С. Хоружий. — СПб.: Алетейя, 2000. — 475 с. — ISBN 5-89329-234-0.
25. Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Элементы православной психологии. — М. : Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. — 252 с. — ISBN 978-5-7789-0273-2.
26. Entwistle, D. N. Integrative approaches to psychology and Christianity: an introduction to worldview issues, philosophical foundations, and models of integration / David N. Entwistle. — Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2004. — VII, 312 p. — ISBN 1-59244-799-6.
27. Hathaway, W. L. The Integration of Psychology and Christianity: A Domain-Based Approach / William L. Hathaway, Mark A. Yarhouse; foreword by Stephen E. Parker. — Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2021. — 216 p. — (Christian Association for Psychological Studies Books). — ISBN 978-0-8308-4183-7.
28. Johnson, E. L. Psychology and Christianity: Five Views / Eric L. Johnson; [contributors: David G. Myers, Stanton L. Jones, Robert C. Roberts, P. J. Watson, John H. Coe, Todd W. Hall, David A. Powlison]. — Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2010. — 320 p. — (Spectrum Multiview Books). — ISBN 978-0-8308-2848-7.

29. Pang, K. L. *A Neuropsychological Model of Spiritual Formation: Integrating Pauline Theology, Psychology, and Neuroscience* / Katherine L. Pang. — Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2024. — 250 p. — ISBN 978-1-6667-9203-2. [Предположительно: год, издательство, объём и ISBN требуют уточнения.]
30. Gunnoe, M. L. *The Person in Psychology and Christianity: A Faith-Based Critique of Five Theories of Human Development* / Marjorie Lindner Gunnoe. — Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2022. — 198 p. — ISBN 978-0-8308-2888-3. [Предположительно: год, издательство, объём и ISBN требуют уточнения.]
31. Steere, D. *Spiritual Presence in Psychotherapy: Six Models of Integration* / David Steere. — New York: Routledge, 2020. — 210 p. — ISBN 978-0-367-55127-4. [Предположительно: год, издательство, объём и ISBN требуют уточнения.]
32. Vitz, P. C. *A Catholic Christian Meta-Model of the Person* / Paul C. Vitz, William J. Nordling, Craig Steven Titus (eds.). — New York: Divine Mercy University Press, 2019. — 342 p. — ISBN 978-0-9997903-0-6. [Предположительно: год, издательство, объём и ISBN требуют уточнения.]
33. Sandage, S. J. *Relational Integration in Psychotherapy: A Theological and Psychological Framework* / Steven J. Sandage, Jeannine K. Brown // *Journal of Psychology and Theology*. — 2022. — Vol. 50, No. 2. — P. 137—151. [Предположительно: год, том, номер и страницы требуют уточнения.]
34. *Oxford Handbook of Psychology and Spirituality* / ed. by L. J. Miller. — New York: Oxford University Press, 2023. — 890 p. — ISBN 978-0-19-066410-1. [Предположительно: год, объём и ISBN требуют уточнения.]
35. Beauregard, M. *The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul* / Mario Beauregard, Denyse O'Leary. — New York: HarperOne, 2008. — 384 p. — ISBN 978-0-06-085883-3. [Предположительно: год, издательство, объём и ISBN требуют уточнения.]
36. Newberg, A. *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist* / Andrew Newberg, Mark Robert Waldman. — New York: Ballantine Books, 2009. — 368 p. — ISBN 978-0-345-50341-1. [Предположительно: год, издательство, объём и ISBN требуют уточнения.]

37. Глушенко, С. Н. К семиотическим основаниям «Пирамиды веры». Троичная природа и сущностные аспекты благодатной веры, ключевые термины модели / С. Н. Глушенко. — Новосибирск, 2026. — Препринт. — URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114617> (дата обращения: 23.03.2026).
38. Ожиганова, Г. В. Психологические аспекты духовности. Часть I. Духовный интеллект / Г. В. Ожиганова // Психологический журнал. — 2010. — Т. 31, № 4. — С. 21–34.
39. Спокойная, Н. В. Ориентация на дух или на ценности клиента в расстановке: как и зачем. BEMS-Model для связи запроса с ценностями клиента [Видеозапись доклада] / Н. В. Спокойная // Конгресс по психотерапии (Москва, 15–18 ноября 2018 г.). — URL: <https://iis-berlin.ru/video/kongressy-konferentsii/kongress-po-psihoterapii-moskva-11-2018/> (дата обращения: 24.03.2026).
40. Пирс Ч. С. Избранные философские произведения / Ч. С. Пирс; пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. — М.: Логос, 2000. — 448 с. — ISBN 5-8163-0014-8.
41. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр; пер. с франц. А. Сухотина; под общ. ред. М. Э. Рут. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 432 с. — ISBN 5-7525-0689-1.