

Диссе

Сергей Н. Глушенко

**О НЕОБХОДИМОСТИ
ВВЕДЕНИЯ ПОНЯТИЯ “БЛАГОДАТНАЯ
ВЕРА” В ИНСТРУМЕНТАРИЙ
ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ**



Новосибирск — Москва ♦ 2026

Оглавление

Введение	3
1. О необходимости интегративных терминов в христианской психологии	5
1.1. Что такое «интегративный термин»?	5
1.2. Почему интегративные термины необходимы?	5
1.3. «Благодатная вера» как интегративный термин	6
2. Скрытая метафизика материализма: почему психология боится благодати?	8
3. Два направления научной редукции — «ветхая» и «новая» душа	10
4. Богословские предпосылки понятия благодатной веры	12
5. Благодатная вера как предмет психологического исследования	13
6. «Проблески благодати» как эмпирически фиксируемые феномены благодатной веры	15
7. Отличие понятия «благодатная вера» от светских понятий «духовность» и «религиозный опыт»	17
Заключение	20

Введение

Всякая наука, претендующая на полноту описания своего предмета, рано или поздно сталкивается с вопросом о границах собственной методологии. Христианская психология в этом смысле оказывается в парадоксальном положении: её предмет — человек, созданный по образу и подобию Божию — включает в себя реальности, которые доминирующая научная парадигма привыкла либо игнорировать, либо редуцировать к материальным механизмам. Молитва, покаяние, действие Святого Духа, благодатное преображение личности — все эти феномены составляют ядро духовной жизни миллионов верующих, но в психологических исследованиях они зачастую исчезают, превращаясь в «субъективные переживания», «когнитивные установки» или «социальные конструкты».

Можно ли изучать эти феномены, оставаясь в рамках монистического материализма? Можно, но ценой потери их сущности. Можно ли изучать их, полностью отказавшись от научной строгости? Можно, но тогда мы лишаем себя возможности междисциплинарного диалога и эмпирической проверки. Необходим третий путь — введение в дискурс христианской психологии понятий, которые, будучи укоренёнными в богословской традиции, одновременно поддаются психологической операционализации и позволяют описывать духовную реальность в её собственной логике, не сводя её к чужеродным объяснительным схемам.

Одним из таких центральных понятий, как мне видится, должно стать понятие «благодатная вера» (*fides gratiosa*, *πίστις χαριτόωσα*, *gracious faith*). Оно не придумано заново — оно имеет глубокие корни в Священном Писании и святоотеческом предании. Но в контексте современной психологии оно требует нового осмысления и должно предстать перед нами как дар, который не может быть произведён человеческим усилием, но который реально действует в душе, преображая её, исцеляя, сообщая силы, выходящие за рамки природных возможностей. Введение этого понятия позволяет провести методологически важное различие между «ветхой» частью души, которая действительно может быть изучена средствами натуралистической психологии, и «новой» — той, которая открывается только в синергии с Божественной благодатью.

В этом эссе я попытаюсь показать, почему без такого понятия христианская психология рискует остаться либо придатком светской психологии религии, либо собранием благочестивых, но ненаучных интуиций. Я начну с обоснования необходимости особого класса терминов — интегративных терминов, — которые способны работать одновременно в

богословском и психологическом дискурсах, не теряя своей идентичности ни в одном из них. Затем я перейду к критике скрытой метафизики материалистического редукционизма, чтобы показать, почему без онтологического признания и «ветхой», и «новой» души любая интеграция в рамках христианской психологии остаётся ущербной. Далее я представлю понятие благодатной веры как операционализируемый конструкт, отличающийся от светских понятий «духовности» и «религиозного опыта». В заключение я вернусь к личному смыслу этого предприятия: почему для меня, как для исследователя и верующего человека, этот вопрос — не абстрактная методологическая проблема, а условие возможности честного и целостного познания.

1. О необходимости интегративных терминов в христианской психологии

Прежде чем переходить к критике материализма и обоснованию благодатной веры как понятия, необходимо сделать шаг назад и задаться вопросом: а что, собственно, делает понятие пригодным для христианской психологии? Не любое богословское понятие может быть непосредственно перенесено в психологический дискурс, и не любое психологическое понятие сохраняет своё значение при введении в богословскую рамку. Здесь требуется особый класс терминов, которые я предлагаю называть интегративными терминами.

1.1. Что такое «интегративный термин»?

В этом эссе я понимаю «интегративный термин» как термин, отсылающий к понятию, которое:

- укоренено в богословской традиции (имеет чёткое догматическое, экзегетическое или святоотеческое содержание);
- допускает психологическую операционализацию (может быть описано через наблюдаемые феномены, самоотчёты, поведенческие корреляты);
- не редуцирует духовную реальность к психологическим механизмам, но и не отказывается от эмпирической верифицируемости;
- выполняет функцию методологического моста между двумя дискурсами, позволяя говорить об одном и том же феномене на разных языках, не смешивая их, но и не разрывая их сущностного единства.

В этом смысле интегративный термин отличается как от «чисто богословского» понятия (которое может быть неоперационализируемо), так и от «чисто психологического» понятия (которое может быть лишено онтологической глубины). Он призван стать тем инструментом, который позволит христианской психологии быть одновременно научной (строгой, проверяемой, интерсубъективной) и христианской (верной своему предмету, не редуцирующей духовное к душевному).

1.2. Почему интегративные термины необходимы?

Потребность в интегративных терминах определяется рядом факторов.

Во-первых, объяснительной онтологической полнотой христианской психологии. Человек представляет собой единство телесного, душевного и духовного измерений, и

исключение любого из этих уровней делает невозможным адекватное описание целостной верующей личности [3; 17; 14]. Интегративные термины позволяют описывать духовные феномены в их собственной логике, не принуждая их к надуманным объяснениям, но и не отказываясь от научной строгости.

Во-вторых, практической востребованностью в пастырском консультировании, христианской психотерапии и консультационной работе с верующими клиентами. В этой практике неизбежно возникают запросы, требующие учёта духовной реальности [2; 3; 18], и без адекватного понятийного аппарата, который бы онтологически включал духовное измерение в эмпирические объяснения, терапевтический и душепопечительский процесс либо игнорирует важнейшие для верующих аспекты их жизни, либо вынужден опираться на интуитивные, несистематизированные представления [9; 16].

В-третьих, необходимостью междисциплинарного диалога между богословием, философией, нейронауками и психологией. Для того чтобы этот диалог был искренним и плодотворным, необходим общий понятийный аппарат, который позволял бы методологически единообразно сопоставлять данные разных дисциплин, не редуцируя их друг к другу, а рассматривая их во всей объективной полноте [4; 21]. Интегративные термины создают такую общую рамку, одновременно сохраняя уникальную онтологическую специфику каждой области знания.

1.3. «Благодатная вера» как интегративный термин

Предлагаемое в этом эссе понятие «благодатная вера» (*fides gratiosa, πίστις χαριτώσα, gracious faith*) как раз и призвано стать таким интегративным термином. Оно укоренено в Священном Писании (Еф. 2:8) и святоотеческом предании (различение веры как дара и веры как человеческого усилия у Иоанна Лествичника и других отцов¹). Одновременно оно допускает психологическую операционализацию через понятие «проблесков благодати» (*gratiae fulgura, ἐλάμψεις χάριτος, glimpses of grace*) — дискретных, эмпирически фиксируемых событий, в которых благодатная вера актуализирует свои сущностные аспекты. Наконец, оно позволяет провести методологически важное различие между «ветхой» частью души, которая действительно может быть изучена средствами натуралистической

¹ «Вера приемник, уста и вместилище благодати» [13]. «Вера — не наше достояние, а дар Божий» [12]. «Верующий не тот, кто думает, что Богу все возможно, но кто верует, что получит от Него все, что просит» [11].

психологии, и «новой» — той, которая открывается только в синергии с Божественной благодатью.

Именно это различие, как будет показано в следующих разделах, позволяет христианской психологии избежать двух крайностей: редукции духовного к материальному и отказа от научной строгости. Но прежде чем перейти к позитивному изложению, необходимо разобраться, почему современная психология, даже когда она обращается к религиозным феноменам, так часто избегает понятий, подобных благодатной вере.

2. Скрытая метафизика материализма: почему психология боится благодати?

Доминирующая в современной психологии натуралистическая парадигма исходит из монистического допущения о материальном характере всех психических явлений и априорно исключает из рассмотрения духовное измерение человеческого бытия [8]. 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.

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 [4]. Эта ситуация, описанная Т. Куном как господство «нормальной науки» в рамках доминирующей парадигмы [8], 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». 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 [17]. Современная же психология, сосредоточившись на телесном и душевном, нередко отрицает реальность духовного уровня, что приводит к принципиальной неполноте её антропологии.

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 [20]. 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 [4]. Эти феномены существуют, они эмпирически наблюдаемы и могут быть описаны, но вопрос об их природе решается на уровне метафизических допущений, а не научной проверки.

Таким образом, критика материализма не есть отрицание его эвристической ценности; она есть указание на его границы. И именно эти границы, как будет показано в следующем разделе, требуют введения двойной онтологической оптики — различения «ветхой» и «новой» души.

3. Два направления 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) [9; 16]. 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) [17] 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 [4]. 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.

Здесь важно подчеркнуть: речь идёт не о том, что материалистическая психология не может описать эти феномены. Описать — может: например, зафиксировать изменения в нейронной активности, измерить уровень гормонов, описать поведенческие паттерны. Но объяснить их, сохраняя их сущность, — не может. Когда мы говорим о «необъясимой стойкости в испытаниях», материалистическая психология может указать на высокий уровень эндорфинов, на когнитивные стратегии совладания, на социальную поддержку. Но она не может ответить на вопрос, почему именно в этом человеке, именно в этот момент, именно через молитву возникает стойкость, которую сам человек переживает как превышающую его природные ресурсы. Она не может различить, где перед нами действие благодати, а где — хорошо отлаженный механизм психологической защиты. Она вынуждена либо вовсе отказаться от этого различия (что означает отказ от самоописания верующего), либо ввести его, но тогда — на нелегитимных, с её собственной точки зрения, основаниях.

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

[4]. Этот вывод становится методологической основой для построения интегративных моделей, которые не редуцируют духовное к материальному ли материальное к духовному, но описывают их онтологически равноправное сотрудничество.

Иными словами, без чёткого различия двух уровней души — «ветхой», поддающейся материалистическому объяснению, и «новой», открывающейся только в синергии с благодатью, — любое психологическое описание веры будет неизбежно неполным. Оно либо редуцирует благодатные феномены к чуждой им причинности, либо, избегая редукции, вынужденно обходит их молчанием. Введение понятия «благодатная вера» как раз и позволяет удержать это различие, не впадая ни в один из двух тупиков.

Но прежде чем переходить к психологической операционализации этого понятия, необходимо показать, что оно не является искусственным конструктом, но имеет прочные основания в самом христианском вероучении.

4. Богословские предпосылки понятия благодатной веры

Критика монистического материализма, представленная в предыдущем разделе, обнажает необходимость введения в научный психологический дискурс понятий, адекватно описывающих духовное измерение человеческого бытия. Однако эти понятия не должны быть искусственными конструктами — они должны иметь прочные основания в самом христианском вероучении. Таким центральным понятием в настоящем исследовании выступает «благодатная вера» (*fides gratiosa*, *πίστις χαριτόωσα*, *gracious faith*) — термин, который не выдуман заново, но имеет глубокие корни в Священном Писании и святоотеческом предании. Его введение позволяет преодолеть редуционистский тупик и создать основу для интегративной антропологической модели, опираясь на живую традицию, а не только на методологические конструкции [4; 5].

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 [5]).

В восточно-христианской традиции вера понимается как «начало и корень» духовной жизни, как «соприкосновение человека с Божественной реальностью» [3]. Митрополит Иерофей Влахос, систематизируя святоотеческое учение, определяет веру как «принятие Божественного Откровения и личное общение с Богом» [3]. Такое понимание веры как отношений, 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 благодати [11]. Именно это различие, как будет показано далее, позволяет перевести богословскую интуицию на язык психологической операционализации.

5. 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)» [5]. Это вера, превосходящая естественные законы, личный опыт и рациональное понимание, являющаяся источником радикального преобразования человека и точкой синергии человеческого и божественного.

Важно подчеркнуть: благодатная вера выступает не просто одним из элементов психологической модели наряду с другими, но основанием всей иерархии вер. Именно она, как дар Троица Божия, является онтологическим корнем, из которого произрастают все внешние проявления веры — социальные, персональные, эмоциональные, когнитивные, жизненные. Без этого основания эти проявления остаются разрозненными, а их описание — плоским. Благодатная вера задаёт вертикальное измерение, позволяя различать, где перед нами просто «сильная убеждённость», а где — действие благодати, преображающее всю личность.

С психологической точки зрения благодатная вера проявляется в ряде феноменов, доступных наблюдению и описанию [4]:

1. Необъяснимая стойкость в испытаниях — способность переносить страдания, превышающая природные ресурсы человека (ср. [9] о «смысловой устойчивости» как результате духовной жизни);
2. Телесные исцеления по молитве — объективно фиксируемые изменения соматического состояния, не объяснимые известными терапевтическими механизмами;
3. Радикальное покаяние и изменение личности — глубинная трансформация, затрагивающая не только поведение, но и саму структуру мотивов и ценностей;
4. Духовные дарования — феномены прозорливости, духовного рассуждения, чудотворения, рассматриваемые в психологическом аспекте как особые когнитивные и аффективные состояния;
5. Мир и радость в Духе Святом — устойчивые эмоциональные состояния, возникающие независимо от внешних обстоятельств;

6. Искренняя любовь к врагам и обидчикам — аффективно-волевая установка, невозможная без действия благодати.

Именно введение понятия «благодатная вера» создаёт методологическую возможность изучать духовные феномены, не редуцируя их. Психолог получает легитимный инструмент для того, чтобы описывать, классифицировать и даже измерять проявления благодати, не совершая при этом насилия над их природой. Это не отказ от научной строгости, а её расширение за счёт включения в рассмотрение реальностей, которые ранее выносились за скобки по идеологическим, а не эмпирическим основаниям.

В данный момент важно ещё раз отметить: 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 [4].

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 [4].

Именно здесь встаёт вопрос об эмпирической фиксации этих проявлений — о том, как перевести богословское понятие «благодатная вера» в язык конкретных, наблюдаемых событий. Эту функцию в модели выполняет понятие «проблесков благодати».

6. «Проблески благодати» как эмпирически фиксируемые феномены благодатной веры

Ключевым понятием, связывающим богословскую реальность благодатной веры с эмпирическим исследованием, выступают «проблески благодати» (*gratiae fulgura*, *ἐλλάμψεις χάριτος*, *glimpses of grace*) — дискретные, эмпирически воспринимаемые события в жизни христианина, в которых благодатная вера актуализирует свои сущностные аспекты [5]. Эти проблески подобны окнам в вечность: они не длятся постоянно, но оставляют неизгладимый след в душе, меняя траекторию всей последующей жизни.

Однако сами по себе проблески благодати остаются для психолога загадкой, если у него нет понятия, позволяющего их идентифицировать в их собственной природе. Без понятия «благодатная вера» эти феномены будут либо игнорироваться как «аномалии», не вписывающиеся в материалистическую картину, либо насильственно объясняться через механизмы плацебо, внушения или социального подражания — объяснения, которые схватывают лишь внешнюю оболочку, но не суть. Введение понятия благодатной веры превращает эти феномены из «неудобных аномалий» в полноценный предмет исследования, который может быть описан в его собственной логике.

Семиотически проблески благодати могут быть описаны как индексальные знаки (в терминологии Ч.С. Пирса [10]) — они не просто указывают на благодать, но являются её реальным, эмпирически воспринимаемым проявлением в жизни верующего [5]. 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 [4]. Все эти феномены имеют психологические корреляты (эмоциональные, когнитивные, поведенческие) и могут быть описаны на языке психологии, сохраняя при этом свою онтологическую природу в качестве действия благодати.

Здесь важно подчеркнуть: введение понятия «проблески благодати» не есть попытка сделать благодать «измеримой» в том же смысле, в каком измеримы физические величины.

Речь идёт о другом: о возможности фиксировать следствия, корреляты, проявления, которые могут быть описаны эмпирически, но при этом интерпретированы в их собственной онтологической логике, а не в чужеродной. Это не отказ от эмпирии, но её герменевтическое обогащение.

Именно в этом пункте становится особенно заметным отличие предлагаемого подхода от тех светских понятий, которые часто используются в психологии религии. К их критическому анализу я и перехожу.

7. Отличие понятия «благодатная вера» 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 и описывают субъективные переживания, которые могут быть объяснены в рамках светских теорий (когнитивных, эмоциональных, социальных) [24]. 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 [4]. Именно поэтому понятия «духовность» и «религиозный опыт», при всей их распространённости, не могут заменить понятие благодатной веры. Они остаются в границах методологического натурализма и не позволяют описывать действие благодати как онтологически реальное. Благодатная вера оказывается не просто альтернативным термином, а необходимым дополнением, без которого христианская психология лишается возможности говорить о самом сердце веры, не впадая в категориальную ошибку. Такой подход, как было показано, позволяет не только описывать феномены, но и объяснять их, не совершая сведения качественно иного к количественно иному.

Светские понятия «духовность» и «религиозный опыт», при всей их внешней схожести с тем, что мы называем благодатной верой, страдают принципиальной методологической неопределённостью. В современных исследованиях «духовность» часто определяется настолько широко — от медитативных практик до чувства единства с природой, — что перестаёт быть инструментом различения. Она становится «зонтичным термином», под который подпадает всё, что не относится к институциональной религии, но при этом сохраняет «возвышенный» оттенок. Такой подход, будучи удобным для светской академической среды, лишает исследователя возможности ставить вопрос о том, что именно действует в человеке: его собственные душевные силы, социальное внушение или реальность, превосходящая его природу. Благодатная вера, напротив, вносит в дискурс онтологическую определённость: она указывает не на расплывчатый спектр переживаний, а на конкретный дар, источник которого — действие Святого Духа, удостоверяемое в Церкви и подтверждаемое плодами жизни, которые не могут быть сведены к естественным способностям.

Не менее важно и то, как сами светские понятия работают в эмпирических исследованиях. Когда психолог религии изучает «религиозный опыт», он, как правило, оперирует самоотчётами, шкалами переживаний, нейровизуализационными коррелятами. Но сам опыт при этом неизбежно выносится за скобки как «субъективная реальность», а исследование концентрируется на его измеримых проявлениях. Это легитимный научный подход, но он имеет свою цену: мы получаем множество данных о том, как выглядит религиозный опыт, и почти ничего — о том, что он есть по своей сути. Введение понятия «благодатная вера» не отменяет необходимости эмпирических измерений, но добавляет к ним герменевтическое измерение: мы начинаем спрашивать не только «как?», но и «что это?», не только «какие нейроны активируются?», но и «действует ли здесь благодать?». Для христианской психологии такой сдвиг критически важен, иначе она рискует превратиться в прикладную нейронауку, которая не может отличить молитву от медитации, а чудотворение — от эффекта плацебо.

Наконец, выбор между светскими понятиями и понятием «благодатная вера» — это не вопрос терминологического вкуса и не вопрос академической моды. Это выбор между двумя метафизиками. Понятия «духовность» и «религиозный опыт» укоренены в методологическом натурализме, который *a priori* исключает реальность, выходящую за пределы материального мира. Это не нейтральная позиция, а вполне определённое мировоззренческое допущение, которое, будучи удобным для светской академической среды, оборачивается для христианской психологии принципиальным ограничением. Оставаясь в их рамках, христианская психология соглашается на методологическую капитуляцию: она изучает феномены, которые сама же лишает их онтологического основания. Она описывает молитву, но не может спросить, слышит ли её Тот, к кому она обращена. Она фиксирует чудесные исцеления, но не имеет права поставить вопрос о том, Кто их совершает. Она регистрирует преобразование личности, но вынуждена объяснять его исключительно внутриспихическими механизмами, даже когда сами верующие свидетельствуют о действии Святого Духа. Такой подход, при всей его внешней научной респектабельности, обрекает христианскую психологию на исследование слепков духовной жизни, а не её самой.

Понятие «благодатная вера» возвращает христианской психологии её собственный предмет. Оно позволяет описывать действие благодати не как «субъективное переживание», не как «культурный конструкт» и не как безликую «духовность», а как реальность, которая превосходит эти объяснения, но при этом оставляет в душе и теле верующего эмпирически различимые следы. Это не отказ от научной строгости, а её онтологическое укоренение. Мы перестаём притворяться, что изучаем человека, игнорируя то, что составляет для него самое

главное. Мы получаем возможность задавать вопросы, которые ранее были под запретом: что отличает действие благодати от психологической эйфории? как различить подлинное чудо и эффект плацебо? какие эмпирические корреляты сопровождают реальное действие Святого Духа? Эти вопросы не становятся проще, но они становятся честными — они больше не требуют от нас методологического самообмана.

Без такого понятия, как благодатная вера, мы рисковали бы говорить о вере, но не иметь для неё слов. Мы оказались бы в положении человека, который пытается описать цвет тому, кто никогда не видел света: наши объяснения будут безупречны с точки зрения формальной логики, но они упустят самое существенное.

Введение понятия «благодатная вера» — это не терминологическая прихоть, а условие возможности для христианской психологии быть тем, чем она призвана быть: не прикладной нейронаукой, изучающей «религиозные переживания», и не благочестивым, но бессильным комментарием к духовной жизни, а подлинной наукой о человеке, которая не боится называть онтологически и экзистенциально значимые вещи своими именами — и, называя, тем самым делает их доступными для честного и целостного познания.

Заключение

Когда я начинал эту работу, меня преследовало ощущение, что христианская психология говорит о вере, но как-то не до конца. Мы прекрасно анализируем когнитивные искажения, эмоциональные привычки, социальные аспекты церковной жизни, но стоит заговорить о том, что составляет самую сердцевину веры — о её благодатной природе, о даре, который не зависит от нашего темперамента или образования, — и язык иссякает, уступая место либо смущённому молчанию, либо попыткам втиснуть чудо в прокрустово ложе материалистических объяснений.

Мне казалось, что так не должно быть. Не потому, что наука обязана обслуживать религию, а потому, что честное познание не имеет права выносить за скобки то, что составляет для человека главную реальность. Если для верующего его вера — это не просто «убеждение» и не просто «психологическая опора», а живой контакт с Богом, действием Святого Духа, то психология, которая игнорирует это самописание или переводит его на чужой язык, занимается не изучением человека, а его методологическим насилием.

Поэтому мне и понадобилось понятие «благодатная вера». Оно позволило мне, не отказываясь от научной строгости, сказать: да, есть феномены, которые не сводятся к материи, но при этом они существуют, они действуют, их можно описывать, классифицировать, даже пытаться измерять через их проявления. И главное — их можно изучать, не предавая их природы. Для меня это не просто методологический ход. Это попытка вернуть христианской психологии её душу — ту самую, которая веками была её предметом, но которую мы, увлечшись «объективностью», почти потеряли.

Конечно, введение такого понятия ставит перед исследователем трудные вопросы. Как проверить, что перед нами действительно действие благодати, а не, скажем, мощное плацебо или эффект самовнушения? Как отличить подлинный проблеск благодати от психологической эйфории? Эти вопросы не снимаются, но они становятся честными — их можно обсуждать, можно искать критерии, можно строить методологию, которая не закрывает глаза на сложность. И это уже большое дело.

Я не знаю, станет ли понятие «благодатная вера» общепринятым в христианской психологии. Возможно, оно останется лишь моим личным инструментом. Но я надеюсь, что эта работа хотя бы покажет: такой путь возможен. Что можно быть одновременно верующим и учёным, не разрывая себя на две половины. Что можно говорить о благодати не только на языке проповеди, но и на языке психологии, не боясь, что от этого благодать перестанет быть

благодатью. В конце концов, слово, которое называет реальность, не уничтожает её, а, напротив, позволяет увидеть её яснее.

Это эссе — приглашение к такому разговору. Приглашение, обращённое прежде всего к читателям этого эссе и к самому себе: перестать бояться, что духовное ускользнёт, если его назвать, и начать называть его честно.

Список источников и литературы

1. 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).
2. Василюк, Ф. Е. Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования) / Ф. Е. Василюк. — М.: Смысл, 2005. — 191 с.
3. Вламос, Иерофей (митрополит). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / митрополит Иерофей Вламос; пер. с греч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. — 367 с.
4. 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. — 21 с. — Препринт. — URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114555> (дата обращения: 23.03.2026).
5. Глушенко, С. Н. Пирамида веры в христианской психологии / С. Н. Глушенко. — Новосибирск, 2026. — 75 с. — Препринт. — URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114197> (дата обращения: 23.03.2026).
6. 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.
7. 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.
8. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун; пер. с англ. — М.: Прогресс, 1977. — 300 с.
9. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. - М.: Наука, 1995. - 236 с.
10. 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.

11. Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица [Электронный ресурс] // Азбука веры: [сайт]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhali-dukhovnye/ (дата обращения: 31.03.2026).
12. Святитель Иоанн Златоуст. Беседы на 1-е послание к Коринфянам [Электронный ресурс] // Азбука веры: [сайт]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-1-e-poslanie-k-korinfjanam/ (дата обращения: 31.03.2026).
13. Святитель Феофан Затворник. Мысли на каждый день [1887] года по церковным чтениям из Слова Божия [Электронный ресурс] // Азбука веры: [сайт]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/mysli-na-kazhdyj-den-goda-po-tserkovnym-chtenijam-iz-slova-bozhija/ (дата обращения: 31.03.2026).
14. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи / Павел Флоренский. — Москва: АСТ, 2003. — 640 с. ISBN 5-17-010897-4.
15. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.
16. Христианская психология в контексте научного мировоззрения: коллективная монография / под ред. Б. С. Братуся. — М.: Никая, 2017. — 528 с.
17. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма / свт. Феофан Затворник. — Интернет-издание Вэб-Центра «Омега» Москва — 2003. <https://predanie.ru/book/68242-что-ест-духовная-жизнь-и-как-на-нее-настроиться/> (дата обращения: 24.03.2026)
18. 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.
19. Beaugregard, M. The spiritual brain: a neuroscientist's case for the existence of the soul / Mario Beaugregard, Denyse O'Leary. — New York: HarperCollins, 2007. — XIV, 368 p. — ISBN 9780061494291.
20. 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.
21. 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.

22. 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.
23. Newberg, A. *How enlightenment changes your brain: the new science of transformation* / Andrew Newberg, Mark Robert Waldman. — New York: Avery, 2016. — V, 177 p. — ISBN 978-1-59463-345-4.
24. *Oxford handbook of psychology and spirituality, The* / ed. by L. J. Miller. — 2nd ed. — New York: Oxford University Press, 2024. — XIII, 834 p. — ISBN 978-0-19-0-905-53-8