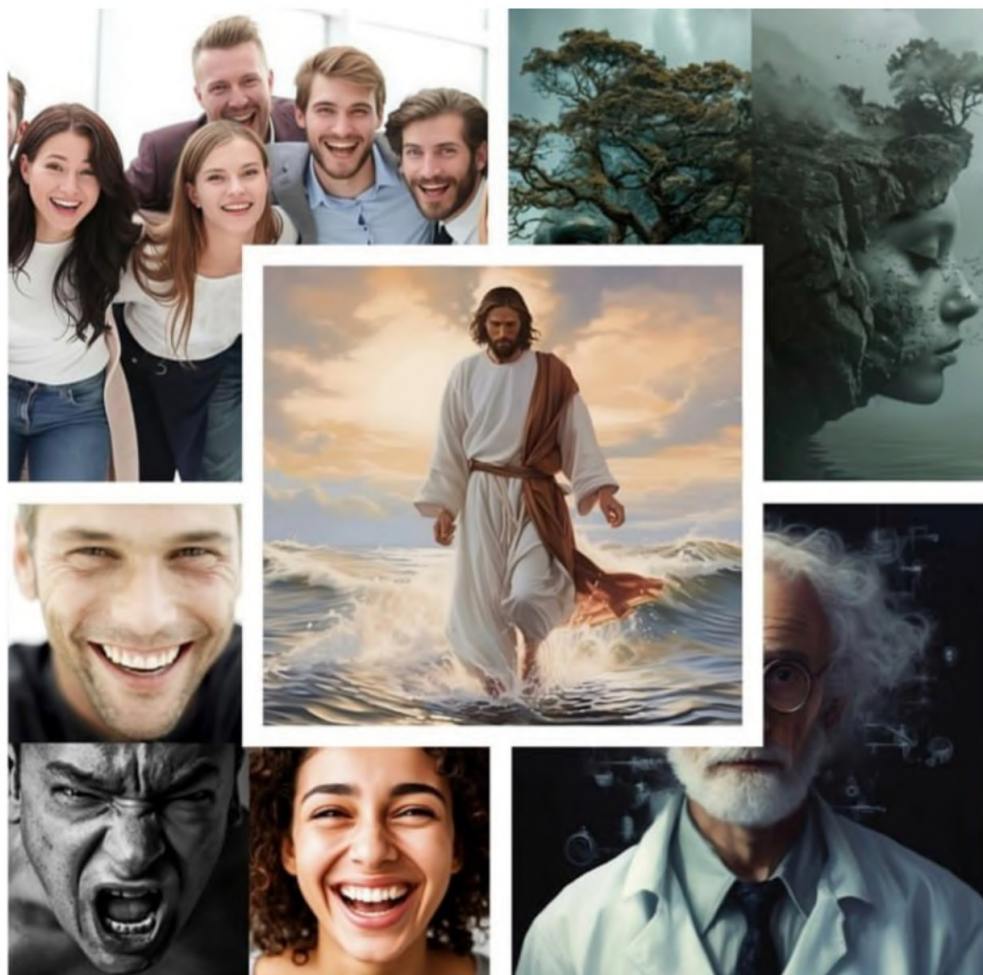


Сергей Н. Глушенко

ПИРАМИДА ВЕРЫ



ИНТЕГРАТИВНАЯ МОДЕЛЬ СТРУКТУРНОЙ ДИНАМИКИ БЛАГОДАТНОЙ ВЕРЫ В ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Новосибирск — Москва ♦ 2026

Содержание

| | |
|--|----|
| ВВЕДЕНИЕ | 7 |
| АКТУАЛЬНОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ | 7 |
| ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ РАБОТЫ | 11 |
| ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИНТЕГРАТИВНОЙ МОДЕЛИ «ПИРАМИДА ВЕРЫ» | 14 |
| 1.1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ «ПИРАМИДЫ ВЕРЫ» | 14 |
| 1.1.1. Принцип двойного онтологического редукционизма | 14 |
| 1.1.2. Семиотический подход к моделированию духовно-психологической реальности | 15 |
| 1.1.3. Сравнительно-аналитический метод построения комплексной типологии .. | 15 |
| 1.2. КРИТИКА МОНИСТИЧЕСКОГО РЕДУКЦИОНИЗМА В ПСИХОЛОГИИ | 16 |
| 1.2.1. Материалистический редукционизм как скрытая метафизика | 16 |
| 1.2.2. Догмат о невозможности духовного — наука или самоограничение? | 17 |
| 1.2.3. Границы научной редукции — «ветхая» и «новая» душа | 17 |
| 1.3. ПОНЯТИЕ «БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА» КАК ОСНОВА ИЕРАРХИИ ВЕР | 18 |
| 1.3.1. Библейские и святоотеческие основания понятия | 18 |
| 1.3.2. Благодатная вера как предмет психологического исследования | 19 |
| 1.3.3. Проблемы благодати как эмпирически фиксируемые феномены | 21 |
| 1.3.4. Отличие от светских понятий «духовность» и «религиозный опыт» | 21 |
| ГЛАВА 2. ТИПОЛОГИЯ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ | 23 |
| 2.1. ОБЗОР ПРОСТЫХ ТИПОЛОГИЙ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ | 25 |
| 2.1.1. Простая векторная типология «отношений» Дэвида Энтвистла | 25 |
| 2.1.2. Простая векторная типология «взглядов» Эрика Джонсона | 29 |
| 2.1.3. Простая векторная типология «сфер» («доменов») Уильяма Хэтауэя и Марка Ярхауса | 38 |
| 2.1.4. Простая векторная типология «духовного присутствия» Дэвида Стира | 45 |
| 2.1.5. Простая не векторная признаковая типология Марджори Ганно | 53 |
| 2.1.6. Другие англосаксонские простые типологии интегративных моделей | 54 |
| 2.1.7. Русскоязычные простые типологии интегративных моделей | 55 |
| 2.1.8. Необходимость комплексной типологии интегративных моделей | 56 |
| 2.2. ПОСТРОЕНИЕ КОМПЛЕКСНОЙ ТИПОЛОГИИ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ | 59 |
| 2.2.1. Задачи построения комплексной типологии интегративных моделей | 60 |
| 2.2.2. Ожидаемые характеристики комплексной типологии интегративных моделей | 61 |
| 2.2.3. Отбор осей комплексной типологии интегративных моделей | 63 |
| 2.2.4. Ось О (Отношения): «Метафора отношений между психологией и христианством» | 65 |

| | |
|---|----|
| 2.2.5. <i>Ось В (Взгляды): «Источник взглядов на отношения между психологией и христианством»</i> | 67 |
| 2.2.6. <i>Ось С (Сферы): «Сферы (домены) интеграции психологии и христианства»</i> | 69 |
| 2.2.7. <i>Ось Р (Редукционизм): «Тип онтологического редукционизма в модели»</i> | 70 |
| 2.2.8. <i>Ось Д (Духовность): «Тип духовности в модели»</i> | 72 |
| 2.2.9. <i>Ось П (Присутствие): «Тип духовного присутствия в модели»</i> | 73 |

ГЛАВА 3. ОБЗОР И СРАВНЕНИЕ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ 78

| | |
|---|-----|
| 3.1. ОБЗОР АНГЛОНАТИВНЫХ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ..... | 78 |
| 3.1.1. <i>Модель духовного формирования Кэтрин Панг</i> | 78 |
| 3.1.2. <i>Модель личности Марджори Ганно</i> | 80 |
| 3.1.3. <i>Католическая христианская метамодель личности (ССММР)</i> | 82 |
| 3.1.4. <i>Реляционная модель интеграции Сэндиджа и Браун</i> | 85 |
| 3.1.5. <i>Нейронаучные и постматериалистические модели</i> | 89 |
| 3.1.6. <i>Трансперсональные и интегральные модели</i> | 91 |
| 3.2. ОБЗОР РУССКОНАТИВНЫХ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ..... | 92 |
| 3.2.1. <i>Системная модель индивидуальности В.Н. Колесникова</i> | 92 |
| 3.2.2. <i>Персоналистическая антропология экзистенциального анализа А. Лэнгле, В.Б. Шумского</i> | 95 |
| 3.2.3. <i>Четырёх-частная модель «Тело—Эмоции—Интеллект—Дух» Н. Спокойной</i> | 99 |
| 3.2.4. <i>Био-психо-социо-духовная модель бессознательного А.А. Табидзе</i> | 102 |
| 3.2.5. <i>Модели духовности и духовных способностей Г.В. Ожигановой</i> | 106 |
| 3.2.6. <i>Сравнительная модель православной психологии Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько</i> | 109 |
| 3.2.7. <i>Модель реконструктивной библейской антропологии М.Я. Дворецкой</i> | 115 |
| 3.2.8. <i>Модель синергийной психотерапии Хоружего—Васильюка</i> | 119 |
| 3.2.9. <i>Системно-интегративный подход Б.С. Братуся и Московской школы христианской психологии</i> | 126 |
| 3.2.10. <i>Интеграция библейской трихотомии в святоотеческих основаниях православной психотерапии (свт. Феофан Затворник, митр. Иерофей Влахос)</i> | 131 |
| 3.3. СРАВНИТЕЛЬНАЯ КОМПЛЕКСНАЯ 6-ВЕКТОРНАЯ ТИПОЛОГИЯ РАССМАТРИВАЕМЫХ ИНТЕГРАТИВНЫХ МОДЕЛЕЙ..... | 136 |
| 3.3.1. <i>Сравнительная комплексная типология англонативных моделей</i> | 138 |
| 3.3.2. <i>Сравнительная комплексная типология руссконативных моделей</i> | 139 |

ГЛАВА 4. «ПИРАМИДА ВЕРЫ» КАК ИНТЕГРАТИВНАЯ МОДЕЛЬ СТРУКТУРНОЙ ДИНАМИКИ БЛАГОДАТНОЙ ВЕРЫ..... 142

| | |
|--|-----|
| 4.1. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ЯДРО МОДЕЛИ: БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА КАК ДАР..... | 142 |
| 4.1.1. <i>Понятие благодатной веры</i> | 142 |
| 4.1.2. <i>Троичное основание благодатной веры</i> | 143 |

| | |
|---|-----|
| 4.1.3. Сущностные аспекты благодатной веры | 144 |
| 4.1.4. Единство онтологического ядра благодатной веры..... | 146 |
| 4.2. СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МОДЕЛИ: БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА КАК РЕАЛЬНОСТЬ | 147 |
| 4.2.1. Объективные проявления благодатной веры | 147 |
| 4.2.2. Крест веры: структурообразующее пересечение осей..... | 149 |
| 4.2.3. Квадрат веры: периметральное очертание основания | 149 |
| 4.2.4. Подушка веры: амортизирующее основание..... | 150 |
| 4.2.5. Столп веры: центральная вертикаль синергии | 150 |
| 4.2.6. Архиподы веры: дополнительные опоры веры | 151 |
| 4.2.7. Целостная вера (круг веры): синергичное единство веры..... | 151 |
| 4.3. ДИНАМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МОДЕЛИ:БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА КАК СИНЕРГИЯ | 152 |
| 4.3.1. Анабасис и катабасис: двунаправленная синергия благодати..... | 152 |
| 4.3.2. Проблески благодати: дискретные события духовной встречи | 154 |
| 4.3.3. Жизненные практики: жизненные воплощения веры..... | 155 |
| 4.3.4. Синергичное единство статики и динамики в модели | 156 |

ГЛАВА 5. МЕСТО «ПИРАМИДЫ ВЕРЫ» В ПРОСТРАНСТВЕ КОМПЛЕКСНОЙ 6-ВЕКТОРНОЙ ТИПОЛОГИИ, ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ И ГРАНИЦЫ ПРИМЕНИМОСТИ МОДЕЛИ..... 157

| | |
|---|-----|
| 5.1. РАСПОЛОЖЕНИЕ «ПИРАМИДА ВЕРЫ» В КЛАССИФИЦИРУЮЩЕМ ПРОСТРАНСТВЕ..... | 157 |
| 5.1.1. По оси О (Отношения): «Союзники» | 157 |
| 5.1.2. По оси В (Взгляды): «Интеграция» | 158 |
| 5.1.3. По оси С (Сферы): «Все пять сфер»..... | 158 |
| 5.1.4. По оси Р (Редукционизм): «Сбалансированный редукционизм»..... | 159 |
| 5.1.5. По оси Д (Духовность): «Теистическая (христианская) духовность» | 160 |
| 5.1.6. По оси П (Присутствие): «Сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного»..... | 160 |
| 5.2. КОМПЛЕКСНОЕ 6-ВЕКТОРНОЕ СРАВНЕНИЕ АВТОРСКОЙ МОДЕЛИ С ДРУГИМИ ИНТЕГРАТИВНЫМИ МОДЕЛЯМИ | 162 |
| 5.2.1. Сравнение с руссконативными светскими моделями | 163 |
| 5.2.2. Сравнение с англонативными моделями..... | 164 |
| 5.2.3. Сравнение с православными моделями..... | 165 |
| 5.2.4. Сравнение с трансперсональными и интегральными моделями..... | 166 |
| 5.2.5. Итоги сравнения и отличительные черты «Пирамиды веры»..... | 167 |
| 5.3. ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ И ГРАНИЦЫ ПРИМЕНИМОСТИ МОДЕЛИ | 168 |
| 5.3.1. Эвристический потенциал для научной психологии | 168 |
| 5.3.2. Эвристический потенциал для христианской психологии..... | 169 |
| 5.3.3. Эвристический потенциал для межконфессионального диалога | 169 |
| 5.3.4. Границы применимости «Пирамиды веры» | 170 |

ГЛАВА 6. ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ ВЕРИФИКАЦИЯ «ПИРАМИДЫ ВЕРЫ»..... 171

| | |
|--|-----|
| 6.1. ОПРОСНАЯ АНКЕТА КАК СПОСОБ ОПЕРАЦИОНАЛИЗАЦИИ ПОНЯТИЙ МОДЕЛИ | 171 |
| 6.1.1. Методологические основания измерения влияния благодати | 172 |
| 6.1.2. Возможности эмпирического исследования благодатной веры..... | 173 |

| | |
|---|------------|
| 6.1.3. Принципы построения измерительной процедуры..... | 174 |
| 6.1.4. Место опросной анкеты в структуре смешанной методологии | 176 |
| 6.1.5. Границы валидности и ограничения опросной анкеты как психологического инструмента | 177 |
| 6.2. СТРУКТУРА И ПРАВИЛА ПРИМЕНЕНИЯ ОПРОСНОЙ АНКЕТЫ | 179 |
| 6.2.1. Общая структура опросной анкеты | 179 |
| 6.2.2. Основные шкалы и критерии оценки..... | 181 |
| 6.2.3. Блок контроля достоверности..... | 182 |
| 6.2.4. Процедура проведения исследования..... | 182 |
| 6.2.5. Обработка и интерпретация результатов | 183 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... | 188 |
| СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ..... | 192 |
| ПРИЛОЖЕНИЯ..... | 200 |
| А. ОБЩАЯ СТРУКТУРА ОПРОСНОЙ АНКЕТЫ..... | 200 |
| Б. ВОПРОСЫ ОПРОСНОЙ АНКЕТЫ | 204 |
| Б.0. Блок знакомства и сбора социально-демографической информации (СД)..... | 204 |
| Б.1. Основной блок Б1: «Социальная вера — Персональная вера»..... | 209 |
| Б.2. Основной блок Б2: «Эмоциональная вера — Когнитивная вера» | 210 |
| Б.3. Основной блок Б3: «Социальная вера — Благодатная вера»..... | 211 |
| Б.4. Основной блок Б4: «Персональная вера — Благодатная вера» | 212 |
| Б.5. Основной блок Б5: «Эмоциональная вера — Благодатная вера» | 213 |
| Б.6. Основной блок Б6: «Когнитивная вера — Благодатная вера» | 214 |
| Б.7. Основной блок Б7: «Жизненная вера — Благодатная вера» | 215 |
| В. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕЗУЛЬТАТОВ | 216 |
| В.1. Стандартизированный блок контроля достоверности (СБКД-ПВ)..... | 216 |
| В.2. Правила и шаблоны интерпретации результатов в блоках Б1—Б7..... | 222 |
| В.3. Развёрнутые интерпретации результатов по блокам Б1—Б7..... | 231 |

Таблицы

| | |
|--|-----|
| Таблица 1. Перечень и примеры рассматриваемых типов типологий..... | 24 |
| Таблица 2. Критерии выбора простых типологий в качестве осей комплексной типологии .. | 61 |
| Таблица 3. Требования к осям комплексной типологии..... | 62 |
| Таблица 4. Требования к классифицирующим возможностям комплексной типологии | 62 |
| Таблица 5. Обоснование выбора рассмотренных классификаций в качестве осей комплексной типологии..... | 63 |
| Таблица 6. Ось О (Отношения): «Метафора отношений между психологией и христианством» | 65 |
| Таблица 7. Ось В (Взгляды): «Источник взглядов на отношения между психологией и христианством» | 67 |
| Таблица 8. Ось С (Сферы): «Сферы (домены) интеграции психологии и христианства» | 69 |
| Таблица 9. Ось Р (Редукционизм): «Тип онтологического редукционизма в модели» | 71 |
| Таблица 10. Ось Д (Духовность): «Тип духовности в модели» | 72 |
| Таблица 11. Ось П (Присутствие): «Тип духовного присутствия в модели» | 74 |
| Таблица 12. Три силы души человека по Святителю Феофану | 131 |
| Таблица 13. Типология интегративных моделей по осям комплексной типологии | 137 |
| Таблица 14. Сводная таблица расположения «Пирамиды веры» в классифицирующем пространстве | 161 |
| Таблица 15. Структурные блоки опросной анкеты | 180 |
| Таблица 16. Диагностические критерии опросной анкеты..... | 181 |
| Таблица 17. Элементы базового комплексного показателя диады в опросной анкете..... | 184 |
| Таблица 18. Элементы производного комплексного показателя диады в опросной анкете .. | 185 |

Введение

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 [24, с. 25—30]. Как отмечает Т. Кун, научная парадигма задаёт не только способы объяснения, но и границы допустимого знания, за пределами которых объективные феномены либо игнорируются, либо подвергаются принудительной методологической редукции [24, с. 52—58].

В результате объективно 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 [11, 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 [16, с. 44—60; 17]. Подобным образом в восточно-христианской традиции, представленной, в частности, в трудах свт. Феофана Затворника [51] и митрополита Иерофея Влахоса [10], последовательно проводится мысль о

том, что душа человека не может быть адекватно понята без учёта её отношения к Богу и действия Святого Духа.

Важная роль в преодолении монистического онтологического редукционизма принадлежит интегративным моделям. Под интегративной моделью христианской психологии в настоящем исследовании понимается теоретическая конструкция, которая тем или иным способом стремится объединить психологию и христианскую духовность — либо сама осуществляя это объединение, либо будучи использована христианами психологами для такой цели в силу особенностей своей теоретической конструкции. Интегративная модель может выступать в разных жанрах: как развёрнутая антропологическая теория (например, «Пирамида веры»¹), как систематизация отношений между дисциплинами (типология Д. Энтвистла²), как практическая построить сравнительную модель православной психологии (модель Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько³) или построить модель духовности путём редукции духовного к психологическому, применимую в христианской психологии для диалога с другими моделями духовности (модель Г.В.Ожигановой⁴). При этом общим для всех интегративных моделей является признание, что полнота понимания человека требует учёта как психологических, так и духовных факторов, и что между этими двумя областями возможен осмысленный диалог; а общим для всех интегративных моделей христианской психологии, рассматриваемым в этой работе, является их актуальная соотнесённость с христианской теистической духовностью или актуальная потенциальность такого соотнесения в руссконативном нарративе христианской психологии.

В англонативном нарративе христианской психологии⁵ 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

¹ См. [13; 14] и Главу 4.

² См. [64] и Раздел 2.1.1.

³ См. [54] и Раздел 3.2.6.

⁴ См. [34; 35] и Раздел 3.2.5.

⁵ Под «англонативным нарративом христианской психологии» в данной работе понимается нарратив, сформированный авторами и моделями христианской психологии, изначально укоренёнными в англоязычной академической среде и сохраняющими свою идентичность в рамках этой традиции (и соответственно выделяются англонативные авторы и модели христианской психологии).

(«Союзники») [64]. Э. Джонсон (Eric L. Johnson) в сборнике «Пять взглядов» зафиксировал основные содержательные подходы: уровни объяснения, интеграции, христианской психологии, трансформационной психологии, библейского консультирования [70]. 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») [66].

Однако, как справедливо отмечают авторы, принадлежащие к руссконативному нарративу христианской психологии⁶ (Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк, В.И. Слободчиков и др.), англонативные модели, при всей их эвристической и практической ценности, часто остаются в рамках методологического натурализма, не признавая онтологической реальности благодати [31; 50; 8]. Именно этот пробел пытается восполнить синергичная антропология С.С. Хоружего и проект синергичной психотерапии Ф.Е. Василюка⁷, а также подход Б.С. Братуся, который определяет христианскую психологию как психологию, исходящую из понимания человека как образа и подобия Божия⁸.

Надо отметить, что необходимость построения интегративных моделей христианской психологии определяется рядом факторов.

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 [10; 51; 44]. 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,

⁶ Под «руссконативным нарративом христианской психологии» в данной работе понимается нарратив, сформированный авторами и моделями христианской психологии, либо изначально укоренёнными в русскоязычной духовно-психологической традиции, либо находящимися в настолько глубоком диалоге с ней, что они получили широкое узнавание в соответствующих русскоязычных профессиональных областях на уровне нативной идентичности русскоязычного культурного кода (и соответственно выделяются руссконативные авторы и модели христианской психологии).

⁷ См. [7; 49] и Раздел 3.2.8.

⁸ См. [50] и Раздел 3.2.9.

сохраняя при этом научную строгость в изучении живых явлений христианской веры [66, с. 45—50].

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 [8; 10; 54], 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 [31; 50].

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 [59; 72; 73]. 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 [11; 66]. 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, интересубъективности 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 [11]. При этом онтологическое измерение духовного в настоящем исследовании рассматривается не как самостоятельная

цель доказательства, а как необходимое методологическое основание для построения интегративной модели.

Таким образом, актуальность исследования может быть сведена к следующим положениям:

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

Предлагаемое исследование направлено на расширение предметного поля и инструментария современной христианской психологической и душепопечительской практики путём методологического признания исконного онтологического равноправия материального и духовного уровня редукционизма в объяснении духовно-психологического опыта христиан. Работа выполнена на стыке психологии, философии и богословия и может способствовать плодотворному междисциплинарному и межконфессиональному диалогу [48; 54].

При этом важно отметить, что онтологическое измерение духовного в настоящем исследовании рассматривается не как самостоятельная цель доказательства, а как необходимое методологическое основание для построения интегративной модели, способной адекватно описывать духовно-психологические феномены.

Цели и задачи работы

Актуальность проведённого анализа, изложенная в предыдущем разделе данного «Введения», определяет необходимость систематического пересмотра методологических оснований объяснительных моделей христианской психологии в сторону признания

онтологического равноправия духовного и материального и построения интегративных моделей, способных более полно и специфично описывать целостную природу веры.

В этой связи целью настоящего исследования является разработка комплексной типологии интегративных моделей христианской психологии и обоснование авторской модели структурной динамики благодатной веры («Пирамиды веры») как инструмента для христианского консультирования, христианской психотерапии и христианского душепопечения на основе методологического признания духовного измерения как самостоятельного объяснительного уровня.

Достижение поставленной цели предполагает последовательное решение следующих задач:

1. Критическое выделение методологических оснований исследования. На основе критики монистического онтологического редукционизма выделить методологические основания исследования (принцип двойного онтологического редукционизма, семиотический подход, сравнительно-аналитический метод).
2. Критический анализ англосаксонских и русскоязычных интегративных моделей. Рассмотреть основные подходы к интеграции психологии и христианства, представленные в современной англосаксонской и русскоязычной традициях, выявив их сильные стороны и ограничения.
3. 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).
4. Типология существующих интегративных моделей по осям комплексной типологии. Применить разработанную типологию к анализируемым интегративным подходам христианской психологии, выявив их сходства и различия по каждому из шести предложенным осям.
5. 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) [11—14].

6. Определение места авторской модели в пространстве комплексной типологии (ОВСРДП). Проклассифицировать авторскую «Пирамиду веры» по шести осям комплексной типологии интегративных моделей, сопоставив её с другими интегративными подходами (включая как англосаксонские, так и русскоязычные модели) и 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, психотерапевта 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:

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

Далее каждый из этих методологических принципов, используемых в качестве 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 [24]. 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 существенно различными, но онтологически равноправными уровнями: материальным (центральная и периферическая нервная система, телесность и пр.) и духовным (действие благодати, благодатная вера и пр.) [11]. 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 [11—14].

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 [37; 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) [13]. 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) [13].

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 [13; 14].

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 2.2).

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 [11, с. 7]. Эта ситуация, описанная Т. Куном как господство «нормальной науки» в рамках доминирующей парадигмы [24, 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» [51]. Святитель Феофан Затворник различает в человеке три уровня: телесный, душевный и духовный, подчёркивая, что «душа человеческая по своей природе имеет способность ощущать и сознать, но только дух соединяет её с Богом» [51]. 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 [64, 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 [11, 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) [31, с. 89—92; 50, 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) [51] 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 [11, 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 [11, с. 12—14]. 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.

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 χαριτώσα*, *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 [11; 14].

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 [14, с. 18]).

В восточно-христианской традиции вера понимается как «начало и корень» духовной жизни, как «соприкосновение человека с Божественной реальностью» [10, с. 67]. Митрополит Иерофей Влахос, систематизируя святоотеческое учение, определяет веру как «принятие Божественного Откровения и личное общение с Богом» [10, с. 112—115]. 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 благодати⁹. Это различие ляжет в основу структурно-динамической модели, где благодатная вера выступает как дар, преображающий все проявления веры [11; 14].

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)» [14, с. 6]. 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 [11, с. 12—13]:

⁹ Цит. по: [13, с. 30].

1. Необъяснимая стойкость в испытаниях — способность переносить страдания, превышающая природные ресурсы человека (ср. [31, с. 156—158] 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.

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 [11, с. 9].

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 [11].

Однако в рамках настоящего исследования речь идёт не о логическом доказательстве существования духовной реальности благодатной веры как таковой, а о методологическом обосновании необходимости её введения как самостоятельного объяснительного уровня на

стыке философии, богословия и психологии, поскольку редукция духовных феноменов к исключительно материальным факторам не обеспечивает их адекватного описания.

1.3.3. Проблески благодати как эмпирически фиксируемые феномены

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 [13, с. 37]. Эти проблески подобны окнам в вечность: они не делятся 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 [37]) — они не просто указывают на благодать, но являются её реальным, эмпирически воспринимаемым проявлением в жизни верующего [13, 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 [11, с. 12—13]. 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.

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) [73, 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 [11, с. 20]. 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 сотрудничество (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 интегративных моделей христианской психологии

С целью обзора типологий в данной работе выделяются следующие типы типологий в зависимости от их структуры и характера классифицирующих элементов: векторные типологии (Т1), неvectorные непризнаковые типологии (Т2.1), неvectorные признаковые типологии (Т2.2) и комплексные типологии (Т3).

Т1. Векторные типологии. Классы таких типологий выстроены в континуум какого-либо значимого качества, позволяя располагать модели на шкале от одного полюса к другому. Примерами служат типология отношений Д. Энтвистла, которая легла в основу оси О (и задаёт качественный континуум уровня кооперации от «Врагов» до «Союзников»¹⁰).

Т2.1. Неvectorные непризнаковые типологии. Классы таких типологий не выстроены в континуум какого-либо значимого качества и не задают качественной шкалы, а представляют собой *исключающие* друг друга типы, поэтому классифицируемые ими объекты должны всегда относиться только к какому-либо одному из классов такой типологии (или, но лишь в качестве исключительных случаев, к нескольким классам). Примером служат: типология взглядов Э. Джонсона (модель должна принадлежать одному из 5 типов «взглядов»¹¹), типология духовности, составляющая ось Д (модель может быть отнесена одному из 3 типов «духовности»¹²).

Т2.2. Неvectorные признаковые типологии. Классы таких типологий не выстроены в континуум какого-либо значимого качества и не задают качественной шкалы, а представляют собой *неисключающие* друг друга типы — независимые классифицирующие признаки, поэтому классифицируемые ими объекты должны всегда относиться сразу ко всем классам таких типологий. Примером служат: типология сфер У. Хэтауэя и М. Ярхауса (модель может потенциально принадлежать всем 5-и сферам, но принадлежит чаще всего к одной или нескольким¹³), типология духовного присутствия Д. Стира (модель может принадлежать от

¹⁰ См. Раздел 2.1.1.

¹¹ См. Раздел 2.1.2.

¹² См. Раздел 2.2.8.

¹³ См. Раздел 2.1.3.

одному до всех семи типов присутствия¹⁴) и типология Марджори Ганно (где модель должна быть всегда охарактеризована по всем четырём независимым признакам¹⁵).

Т3. Комплексные типологии. Данный тип объединяет в себе несколько независимых осей (простых типологий), каждая из которых может принадлежать к типам Т1, Т2.1 или Т2.2. Комплексная типология не сводится к одному классифицирующему признаку, а задаёт многомерное координатное пространство, позволяющее характеризовать объект одновременно по нескольким параметрам. Такие типологии используются для системного сравнения моделей и выявления их сходств и различий по совокупности критериев. Примером служит авторская комплексная 6-векторная типология (ОВСРДП), построенная в данной работе¹⁶.

Перечень и примеры рассматриваемых в работе типов типологий для удобства применения предложенной классификации приведены в следующей Таблице 1:

Таблица 1. Перечень и примеры рассматриваемых типов типологий

| Название типа типологии | Код типа типологии | Характеристика типа типологии | Примеры из Главы 2 |
|--|---------------------------|---|--|
| Векторная типология | T1 | Классы выстроены в континуум качества (шкала от одного полюса к другому) | <ul style="list-style-type: none"> • Типология отношений Д. Энтвистла (Раздел 2.1.1). |
| Невекторная непризнаковая типология | T2.1 | Исключающие друг друга типы (объект относится только к одному классу) | <ul style="list-style-type: none"> • Типология взглядов Э. Джонсона (Раздел 2.1.2); • Авторская типология редукционизма (Раздел 2.2.7); • Авторская типология духовности (Раздел 2.2.8). |
| Невекторная признаковая типология | T2.2 | Неисключающие друг друга типы (независимые классифицирующие признаки; объект характеризуется по всем классам сразу) | <ul style="list-style-type: none"> • Типология сфер У. Хэтауэя и М. Ярхауса (Раздел 2.1.3); • Типология духовного присутствия Д. Стира (Раздел 2.1.4); • Типология М. Ганно (Раздел 2.1.5). |

¹⁴ См. Раздел 2.1.4.

¹⁵ См. Раздел 2.1.5.

¹⁶ См. Раздел 2.2.

| | | | |
|-------------------------------------|-----------|---|--|
| <p>Комплексная типология</p> | <p>ТЗ</p> | <p>Объединяет несколько независимых осей (простых типологий), задавая многомерное координатное пространство для анализа интегративных моделей христианской психологии</p> | <ul style="list-style-type: none"> • Авторская комплексная 6-векторная типология ОВСРДП (Раздел 2.2). |
|-------------------------------------|-----------|---|--|

Далее в работе все перечисленные типологии рассматриваются детально.

2.1. Обзор простых 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 четыре наиболее влиятельные и интересные простые векторные типологии (Д. Энтвистла, Э. Джонсона, У. Хэтауэя и М. Ярхауса), а также простая не векторная признаковая типология М. Ганно и дополнительные подходы, расширяющие спектр интегративных возможностей на качественном (содержательном) уровне.

2.1.1. Простая векторная типология «отношений»

Дэвида Энтвистла

В своём фундаментальном труде «Integrative Approaches to Psychology and Christianity» (первое издание — 2004, третье, расширенное — 2015) Дэвид Энтвистл (David Entwistle), профессор психологии Университета Малоне (штат Огайо), предлагает развёрнутую метафорическую типологию для описания спектра возможных отношений между психологией и христианством [64, с. 132—178]. Его книга, ставшая одним из основных учебников по интеграции в англоязычном мире, исходит из предпосылки, что все попытки соотнести эти два способа понимания человека могут быть расположены на континууме от полного конфликта до полноценного сотрудничества. При этом каждая позиция на этом континууме описывается через метафору, которая, по мысли автора, позволяет не только классифицировать существующие подходы, но и выявить их скрытые предпосылки.

Энтвистл выделяет шесть ключевых метафор, которые группируются в три основных блока: (1) антагонистические — «Враги»; (2) промежуточные — «Шпионы», «Колонизаторы», «Наблюдатели», «Реставраторы»; (3) интегративные — «Союзники» [64, с. 133]. Каждая из

этих метафор фиксирует не только способ взаимодействия, но и базовое отношение к статусу истины, к возможности диалога и к легитимности другого источника знания.

Далее каждая из указанных метафор Энтвистла рассматривается подробно.

2.1.1.1. Метафора «Враги» (Enemies)

Данная метафора описывает ситуацию, когда психология и христианство воспринимаются как непримиримые противники, находящиеся в состоянии войны за обладание истиной. Сторонники такого взгляда, которые могут находиться как в лагере радикального секулярного гуманизма, так и в лагере консервативного христианства, исходят из того, что подлинное знание может быть получено только из одного источника — либо из научного исследования, либо из Божественного откровения [64, с. 134—140]. В результате диалог между дисциплинами либо полностью отвергается, либо сводится к попыткам опровергнуть и дискредитировать оппонента. Энтвистл отмечает, что такая позиция, несмотря на её кажущуюся радикальность, имеет долгую историю: от раннехристианских апологетов, отвергавших «языческую мудрость», до современных воинствующих атеистов, объявляющих религию формой патологии. В качестве примеров он приводит как работы «новых атеистов» (Ричард Докинз, Кристофер Хитченс), рассматривающих религиозную веру как вредное заблуждение, так и крайние формы христианского антипсихологизма, в которых любое обращение к психологии объявляется «психоересью» (Мартин и Дейдра Бобган) или изменой библейской истине (ранний Джей Адамс). Общим для обеих сторон является убеждение, что «врага» нельзя ни понять, ни использовать — его можно только победить или уничтожить.

2.1.1.2. Метафора «Шпионы» (Spies)

Метафора «шпионов» описывает избирательное заимствование идей из другой дисциплины для продвижения своей позиции, при этом равноправный статус заимствованной традиции не признаётся [64, с. 147—152]. Энтвистл выделяет два подвида: «иностранные шпионы» (*foreign spies*) — светские психологи, которые используют религиозные понятия как инструменты для достижения своих целей, не принимая при этом христианского мировоззрения; и «внутренние шпионы» (*domestic spies*) — христиане, которые внедряют психологические концепции в богословие, но без глубокого усвоения их методологии и без признания их самостоятельной ценности. В обоих случаях заимствование носит утилитарный характер: идеи извлекаются из контекста и используются для подтверждения уже готовых

выводов. Например, психолог-эволюционист может использовать понятие «альтруизма» для объяснения религиозного поведения, не вступая в диалог с богословским пониманием жертвенности. Или же христианский проповедник может заимствовать риторические техники НЛП, не интересуясь философскими основаниями этого подхода. В отличие от модели «врагов», здесь допускается определённая степень взаимодействия, но это взаимодействие асимметрично и не ведёт к подлинному синтезу.

2.1.1.3. Метафора «Колонизаторы» (Colonialists)

В этой модели отношения между дисциплинами строятся по принципу господства и подчинения [64, с. 153—158]. Одна из дисциплин (как правило, теология) рассматривается как метрополия, обладающая абсолютной истиной, в то время как другая (психология) выступает в роли колонии, чья ценность определяется исключительно её полезностью для господствующего дискурса. Психологические концепции фильтруются через богословские критерии, при этом методология психологии не признаётся самостоятельной; «колонизированная» территория подчиняется чужим законам. Энтвистл отмечает, что такая позиция характерна для тех направлений христианской мысли, которые стремятся построить «библейскую психологию» или «православную психологию» путём наложения богословских схем на эмпирический материал, без учёта внутренней логики последнего. Хотя «колонизаторы» признают ценность некоторых психологических данных, они не допускают возможности того, что эти данные могут поставить под сомнение или обогатить саму богословскую систему. В результате психология теряет свою методологическую самостоятельность, превращаясь в иллюстративный аппарат для уже сформулированных догматов.

2.1.1.4. Метафора «Наблюдатели» (Neutral Parties)

Метафора «наблюдателей» описывает подход, при котором психология и теология считаются независимыми, говорящими о разных вещах, что исключает как конфликт, так и подлинную интеграцию [64, с. 159—164]. Эта модель утверждает возможность мирного сосуществования при условии чёткого разграничения их компетенций. Сторонники такого подхода, вдохновлённые идеей «непересекающихся магистерий» (non-overlapping magisteria), сформулированной палеонтологом Стивеном Гулдом, полагают, что психология и теология отвечают на принципиально разные вопросы: первая — на вопрос «как» функционирует

психика, вторая — на вопрос «почему» существует человек и каков смысл его бытия [64, с. 161]. Такое разделение труда позволяет избежать конфликтов, но одновременно делает подлинную интеграцию невозможной, оставляя два типа знания изолированными друг от друга. Энтвистл указывает, что эта позиция имеет определённые преимущества: она освобождает учёных от необходимости учитывать религиозные доктрины в своей работе, а богословов — от необходимости считаться с эмпирическими данными. Однако её главный недостаток заключается в том, что она искусственно разрывает единую реальность человеческого опыта, в которой факты и смыслы, «как» и «почему», неразрывно связаны.

2.1.1.5. Метафора «Реставраторы» (Rebuilders)

Метафора «реставраторов» (появившаяся в третьем издании книги Энтвистла) описывает подход, который признаёт ценность психологии, но считает, что она должна быть «восстановлена» на теистических основаниях, поскольку её современное состояние глубоко испорчено секулярными и редукционистскими предпосылками [64, с. 165—170]. В отличие от «колонизаторов», реставраторы не просто накладывают богословские схемы на психологию, но пытаются реконструировать саму психологическую науку, исходя из христианского понимания человека. Они признают, что современная психология содержит ценные эмпирические данные и даже определённые теоретические интуиции, но утверждают, что эти данные нуждаются в переинтерпретации в рамках более широкой, теистической антропологии. Энтвистл приводит в качестве примера тех христианских психологов, которые, не отвергая достижений когнитивной науки или нейробиологии, стремятся встроить их в систему понятий, учитывающую реальность греха, благодати, образа Божия и телеологического предназначения человека. Главная опасность этой модели, по мнению автора, заключается в том, что она может незаметно скатиться либо в «колонизацию», либо в создание изолированной «христианской психологии», которая утратит связь с магистральной научной традицией.

2.1.1.6. Метафора «Союзники» (Allies)

Наиболее конструктивная модель в типологии Энтвистла рассматривает психологию и христианство как равноправных партнёров, объединённых общей целью — поиском истины [64, с. 171—178]. Подобно союзникам в военной коалиции, каждая из дисциплин обладает собственной автономией и методологией, но вместе они действуют более эффективно, чем по

отдельности. Данный подход, который можно представить в виде диаграммы Венна с пересекающимися кругами, исходит из принципа «вся истина — Божья истина» (лат. *omnis veritas est Dei veritas*), независимо от того, открыта ли она через Писание или через научное исследование созданного мира. Союзники не стремятся подчинить одну дисциплину другой, не пытаются изолировать их друг от друга, но ищут точки подлинного взаимодействия, где каждая из них может внести уникальный вклад в общее понимание человека. Энтвистл подчёркивает, что такая позиция требует от исследователя одновременно глубокой компетентности в своей области и открытости к истине, приходящей из другой традиции. Она предполагает не эклектическое смешение, а сознательное, рефлексивное и ответственное использование ресурсов обеих дисциплин для построения более полной и адекватной картины человеческой реальности.

Типология Дэвида Энтвистла не является жёсткой классификацией, в которую можно механически поместить тот или иной подход; скорее, она задаёт спектр возможных отношений, внутри которого конкретные авторы или школы могут занимать промежуточные позиции или даже сочетать элементы разных метафор. Вместе с тем, как подчёркивает сам Энтвистл, осознание того, на каком участке этого спектра находится собственная работа, является важным шагом к методологической рефлексии и более осмысленному выбору стратегии интеграции [64, с. 178].

В рамках данной работы типология Энтвистла задаёт набор метафор отношений, который ляжет в основу оси О «Отношения» в комплексной 6-векторной типологии интегративных моделей (см. Раздел 2.2.4).

2.1.2. Простая векторная типология «взглядов»

Эрика Джонсона

В 2010 году под редакцией Эрика Джонсона (Eric L. Johnson), профессора психологии и христианского мировоззрения в Гюстон-колледже (ныне — Университет Святого Сердца в Фэрфилде), вышла коллективная монография «*Psychology and Christianity: Five Views*», ставшая одной из самых авторитетных и цитируемых типологий в области интеграции психологии и христианства [70]. Книга была опубликована в престижной серии «*Spectrum Multiview Books*» издательства IVP Academic, специализирующейся на представлении различных позиций по ключевым богословским и междисциплинарным вопросам. В отличие от типологии Энтвистла, которая описывает спектр возможных отношений между дисциплинами через метафоры, коллективная монография под редакцией Джонсона

фокусируется на систематическом изложении пяти конкретных взглядов (views), каждый из которых представляет собой целостную позицию относительно того, как именно христианская вера должна соотноситься с психологической наукой и практикой.

Структура книги следует классическому для серии «Spectrum Multiview Books» формату: каждому из пяти взглядов посвящена отдельная глава, написанная его основным сторонником, после чего следуют критические отклики представителей четырёх других позиций [70, с. 8—9]. Такой формат позволяет не только ознакомиться с внутренней логикой каждого подхода, но и увидеть его сильные и слабые стороны глазами оппонентов, что создаёт объёмную, многоголосую картину современного состояния дискуссии. Джонсон, выступая редактором, предваряет книгу историческим очерком развития христианской мысли о душе, а завершает её заключительной главой, в которой предлагает мета-анализ представленных позиций и размышляет о путях возможного синтеза [70, с. 9—48, 292—313].

Пять взглядов, представленных в книге, охватывают весь спектр возможных позиций — от максимально открытой к светской науке до строго охранительной, ориентированной исключительно на Писание. Каждый из них имеет своих влиятельных сторонников и развёрнутую теоретическую базу. Книга стала результатом многолетних дискуссий в рамках Христианской ассоциации психологических исследований (CAPS) и других профессиональных сообществ, объединяющих христианских психологов, консультантов и исследователей. В предисловии Джонсон отмечает, что замысел книги возник из осознания того, что «фракции в американской культуре на протяжении последних четырёх десятилетий вовлечены в концептуальную и политическую битву, основанную на различных взглядах на мораль, ценности, эпистемологию и роль религии в общественной жизни», и что аналогичные сражения ведутся внутри евангельской общины по вопросу о соотношении психологии и христианства [70, с. 7].

В своей монографии Энтвистл рассматривает 5 взглядов:

- (1). Взгляд с позиции уровней объяснения (Levels-of-Explanation View) — Дэвид Майерс (David G. Myers);
- (2). Взгляд с позиции интеграции (Integration View) — Стэнтон Л. Джонс (Stanton L. Jones);
- (3). Взгляд с позиции христианской психологии (Christian Psychology View) — Роберт С. Робертс (Robert C. Roberts) и Пол Дж. Уотсон (P. J. Watson);

- (4). Взгляд с позиции трансформационной психологии (Transformational Psychology View) — Джон Х. Коу (John H. Coe) и Тодд У. Холл (Todd W. Hall);
- (5). Взгляд с позиции библейского консультирования (Biblical Counseling View) — Дэвид Поулисон (David Powlison).

Далее каждый из этих взглядов будет подробно раскрыт в соответствующих подразделах.

2.1.2.1. Взгляд с позиции уровней объяснения (Levels-of-Explanation View)

Данный подход, представленный в книге Дэвидом Майерсом (David G. Myers), профессором психологии Хоуп-колледжа, исходит из понимания реальности как многоуровневой целостности, где каждый уровень — физический, биологический, психологический, социальный, теологический — обладает собственной логикой и методами исследования. Согласно этой модели, психология и теология представляют собой различные уровни объяснения одного и того же феномена — человека. Они не конкурируют между собой, а дополняют друг друга, поскольку отвечают на принципиально разные вопросы: психология изучает как функционирует психика, тогда как теология раскрывает почему человек существует и каков смысл его бытия [70, с. 51—53]. Такое разграничение позволяет избежать категориальных ошибок, когда, например, нейрофизиологические корреляты религиозного опыта ошибочно принимаются за его объяснение или опровержение. Майерс подчёркивает, что научное познание, будучи инструментом, данным Богом, само по себе является формой служения Творцу при условии сохранения методологической строгости и смирения перед фактами [70, с. 51].

Ключевым методологическим принципом для сторонников этого взгляда является «комплементарность» — идея о том, что различные уровни описания не являются взаимоисключающими, но могут сосуществовать, образуя более полную картину реальности. Майерс опирается на традицию, восходящую к физику и философу Дональду Маккею, и развитую в работах Малкольма Джамисона. В рамках этого подхода признаётся, что любое научное исследование несёт в себе ценностные предпосылки («вера направляет восприятие»), однако эти предпосылки должны быть объектом рефлексии, а не основанием для отказа от эмпирической проверки гипотез [70, с. 54]. Психологическая наука, с этой точки зрения, способна не только описывать, но и в определённых границах корректировать богословские

интуиции, что Майерс демонстрирует на примере исследований молитвы и сексуальной ориентации [70, с. 69—74].

В дискуссии, представленной в книге, данный взгляд подвергается критике со стороны представителей других позиций. Стэнтон Джонс (интеграционный подход) указывает, что признание Майерсом «ценностной нагруженности» науки остаётся у него декларацией, которая не реализуется в последовательной методологии: вместо того чтобы сознательно формировать психологию на основе христианских мировоззренческих предпосылок, подход «уровней объяснения» предлагает очищать науку от любых ценностных влияний, что методологически несостоятельно [70, с. 80—81]. Представители христианской психологии (Робертс и Уотсон) добавляют, что этот подход не различает онтологический и эпистемологический уровни: утверждение о том, что реальность многослойна, не означает, что различные способы познания дают равноправный доступ к этой реальности. Более того, позиция Майерса некритически принимает модернистское определение науки, исключаящее из её предмета ценности, духовные феномены и само Священное Писание как источник знания [70, с. 91—93].

2.1.2.2. Взгляд с позиции интеграции (Integration View)

Интеграционный подход, представленный в книге Стэнтоном Джонсом (Stanton L. Jones), проректором Уитон-колледжа и одним из ведущих теоретиков интеграции, строится на убеждении, что психология и христианское богословие — это две дисциплины, которые, обладая различными методами, имеют общий предмет (человека) и потому нуждаются в систематическом синтезе. В отличие от модели «уровней объяснения», интеграция не ограничивается признанием комплементарности, но предполагает активное переосмысление психологических теорий и практик с позиций библейского откровения. Джонс определяет интеграцию как «осуществление в этой области господства Христа над всем существованием через отведение Его специальному откровению (Божьему истинному Слову) его подобающего места авторитета в определении наших фундаментальных убеждений и практик» [70, с. 102].

Ключевая идея Джонса заключается в том, что психология как наука не является ценностно-нейтральной. Любые эмпирические данные всегда интерпретируются в рамках определённых метафизических и этических предпосылок, которые могут быть эксплицированы и подвергнуты критике с позиций христианского мировоззрения. Джонс опирается на современную философию науки, показывая, что все данные «теоретически

нагружены», а научные теории всегда недоопределены фактами, оставляя пространство для интерпретации [70, с. 113—114]. Задача интеграции, следовательно, состоит не в механическом соединении двух независимых систем знания, а в выработке таких способов психологического исследования и практики, которые с самого начала формируются под влиянием библейской антропологии. При этом Джонс подчёркивает, что интеграция не предполагает отрицания ценности эмпирических исследований; напротив, она требует от христианского психолога активного участия в научном сообществе и использования его инструментария, но с сохранением критической дистанции по отношению к тем выводам, которые противоречат библейскому откровению [70, с. 116—118].

В дискуссии, сопровождающей главу Джонса, высказываются как положительные, так и критические оценки. Дэвид Майерс признаёт, что интеграционный подход предлагает более последовательную программу, чем модель «уровней объяснения», поскольку он отказывается от иллюзии ценностной нейтральности и предлагает конкретные способы взаимодействия двух дисциплин [70, с. 130—131]. В то же время представители христианской психологии (Робертс и Уотсон) критикуют интеграцию за то, что она по-прежнему рассматривает психологию и христианство как две изначально различные сущности, нуждающиеся во «внешнем» соединении. По их мнению, такой подход упускает из виду, что христианская традиция сама по себе содержит богатое психологическое наследие, которое может служить не материалом для интеграции, а основанием для построения самостоятельной христианской психологии [70, с. 133—134]. Джон Коу и Тодд Холл (трансформационная психология) добавляют, что интеграция не имеет чёткой методологии и, по сути, сводится к интуитивным действиям добросовестного исследователя, тогда как необходима систематическая реконструкция самого понятия науки на христианских основаниях [70, с. 137—138].

2.1.2.3. Взгляд с позиции христианской психологии (Christian Psychology View)

Данный подход, представленный философом Робертом Робертсом и эмпирическим психологом Полом Уотсоном, исходит из презумпции, что христианство обладает собственной, внутренне присущей ему психологией, которая не нуждается в интеграции со светскими теориями, но требует своего возвращения (retrieval) и систематического развития. Авторы утверждают, что психология не начинается в XIX веке с лаборатории Вундта: она имеет «долгое прошлое, но короткую историю», и значительная часть этого прошлого принадлежит христианской традиции — от Писания и святоотеческих творений до средневековых мистиков, реформаторов и Кьеркегора [70, с. 149—150]. Задача христианской

психологии, следовательно, состоит в том, чтобы «перечитать» эти источники, извлекая из них систематическое учение о человеке, его развитии, страстях и добродетелях, и затем строить на этом основании эмпирические исследования, сохраняя верность христианской телеологии.

Ключевое отличие христианской психологии от интеграционного подхода Робертс и Уотсон видят в порядке приоритетов: если интеграция начинается с анализа светских теорий, а затем пытаются «дополнить» их библейскими элементами, то христианская психология начинается с Писания и традиции, рассматривая их как источник нормативных критериев для оценки любых эмпирических данных. Авторы разрабатывают методологию, включающую два этапа: первый — герменевтическое и историческое исследование христианской психологической традиции (на примере Нагорной проповеди они показывают, как библейский текст содержит имплицитную психологию блаженства, страстей и добродетелей); второй — эмпирическое исследование, опирающееся на христианские концепты и проверяющее гипотезы, выведенные из них, с использованием стандартных социально-научных методов [70, с. 155—167]. Робертс и Уотсон предлагают ряд процедур для выявления мировоззренческой предвзятости в существующих психологических инструментах (например, «маркерные корреляции», «эмпирические схемы перевода», «сравнительный анализ рациональности») и демонстрируют их применение на примере исследования самоактуализации, греха и благодати.

В критических откликах на этот подход Дэвид Майерс выражает опасение, что ориентация исключительно на христианскую традицию может привести к изоляции от магистральной психологической науки и утрате тех открытий, которые сделаны за последние полтора века [70, с. 181—182]. Стэнтон Джонс, признавая ценность программы христианской психологии, ставит под сомнение само предположение о существовании единой «христианской психологии»: разве традиция Августина, Фомы Аквинского, реформаторов и православных исихастов не содержит в себе столько же различий, сколько и общих оснований? [70, с. 185—186]. Представители трансформационной психологии (Коу и Холл) поддерживают идею возвращения к христианским источникам, но критикуют Робертса и Уотсона за то, что они сохраняют модернистское понимание науки, лишь добавляя к нему «эпистемологическое разрешение» работать в рамках своей традиции. По их мнению, необходима более радикальная реконструкция самого понятия научного метода на основе классического реализма, где объект исследования определяет методологию, а не наоборот [70, с. 190—191].

2.1.2.4. Взгляд с позиции трансформационной психологии (Transformational Psychology View)

Представленный Джоном Коу (John Coe) и Тоддом Холлом (Todd W. Hall) подход является наиболее радикальным среди пяти, поскольку он ставит под сомнение не только отдельные теории, но и само модернистское понимание науки, на котором построена современная психология. Авторы утверждают, что кризис отношений между психологией и христианством коренится в методологическом натурализме, который с XVII века определяет, что может быть признано научным знанием. Согласно этому пониманию, наука начинается с универсального метода измерения (квантификации), который а priori исключает из рассмотрения любые объекты, не имеющие пространственной протяжённости и движения: дух, душу, ценности, нравственные смыслы, самого Бога [70, с. 138—139]. Трансформационная психология предлагает вернуться к классической (досовременной) концепции науки, где не метод определяет реальность, а реальность — метод. В этой модели объект исследования (человек как образ Божий, призванный к обожению) сам диктует, какими способами его следует изучать, включая интроспекцию, рефлекссию духовного опыта, чтение Писания и личностную встречу с Другим.

Центральным тезисом трансформационной психологии является утверждение о том, что подлинное познание человека возможно только через преобразование самого познающего. Авторы вводят понятие «эпистемологических добродетелей»: смирение, честность, открытость реальности, любовь к Богу и ближнему — не просто этические требования, но необходимые условия адекватного познания [70, с. 214—216]. В этом смысле психолог должен быть «мудрецом» (по образцу ветхозаветного мудреца), который, имея Писание в руках и Бога в сердце, наблюдает за творением и делает из этого выводы. Методология трансформационной психологии включает пять уровней: (1) преобразование самого психолога через духовные дисциплины; (2) исследование, открытое всем видам реальности (включая сверхъестественную); (3) построение теории, учитывающей грех, благодать, действие Святого Духа; (4) практику душепопечения как форму любви к ближнему; (5) трансформацию самого образовательного процесса, где обучение психологии становится частью духовного формирования [70, с. 221—224].

В дискуссии этот подход вызывает наибольшее количество возражений. Дэвид Майерс указывает на риск «сепаратизма»: если наука переопределяется настолько радикально, что включает в себя откровение и молитву как методы, то христианские психологи рискуют оказаться вне магистрального научного дискурса, утратив возможность влиять на культуру и

участвовать в диалоге с коллегами-нехристианами [70, с. 228—229]. Стэнтон Джонс, признавая важность личного преобразования, видит опасность в индивидуализме этого подхода: если основанием истины является духовное состояние исследователя, то как разрешать споры между христианскими психологами, которые по-разному понимают Писание? Не приведёт ли это к тому, что любое несогласие будет объясняться недостаточной духовной зрелостью оппонента? [70, с. 233—234]. Представители христианской психологии (Робертс и Уотсон) высоко оценивают эпистемологическую направленность трансформационного подхода, но полагают, что он слишком сужает задачу: сведение христианской психологии к духовному формированию самого психолога оставляет в стороне вопрос о том, как систематически разрабатывать психологическую теорию и верифицировать её на эмпирическом уровне [70, с. 240]. Дэвид Поулисон (библейское консультирование) поддерживает акцент на преобразении, но критикует трансформационную психологию за её ориентацию на монашеско-мистическую традицию, которая, по его мнению, отрывает духовную жизнь от конкретных проблем повседневного существования и от общинного измерения христианской жизни [70, с. 243—244].

2.1.2.5. Взгляд с позиции библейского консультирования (Biblical Counseling View)

Представленный Дэвидом Поулисоном (David Powlison) подход является прямым наследником движения, основанного в 1970-е годы Джеем Адамсом, но при этом значительно переработанным и смягчённым. Библейское консультирование утверждает, что христианство само по себе является психологией — не в смысле набора теоретических положений, а как целостное понимание человека, его проблем и путей их исцеления, данное в Писании [70, с. 245]. Поулисон вводит важное различие шести значений слова «психология» (Psych-1 — собственно человеческое функционирование; Psych-2 — систематическое знание; Psych-3 — конкурирующие теории личности; Psych-4 — терапевтические практики; Psych-5 — институциональные структуры; Psych-6 — культурный этос) и показывает, что христианская вера имеет отношение к каждому из этих уровней, но в разной мере [70, с. 249—262]. Ключевой тезис Поулисона состоит в том, что светские психологии предлагают не просто «нейтральные» описания, но конкурирующие мировоззренческие системы («альтернативные духовности»), которые претендуют на формирование человеческой души. В этом контексте задача библейского консультирования — не интеграция или заимствование, а возвращение к источнику — Писанию как к «психологии» в её изначальном, пастырском смысле.

В отличие от раннего нутетического консультирования Адамса, Поулисон признаёт ценность эмпирических описаний человеческого поведения (Psych-2), которые могут быть полезны для христианского душепопечителя, если они интерпретируются в рамках библейской антропологии. Однако он настаивает на том, что объяснительные модели (Psych-3) и терапевтические техники (Psych-4) не могут заимствоваться из светских источников, поскольку они несут в себе искажённое понимание природы человека, греха и исцеления. Библейское консультирование не отвергает научные методы как таковые, но утверждает, что их применение должно быть подчинено принципиально иной телеологии: целью является не адаптация к миру, но преобразование человека в образ Христа через покаяние, веру и общинную жизнь [70, с. 269—272]. Поулисон иллюстрирует свой подход подробным разбором случая «Клайда», показывая, как библейское повествование (в данном случае Псалом 40) становится инструментом диагностики и исцеления, организующим конкретный опыт человека в свете Божьей истины.

В критических откликах на этот подход Дэвид Майерс замечает, что Поулисон использует слово «психология» настолько широко, что оно теряет всякое определённое содержание, а его программа оказывается не столько научной, сколько пастырской, что делает диалог с магистральной психологией практически невозможным [70, с. 275]. Стэнтон Джонс, высоко оценивая эволюцию библейского консультирования от ригоризма Адамса к более взвешенной позиции Поулисона, тем не менее видит в ней фундаментальную проблему: если христианское понимание человека является «системно отличным» от всех других, то на каком основании можно утверждать, что от светской психологии можно чему-то научиться? [70, с. 278—279]. Представители христианской психологии (Робертс и Уотсон) указывают, что библейское консультирование, при всей своей верности Писанию, упускает из виду эмпирическое измерение психологии: почему христианские психологи не должны систематически изучать, например, связь между верой в благодать и психическим здоровьем, используя для этого научные методы? [70, с. 282—283]. Джон Коу и Годд Холл, разделяя критику модернистской науки, упрекают Поулисона в том, что он остаётся в рамках того же модернистского разделения на «факты» (наука) и «ценности» (вера), не предлагая позитивной реконструкции самого понятия научного метода на христианских основаниях [70, с. 288—289].

Типология взглядов Эрика Джонсона ляжет в основу оси В «Взгляд» в комплексной 6-векторной типологии интегративных моделей (см. Раздел 2.2.5).

2.1.3. Простая векторная типология «сфер» («доменов»)

Уильяма Хэтауэя и Марка Ярхауса

В 2021 году в издательстве IVP Academic вышла монография «The Integration of Psychology and Christianity: A Domain-Based Approach», авторами которой выступили Уильям Л. Хэтауэй (William L. Hathaway), профессор и декан Школы психологии и консультирования Университета Риджент (Вирджиния-Бич), и Марк А. Ярхаус (Mark A. Yarhouse), профессор психологии и директор Института изучения сексуальной идентичности и христианского мировоззрения того же университета [34]. Книга вышла в престижной серии «Christian Association for Psychological Studies Books» (CAPS Books), которая с 2000-х годов издаёт ключевые работы в области интеграции психологии и христианства под эгидой одноимённой ассоциации — одной из старейших и наиболее авторитетных профессиональных организаций христианских психологов в Северной Америке [66, обложка].

В отличие от типологий Энтвистла, описывающих отношения между дисциплинами, и Джонсона, систематизирующего взгляды на их соотношение, Хэтауэй и Ярхаус предлагают принципиально иной способ организации дискурса: они сосредотачиваются на сферах (доменах), в которых интеграция должна осуществляться, чтобы быть полноценной [66, с. 7—9]. Их подход является не столько классификацией существующих позиций, сколько нормативной моделью, указывающей, какие именно уровни человеческой и профессиональной реальности нуждаются в согласовании, если мы стремимся к подлинной целостности в понимании и помощи человеку. Как отмечается в аннотации, книга призвана «дать оценку интеграционному проекту на текущий момент, предоставить введение для тех, кто желает присоединиться к этой работе, выделить направления, требующие дальнейшего развития, и предложить рамку для стратегической организации следующих шагов» [66, с. 4].

Книга структурно разделена на семь глав, из которых первые две вводят читателя в историю и методологию интеграционного движения, а последующие пять посвящены последовательному рассмотрению пяти доменов, которые, по мысли авторов, охватывают все необходимые уровни интеграции [34, оглавление]. Каждый из этих доменов фиксирует определённый аспект взаимодействия христианской веры и психологической науки — от самых фундаментальных, мировоззренческих оснований до глубоко личностного измерения жизни самого специалиста. При этом Хэтауэй и Ярхаус подчёркивают, что домены не изолированы друг от друга; напротив, подлинная интеграция требует работы на всех пяти

уровнях одновременно, поскольку пренебрежение любым из них ведёт к неполноте и даже искажению всего предприятия [66, с. 149—152].

Хэтауэй и Ярхаус выделяют следующие сферы (домены):

- (1). Сфера (домен) мировоззренческой интеграции (Worldview Integration Domain) — согласование христианского мировоззрения с философскими основаниями психологии как науки: вопросы о природе реальности, человека, познания и ценностей [66, с. 23—48];
- (2). Сфера (домен) теоретической интеграции (Theoretical Integration Domain) — построение теорий личности, психопатологии и терапии, которые органично сочетают христианские доктрины и психологические концепции [66, с. 49—72];
- (3). Сфера (домен) прикладной интеграции (Applied Integration Domain) — воплощение интегрированного подхода в клинической практике, пастырском консультировании, психологическом образовании и исследованиях [66, с. 73—98];
- (4). 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 [66, с. 99—122];
- (5). Сфера (домен) личностной интеграции (Personal Integration Domain) — внутреннее единство личности самого специалиста: целостность характера, духовное формирование, способность быть «интегрированным инструментом» помощи [66, с. 123—146].

Далее данные сферы рассматриваются подробно.

2.1.3.1. Сфера (домен) мировоззренческой интеграции (Worldview Integration Domain)

Мировоззренческая интеграция представляет собой самый фундаментальный уровень, на котором происходит согласование христианского мировоззрения с философскими основаниями психологии как науки. Этот домен охватывает вопросы о природе реальности (онтология), о способах её познания (эпистемология), о сущности человека (антропология) и о ценностных ориентирах, направляющих исследовательскую и практическую деятельность (аксиология) [66, с. 23—48]. Хэтауэй и Ярхаус подчёркивают, что психология, как и любая

другая наука, не является ценностно-нейтральной; её теоретические конструкции и методы всегда несут в себе имплицитные ответы на эти фундаментальные вопросы. Задача христианского психолога на этом уровне — эксплицировать эти предпосылки, сопоставить их с библейской антропологией и, при необходимости, предложить альтернативные, теистически обоснованные версии онтологических и эпистемологических оснований психологии [66, с. 27—31].

Практически мировоззренческая интеграция реализуется через критический анализ философских допущений, лежащих в основании психологических теорий. Например, натуралистическая предпосылка о том, что сознание полностью редуцируемо к нейронной активности, может быть оспорена с позиций христианского понимания души как нематериальной субстанции, сохраняющей свою идентичность даже при изменении телесного субстрата. Аналогичным образом, гуманистическое представление о «самоактуализации» как высшей цели развития может быть переосмыслено в свете телеологии обожения (theosis), где полнота человеческой реализации достигается не через раскрытие имманентных потенций, а через благодатное единение с Богом [66, с. 39—42]. При этом авторы предостерегают от двух крайностей: некритического принятия секулярных оснований психологии (что ведёт к утрате христианской идентичности) и радикального отрицания всей психологической науки (что лишает христиан возможности использовать ценные эмпирические открытия) [66, с. 44—47].

Важной особенностью данного домена является его системообразующий характер: мировоззренческие предпосылки, принятые на этом уровне, неизбежно влияют на все остальные сферы интеграции. Если, например, в мировоззренческом домене принимается дуалистическая антропология, разделяющая душу и тело как две независимые субстанции, то это будет определять и теоретические модели (например, игнорирование нейробиологических коррелятов психических состояний), и прикладные подходы (сведение психотерапии к «душепопечению» без учёта телесных практик). Поэтому Хэтауэй и Ярхаус настаивают на том, что работа в мировоззренческом домене является не начальным этапом, а постоянным, рефлексивным процессом, сопровождающим все остальные уровни интеграции [66, с. 46—48].

2.1.3.2. Сфера (домен) теоретической интеграции (Theoretical Integration Domain)

Теоретическая интеграция фокусируется на построении теорий личности, психопатологии и терапии, которые органично сочетают христианские доктрины и

психологические концепции [66, с. 49—72]. Если мировоззренческий домен задаёт общие философские рамки, то теоретический домен переводит эти рамки в конкретные объяснительные модели, способные описывать и предсказывать эмпирические феномены. Хэтауэй и Ярхаус выделяют несколько стратегий, используемых в этом домене: (а) «критическая апроприация» — заимствование психологических теорий с последующей их корректировкой на основе христианских критериев; (б) «конструктивная альтернатива» — создание принципиально новых теорий, исходящих из библейской антропологии; (в) «интегративный синтез» — комбинирование элементов различных теорий в рамках единой христианской метатеории [66, с. 53—58].

Наиболее яркие примеры теоретической интеграции авторы находят в работах по теории привязанности, где библейские метафоры Бога как надёжного убежища и безопасной базы находят эмпирическое подтверждение в исследованиях ранней привязанности [66, с. 60—63]; а также в когнитивно-поведенческих моделях, где иррациональные убеждения переосмысляются через понятие «идолопоклонства сердца» (термин, заимствованный из реформатской традиции) [66, с. 64—66]. При этом Хэтауэй и Ярхаус подчёркивают, что теоретическая интеграция не должна сводиться к простому наложению библейских понятий на психологические схемы (что было бы примером «колонизации» в терминологии Энтвистла). Напротив, требуется глубокая рефлексия того, как христианские доктрины — о творении, грехопадении, искуплении и обожении — могут трансформировать само понимание ключевых психологических конструктов, таких как личность, развитие, адаптация, психопатология [66, с. 67—70].

Критическим вызовом для этого домена является проблема «категориальной несоизмеримости»: богословский язык (грех, благодать, спасение) и психологический язык (травма, копинг, резильентность) принадлежат к разным дискурсивным практикам, и их механическое соединение может привести к смысловым искажениям. Ответом на этот вызов становится разработка «переводческих стратегий» (*translation strategies*), позволяющих сохранить специфику каждого дискурса, но при этом установить между ними продуктивные связи [66, с. 70—72]. В этом смысле теоретическая интеграция требует не только психологической компетентности, но и серьёзной богословской подготовки.

2.1.3.3. Сфера (домен) прикладной интеграции (Applied Integration Domain)

Прикладная интеграция обеспечивает воплощение интегрированного подхода в клинической практике, пастырском консультировании, психологическом образовании и исследованиях [66, с. 73—98]. Этот домен является тем уровнем, где теоретические построения и мировоззренческие предпосылки проходят проверку на практике. Хэтауэй и Ярхаус выделяют три основных направления в этом домене: (а) клиническое применение — разработка методов и техник психотерапии, учитывающих духовное измерение; (б) образовательное применение — создание учебных программ для подготовки христианских психологов, консультантов и пастырей; (в) исследовательское применение — проведение эмпирических исследований, в которых духовные переменные (вера, молитва, религиозное совладание) рассматриваются как значимые факторы психического здоровья и изменений [66, с. 75—82].

В клинической практике прикладная интеграция может принимать разные формы: от включения духовных интервенций (молитва, чтение Писания, духовное направление) в стандартный терапевтический протокол до разработки принципиально новых, христиански-ориентированных подходов к лечению конкретных расстройств [66, с. 84—88]. Авторы приводят примеры успешной интеграции в лечении депрессии (где работа с чувством вины включает не только когнитивную переоценку, но и богословское различие «здорового стыда» и «патологической вины»), в работе с зависимостями (где модель «двенадцати шагов» сочетает психологические механизмы совладания с духовной практикой покаяния и вверения), а также в семейном консультировании (где библейские принципы прощения и примирения встраиваются в системную терапию) [66, с. 89—93].

В образовательной сфере прикладная интеграция требует пересмотра учебных планов: будущие психологи и консультанты должны не только овладеть стандартными психологическими компетенциями, но и получить систематическую подготовку в области богословия, этики и духовного формирования [66, с. 94—96]. В исследовательской сфере — разработки валидных и надёжных инструментов для измерения духовных феноменов (например, шкалы религиозного совладания, опросники духовного благополучия), а также проведения лонгитюдных исследований, показывающих влияние духовных практик на психическое здоровье [66, с. 97—98]. Хэтауэй и Ярхаус подчёркивают, что прикладная интеграция невозможна без поддержки со стороны церковных структур и профессиональных

сообществ, поскольку она требует не только индивидуальных усилий, но и институционального признания.

2.1.3.4. Сфера (домен) ролевой интеграции (Role Integration Domain)

Ролевая интеграция фокусируется на осмыслении и гармонизации профессиональных ролей психолога и христианина: как оставаться верным своим убеждениям, работая в светских или церковных контекстах [66, с. 99—122]. Этот домен поднимает вопросы профессиональной идентичности, этических границ, способов самоопределения в различных институциональных средах и разрешения ролевых конфликтов. Хэтауэй и Ярхаус выделяют три ключевых аспекта ролевой интеграции: (а) идентичность — как психолог-христианин понимает своё призвание и как согласует требования профессии с требованиями веры; (б) контекст — как он действует в разных институциональных средах (светская клиника, церковное консультирование, образовательное учреждение); (в) этика — как он решает этические дилеммы, возникающие на стыке профессиональных норм и религиозных убеждений [66, с. 101—106].

Практически ролевая интеграция проявляется в способности психолога сохранять профессиональную компетентность и соответствовать этическим стандартам (конфиденциальность, информированное согласие, отказ от навязывания ценностей), при этом оставаясь открытым к духовному измерению, если оно является значимым для клиента [66, с. 108—112]. Например, христианский психолог, работающий в государственной клинике, может не использовать открыто религиозный язык, но при этом будет учитывать религиозные убеждения клиента при постановке диагноза и выборе стратегии терапии, а также предлагать возможность обсуждения духовных вопросов, если клиент этого желает. В церковном контексте, напротив, психолог может более прямо интегрировать духовные интервенции, но при этом должен избегать смешения ролей (не подменять психотерапию пастырским наставничеством, если это не оговорено в контракте) [66, с. 113—116].

Одним из центральных вызовов ролевой интеграции является «конфликт лояльностей»: когда профессиональный кодекс требует одного, а религиозная совесть — другого. Хэтауэй и Ярхаус предлагают несколько стратегий разрешения таких конфликтов: (а) предварительное разъяснение — открытое обсуждение с клиентом границ и возможностей помощи; (б) супервизия и консультация — обращение к коллегам, разделяющим как профессиональные, так и религиозные ценности; (в) рефлексивное различие — способность отличать требования, вытекающие из сути профессиональной этики, от культурных условностей,

которые могут быть поставлены под сомнение [66, с. 117—120]. В конечном счёте, ролевая интеграция требует от специалиста зрелости, позволяющей ему быть одновременно верным своему призванию и открытым к диалогу с теми, кто разделяет иные убеждения.

2.1.3.5. Сфера (домен) личностной интеграции (Personal Integration Domain)

Личностная интеграция представляет собой самый интимный уровень, на котором речь идёт о внутреннем единстве личности самого специалиста: целостность характера, духовное формирование, способность быть «интегрированным инструментом» помощи [66, с. 123—146]. В отличие от предыдущих доменов, где фокус был на теориях, методах, институциональных ролях, здесь внимание обращается на самого психолога как человека, чья личностная целостность является условием подлинной интеграции. Хэтауэй и Ярхаус подчёркивают, что никакая теоретическая схема и никакие профессиональные навыки не могут компенсировать недостатка личной интегрированности; напротив, самые совершенные методы могут быть использованы деструктивно, если они исходят из внутренне раздробленного, нецелостного человека [66, с. 125—128].

Ключевыми компонентами личностной интеграции авторы называют: (а) самопознание — способность к честному взгляду на собственные мотивы, страхи, защитные механизмы; (б) характер — развитие добродетелей (смирение, честность, любовь, терпение), необходимых для этичной и эффективной помощи; (в) духовное формирование — осознанное включение в практики, питающие духовную жизнь (молитва, чтение Писания, участие в таинствах, духовное руководство); (г) исцеление собственных травм — проработка личных психологических проблем, которые иначе могут исказить восприятие клиента и приводить к контрпереносу [66, с. 130—138].

Личностная интеграция не является разовым событием, а представляет собой непрерывный процесс, требующий постоянного внимания и дисциплины. Хэтауэй и Ярхаус подчёркивают, что этот процесс не может осуществляться в изоляции; он требует участия в поддерживающем сообществе (церковь, профессиональное сообщество, супервизионная группа) и наличия «наставников» (духовников, супервизоров), способных к честному и любящему сопровождению [66, с. 140—143]. Критическим вызовом для этого домена является опасность «самоуспокоенности»: когда специалист, достигнув определённого уровня компетентности, перестаёт видеть собственные потребности в росте и исцелении. Ответом на этот вызов становится культивирование «духовной трезвости» — способности к постоянному

самоисследованию и готовности признавать собственную ограниченность и нужду в помощи [66, с. 144—146].

Сферный (доменный) подход, акцентирующий комплексность интеграции, станет основой оси С «Сферы» в комплексной 6-векторной типологии интегративных моделей (см. Раздел 2.2.6).

2.1.4. Простая векторная типология «духовного присутствия»

Дэвида Стира

В 1997 году вышла монография «Spiritual Presence in Psychotherapy: A Guide for Caregivers» (переизданная в 2020 году в расширенном виде под редакцией Routledge), автором которой выступил Дэвид А. Сир (David A. Steere) — практикующий психотерапевт, профессор пастырского консультирования и психологии религии в Луисвиллской пресвитерианской теологической семинарии (Louisville Presbyterian Theological Seminary) [78, обложка]. Книга, ставшая классическим трудом в области духовно-ориентированной психотерапии, представляет собой одну из первых систематических попыток не просто описать, но и дифференцировать способы, которыми духовное измерение может присутствовать в терапевтическом процессе. В отличие от типологий, сосредоточенных на отношениях между дисциплинами (Энтвистл), на мировоззренческих позициях (Джонсон) или на структурных сферах интеграции (Хэтауэй—Ярхаус), Сир фокусируется на том, как именно духовная реальность — понимаемая в широком смысле — входит в пространство терапевтического взаимодействия, какие онтологические допущения при этом имплицитно или эксплицитно принимаются и какие терапевтические стратегии из них следуют.

Книга Стира выросла из его многолетнего клинического опыта и размышлений о том, как терапевты-практики — независимо от их конфессиональной принадлежности или её отсутствия — на самом деле имеют дело с духовными переживаниями клиентов, даже если они не используют религиозного языка. Как отмечает автор во введении, «психотерапия всегда имеет дело с духовными вопросами, даже когда она этого не осознаёт; вопрос не в том, присутствует ли духовное, а в том, как именно терапевт его распознаёт, интерпретирует и встраивает в свою работу» [78, с. 3]. Именно для того, чтобы помочь терапевтам осознать собственную имплицитную модель духовного присутствия и сделать её предметом профессиональной рефлексии, Сир предлагает развёрнутую типологию из семи моделей, каждая из которых различается по базовым онтологическим допущениям, терапевтическим стратегиям и критериям эффективности.

Структура книги следует логике последовательного введения в каждую из моделей. Первые главы посвящены общим вопросам: феноменологии духовного опыта в психотерапии, историческим предпосылкам его включения или исключения, а также этическим аспектам работы с религиозными клиентами. Затем Стер подробно разбирает семь моделей, выделяя для каждой:

- её исторические и теоретические корни;
- базовые допущения о природе духовной реальности;
- терапевтические стратегии, вытекающие из этих допущений;
- типичные формы терапевтического присутствия и интервенций;
- потенциальные риски и ограничения.

Завершающие главы книги посвящены сравнению моделей и предложениям по их интегративному использованию в зависимости от контекста, личности клиента и этапа терапии [78, с. 113—124].

Ниже последовательно рассматриваются семь моделей духовного присутствия, выделенных Стером (в том числе седьмая — системная модель, которая входит в оригинальную типологию и нередко опускается в кратких изложениях, но имеет самостоятельное значение):

- (1). Сверхъестественная модель (Supernatural Model) — духовное присутствие понимается как прямое действие Бога или трансцендентных сил, выходящее за пределы естественных процессов [78, гл. 6];
- (2). Развивающая модель (Developmental Model) — духовность рассматривается как естественный этап психологического развития личности, подчиняющийся стадийной логике онтогенеза [78, гл. 7];
- (3). Экспансивная модель (Expansive Model) — духовность связывается с расширением сознания, выходом за пределы обычного «Я» и достижением изменённых состояний сознания [78, гл. 8];
- (4). Эмпатическая модель (Empathic Model) — духовное присутствие реализуется через глубинную эмпатию и подлинную экзистенциальную встречу терапевта и клиента (диалог «Я—Ты») [78, гл. 9];
- (5). Сакральная модель (Sacred Model) — сакральное измерение признаётся, но понимается как имманентное миру, природе, человеческой культуре, не обязательно связанное с личным Богом [78, гл. 10];

- (6). Кризисная модель (Crisis Model) — духовность актуализируется преимущественно в моменты кризиса, страдания, потери и экзистенциального поиска смысла [78, гл. 11];
- (7). Системная модель (Systemic Model) — духовное присутствие рассматривается в контексте семейных, социальных и религиозных систем, учитывая принадлежность клиента к общине, традиции и родовым сценариям [78, гл. 12].

Далее перечисленные модели Стира рассматриваются подробно.

2.1.4.1. Сверхъестественная модель (Supernatural Model)

Сверхъестественная модель исходит из того, что духовное присутствие в психотерапии представляет собой прямое, часто чрезвычайное, действие Бога или трансцендентных сил, выходящее за пределы естественных психологических закономерностей [78, гл. 6]. Терапевт рассматривается не как активный агент изменений, а как проводник или свидетель благодатного воздействия. Исцеление понимается как результат божественного вмешательства (молитва, возложение рук, духовное пробуждение), а не только как следствие применения терапевтических техник. В этой модели сакральное признаётся онтологически реальным и способным непосредственно влиять на психические и даже физические процессы, нарушая привычный порядок.

Корни этой модели уходят в библейские повествования об исцелениях, в практику ранней церкви (дары исцелений, пророчества), а также в современные харизматические и пятидесятнические традиции [78, с. 56—58]. В терапевтической практике это может выражаться в явной или неявной молитве о клиенте, в допущении возможности чудесного исцеления как прямого ответа на веру, в использовании духовного различения для понимания корней проблем (например, различение духовной атаки vs. психопатологии). Смир отмечает, что в этой модели терапевт часто выступает в роли «свидетеля», который не столько «лечит», сколько «сопровождает» клиента в его встрече с исцеляющим Богом [78, с. 62—64].

Критическая рефлексия в рамках этой модели указывает на несколько рисков. Во-первых, это опасность редукции терапевтического процесса к ожиданию «чуда», что может привести к пренебрежению психопатологическими механизмами, требующими профессионального клинического вмешательства. Во-вторых, существует риск магического мышления, когда молитва воспринимается как техника принуждения Бога, а не как

доверительное общение. В-третьих, возможна духовная гордыня, когда терапевт начинает видеть себя не просто проводником, а «агентом» чуда. Стер подчёркивает, что здоровая сверхъестественная модель предполагает сочетание веры в чудесное действие Бога с ответственным использованием естественных средств (медицины, психотерапии) и с глубоким смирением перед тайной Божественного промысла [78, с. 66—68].

2.1.4.2. Развивающая модель (Developmental Model)

В рамках развивающей модели духовность понимается как естественный этап психологического развития личности, подчиняющийся стадияльной логике онтогенеза [78, гл. 7]. Опираясь на теории Дж. Фаулера (стадии веры), Э. Эриксона (психосоциальные кризисы), Л. Колберга (стадии морального развития) и других исследователей психологии развития, сторонники этого подхода интерпретируют духовные кризисы как кризисы развития. Терапевтическая задача состоит в том, чтобы помочь клиенту перейти на следующую стадию зрелости, на которой вера и духовность интегрируются как высшие способности эго или самости.

Стер подробно анализирует модель Фаулера, где стадии веры (от интуитивно-проективной до универсализирующей) описывают, как человек постепенно усложняет своё понимание трансцендентного и своё отношение к нему [78, с. 72—76]. В терапевтической практике это может выражаться в помощи клиенту осознать, на какой стадии духовного развития он находится, какие задачи этой стадии не решены и какие ресурсы нужны для перехода к следующей. Например, подростковый кризис идентичности может быть переосмыслен как закономерный этап перехода от «конвенциональной веры» (усвоенной от родителей) к «индивидуально-рефлексивной вере» (лично выбранной и выстраданной).

Критическое замечание, которое Стер приводит, касается опасности редукции духовного опыта к когнитивным или моральным структурам, что может обесценить его трансцендентное измерение [78, с. 78—80]. Если вера понимается только как стадия развития, то теряется её онтологическая реальность; Бог превращается в «конструкт», а религиозные переживания — в «эпифеномены» психологического созревания. Кроме того, стадияльные модели могут использоваться для навешивания ярлыков («ты на примитивной стадии», «а я уже на продвинутой»), что противоречит духу подлинной духовности, основанной на смирении. Стер предлагает использовать развивающую модель не как жёсткую

классификацию, а как эвристический инструмент для понимания динамики духовного роста, всегда оставляя место для тайны и неожиданности благодати [78, с. 80].

2.1.4.3. Экспансивная модель (Expansive Model)

Экспансивная модель связывает духовное присутствие с расширением сознания, выходом за пределы обычного «Я» (эго-трансценденция) и достижением изменённых состояний сознания [78, гл. 8]. Терапевтический подход акцентирует использование техник, способствующих децентрации эго, переживанию единства, трансперсональному опыту: медитация, дыхательные практики, работа с образами, холотропное дыхание, психоделическая терапия (в некоторых контекстах). Терапевт выступает фасилитатором таких состояний, помогая клиенту временно преодолеть привычные границы самости и пережить более широкую, часто описываемую как «мистическая», реальность.

Стир прослеживает корни этой модели в восточных духовных традициях (йога, дзэн), в западном мистицизме (Экхарт, Тереза Авильская), а также в современной трансперсональной психологии (С. Гроф, К. Уилбер) [78, с. 84—88]. В терапевтической практике это может быть как краткосрочное использование техник внимания и расслабления для снижения тревоги, так и длительная работа, направленная на интеграцию трансперсональных переживаний в повседневную жизнь. Важным аспектом является то, что в этой модели духовное не обязательно связывается с личным Богом; скорее, речь идёт о расширении сознания за пределы эго, которое может интерпретироваться и как встреча с трансцендентным, и как просто «пиковое переживание» (А. Маслоу).

К числу критических замечаний Стир относит риск ухода от реальности, возможность психотической декомпенсации у предрасположенных клиентов, а также недостаточную разработанность критериев безопасности при применении данных техник [78, с. 90—92]. Если расширение сознания происходит без достаточной психологической подготовки и без интеграции в повседневную жизнь, оно может привести к дезориентации, ложному чувству «просветления» и даже к психозу. Кроме того, существует опасность использования таких техник в манипулятивных целях (например, в деструктивных культах). Стир подчёркивает, что экспансивная модель должна сочетаться с сильным эго-структурированием и с ясной терапевтической рамкой, обеспечивающей безопасность [78, с. 94].

2.1.4.4. Эмпатическая модель (Empathic Model)

Эмпатическая модель утверждает, что духовное присутствие реализуется через глубинную эмпатию и подлинную экзистенциальную встречу между терапевтом и клиентом (диалог «Я—Ты» в терминологии М. Бубера) [78, гл. 9]. Близкая к традициям клиент-центрированной терапии К. Роджерса и экзистенциально-гуманистическому подходу, данная модель рассматривает безусловное позитивное принятие и аутентичность терапевта как проявления сакрального. Духовность локализуется не в отдельной личности, а в пространстве между участниками диалога — в той встрече, где оба рискуют быть подлинными, где преодолеваются ролевые маски и возникает подлинное человеческое общение.

Стир подчёркивает, что в этой модели терапевт не привносит религиозные понятия извне, но верит, что сама глубина человеческих отношений уже несёт в себе духовное измерение [78, с. 98—100]. Исцеление происходит не через применение техник, а через качество присутствия: когда клиент чувствует, что его видят, слышат и принимают таким, какой он есть, это само по себе становится исцеляющим опытом, близким к переживанию благодати. Терапевт здесь не «лечит», а «свидетельствует» и «соприсутствует», создавая пространство, в котором клиент может встретиться с собственной глубиной.

Критики указывают на возможное размывание границ между психотерапевтическим альянсом и духовным руководством, а также на недостаточное внимание к специфически религиозным практикам и верованиям [78, с. 102—104]. Если духовное полностью сводится к качеству межличностных отношений, то теряется его трансцендентное измерение, и терапия может превратиться в культ «отношений ради отношений», без ясного понимания целей и критериев духовного здоровья. Кроме того, эмпатическая модель требует от терапевта высокой личностной зрелости и способности к подлинной встрече, что не всегда достижимо. Стир, однако, считает, что эта модель является одной из наиболее универсальных и может сочетаться с другими подходами, обогащая их [78, с. 104].

2.1.4.5. Сакральная модель (Sacred Model)

Сакральная модель исходит из признания имманентности сакрального миру, природе, человеческой культуре, не обязательно связанной с личным Богом [78, гл. 10]. Религиозный опыт описывается как переживание священного в повседневности, в искусстве, в общности, в

ритуалах, в красоте природы. В отличие от сверхъестественной модели, здесь акцент делается не на вторжении трансцендентного, а на обнаружении сакрального в самом сердце обыденного. Терапевт помогает клиенту распознать те моменты жизни, которые уже несут в себе качество священности, и научиться ценить и культивировать их.

Стир прослеживает корни этой модели в феноменологии религии (Р. Отто, М. Элиаде), в либеральном богословии (П. Тиллих, понимавший Бога как «основу бытия»), а также в современных подходах к экологической духовности и осознанности (mindfulness) [78, с. 108—110]. В терапевтической практике это может выражаться в работе с ритуалами (как светскими, так и религиозными), в исследовании клиентом того, что для него «священно», в помощи клиенту в обнаружении сакральных измерений его повседневных занятий, отношений, творчества.

Критическое замечание касается риска релятивизма, когда любое предпочтение клиента объявляется «священным», что может затруднить различение здоровых и деструктивных духовных паттернов [78, с. 112]. Если всё сакрально, то ничто не является сакральным по-настоящему. Кроме того, сакральная модель может игнорировать трансцендентное измерение, сводя религиозный опыт к психологическим или культурным феноменам. Стир предлагает использовать эту модель в сочетании с другими, чтобы сохранить и имманентность, и трансцендентность священного [78, с. 112—113].

2.1.4.6. Кризисная модель (Crisis Model)

Кризисная модель исходит из того, что духовность актуализируется преимущественно в моменты кризиса, страдания, потери и экзистенциального поиска смысла [78, гл. 11]. В точке разрушения привычных жизненных структур открывается возможность встречи с трансцендентным. Терапевтический подход опирается на идеи логотерапии В. Франкла (поиск смысла в страдании), концепцию посттравматического роста (PTG) и экзистенциальную психологию. Кризис рассматривается не только как патология, но и как потенциальная «дверь» к духовному преображению.

Стир подчёркивает, что в этой модели терапевт помогает клиенту увидеть в страдании не только боль, но и возможность: возможность переоценки ценностей, углубления отношений, обретения нового смысла, встречи с тем, что превышает привычные горизонты [78, с. 116—118]. Работа может включать в себя поддержку в выражении боли, помощь в

рефлексии смыслов, а также создание пространства для «встречи» с тем, что клиент может называть Богом, Судьбой, Жизнью, Тайной.

Критики предостерегают от романтизации страдания и от недооценки необходимости медицинской помощи при острых психических состояниях, когда духовная интерпретация кризиса может быть преждевременной [78, с. 120—122]. Если любой кризис автоматически объявляется «духовным ростом», то можно пропустить реальную психопатологию, требующую вмешательства. Кроме того, существует риск, что клиент, не готовый к духовной интерпретации, почувствует себя непонятым. Стер предлагает использовать кризисную модель как дополнительную, а не как единственную, и всегда учитывать готовность клиента к такой работе [78, с. 122].

2.1.4.7. Системная модель (Systemic Model)

Системная модель рассматривает духовное присутствие в контексте семейных, социальных и религиозных систем [78, гл. 12]. Духовность, с этой точки зрения, принадлежит не только индивиду, но и его сообществу — церкви, семье веры, родовой традиции. Терапевтическая работа строится с учётом «духовного поля» клиента, включая его принадлежность к религиозной общине, влияние семейных сценариев и конфессиональной традиции. Данный подход сближается с системной семейной терапией и пастырским душепопечением.

Стер опирается на идеи Г. Бейтсона об «экологии разума», на работы М. Боуэна (дифференциация самости в семейной системе), а также на исследования о роли религиозных общин в поддержке или, напротив, в травматизации верующих [78, с. 126—128]. В терапевтической практике это может выражаться в картографировании «духовной генеалогии» клиента (какие духовные традиции были в его роду, как они передавались, какие травмы или благословения были связаны с ними), в работе с отношениями в церковной общине, в помощи клиенту в дифференциации здоровых системных влияний от деструктивных.

Критическое замечание касается сложности дифференциации здоровых системных влияний и деструктивного религиозного давления (например, в случае сектантских групп или токсичной религиозной среды), а также необходимости учитывать множественность систем, к которым одновременно принадлежит клиент [78, с. 130—132]. Системная модель требует от

терапевта не только психологической, но и культурной, и богословской компетентности, чтобы не навредить клиенту, находящемуся в сложных системных переплетениях. Стер подчёркивает, что работа в этой модели должна быть особенно деликатной и уважающей как индивидуальный путь клиента, так и его связи с общиной [78, с. 132—134].

Подход духовного присутствия будет использован в настоящем исследовании для построения оси П «Присутствие» в комплексной 6-векторной типологии интегративных моделей (см. Раздел 2.2.9).

2.1.5. Простая не векторная признаковая типология

Марджори Ганно

В своей работе «The Person in Psychology and Christianity» (2022) Марджори Ганно, помимо интегративной модели личности (см. раздел 3.1.2), предлагает развёрнутую не векторную признаковую типологию для оценки теорий развития. Данная типология де-факто вводится во второй части книги — «Five Developmental Theories», где пять влиятельных теорий (З. Фрейда, Э. Эриксона, Дж. Боулби, Л. Кольберга и Дж. Фаулера) последовательно анализируются по четырём независимым критериям, выступающим классифицирующими признаками.

В качестве первого критерия выступает сущность человека (essence). В христианской перспективе человек понимается как образ Божий (imago Dei), включающий субстанциальные измерения (разум, воплощённость, сотворённость «мужчиной и женщиной»), реляционные (изначальную обращённость к Другому) и функциональные (призвание к заботливому владычеству). Ганно оценивает, учитывает ли теория эти аспекты или же редуцирует их к психологическим или социальным механизмам.

Второй критерий — цель человека (purpose). Христианская антропология видит телеологию развития в уподоблении Христу и обожении; Ганно проверяет, признаёт ли теория наличие трансцендентной цели (τέλος) или ограничивается имманентными критериями, такими как целостность «Я», постконвенциональная мораль или универсализирующая вера.

Третий критерий — моральная склонность (moral tendency), где различается структурная доброта человека (его способность к добру) и приобретённая склонность ко злу после грехопадения. Ганно выявляет, как теория трактует природу добра и зла, а также градуальность ответственности.

Четвёртый критерий — свобода воли и ответственность (agency and accountability). Здесь оценивается, признаёт ли теория способность человека к свободному выбору и как она понимает границы вменяемости, в частности различие между умышленным и неумышленным грехом, а также возрастные и ситуативные факторы.

Методологической особенностью подхода Ганно является то, что она предваряет анализ каждой теории краткой биографией её автора, что позволяет увидеть, как личный опыт и философские предпосылки повлияли на антропологические допущения. Такое сочетание биографического метода с системой независимых признаков делает её типологию не просто классификацией, но и инструментом критической рефлексии.

С типологической точки зрения данный подход представляет собой не векторную признаковую типологию (Т2.2). Каждый из четырёх критериев не образует шкалы — не предполагает градации от «плохо» к «хорошо», — а выступает качественным признаком, по которому теория может быть оценена как соответствующая или не соответствующая христианскому пониманию. При этом одна теория может удовлетворять одним критериям и не удовлетворять другим, что не является противоречием, а отражает многомерность предмета.

Типология Ганно стала важным вкладом в систематизацию интегративных подходов, задав способ экспликации имплицитных антропологических предпосылок психологических теорий.

2.1.6. Другие англонативные простые 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* [73] представлен ряд классификаций, которые можно сгруппировать следующим образом (1-3).

1. По типу моделей духовного и трансперсонального развития (глава «Models of Spiritual and Transpersonal Development», Friedman, Krippner и др.) [73, с. 149—172]:

- Традиционные модели, которые включают индигенные, восточные и западные духовные традиции;

- Интегративно-философские модели, включающие трансперсональную психологию и интегральную теорию;
- Научные модели, включающие психологию развития и нейронауку.

2. По возрастному аспекту («Spiritual Development During Childhood and Adolescence», Chris J. Boyatzis):

- Возрастные модели духовного развития, включающие модели Дж. Фаулера (стадии веры), Ф. Озера (стадии религиозного суждения), К. Бояциса (детская духовность) [73, с. 210—235].

3. По эпистемологическим основаниям (теоретико-методологические разделы справочника):

- Эссенциалистские модели, предполагающие универсальные стадии духовного развития, применимые ко всем культурам [73, с. 23—95].
- Контекстуалистские / социально-конструктивистские модели, подчёркивающие культурную и историческую специфику духовности [73, с. 23—95].
- Постматериалистические подходы, исходящие из первичности сознания и онтологической реальности духовного [73, с. 23—95].

Ранняя англосаксонская модель «уровней объяснения» Д. Маккея, содержащая важную основу критики против материалистического редукционизма, в настоящее время развивается и популяризуется Дэвидом Майерсом (David G. Myers) и Малкольмом Дживсом (Malcolm Jeeves)¹⁷.

2.1.7. Руссконативные простые типологии интегративных моделей

В руссконативной 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

¹⁷ См., например, [69].

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 [31; 50].

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 [54]. Несмотря на несомненную ценность этой работы для установления междисциплинарного диалога, она не предлагает типологии интегративных моделей в строгом смысле слова, а представляет собой аналитическое наложение двух дискурсов, не задавая при этом дискретных категорий для систематического сравнения различных интегративных моделей.

2.1.8. Необходимость комплексной типологии интегративных моделей

Проведённый обзор демонстрирует, что англосаксонская мысль накопила богатый инструментарий для описания отношений между психологией и христианством. При ни одна из ценных простых типологий, предлагаемых англосаксонскими исследователями, не является исчерпывающей, поскольку фокусируется лишь на определённом измерении интеграции.

Это вызвано, в первую очередь, тем, что существующие простые 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 англосаксонских типологий фиксирует лишь отдельное измерение сложного пространства интеграции христианской психологии, оставляя другие аспекты неучтёнными.

Например, типология Энтвистла [64, 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 [70]: одна может основываться на «собственно интегративном взгляде», другая — «на взгляде со стороны трансформационной психологии», и без этого дополнительного выделения отличий их сходство может оказываться в значительной степени поверхностным. Так, модель К.Л. Панг [75] и модель М.Л. Ганно [65] 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 [70] 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 сравниваемых моделей могут остаться невидимыми в рамках простой типологии Джонсона. Так, модель М.Я. Дворецкой [17; 16] и подход митрополита Иерофея Влахова [10] 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 [66] 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 [27; 56], 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 [73; 59; 72], 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 [78], 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 [79] и нейронаучно-постматериалистические модели [73; 59; 72] 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 [11].

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 отсутствуют.

2.2. Построение комплексной типологии интегративных моделей

Перечисленные в Разделе 2.1. недостатки и ограничения существующей в настоящее время системы типологий интегративных христианских моделей 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.

Для преодоления ограничений простых типологий и создания единой координатной системы, в которой могут быть сопоставлены различные интегративные подходы, а также с целью развития руссконативных типологий интегративных моделей христианской психологии в настоящей работе предлагается комплексная 6-векторная типология (ОВСРДП).

Комплексная типология включает несколько независимых осей, каждая из которых фиксирует определённое измерение интегративного подхода, и позволяет:

1. Устранить недостаточность простых классификаций, поскольку каждая классифицируемая комплексной типологией интегративная модель может быть охарактеризована одновременно по нескольким параметрам;
2. Создать основу для сравнительного анализа существующего разнообразия интегративных моделей христианской психологии, их явных и неявных допущений в едином пространстве координат, включая как англонативные, так и руссконативные интегративные модели;
3. Обеспечить полноту описания существующих интегративных моделей христианской психологии, охватывая как их внешние характеристики (отношения, взгляды, сферы, способы присутствия), так и глубинные основания (тип редукционизма и тип духовности);

4. Обеспечить развитие руссконативных типологий интегративных моделей христианской психологии и облегчить христианскому психологу выбор интегративного теоретического инструментария в руссконативной профессиональной среде.

Предлагаемая типология строится на основе шести осей, описание которых дано в Разделах 2.2.4—2.2.9.

2.2.1. Задачи построения комплексной типологии интегративных моделей

Введение нескольких независимых осей в комплексной типологии интегративных моделей христианской психологии позволяет исследователям эффективно решить несколько теоретических и практических задач.

Во-первых, комплексная типология интегративных моделей позволит упорядочить 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, и упростить теоретический выбор.

Во-вторых, комплексная типология может послужить инструментом теоретической и практической рефлексии для исследователя. В результате, профессионально работая в рамках определённой модели, исследователь получает возможность лучше осознать свою теоретическую позицию, выявить её явные и неявные допущения (например, тип редуционизма или тип духовности), сравнить с альтернативными подходами и тем самым более критически оценить свою теоретическую и практическую позицию.

В-третьих, предлагаемая комплексная типология (которая будет построена ниже) позволит выбирать интегративные модели не по одному, а по нескольким независимым параметрам. Например, для анализа психологических механизмов религиозного опыта может быть предпочтительна модель, занимающая позицию «Наблюдателей» по шкале отношений Д. Энтвистла и «уровней объяснения» по классификации Э. Джонсона; для разработки программы христианского душепопечения — модель «Союзников» (Энтвистл) и

«интеграции» (Джонсон), с охватом прикладной и личностной сфер (Хэтауэй и Ярхаус)»; и т.п.¹⁸

В-четвёртых, комплексная типология интегративных моделей может создать 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.

2.2.2. Ожидаемые характеристики комплексной типологии интегративных моделей

Для того, чтобы какая-либо из рассматриваемых в данной работе простых типологий могла быть использована в качестве оси комплексной типологии, она должна удовлетворять следующим критериям: измеримая категориальность, содержательная релевантность, функциональная пригодность в качестве независимого измерения, представленным в следующей Таблице 2:

Таблица 2. Критерии выбора простых типологий в качестве осей комплексной типологии

| Название критерия | Формулировка критерия |
|---|--|
| Измеримая категориальность | Простая типология должна задавать конечный набор содержательно различных типов. |
| Содержательная релевантность | Простая 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 | Простая типология не должна быть «зонтичной» или ситуативной группировкой, а должна быть сконструирована как постоянно действующий инструмент классификации интегративных моделей. |

Для преодоления перечисленных в Разделе 2.1.8 недостатков должны удовлетворяться следующие требования к осям вводимой в данной работе комплексной типологии: независимость осей, операциональность осей, эвристичность осей, представленным в следующей Таблице 3:

¹⁸ По типологии отношений Д. Энтвистла см. [64]; по классификации взглядов Э. Джонсона — [70]; по доменной модели интеграции У. Хэтауэя и М. Ярхауса — [66].

Таблица 3. Требования к осям комплексной типологии

| Название принципа | Формулировка принципа |
|-------------------------------|--|
| Независимость осей | Каждая ось комплексной типологии 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 комплексной типологии должны быть чёткими и позволяющими однозначно классифицировать модель по практически значимым критериям. |
| Эвристичность осей | Комплексная типология должна облегчать сравнение моделей, выявление их сильных и слабых сторон, а также облегчать экспликацию собственной позиции авторов моделей. |

С целью данной работы водимая в данной работе комплексная типология должна удовлетворять следующим требованиям к своим классифицирующим возможностям: сравнение интегративных моделей, группировка интегративных моделей, полнота охвата, выявление явных позиций авторов (явных допущений) интегративных моделей, аналитическая экспликация неявных позиций авторов (неявных допущений) интегративных моделей, представленным в следующей Таблице 4:

Таблица 4. Требования к классифицирующим возможностям комплексной типологии

| Название требования | Формулировка требования |
|--|--|
| Сравнение интегративных моделей | Комплексная типология должна позволять сравнивать интегративные модели христианской психологии по отдельным аспектам, выявляя сходства и различия. |
| Группировка интегративных моделей | Комплексная типология должна позволять группировать интегративные модели христианской психологии по сходству позиций по нескольким осям. |
| Полнота охвата | Комплексная типология 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. |
| Выявление явных позиций авторов (явных допущений) интегративных моделей | Комплексная типология должна позволять выявлять явные позиции авторов (явные допущения) интегративных моделей христианской психологии, явно эксплицированные в исходных текстах |
| Аналитическая экспликация неявных позиций авторов (неявных допущений) интегративных моделей | Комплексная типология должна позволять аналитически эксплицировать неявные позиции авторов (неявные допущения) интегративных моделей христианской психологии, используя оси как эвристический инструмент для такой экспликации. |

Далее указанные критерии, требования и принципы будут применены практически.

2.2.3. Отбор осей комплексной типологии интегративных моделей

Перечисленным выше критериям и требованиям (см. Раздел 2.2.2) целиком удовлетворяют только четыре из рассмотренных выше простых типологий — типология отношений Д. Энтвистла, типология взглядов Э. Джонсона, доменная типология У. Хэтауэя и М. Ярхауса и типология духовного присутствия Д. Стира. В частности, они содержательно релевантны домену интеграции и функционально пригодны в качестве независимых осей.

Дополнительные англонативные классификации, которые можно построить на базе в Oxford Handbook of Psychology and Spirituality [73] не соответствуют одному или нескольким критериям: они либо не относятся непосредственно к домену интеграции, либо ориентированы на частные аспекты, либо не задают устойчивых дискретных категорий для классификации и систематического, что не позволяет использовать их в качестве самостоятельных осей комплексной типологии (см. также Раздел 2.1.5). При этом руссконативные классификации интегративных моделей христианской психологии в настоящий момент не присутствуют даже в наиболее развитых руссконативных сравнительных моделях христианской психологии, таких как модели Братусь, Шеховцова—Зенько (см. также Раздел 2.1.7).

Причины выбора осей предлагаемой комплексной типологии христианских интегративных моделей систематизированы в данной Таблице 5:

Таблица 5.

Обоснование выбора рассмотренных классификаций в качестве осей комплексной типологии

| Типология | Тип типологии | Объем типологии | Содержательная релевантность | Функциональная пригодность как независимого измерения | Решение |
|--|---------------|-------------------------|---|---|-------------------------|
| Д. Энтвистл (метафоры отношений в интеграции) | T1 | 6 метафор ¹⁹ | Да (непосредственно описывает отношения между психологией и христианством) | Да (широко используется для ролевой идентификации) | Используется (ось O) |

¹⁹ Метафоры «Врагов», «Шпионов», «Колонизаторов», «Наблюдателей», «Реставраторов», «Союзников» (см. Раздел 2.1.1).

| | | | | | |
|---|------|--------------------------------|--|--|-------------------------|
| Э. Джонсон (источники взглядов на интеграцию) | T2.1 | 5 взглядов ²⁰ | Да (фиксирует содержательные позиции по интеграции) | Да (стандарт в англонативной дискуссии) | Используется (ось В) |
| У. Хэгауэй — М. Ярхаус (сферы / домены интеграции) | T2.2 | 5 сфер / доменов ²¹ | Да (описывает сферы интеграции) | Да (универсален для анализа полноты модели) | Используется (ось С) |
| Д. Стив (модели духовного присутствия в интегративном подходе) | T2.2 | 7 моделей ²² | Да (ориентирован на способ включения духовного в терапию) | Да (применим для различения практических подходов) | Используется (ось П) |
| М. Ганно (организующие темы модели) | T2.2 | 4 темы ²³ | Да (ориентирован на способ включения духовного в терапию) | Нет (частная система критериев ²⁴) | Нет используется |
| Дополнительные англонативные типологии на базе The Oxford handbook of psychology and spirituality [73] | T2.1 | Различный объем ²⁵ | Частично (имеют слишком узкую направленность) | Нет (не сконструированы как систематические типологии для сравнения интегративных моделей христианской психологии ²⁶) | Не используются |

²⁰ Взгляды с позиции уровней объяснения, с позиции интеграции, с позиции христианской психологии, с позиции трансформационной психологии, с позиции библейского консультирования (см. Раздел 2.1.2).

²¹ Мироззренческая, теоретическая, прикладная, ролевая и личностная сферы/домены (см. Раздел 2.1.3).

²² Сверхъестественная, развивающая, экспансивная, эмпатическая, сакральная, кризисная и системная модели (см. Раздел 2.1.4).

²³ Темы сущности человека, цели человека, моральной склонности человека, свободы воли человека и ответственности человека (см. Раздел 2.1.5).

²⁴ Не используется, т.к. представляет собой частную систему критериев, построенную для целей отстройки авторской теории христианской психологии Ганно от светских моделей духовности, которая поэтому не подходит для классификации других интегративных моделей христианской психологии (см. тж. Раздел 2.1.5).

²⁵ По типу моделей духовного и трансперсонального развития — традиционные, интегративно-философские и научные модели; по эпистемологическим основаниям — эссенциалистские модели, контекстуалистские / социально-конструктивистские модели и постматериалистические подходы; по возрастному аспекту — различные возрастные модели духовного развития (подробнее см. Раздел 2.1.6).

²⁶ Дополнительные типологии, которые можно выделить на базе The Oxford handbook of psychology and spirituality [73], не нацелены на систематическую классификацию интегративных моделей христианской психологии (см. тж. Раздел 2.1.6).

| | | |
|---|---|--------------------|
| Руссконативные типологии [12; 31; 34; 35; 30; 54] | — (руссконативные типологии интегративных моделей христианской психологии в настоящее время не развиты ²⁷) | Не используются |
|---|---|--------------------|

Далее подробно рассмотрены выбранные оси (О, В, С, П), а также дополнительно вводимые в данной работе оси (Р, Д).

2.2.4. 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 [64, с. 132—178].

Как было рассмотрено в Разделе 2.1.1, Энтвистл выделяет шесть конкретных метафор отношений, которые в многомерной типологии интегративных моделей становятся категориями оси О и используются в соответствии со следующей Таблицей 6:

Таблица 6.
Ось О (Отношения):
«Метафора отношений между психологией и христианством»

| Метафора | Код положения на оси | Характеристика позиции оси | Условия соответствия классифицируемой модели данной позиции оси |
|---------------------------------|----------------------|--|---|
| «Враги» (« <i>Enemies</i> ») | О1 | Психология и христианство рассматриваются как непримиримые противники; необходимо выбрать одну сторону и полностью отвергнуть другую [64, с. 134—140]. | Модель соответствует данной позиции в ситуациях острого культурного или институционального конфликта, когда одна сторона объявляет другую принципиально враждебной и несовместимой с собственными ценностями. Диалог при этом либо отсутствует, либо сводится к попыткам опровергнуть и дискредитировать оппонента. |

²⁷ В настоящий момент даже наиболее развитые руссконативные модели христианской психологии (такие как модели Братуся [31; 30], Шеховцовой—Зенько [54], Дворецкой [12] и Ожигановой [34; 35]) при всём их систематизирующем и равнительном потенциале, не предоставляют готового типологического инструментария для классификации интегративных моделей христианской психологии (см. тж. Раздел 2.1.7).

| | | | |
|---|------------------|--|---|
| <p>«Лазутчики» («<i>Spies</i>»)</p> | <p>02</p> | <p>Избирательное заимствование идей из другой дисциплины для продвижения своей позиции, без признания равноправного статуса.</p> | <p>Модель соответствует данной позиции в тех случаях, когда одна из сторон нуждается в авторитете другой для легитимации своих утверждений, но не готова к равноправному диалогу. Заимствование носит утилитарный характер: идеи извлекаются из контекста и используются для подтверждения уже готовых выводов.</p> |
| <p>«Колонизаторы» («<i>Colonialists</i>»)</p> | <p>03</p> | <p>Психологические концепции фильтруются через богословские критерии, при этом методология психологии не признаётся самостоятельной; «колонизированная» территория подчиняется чужим законам [64, с. 153—158].</p> | <p>Модель соответствует данной позиции в тех случаях, когда исследователь или практик изначально рассматривает психологию как подчинённую дисциплину, а Писание — как единственный источник нормативного знания о человеке. Инструментарий психологии может использоваться, но только после жёсткой «богословской цензуры».</p> |
| <p>«Наблюдатели» («<i>Neutral Parties</i>»)</p> | <p>04</p> | <p>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 [64, с. 159—164].</p> | <p>Модель соответствует данной позиции, когда исследователь стремится избежать конфликта между наукой и верой путём строгого разграничения их предметных областей. Это позволяет сохранять лояльность обеим традициям, не предпринимая попыток их синтеза.</p> |
| <p>«Реставраторы» («<i>Rebuilders</i>»)</p> | <p>05</p> | <p>Попытка «восстановить» истинное знание, утраченное после грехопадения, используя психологию как инструмент для реконструкции изначальной божественной нормы [64, с. 165—170].</p> | <p>Данная позиция характерна для подходов, которые признают ценность психологического знания, но считают, что современная психология настолько искажена натуралистическими и редуccionистскими предпосылками, что нуждается в радикальном переосмыслении на христианских основаниях.</p> |
| <p>«Союзники» («<i>Allies</i>»)</p> | <p>06</p> | <p>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 [64, с. 171—178].</p> | <p>Данная позиция соответствует подходам, которые признают как ценность библейского откровения, так и ценность эмпирического исследования, не подчиняя одно другому. Предполагается, что союз возможен, поскольку обе дисциплины в конечном счёте исследуют одну и ту же реальность — творение Божие.</p> |

Соотносимая с данной осью модель может занимать одну из указанных позиций или располагаться на континууме между ними. В рамках настоящей работы для большинства интегративных моделей будет указана одна или несколько доминирующих метафор.

2.2.5. Ось В (Взгляды):

«Источник взглядов на отношения между психологией и христианством»

Ось В опирается на типологию из взглядов, предложенную в коллективной монографии под редакцией Эрика Джонсона «Psychology and Christianity: Five Views» [70], в которой каждый из взглядов представляет собой развёрнутую позицию о том, как именно христианская вера должна соотноситься с психологической наукой и практикой.

Как было рассмотрено в Разделе 2.1.2, Джонсон выделяет пять конкретных взглядов, которые в типологии интегративных моделей становятся категориями оси В и используются в соответствии со следующей Таблицей 7:

Таблица 7.
Ось В (Взгляды):
«Источник взглядов на отношения между психологией и христианством»

| Взгляд | Код положения на оси | Характеристика позиции оси | Условия соответствия классифицируемой модели данной позиции оси |
|---|----------------------|--|---|
| Взгляд с позиции уровней объяснения (<i>Levels-of-Explanation View</i>) | В1 | Психология и христианство рассматриваются как непримиримые противники; необходимо выбрать одну сторону и полностью отвергнуть другую [64, с. 134—140]. | Модель соответствует данной позиции, если она исходит из принципа комплементарности различных уровней описания реальности, признавая психологию и теологию автономными, но взаимодополняющими способами познания, при этом не допуская нормативного влияния теологических предпосылок на эмпирическое исследование. |
| Взгляд с позиции интеграции (<i>Integration View</i>) | В2 | 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 [70, с. 81—112]. | Модель соответствует данной позиции, если она стремится к сознательному и систематическому соединению психологических теорий и практик с христианским мировоззрением, признавая обе области источниками истины и предполагая возможность их взаимной критики и обогащения. |

| | | | |
|---|------------------|--|---|
| <p>Взгляд с позиции христианской психологии (<i>Christian Psychology View</i>)</p> | <p>В3</p> | <p>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 [70, с. 115—146].</p> | <p>Модель соответствует данной позиции, если она исходит из того, что христианская традиция сама по себе содержит полноценную психологию, и рассматривает задачу христианского психолога не как интеграцию с секулярными теориями, а как извлечение и развитие собственной психологической системы из Писания, святоотеческого наследия и церковного опыта.</p> |
| <p>Взгляд с позиции трансформационной психологии (<i>Transformational Psychology View</i>)</p> | <p>В4</p> | <p>Акцент на личностном преобразении 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 [70, с. 149—180].</p> | <p>Модель соответствует данной позиции, если она утверждает, что адекватное познание человека требует не только методологической строгости, но и личностного преобразования самого познающего, и что духовное состояние психолога является необходимым условием истинности получаемого знания.</p> |
| <p>Взгляд с позиции библейского консультирования (<i>Biblical Counseling View</i>)</p> | <p>В5</p> | <p>Психологическая помощь должна основываться исключительно на Писании. Светская психология рассматривается как конкурирующая мировоззренческая система, а не как источник полезных данных для христианского консультирования [70, с. 183—214].</p> | <p>Модель соответствует данной позиции, если она утверждает достаточность Писания для понимания и исцеления человеческой души, рассматривает психологию как альтернативную мировоззренческую систему, конкурирующую с христианством, и минимизирует или отвергает использование психологических теорий и методов в пастырском душепопечении.</p> |

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.

2.2.6. 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» [66].

Как было рассмотрено в Разделе 2.1.3, 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 и используются в соответствии со следующей Таблицей 8:

Таблица 8.
Ось С (Сферы):
«Сферы (домены) интеграции психологии и христианства»

| Тип интеграции | Код положения на оси | Характеристика позиции оси | Условия соответствия классифицируемой модели данной позиции оси |
|---|----------------------|--|---|
| Интеграция через мировоззренческую сферу (<i>мировоззренческий домен, worldview integration domain</i>) | C1 | Согласование христианского мировоззрения с философскими основаниями психологии как науки: вопросы о природе реальности, человека, познания и ценностей [66, с. 23—48]. | Модель уделяет систематическое внимание экспликации своих онтологических, эпистемологических и аксиологических предпосылок. Она явно формулирует, как христианское учение о человеке (антропология) определяет понимание предмета психологии, критерии истины и нормы здоровья. Вклад в эту сферу может заключаться в критике секулярных оснований психологии и в построении альтернативной философской рамки [66, гл. 3] |
| Интеграция через теоретическую сферу (<i>теоретический домен, theoretical integration domain</i>) | C2 | Построение теорий личности, психопатологии и терапии, которые органично сочетают христианские доктрины и психологические концепции [66, с. 49—72]. | Модель предлагает развёрнутые теоретические конструкции, в которых библейские понятия (грех, благодать, образ Божий, духовное формирование) систематически связаны с психологическими категориями (развитие, личность, адаптация, психопатология). Теория не сводится к набору отдельных утверждений, но образует целостную объяснительную систему [66, гл. 4] |

| | | | |
|--|------------------|---|--|
| <p>Интеграцию через прикладную сферу (прикладной домен, <i>applied integration domain</i>)</p> | <p>С3</p> | <p>Воплощение интегрированного подхода в клинической практике, пастырском консультировании, психологическом образовании и исследованиях [66, с. 73—98].</p> | <p>Модель включает описание конкретных методов, техник, протоколов или образовательных программ, реализующих интеграцию на уровне практической деятельности. Это может выражаться в разработке методик духовно-ориентированной психотерапии, программ обучения христианских психологов, принципов проведения эмпирических исследований, учитывающих духовные переменные [66, гл. 5].</p> |
| <p>Интеграция через ролевую сферу (ролевой домен, <i>role integration domain</i>)</p> | <p>С4</p> | <p>Осмысление и гармонизация профессиональных ролей психолога и христианина: как оставаться верным своим убеждениям, работая в светских или церковных контекстах [66, с. 99—122].</p> | <p>Модель уделяет внимание вопросам профессиональной идентичности, этическим дилеммам, границам компетенции и способам сохранения целостности личности в различных институциональных контекстах (светский вуз, церковное консультирование, государственная клиника). Предлагаются нормативные ориентиры для разрешения ролевых конфликтов [66, гл. 6].</p> |
| <p>Интеграция через личностную сферу (личностный домен, <i>personal integration domain</i>)</p> | <p>С5</p> | <p>Внутреннее единство личности самого специалиста: целостность характера, духовное формирование, способность быть «интегрированным инструментом» помощи [66, с. 123—146].</p> | <p>Модель подчёркивает, что подлинная интеграция невозможна без личного духовного преображения психолога. Вклад в эту сферу включает описание добродетелей, необходимых для интегративной работы (смирение, честность, любовь), духовных дисциплин (молитва, самоисследование, духовное руководство) и процессов формирования характера как необходимого условия эффективной и этичной практики [66, гл. 7].</p> |

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.

2.2.7. Ось Р (Редукционизм):

«Тип онтологического редукционизма в модели»

Ось Р вводится автором настоящего исследования для характеристики онтологического выбора, лежащего в основании оцениваемого подхода [11, с. 12—14; 14, с. 44].

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

Таблица 9.
Ось Р (Редукционизм):
«Тип онтологического редукционизма в модели»

| Тип редукционизма | Код положения на оси | Характеристика позиции оси | Условия соответствия классифицируемой модели данной позиции оси |
|--|----------------------|--|--|
| Материальный редукционизм | Р1 | 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 [11, с. 12]. | Модель априорно исключает из рассмотрения онтологическую реальность духовного (Бога, благодати, души как нематериальной субстанции). Все психические явления объясняются через активность центральной и периферической нервной системы, гуморальную регуляцию, эволюционно сформировавшиеся адаптивные механизмы. |
| Духовный редукционизм | Р2 | Всё сводится к действию благодати; отрицается значение материальных (телесных, социальных, психологических) факторов. Крайний вариант — радикальное библейское консультирование, отвергающее любую психологическую теорию [11, с. 12—13]. | Модель признаёт онтологическую реальность духовного (Бога, благодати, Духа) как единственную или доминирующую причину психических изменений. Материальные, телесные, социальные и психологические факторы либо игнорируются, либо рассматриваются как второстепенные, не имеющие самостоятельного значения. |
| Сбалансированный (двойной) редукционизм | Р3 | 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 [11, с. 13—14; 14, с. 44—45]. | Модель исходит из многоуровневой онтологии человека: часть психических процессов («ветхая душа») редуцируется к материальным структурам (центральной и периферической нервной системе), тогда как «новая душа», возрождаемая действием благодати, требует редукции к духовной реальности. Оба типа редукции не исключают, а дополняют друг друга, отражая синергию тварного и нетварного [11, с. 11—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.

2.2.8. Ось Д (Духовность):

«Тип духовности в модели»

Ось Д вводится автором настоящего исследования для дополнительной дифференциации моделей по их отношению к духовной реальности [14, с. 45—46].

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

Таблица 10.
Ось Д (Духовность):
«Тип духовности в модели»

| Тип духовности | Код положения на оси | Характеристика позиции оси | Условия соответствия классифицируемой модели данной позиции оси |
|---|----------------------|--|--|
| Светская духовность | Д1 | Духовное не рассматривается как самостоятельная реальность; либо отрицается, либо редуцируется к психическим процессам (эмоциям, когнициям, нейродинамике). | Модель не признаёт онтологической реальности духовного, выходящей за пределы материального мира. Религиозные и духовные феномены объясняются через социальные, биологические, психологические и иные механизмы или модели. |
| Трансперсональная / эволюционная духовность | Д2 | Духовное признаётся как высший уровень сознания или стадия развития, но не связывается с личным Богом; может включать восточные, эзотерические или эволюционные концепции. | Модель признаёт существование духовного опыта и трансперсональных состояний, но интерпретирует их в рамках «эволюции сознания», «расширения самости» или восточных метафизических концепций, не принимая теистического откровения. |
| Теистическая (иная) духовность | Д3 | Признаётся личный Бог или Высшая Реальность в рамках другой традиции (иудаизм, ислам, деизм и т.п.) ²⁸ . | Модель основана на признании личного Бога, но не в рамках христианского Откровения (иудаизм, ислам, деизм). |
| Теистическая (христианская) духовность | Д4 | Признаётся личный Бог христианского откровения, благодать, действие Святого Духа; модель либо является христианской, либо ориентирована на христианскую антропологию. | Модель исходит из христианской антропологии, признаёт онтологическую реальность Троицыного Бога, а также, действие Святого Духа в жизни человека. |

²⁸ 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) духовность.

2.2.9. 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. Раздел 2.2.8), 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 (см. Раздел 2.1.4 на стр. 56), который в своей монографии «Spiritual Presence in Psychotherapy» выделяет шесть моделей духовного присутствия, различающихся по онтологическим допущениям и терапевтическим стратегиям [78, с. 45—112], которые используются в оси П в соответствии со следующей Таблицей 11:

Таблица 11.
Ось II (Присутствие):
«Тип духовного присутствия в модели»

| Тип присутствия | Код положения на оси | Характеристика позиции оси | Условия соответствия классифицируемой модели данной позиции оси |
|--|----------------------|--|---|
| <p style="text-align: center;">Сверхъестественное присутствие (<i>Supernatural Model</i>)</p> | <p>П1</p> | <p>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. Терапевт выступает проводником или свидетелем благодатного воздействия. Критическая рефлексия указывает на риск редукции терапевтического процесса к ожиданию «чуда» и игнорирование психопатологических механизмов [78, гл. 6].</p> | <p>Модель признаёт онтологическую реальность трансцендентного (Бога, благодати, Духа) и допускает возможность Его прямого вмешательства в терапевтический процесс, не сводимого к естественным психологическим закономерностям. Исцеление понимается как результат божественного действия (молитва, возложение рук, духовное пробуждение), а терапевтические техники рассматриваются как второстепенные или служебные по отношению к благодати.</p> |
| <p style="text-align: center;">Развивающее присутствие (<i>Developmental Model</i>)</p> | <p>П2</p> | <p>Духовность рассматривается как естественный этап психологического развития личности. Религиозные и духовные переживания интерпретируются через призму возрастных, когнитивных и эмоциональных стадий (модели Дж. Фаулера, Э. Эриксона). Сакральное имманентно психике, его проявления объясняются законами развития. Терапевтическая задача — помочь клиенту перейти на следующую стадию зрелости. Критическое замечание: опасность редукции духовного опыта к когнитивным или моральным структурам [78, гл. 7].</p> | <p>Модель описывает духовность в терминах возрастных, когнитивных или моральных стадий развития. Духовные кризисы интерпретируются как кризисы развития, а духовное созревание — как закономерный этап онтогенеза. Вера и духовность интегрируются как высшие способности эго или самости, а терапевт выступает фасилитатором этого перехода.</p> |

| | | | |
|---|------------------|--|--|
| <p>Экспансивное присутствие (<i>Expansive Model</i>)</p> | <p>ПЗ</p> | <p>Духовность связывается с расширением сознания, выходом за пределы обычного «Я», изменёнными состояниями сознания, мистическими переживаниями. Акцент на трансперсональном опыте, единении с чем-то большим, чем индивидуальное эго. Терапевт выступает фасилитатором таких состояний (медитация, дыхательные практики, работа с образами). Критическое замечание: риск ухода от реальности, возможность психотической декомпенсации [78, гл. 8].</p> | <p>Модель акцентирует изменённые состояния сознания, эго-трансценденцию и трансперсональный опыт как путь к духовному. Терапевтический подход включает техники, способствующие расширению сознания (медитация, холотропное дыхание, работа с образами). Духовное понимается как выход за пределы обычного «Я», а не как отношение к личностному Богу.</p> |
| <p>Эмпатическое присутствие (<i>Empathic Model</i>)</p> | <p>П4</p> | <p>Духовное присутствие реализуется через глубокую эмпатию, межличностную связь, подлинную встречу терапевта и клиента (диалог «Я—Ты»). Сакральное здесь — не столько трансцендентная реальность, сколько качество отношений, которое переживается как «святое» или «благодатное». Духовность локализуется в пространстве между участниками диалога. Критическое замечание: размывание границ между психотерапевтическим альянсом и духовным руководством [78, гл. 9].</p> | <p>Модель рассматривает глубинную эмпатию, безусловное позитивное принятие и аутентичность терапевта как проявления сакрального. Духовное присутствие не привносится извне, а рождается в пространстве подлинной встречи. Акцент делается на качестве терапевтических отношений, а не на религиозных практиках или доктринах.</p> |
| <p>Сакральное присутствие (<i>Sacred Model</i>)</p> | <p>П5</p> | <p>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. Терапевт помогает клиенту обнаружить сакральное в его собственных ритуалах, ценностях, традициях. Критическое замечание: риск релятивизма, когда любое предпочтение клиента объявляется «священным» [78, гл. 10].</p> | <p>Модель исходит из имманентности сакрального миру, природе и культуре. Священное не трансцендентно по отношению к реальности, а присутствует внутри обыденного. Терапевтическая работа направлена на помощь клиенту в обнаружении священного в его повседневном опыте, традициях и ценностях, без обязательной привязки к теистическому мировоззрению.</p> |

| | | | |
|---|------------------|---|--|
| <p>Кризисное присутствие (<i>Crisis Model</i>)</p> | <p>П6</p> | <p>Духовность актуализируется в моменты кризиса, страдания, потери и экзистенциального поиска смысла. В точке разрушения привычных структур открывается возможность встречи с трансцендентным. Кризис рассматривается не только как патология, но и как потенциальная «дверь» к духовному преображению. Терапевтический подход опирается на логотерапию В. Франкла и концепцию посттравматического роста (PTG). Критическое замечание: риск романтизации страдания [78, гл. 11].</p> | <p>Модель рассматривает кризис, страдание, потерю и экзистенциальный поиск как ключевые точки актуализации духовного опыта. Духовность не является постоянным фоном, но возникает именно в предельных ситуациях. Терапевт помогает клиенту увидеть в страдании не только патологию, но и возможность духовного роста и обретения смысла.</p> |
| <p>Системное присутствие (<i>Systemic Model</i>)</p> | <p>П7</p> | <p>Духовное присутствие рассматривается в контексте семейных, социальных и религиозных систем. Духовность принадлежит не только индивиду, но и его сообществу — церкви, семье веры, родовой традиции. Терапевтическая работа строится с учётом «духовного поля» клиента, включая его принадлежность к религиозной общине, влияние семейных сценариев и конфессиональной традиции. Критическое замечание: сложность дифференциации здоровых системных влияний и деструктивного религиозного давления [78, гл. 12].</p> | <p>Модель включает духовное измерение в системный анализ: учитывается принадлежность клиента к религиозной общине, семейные сценарии, конфессиональная традиция. Исцеление понимается как восстановление здоровых системных связей, включая отношение человека с его духовным сообществом и традицией.</p> |

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 модуль; 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; и т.д.

Выбранные оси позволяют 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.

Глава 3.

Обзор и сравнение интегративных моделей 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 диссертационной работе «A Lifestyle Who Is Christ: An Integrative Model of Spiritual Formation» (2024), защищённой в Liberty University, предлагает принципиально новую интегративную модель духовного формирования, объединяющую три ключевые области: библейское богословие (особенно учение апостола Павла о духовном возрастании), психологическую науку и нейронауку [75].

Новизна подхода Панг заключается в том, что существующие модели духовного формирования, хотя и предлагают интеграцию психологии и христианства, не уделяют должного внимания нейробиологическому измерению — работе мозга, нейрохимии, нейропластичности и их связи с духовным ростом. Модель восполняет этот пробел, рассматривая духовное формирование как процесс, имеющий не только богословские и психологические, но и нейрофизиологические корреляты.

В основе модели лежит учение апостола Павла о «ветхом» и «новом» человеке, а также о процессе освящения (sanctification) — непрерывном действии Святого Духа, преображающего верующего в образ Христов (2 Кор. 3:18). Панг выделяет три взаимосвязанных элемента: во-первых, богословское основание — истины Писания, особенно Павлова богословия, включая учение о смерти ветхого человека и жизни нового во Христе, а также о призвании к обожению; во-вторых, психологические механизмы — когнитивные, эмоциональные и поведенческие процессы, через которые происходит усвоение и интериоризация духовных истин; в-третьих, нейрофизиологические корреляты — изменения

в работе мозга, нейропластичность, нейрохимические процессы, которые сопровождают и, возможно, обеспечивают субстрат для устойчивых изменений в личности.

Ключевая идея модели — соединение познания (cognitions) с действием (actions), что приводит к духовному росту, который неразрывно связан с психологическими и нейробиологическими аспектами личности. Духовное формирование здесь понимается как *praxis* — практика, неотделимая от теории, где мышление и действие находятся в симбиотической связи. Модель предлагает верующим «духовный инструментарий» (spiritual toolbox) — набор практических средств для формирования образа жизни, в котором человек живёт «во Христе, но не от мира» (в духе Ин. 17:14—16).

Модель ориентирована на практическое применение. Панг, имеющая степень доктора психологии и многолетний клинический опыт, предполагает, что психотерапевтические интервенции могут сочетаться с духовными практиками (молитва, чтение Писания, практики внимательности, когнитивно-поведенческие техники) для достижения целостного преобразования личности. Такой синтез позволяет говорить о духовном формировании как о процессе, затрагивающем все уровни человеческого существа — дух, душу и тело, включая нейробиологический субстрат, через который действуют и психологические механизмы, и благодать Святого Духа.

Таким образом, модель Кэтрин Панг представляет собой редкий для современной христианской психологии пример последовательной интеграции библейского богословия, психологической теории и нейронаучных данных. Она задаёт направление для дальнейших исследований, показывая, что духовное формирование может и должно изучаться на всех уровнях — от работы Святого Духа в сердце до пластических изменений в нейронных сетях мозга, не редуцируя при этом духовное к материальному, но признавая их глубинное взаимопроникновение в жизни верующего.

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- Ось О («Отношения»): «Союзники»;
- Ось В («Взгляды»): тяготеет к интегративному взгляду и христианской психологии;
- Ось С («Сферы»): все пять доменов;
- Ось Р («Редукционизм»): сбалансированный редукционизм;
- Ось Д («Духовность»): теистическая (христианская) духовность.

3.1.2. Модель личности

Марджори Ганно

Марджори Ганно в работе «The Person in Psychology and Christianity» (2022) предлагает не только методологическую рамку для критической оценки существующих теорий развития с позиций христианской антропологии [65], по сути представляющую собой не векторную признаковую типологию (см. Раздел 2.1.5), но и новую конструктивную модель личности. В отличие от многих интегративных подходов, которые начинают с анализа светских теорий и затем пытаются «дополнить» их библейскими элементами, Ганно с самого начала выстраивает свою модель исходя именно из библейской и богословской традиции.

Эту важную теоретическую работу Ганно проводит в первой части, озаглавленной «Рабочая модель личности на основе веры» (A Faith-Based Working Model of the Person), где она последовательно излагает четыре организующих темы, которые в совокупности задают целостное, нормативное понимание человека с христианской перспективы [65]. Эти четыре темы не являются произвольным набором, но вытекают из фундаментальных вопросов, которые любая антропология должна учитывать: что есть человек, зачем он существует, какова его моральная природа и какова мера его ответственности.

Первая организующая тема «Сущность человека (essence)» задаёт онтологическое основание модели, определяя, что составляет природу человека как образа Божия (imago Dei), и фиксирует неизменные структурные характеристики человеческого бытия: разумность, воплощённость, реляционность и призвание к владычеству. В рамках первой темы Ганно выделяет три взаимосвязанных измерения образа Божия в человеке, релевантных христианской психологии. Во-первых, субстанциальное измерение, согласно которому человек обладает разумом, воплощённостью и сотворён как «мужчина и женщина». Во-вторых, реляционное измерение, подчёркивающее изначальную обращённость человека к Другому — к Богу и к ближнему. И, в-третьих, функциональное измерение, означающее призвание человека к заботливому владычеству над творением. В этом триедином описании Ганно стремится преодолеть как сведение человека к чисто биологическим или социальным механизмам, так и спиритуалистические трактовки, игнорирующие телесность и социальность.

Вторая организующая тема «Цель человека (purpose)» задаёт телеологическое измерение модели, раскрывая предназначение (цель) человека. В рамках этой темы Ганно утверждает, что развитие человека не может быть понято без ответа на вопрос о его конечном

предназначении и различает два взаимосвязанных аспекта цели: горизонтальный, включающий любовь к ближнему, творческий труд и служение миру, и вертикальный, означающий уподобление Христу и обожение. Важно отметить, что здесь Ганно намеренно фокусируется на «временных» (temporal) аспектах предназначения — а том, что человек призван делать в этой жизни, — оставляя в стороне эсхатологические и сотериологические дискуссии, которые могли бы сделать модель излишне конфессионально-специфичной.

Третья организующая тема «Моральная склонность (moral tendency)» затрагивает вопрос о природе добра и зла в человеке, раскрывая нравственную природу (моральную склонность) человека. В рамках данной темы Ганно предлагает тонкое различие, опирающееся на библейское повествование о грехопадении: человек структурно добр, то есть по своей природе способен к богоподобным действиям (выбор добра, разум, стремление к истине), однако после грехопадения приобрёл также и врождённую склонность ко злу — не структурную (не изменяющую его сущности как образа Божия), но акцидентальную. Зло при таком понимании выступает не как самостоятельная сущность, а как искажение изначально доброй способности.

Четвёртая организующая тема «Свобода воли и ответственность (agency and accountability)» затрагивает понимание человеческой свободы и меры вменяемости, раскрывая условия ответственности (свободы воли) человека. В рамках данной темы Ганно вводит различие между agency (способностью к выбору) и accountability (степенью ответственности, которая может варьироваться). Она находит в Писании основания для градуального понимания ответственности, опираясь на различие между умышленным и неумышленным грехом в Ветхом Завете (Числ. 14) и на различие между детьми и взрослыми в Новом (Лк. 12; Рим. 2). Это позволяет модели избежать как ригористического возложения полной ответственности на человека в любых обстоятельствах, так и полного отрицания свободы воли.

Важно подчеркнуть, что эта «рабочая модель» организующих тем, предлагаемая Ганно, является не просто абстрактной схемой, но нормативным критерием, который Ганно затем применяет во второй части книги для анализа пяти ключевых светских теорий психологии (Эриксона, Боулби, Скиннера, Бандуры и эволюционной психологии²⁹). Вместе с тем сама по себе данная модель выступает самостоятельной теоретической конструкцией, поскольку задаёт целостное нормативное представление о человеке, включающее его онтологическую

²⁹ Подробнее см. Раздел 2.1.5.

сущность, телеологическое предназначение, нравственную природу и условия личной ответственности, — представление, которое может служить основой для дальнейших эмпирических и теоретических исследований в области христианской психологии.

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- Ось О («Отношения»): «Союзники»;
- Ось В («Взгляды»): «Интеграция / христианская психология»;
- Ось С («Сферы»): «Мировоззренческий и теоретический домены»;
- Ось Р («Редукционизм»): «Сбалансированный (двойной) редукционизм»;
- Ось Д («Духовность»): «Теистическая (христианская) духовность».

3.1.3. Католическая христианская метамодел ь личности (ССММР)

Католическая христианская метамодел ь личности (ССММР), изданная под редакцией П. Вица, У. Нордлинга и К. Тита в 2020 году [79], представляет собой масштабный междисциплинарный проект, объединяющий три традиции мудрости: психологическую науку, философию (особенно томизм) и католическое богословие. Модель возникла в стенах Института психологических наук (ныне Университет Божественного Милосердия) как ответ на редукционизм светских подходов и стремление создать целостное, нередукционистское видение человека, способное служить основой для психотерапии и душепопечения.

3.1.3.1. Структура модели: одиннадцать измерений и три уровня

ССММР описывает человека через одиннадцать взаимосвязанных измерений, которые могут быть сгруппированы в три уровня. Эта структура не является трихотомией «дух—душа—тело» в восточном смысле, а представляет собой многоуровневую антропологию, укоренённую в томизме и августицианстве. Первый, онтологический уровень включает душу как субстанциальную форму тела, её способности (разум, волю) и свободу воли — то, что делает человека личностью, сотворённой по образу Божию. Второй, психологический уровень охватывает когнитивные, аффективные и волевые процессы, которые составляют внутреннюю жизнь человека. Третий, социально-экологический уровень включает отношения, культуру и сообщество, в которые человек вписан и через которые он реализует своё призвание.

3.1.3.2. Трёхчастное определение человека

Ключевой особенностью ССММР является её трёхчастное определение человека, объединяющее теологическую, философскую и психологическую перспективы:

С теологической перспективы человек — это существо, сотворённое по образу Божию, предназначенное для любви (Божественной и человеческой), хотя и страдающее от последствий первородного, личного и социального греха, но призванное к искуплению во Христе, освящению через Святого Духа и вечному блаженству с Богом Отцом.

С философской перспективы человек — это «индивидуальная субстанция разумной, волевой, реляционной, сенсорно-перцептивно-когнитивной, эмоциональной и единой (телесно-душевной) природы», призванная к процветанию (*flourishing*), нравственной ответственности и добродетели через своё призвание (*vocational state*), а также через труд, служение и осмысленный досуг.

С психологической перспективы человек — это воплощённый индивид, обладающий интеллектом, языком, ограниченной свободой воли, фундаментально межличностный, переживающий эмоции и имеющий сенсорно-перцептивно-когнитивные способности для контакта с реальностью.

3.1.3.3. Философские и богословские основания

ССММР сознательно наследует томизм, опираясь на аристотелевско-фомистское понимание человека как субстанциального единства души и тела (гилеморфизм). В отличие от восточной трихотомии, где дух и душа могут пониматься как различные субстанции, здесь душа (*anima*) едина, а дух (*spiritus, intellectus*) понимается как её высшая способность, обращённая к Богу и делающая душу бессмертной. Модель также опирается на естественный закон, развивая аристотелевско-томистское учение о добродетелях и естественных склонностях, которые направляют человека к его телосу — полноте человеческого процветания и святости.

С богословской стороны ССММР укоренена в Священном Писании (особенно в учении о человеке как образе Божиим — Быт 1:26—27), в святоотеческой традиции и в магистериуме Католической церкви, включая учение Второго Ватиканского собора и папы Иоанна Павла II. Модель не только признаёт, но и делает центральным понятие благодати — действие Святого Духа, освящающее человека и восстанавливающее в нём образ Божий, повреждённый грехом.

3.1.3.4. Практическое применение в психотерапии

ССММР предлагает не просто теоретическую антропологию, но развёрнутую рамку для клинической практики. Прежде всего она выступает как метамодель, объединяющая уже существующие теории личности и терапевтические подходы: будучи достаточно общей, она позволяет интегрировать различные концепции, не сводя их к одной доминирующей схеме, и тем самым сохраняет их эвристическую ценность.

Также модель служит инструментом для усиления диагностики и планирования лечения. Выделяя одиннадцать измерений личности, ССММР обращает внимание клинициста на такие аспекты, как призвание, добродетели, способность к прощению и свобода воли — сферы, которые стандартные психологические инструменты обычно игнорируют или редуцируют. Учёт этих измерений позволяет строить более полную картину внутреннего мира человека и точнее определять цели терапевтической работы.

Кроме того, ССММР предлагает многомерное понимание добродетели, что становится ценной рамкой для терапии. Добродетель здесь рассматривается не как моралистический ярлык, а в трёх измерениях: целевом (стремление к смыслу и процветанию), исполнительном (конкретные добродетельные действия) и преобразующем (формирование межличностных и внутриличностных способностей). Такой подход позволяет работать с добродетелями не как с внешними требованиями, а как с динамическими структурами личности.

Наконец, ССММР может служить основой для профессиональной идентичности христианского психолога. Модель помогает специалисту осознать, каким образом его вера может интегрироваться с профессиональной практикой, не нарушая этических норм и сохраняя уважение к клиентам других убеждений. В этом смысле она задаёт не только теоретический, но и практический ориентир для тех, кто стремится сочетать клиническую компетентность с духовной глубиной.

3.1.3.5. Особое значение для католического контекста

ССММР сознательно обращается к католической традиции, включая такие специфические аспекты, как понимание призвания (к священству, браку или монашеству), роль таинств в жизни верующего, учение о естественном законе и добродетелях. При этом авторы подчёркивают, что модель может быть полезна и христианам других конфессий, и даже неверующим клиентам, поскольку она задаёт глубокое, нередукционистское понимание человеческой личности, не навязывая религиозных интерпретаций там, где они не уместны.

В отличие от восточных православных моделей, где акцент делается на исихастской антропологии и различении духа как образа Божия, способного к обожению через нетварные энергии, ССММР остаётся в рамках западной схоластической традиции, где дух понимается как высшая способность единой души, а обожение (theosis, beatitudo) — как цель, достигаемая через освящающую благодать и добродетельную жизнь. Однако обе традиции сходятся в главном: человек не может быть понят без вертикального духовного измерения, без признания его призванности к Богу и реальности благодатного преображения.

3.1.3.6. Особое значение для католического контекста

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- Ось О («Отношения»): «Союзники»;
- Ось В («Взгляды»): «Интеграция / христианская психология»;
- Ось С («Сферы»): «Все пять доменов»;
- Ось Р («Редукционизм»): «Сбалансированный (двойной) редукционизм»;
- Ось Д («Духовность»): «Теистическая (христианская) духовность»;
- Ось П («Присутствие»): «Сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного».

3.1.4. Реляционная модель интеграции

Сэндиджа и Браун

Стивен Сэндидж и Жаннин Браун в своей реляционной модели интеграции [77]. предлагают принципиально иной подход к соединению психологии и христианского богословия. В отличие от традиционных моделей, сосредоточенных на теоретическом синтезе доктрин и концепций, они утверждают, что подлинная интеграция происходит не между абстрактными дисциплинами, а между живыми личностями — терапевтом и клиентом, учёным и пастором, преподавателем и студентом. Как точно сформулировал Брэд Строун в рецензии на их книгу, «интегрируют не дисциплины, а личности».

Модель была впервые изложена в двух статьях, опубликованных в *Journal of Psychology and Theology* в 2015 году. Первая часть, «Differentiated Relationality between Psychology and Theology», описывает базовые контуры подхода, вводя понятие «дифференцированной реляционности» (differentiated relationality) как ключевого принципа. Вторая часть, «Relational

Integration as Developmental and Intercultural», разворачивает модель в направлении развития и межкультурной компетенции. В 2018 году эти идеи были обобщены в монографии «Relational Integration of Psychology and Christian Theology: Theory, Research, and Practice», изданной Routledge.

3.1.4.1. Основные характеристики модели

Ключевым понятием модели является «дифференцированная реляционность» — способность сохранять собственную идентичность и убеждения, оставаясь открытым к Другому и способным к подлинной встрече. Сэндидж и Браун показывают, что в интеграции неизбежно возникают конфликты, вопросы власти и различие позиций, и именно способность удерживать эти напряжения, не впадая ни в слияние, ни в разрыв, составляет ядро интегративного процесса.

В своей монографии авторы разворачивают модель через пять взаимосвязанных измерений, каждому из которых посвящена отдельная глава. Первое измерение — воплощённость (embodied) — указывает на то, что интеграция не может быть сведена к чисто интеллектуальному процессу: она происходит через конкретных людей, с их телесностью, эмоциями, личной историей и жизненным контекстом.

Второе измерение — герменевтичность (hermeneutical) — напоминает, что любое понимание предполагает интерпретацию. Интеграция, с этой точки зрения, требует рефлексии о том, как мы читаем тексты (библейские, психологические, культурные) и как наши предположения формируют встречу с Другим.

Третье измерение, развитие (developmental), акцентирует динамический характер интеграции: способность к ней не дана раз и навсегда, но растёт и формируется. Авторы опираются здесь на исследования привязанности и межличностной нейробиологии, показывая, что безопасная привязанность и способность к ментализации создают основу для подлинного диалога.

Четвёртое измерение — межкультурность (intercultural) — подчёркивает, что интеграция невозможна без учёта культурных, гендерных и социальных различий. Уважение к инаковости и способность к межкультурной компетенции, по мысли авторов, являются необходимыми условиями подлинной встречи.

Наконец, пятое измерение — формирование (formation) — указывает на то, что интеграция требует не только теоретических знаний, но и личностного становления самого практикующего; это процесс, в котором терапевт, как и его клиент, находится в пути.

3.1.4.2. Богословские и философские основания

Модель опирается на несколько ключевых источников. В диалогической философии Мартина Бубера авторы находят концепцию встречи «Я—Ты» — пространства, где другой предстаёт не как объект для анализа, а как субъект, требующий ответа. В богословии Эммануэля Левинаса они черпают понимание бесконечной ответственности перед лицом Другого, чьё лицо призывает к этическому ответу. У Мирослава Вольфа заимствуется теология примирения и прощения, показывающая, что подлинная встреча возможна только через признание собственной уязвимости и готовность к восстановлению разорванных связей.

Важное место занимает библейская герменевтика. Во второй части статьи авторы обращаются к Колоссянам 3:1—11, показывая, что послание апостола Павла содержит в себе «развивающие и межкультурные динамики» христианского духовного формирования в общине. Новый человек во Христе не есть индивидуальный проект, но рождается в пространстве взаимного признания, где «нет ни эллина, ни иудея», и именно это пространство становится местом действия благодати.

3.1.4.3. Практическое применение в психотерапии

Реляционная модель Сэндиджа и Браун не остаётся в сфере абстрактной теории, но предлагает конкретные практические инструменты для терапевтической работы. Первый из них — акцент на эмпатическом присутствии, понимаемом как пространство, в котором клиент может быть услышан и признан в своей уникальности. Такое присутствие не сводится к технике активного слушания, но предполагает глубинную открытость терапевта к опыту другого.

Второй инструмент — переосмысление уязвимости терапевта. Авторы показывают, что уязвимость — не слабость, а условие подлинной встречи. Открытость терапевта своим собственным ограничениям и неопределённостям может стать тем местом, где клиент впервые встречает не профессиональную роль, а живого человека, способного к подлинному соучастию.

Ключевой компетенцией, которую выделяют Сэндидж и Браун, является способность к восстановлению разорванных связей (repair of ruptures). Неизбежные конфликты, недопонимания и разрывы в терапевтических отношениях, с этой точки зрения, не должны восприниматься как поражение; напротив, именно способность пройти через них к более глубокому уровню связи становится одним из главных терапевтических факторов.

Наконец, авторы предлагают коллаборативный стиль работы, в котором терапевт не навязывает клиенту готовых интерпретаций, но остаётся открытым к тому, как сам клиент понимает свой духовный опыт. Такой подход не означает отказа от профессиональной компетентности, но предполагает, что терапевт выступает не как единственный авторитет, а как со-исследователь, сопровождающий клиента в его поиске смысла и исцеления.

3.1.4.4. Отличие от других моделей интеграции

Ключевое отличие реляционной модели заключается в её процессуальном характере. В то время как многие подходы сосредоточены на содержательном синтезе (какие доктрины с какими теориями соединять), Сэндидж и Браун показывают, что даже самое совершенное содержание не гарантирует подлинной интеграции, если отсутствует способность к живой встрече. Интеграция — это не то, что мы имеем, а то, что мы совершаем в пространстве диалога.

Второе важное отличие — необходимость работы с конфликтом и различием. Сэндидж и Браун не скрывают, что интеграция психологии и богословия — это трудный, болезненный процесс, в котором неизбежны столкновения, разрывы и непонимание. Однако именно способность проходить через эти испытания, сохраняя уважение к инаковости другого, создаёт основу для подлинной интеграции.

3.1.4.5. Значение для христианской психологии

Модель Сэндиджа и Браун предлагает христианской психологии не просто ещё одну теорию, а способ существования в междисциплинарном пространстве. Она напоминает, что за любыми доктринами и теориями стоят живые люди, что интеграция — это не техническая задача, а призвание, требующее личной зрелости, смирения и способности к любви.

Как отмечает Шелли Рамбо в рецензии, книга Сэндиджа и Браун «избегает того, что они называют “дешёвой интеграцией”», предлагая вместо этого «хорошо проработанную теоретическую рамку, которая работает на уровне сдвига перспективы». Входя в этот подход,

читатель обнаруживает, что не просто научился новому методу, но что сам способ видеть и слышать Другого — в терапии, в преподавании, в научном диалоге — преобразился.

Таким образом, реляционная модель Сэндиджа и Браун возвращает христианской психологии её диалогическое сердце: пространство подлинной встречи, где терапевт не навязывает религиозных интерпретаций, но остаётся открытым для духовного измерения, которое может проявиться в любой момент, когда один человек рискует быть уязвимым перед другим, а другой — ответить ему признанием. Именно в таком пространстве, как показывают авторы, может стать реальностью действие благодати.

3.1.4.6. Положение по осям

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована 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».

3.1.5. Нейронаучные и постматериалистические модели

В англосаксонской традиции, помимо целостных интегративных моделей (Панг, Ганно, ССММР, реляционная модель Сэндиджа—Браун), существует также 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.

Среди представителей этих подходов необходимо отметить Эндрю Ньюберг (Andrew Newberg) и Марио Борегар (Mario Beauregard), которые провели серию нейровизуализационных исследований (СПЕКТ, фМРТ) состояний, характерных для медитации, молитвы и мистических переживаний. В работах Ньюберга («How God Changes Your Brain» [72]) и Борегара («The Spiritual Brain» [59]) 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), Амита Госвами (Amit Goswami) и другими также изучает духовные феномены с использованием естественных наук. 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 [73, 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 материалистических исследований духовности, надо отметить, что они не всегда дают развёрнутую антропологическую теорию духовности, ограничиваясь изучением коррелятов и нейродинамики духовных феноменов. Тем не менее, в контексте интеграции психологии и христианства они могут предоставлять 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 [73, 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 [73, 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) [73, 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 [44; 48]. 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 [31; 50].

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 [10; 49; 54].

Ниже представлен обзор наиболее значимых направлений, включая светски, по своему построению применимые для христианской духовности.

3.2.1. Системная модель индивидуальности

В.Н. Колесникова

Владимир Николаевич Колесников (1947—2019) — один из представителей петербургской психологической школы, развивавший системный подход к изучению индивидуальности. Его модель, изложенная в диссертации [22] и ряде последующих публикаций, является попыткой интеграции достижений отечественной дифференциальной психофизиологии (Б.Г. Ананьев, В.С. Мерлин) с представлениями о духовном измерении человека, которые в советский период были практически исключены из научного дискурса.

В основе предлагаемой системной модели индивидуальности лежит иерархическая структура, включающая четыре последовательных уровня, каждый из которых обладает собственной качественной спецификой и одновременно включён в единую целостную систему [22].

Нижний, базовый уровень представляет собой уровень темперамента, под которым понимаются генетически обусловленные свойства нервной системы, проявляющиеся в динамике психических процессов — силе, подвижности и уравновешенности. Данный уровень обеспечивает формально-динамическую основу индивидуальности, задавая темпоральные и энергетические характеристики психической активности.

Над уровнем темперамента надстраивается уровень характера, представляющий собой совокупность устойчивых способов поведения и эмоционального реагирования, формирующихся в процессе социализации. Характер в данной модели рассматривается как результат сложного взаимодействия природных задатков и средовых влияний; он придаёт индивидуальности определённую стилистическую устойчивость в типичных жизненных ситуациях и служит связующим звеном между врождёнными особенностями и социально обусловленными формами поведения.

Третий уровень, уровень личности, понимается как система отношений человека к миру, другим людям и самому себе. В его структуру включены мотивационно-смысловые образования, ценности и направленность, благодаря которым индивидуальность приобретает социально-психологическую определённость. Именно на этом уровне происходит осознанная регуляция поведения, формируется индивидуальная иерархия смыслов и складывается способность к самоопределению в социальном пространстве.

И, наконец, вершину иерархии составляет уровень духовности, который выступает системообразующим фактором, определяющим направление развития всей системы индивидуальности. В отличие от нижележащих уровней, описывающих преимущественно адаптивные и социально-психологические свойства человека, духовность выполняет функцию интеграции и целеполагания, задавая ценностно-смысловую ориентацию всей системе. Таким образом, именно духовность придаёт индивидуальности внутреннее единство и сообщает её развитию телеологическую направленность, связывая частные проявления личности с высшими смыслами человеческого бытия.

Ключевая идея Колесникова заключается в том, что духовность не является просто ещё одним уровнем, добавленным к трём традиционным (темперамент, характер, личность). Она выступает как системообразующий фактор, который придаёт индивидуальности целостность и направленность. Если темперамент, характер и личность отвечают на вопрос «как» функционирует человек, то духовность — на вопрос «ради чего», задавая телеологическую перспективу развития.

Важно отметить, что Колесников не отождествляет духовность с религиозностью. В его работах духовность понимается как «интегративное качество, связанное со смысложизненными ориентациями и ценностями, выходящими за пределы индивидуального существования» [22, с. 112]. Тем не менее, он признаёт, что в истории культуры именно религия была основной формой трансляции духовного опыта, и не исключает возможность обращения к религиозным источникам при построении психологической теории.

Методологически модель Колесникова опирается на два фундаментальных подхода отечественной психологии:

- Комплексный подход Б.Г. Ананьева, предполагающий изучение человека в единстве его биологических, психологических и социальных характеристик, но дополненный духовным измерением, которое Ананьевым не рассматривалось.
- Теория интегральной индивидуальности В.С. Мерлина, описывающая многоуровневую систему свойств индивидуальности, где нижние уровни (биохимические, психофизиологические) подчинены высшим (социально-психологическим, личностным). Колесников расширяет эту иерархию, помещая духовность на вершину.

Таким образом, модель Колесникова представляет собой одну из первых в постсоветской психологии попыток легитимизировать понятие духовности в рамках академической науки, не сводя её к религиозной догматике, но и не редуцируя к социально-психологическим механизмам. Она создаёт понятийную рамку, в которой духовное измерение получает статус полноценного объекта психологического исследования.

Вместе с тем, как отмечают критики (Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк), модель остаётся в границах светской методологии: духовность трактуется как имманентное свойство психики, а не как результат встречи с трансцендентной реальностью. Онтологический статус духовного не эксплицируется, что сближает подход Колесникова с гуманистической психологией, а не с

христианской антропологией. Однако именно эта методологическая осторожность позволила модели войти в академический дискурс и стать основой для дальнейших исследований в области психологии духовности.

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- Ось О («Отношения»): «Наблюдатели» — модель не вступает в диалог с христианским богословием, оставаясь в рамках светской методологии.
- Ось В («Взгляды»): — (не применимо).
- Ось С («Сферы»): «Теоретический домен» — описывает иерархию уровней индивидуальности, но не предлагает прикладного инструментария в христианском контексте.
- Ось Р («Редукционизм»): «Материальный редукционизм» — духовность трактуется как внутриспихическое интегративное качество, а не как онтологическая реальность.
- Ось Д («Духовность»): «Светская духовность».
- Ось П («Присутствие»): — (не применимо).

3.2.2. Персоналистическая антропология экзистенциального анализа

А. Лэнгле, В.Б. Шумского

Экзистенциальный анализ в его современной, «персоналистической» версии, развиваемой Альфридом Лэнгле (Alfried Längle) и его российскими последователями (В.Б. Шумский, Е.М. Уколова и др.), представляет собой одно из наиболее разработанных направлений европейской психотерапии, укоренённых в руссконативной психологической традиции³⁰ и сохраняющих открытость к трансцендентному измерению человека. Эта модель,

³⁰ С.В.Кривцова в предисловии к книге А.Лэнгле «Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности» отмечает: «Очень многие психологи, читатели книг А.Лэнгле и слушатели его лекций отмечают близость его подхода российской ментальности. В этом нет ничего удивительного, ведь одним из источников европейской экзистенциальной философии являются произведения великих русских писателей Л. Толстого и Ф.Достоевского» [27].

В предисловии книги Лэнгле «Экзистенциальный анализ: экзистенциальные подходы в психотерапии» С.В.Кривцова также пишет: «Экзистенциальная философия имеет в России глубокие корни. Достаточно назвать имена Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Л. И. Шестова и др.». Как подчёркивает здесь С.В. Кривцова, «Альфريد

идущая корнями в традиции В. Франкла, Л. Бинсвангера и М. Бубера (и на уровне истории идей восходящая к творчеству Л. Толстого и Ф. Достоевского), предлагает систематическое различие между «психическим» и «духовным» в структуре личности, что делает её особенно значимой для диалога с христианской психологией [27; 56].

3.2.2.1. Базовые понятия: духовное Я и духовная личность

Центральным различием в персоналистической антропологии Лэнгле является разделение двух модусов человеческого бытия: «духовного Я» и «духовной личности». «Духовное Я» (*das geistige Ich*) понимается как центр самосознания, воли и личной инициативы — способность человека занять позицию по отношению к своим влечениям, эмоциям и мыслям. Это «Я» не сводимо к эмпирическим содержаниям психики; оно есть источник свободного решения и ответственного выбора. «Духовная личность» (*die geistige Person*) — более широкое понятие, обозначающее центр ориентации в сущности бытия, ценностях и смыслах. Личность не является просто совокупностью черт или социальных ролей; она представляет собой уникальную, неповторимую структуру, способную к диалогу с миром и с самой собой. Лэнгле подчёркивает, что личность не может быть объяснена из внешних причин — она всегда есть нечто, что человек совершает в свободном, ответственном отношении к ценностям [27, с. 14—16].

Важнейшей характеристикой личности выступает её диалогическая природа. Личность существует в постоянном внутреннем диалоге с Я (рефлексия, самодистанцирование) и во внешнем диалоге с миром (встреча с Другим, с ценностями, с трансцендентным). Именно в этой диалогической открытости Лэнгле видит условие подлинного бытия. Как пишет

Лэнгле задумал «невозможное» — создать в России самостоятельную и действенную школу экзистенциального подхода к человеку. А если говорить более глубоко, в культурно-историческом плане, то воссоздать, возродить этот подход в России» [26].

При этом, как отмечает С.В.Кривцова в аннотации к предисловию юбилейного номера журнала «Экзистенциальный анализ» (2021): «Номер журнала посвящен методам экзистенциального анализа, как авторским, разработанным самим Альфредом Лэнгле, всемирно известным психотерапевтом, основателем GLE-international, так и его русскими учениками» [23].

Таким образом, можно заметить, что за годы деятельности Лэнгле в России сложилось полноценное профессиональное сообщество экзистенциальных аналитиков, сохраняющее преемственность с европейской традицией, но функционирующее как самостоятельная институция. Указанные обстоятельства позволяют рассматривать персоналистическую антропологию Лэнгле как модель, принадлежащую к руссконативной традиции и органично встроенной в неё.

Шумский, «личность есть не просто субъект деятельности, но существо, способное к встрече, к соприкосновению с чем-то, что выходит за пределы её собственной имманентности» [56, с. 847].

3.2.2.2. Структурная модель четырёх экзистенциальных мотиваций

Практическим приложением этой антропологии служит модель четырёх фундаментальных экзистенциальных мотиваций (ФЭМ), описывающая условия, необходимые для полноценной, осмысленной жизни [27].

Первая мотивация связана с вопросом «Могу ли я быть?» и обращена к сфере пространства, опоры и защиты. Условием её реализации выступает способность принять мир как надёжное основание, пережить «бытие-принятым»; нарушение этой мотивации проявляется в базовой неуверенности, тревоге и чувстве незащищённости.

Вторая мотивация формулируется вопросом «Нравится ли мне жить?» и касается близости, времени и отношений. Её реализация требует способности устанавливать эмоциональные связи, переживать ценность жизни, находить радость в присутствии другого; нарушения здесь ведут к депрессии, отчуждению и утрате чувства жизни.

Третья мотивация связана с вопросом «Имею ли я право быть собой?» и обращена к сферам уважения, признания и справедливости. Условием её осуществления является способность воспринимать себя как самоценного, уникального, имеющего право на собственный путь; нарушения проявляются в неуверенности, самоподавлении и конформности.

Четвёртая мотивация касается вопроса «Долженствую ли я действовать?» и связана со смыслом, самоотдачей и включённостью в более широкий контекст. Её реализация требует способности находить значимые цели, выходить за пределы собственных интересов, служить; нарушения выражаются в ощущении пустоты, бессмысленности и экзистенциальной фрустрации. Каждая из мотиваций требует согласованного ответа на трёх уровнях: реальности (объективные условия), ценности (субъективное переживание значимости) и волеия (способность к действию). В терапии работа ведётся последовательно, начиная с первой мотивации и переходя к четвёртой, что позволяет восстановить утраченную способность к полноценной жизни.

3.2.2.3. Онтологические допущения и отношения к христианскому откровению

Персоналистическая антропология Лэнгле сохраняет двойственную позицию по отношению к трансцендентному. С одной стороны, Лэнгле, вслед за Франклом, утверждает, что человек по своей структуре открыт к смыслу, который не может быть произвольно сконструирован, но должен быть найден в бытии. Эта открытость предполагает существование смысловой реальности, не сводимой к субъективным проекциям. С другой стороны, Лэнгле воздерживается от теистической идентификации этой реальности с личным Богом христианского откровения. Он предпочитает говорить о «трансценденции» и «ценностях», оставляя пространство для различных мировоззренческих интерпретаций.

Для российских последователей (В.Б. Шумский и др.) этот методологический аскетизм не исключает возможности диалога с христианской антропологией. В работах Шумского неоднократно подчёркивается, что понятия «духовная личность» и «духовное Я» находят содержательные параллели в святоотеческом различении души и духа, а понимание личности как диалогической структуры созвучно православному учению о личности как образе Божию, открытом к общению с Богом и ближним [56, с. 849—851]. Однако сама модель остаётся в рамках экзистенциальной философии и не делает следующий шаг к признанию благодати как онтологической реальности.

3.2.2.4. Практическое применение и значение для христианской психологии

Модель Лэнгле широко используется в психотерапии, психологическом консультировании и коучинге. Одним из её преимуществ для христианской практики является язык, понятный как верующим, так и неверующим: экзистенциальные вопросы (опора, близость, уважение, смысл) являются общечеловеческими и не требуют специальной религиозной терминологии. Другим достоинством выступает структурированный подход к диагностике: последовательный анализ четырёх мотиваций позволяет выявить конкретные точки нарушения целостности личности. Наконец, модель предлагает рефлексивное отношение к духовному — она не навязывает религиозных интерпретаций, но оставляет пространство для их обсуждения, если клиент сам инициирует такую работу.

Вместе с тем, как отмечают критики экзистенциального анализа с христианских позиций (Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк), экзистенциальный анализ, при всей его близости к христианской антропологии, остаётся в рамках имманентной картины мира. Духовное в нём трактуется как феномен сознания, а не как онтологическая реальность благодати [31; 7; 8]. Это означает, что

модель Лэнгле не может служить полной заменой христианской психологии, но может быть полезным инструментом в диалоге и в тех случаях, когда клиент не готов к прямой религиозной работе.

3.2.2.5. Положение по осям

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- Ось О («Отношения»): «Наблюдатели» — экзистенциальный анализ и теология рассматриваются как независимые способы описания, не вступающие в конфликт, но и не интегрируемые.
- Ось В («Взгляды»): «Взгляд с позиции уровней объяснения» — психология и философия ценностей сосуществуют как автономные уровни описания.
- Ось С («Сферы»): «Теоретический и прикладной домены» — развитая теория личности и терапевтическая практика.
- Ось Р («Редукционизм»): «Материальный редукционизм» — духовное понимается как феномен сознания, доступный психологическому анализу.
- Ось Д («Духовность»): «Светская духовность» — при сохранении отсылки к трансцендентному, Бог не является личностным субъектом христианского откровения.
- Ось П («Присутствие»): «Развивающее и эмпатическое присутствие» — духовное раскрывается через диалог «Я-Ты» и экзистенциальные мотивации.

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

Н. Спокойной

Наталья Спокойная, российский психотерапевт, работающая в парадигме системной психотерапии (системные расстановки, работа с травмой), предложила и активно применяет в своей практике четырёхчастную модель человека, включающую уровни Тела, Эмоций, Интеллекта и Духа [42]. Модель имеет ярко выраженную прикладную направленность и используется прежде всего для диагностики и терапии психологических травм, а также для восстановления целостности личности в процессе психотерапевтической работы.

3.2.3.1. Структура модели и её уровни

В основе модели лежит представление о человеке как о единстве четырёх взаимосвязанных уровней, каждый из которых обладает собственной функцией и требует специфического подхода в терапевтической работе. Первый уровень — Тело — охватывает соматическую сферу: физические ощущения, двигательные паттерны, телесные зажимы, а также соматические проявления психологических травм. Второй уровень — Эмоции — включает эмоциональные реакции, аффективные состояния, переживания, а также способы эмоциональной регуляции. Третий уровень — Интеллект — представляет собой когнитивную сферу: мышление, убеждения, смыслы, рефлексивность, способность к осознанию и пониманию. Четвёртый, высший уровень — Дух — понимается Спокойной как интегративное начало, обеспечивающее связь человека с жизненной энергией, смыслом, ценностями и, в конечном счёте, с трансцендентным измерением бытия [42].

Согласно модели, нарушения на уровне Духа проявляются наиболее глубоко и выражаются в потере смысла жизни, ощущении внутренней пустоты, утрате жизненной энергии, экзистенциальной тревоге, а также в неспособности выстраивать подлинные отношения с собой и с миром. Именно работа с этими проявлениями, по убеждению Спокойной, является ключевой для восстановления целостности личности, поскольку без обращения к духовному уровню любые изменения на более низких уровнях (телесном, эмоциональном, когнитивном) остаются неполными и неустойчивыми [42].

3.2.3.2. Методологические основания и терапевтическая практика

Модель Спокойной укоренена в традиции системной психотерапии, в частности в подходе, известном как «системные расстановки» (Б. Хеллингер и его последователи). В этом подходе важную роль играет представление о том, что психологические проблемы и травмы часто связаны с нарушениями в семейных и родовых системах, а исцеление требует восстановления системного порядка и включения «духовного измерения» в процесс терапии [42; 43].

Вместе с тем Спокойная подчёркивает, что, хотя её модель имеет христианские основания (она сама указывает на свою принадлежность к православной традиции), в работе с клиентом допустима адаптация терминологии в зависимости от его мировоззрения. Если клиент не разделяет религиозных убеждений, понятие «Дух» может быть заменено на «жизненную энергию», «глубинный ресурс», «источник смысла» или иные нейтральные

термины, сохраняющие функциональное значение этого уровня, но не требующие от клиента принятия религиозной картины мира [43]. Такая методологическая гибкость позволяет использовать модель в широком диапазоне клинических и консультативных контекстов.

3.2.3.3. Прикладная направленность и диагностический потенциал

Основное применение модель находит в работе с психологической травмой. Спокойная разработала ряд техник и диагностических процедур, позволяющих выявлять, на каком из четырёх уровней зафиксировано травматическое переживание, и определять последовательность терапевтической работы. Например, травма, связанная с физическим насилием, может требовать первоочередной работы на уровне Тела; травма утраты — на уровне Эмоций; травма, связанная с нарушением доверия к миру или смысложизненным кризисом — на уровне Духа [42].

Диагностический потенциал модели заключается в том, что она позволяет структурировать клинический материал, не сводя сложную многомерную реальность человека к одному изолированному уровню. Терапевт, работающий в этой парадигме, получает возможность видеть, как нарушения на высших уровнях (Дух, Интеллект) проявляются в телесных симптомах и эмоциональных реакциях, и наоборот — как работа с телом и эмоциями может открыть доступ к более глубоким духовным ресурсам [42].

3.2.3.4. Отношение к христианской традиции и границы модели

Несмотря на то, что модель Спокойной имеет христианские корни и использует язык, близкий к христианской антропологии (различение духа, души и тела), она остаётся в рамках светской психотерапевтической парадигмы. Понятие «Дух» в её работах не получает богословской экспликации: оно не отсылает к действию Святого Духа, к благодати или к личному Богу, а скорее указывает на имманентную духовность, понимаемую как высший уровень психической организации человека. В этом смысле модель Спокойной ближе к гуманистической и трансперсональной психологии, чем к собственно христианской психологии, хотя она может служить полезным инструментом для христианских консультантов, работающих с клиентами, не готовыми к прямому богословскому языку.

Вместе с тем, как отмечают критики (Б.С. Братусь), понимание Духа как имманентного уровня психики несёт в себе риск редукции духовного к психологическому [31]. У Ф.Е. Василюка также присутствует сходная критика. В его работах, посвящённых синергийной психотерапии (в частности, в статье «На подступах к синергийной психотерапии» и в

монографии «Переживание и молитва»), он показывает, что редукция духовных феноменов (молитвы, покаяния, действия благодати) к психологическим механизмам приводит к утрате их сущности. Он настаивает на необходимости «онтологического размыкания» психотерапии к духовному измерению, которое не может быть схвачено в рамках имманентной психологической модели [7; 8].

Поэтому, признавая практическую полезность модели Спокойной, надо подчеркнуть, что подлинно христианская психология должна выходить за пределы имманентной картины мира и учитывать онтологическую реальность благодати, которая не может быть сведена к «духовному ресурсу» или «жизненной энергии».

3.2.3.5. Положение по осям

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- Ось О («Отношения»): «Наблюдатели» — модель не вступает в систематический диалог с богословием, оставаясь в русле светской психотерапии.
- Ось В («Взгляды»): — (не применимо).
- Ось С («Сферы»): «Прикладной домен» — фокус на терапевтической практике, инструментарий для работы с травмой.
- Ось Р («Редукционизм»): «Материальный редукционизм» — Дух понимается как энергия или интегративное свойство психики, а не как онтологическая реальность благодати.
- Ось Д («Духовность»): «Светская духовность» — несмотря на христианские корни, в работе допускается адаптация под любое мировоззрение.
- Ось П («Присутствие»): «Экспансивное и эмпатическое присутствие» — работа с Духом ведётся через расширение сознания и эмпатию, а не через теистическую молитву.

3.2.4. Био-психо-социо-духовная модель бессознательного

А.А. Табидзе

Александр Алексеевич Табидзе, российский психотерапевт, работающий в рамках интегративного подхода, предложил четырёхчастную модель бессознательного, которая вписана в более широкую био-психо-социо-духовную концепцию психотерапии [45]. Данная

модель представляет собой попытку объединить классические представления о бессознательном (психоаналитическая традиция) с современными разработками в области психосоматики, нейронаук и духовных практик, при этом сохраняя эмпирическую проверяемость и клиническую применимость.

3.2.4.1. Структура модели: эгоцентрическая и духовная составляющие

Ключевым различием в модели Табидзе является выделение двух качественно различных составляющих бессознательного. Первая, эгоцентрическая составляющая, связывается с инстинктом самосохранения. Она включает в себя базовые влечения, защитные механизмы, эгоистические тенденции и всё то, что направлено на выживание и самоутверждение индивида. Эта часть бессознательного, согласно автору, доминирует на ранних этапах развития и может проявляться в агрессивных, эгоцентричных или зависимых формах поведения.

Вторая, духовная составляющая, понимается как инстинкт сохранения вида. Табидзе опирается на эволюционную логику, предполагая, что наряду с инстинктом, направленным на индивидуальное выживание, существует более глубинная, видовая интенция, связанная с заботой о продолжении рода, альтруизмом и кооперацией. В психологическом плане эта составляющая проявляется в способности к эмпатии, состраданию, бескорыстной помощи и, в конечном счёте, в стремлении к духовным ценностям, выходящим за пределы индивидуального существования [45].

3.2.4.2. Уровни био-психо-социо-духовной концепции

Модель бессознательного встроена в более широкую био-психо-социо-духовную концепцию психотерапии, согласно которой человек рассматривается как единство четырёх уровней: биологического, психологического, социального и духовного. Каждый из этих уровней имеет собственные механизмы функционирования, диагностические признаки и требует специфических терапевтических подходов. Биологический уровень включает нейрофизиологические, нейрохимические и соматические процессы; психологический — когнитивные, эмоциональные и волевые аспекты; социальный — межличностные отношения, роли и принадлежность к группам; духовный — ценностно-смысловую сферу, трансцендентные переживания и устремлённость к высшим ценностям [45].

3.2.4.3. Эмоциональная зрелость как критерий актуализации духовного

Центральным психодиагностическим понятием в модели Табидзе выступает «степень эмоциональной зрелости». Автор утверждает, что именно достижение определённого уровня эмоциональной зрелости делает человека способным к актуализации духовной составляющей бессознательного. Иными словами, пока индивид находится во власти эгоцентрических импульсов (инстинкта самосохранения), он не способен к подлинно духовному поведению; лишь по мере преодоления эгоцентризма и созревания эмоциональной сферы открывается доступ к более глубоким, видовым (духовным) интенциям.

Критериями эмоциональной зрелости, согласно Табидзе, выступают: способность к неагрессивному реагированию в конфликтных ситуациях (в терминологии автора — «подставить вторую щёку»), миролюбие, преодоление эгоцентризма, способность к бескорыстной помощи и состраданию. Автор подчёркивает, что эти проявления не являются результатом внешнего морального принуждения или культурного давления, но свидетельствуют о естественном развёртывании врождённой духовной составляющей — инстинкта сохранения вида [45].

3.2.4.4. Практическое применение и терапевтический потенциал

Модель Табидзе находит применение в психотерапии, особенно в работе с личностными расстройствами, зависимостями и последствиями травм. Диагностика степени эмоциональной зрелости позволяет определить, на каком уровне (эгоцентрическом или духовном) преимущественно разворачивается бессознательная динамика клиента, и соответственно выбирать терапевтические стратегии. Работа с эгоцентрическими структурами может включать психоаналитически ориентированные техники, направленные на осознание и трансформацию защитных механизмов; работа с духовной составляющей — активизацию ресурсов смысла, альтруистического поведения и включённости в более широкие социальные и ценностные контексты [45].

3.2.4.5. Отношение к христианской традиции и границы модели

Модель Табидзе, несмотря на использование понятий «духовная составляющая» и обращение к библейской метафоре «подставить вторую щёку», строится в рамках светской, эволюционно-биологической парадигмы. Духовное начало трактуется как врождённый инстинкт сохранения вида, что позволяет автору избегать обращения к теистическому откровению или признанию благодати как онтологической реальности. С этой точки зрения,

модель Табидзе ближе к эволюционной психологии и гуманистической традиции, чем к собственно христианской антропологии.

Вместе с тем, как отмечают критики инстинктивных теорий духовности (Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк), редукция духовного к инстинктивным механизмам несёт в себе риск утраты специфики духовного опыта, который в христианском понимании не сводится к биологической целесообразности вида, а предполагает личностную встречу с трансцендентным и действие благодати [31; 50].

Тем не менее, признавая эти ограничения, можно утверждать, что модель Табидзе представляет собой интересный пример попытки ввести духовное измерение в научно-психологический дискурс, сохраняя при этом эмпирическую проверяемость и клиническую применимость.

3.2.4.5. Положение по осям

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- Ось О («Отношения»): «Наблюдатели» — модель не вступает в диалог с богословием, оставаясь в рамках светской эволюционно-биологической парадигмы.
- Ось В («Взгляды»): — (не применимо).
- Ось С («Сферы»): «Теоретический и прикладной домены» — предложена четырёхчастная структура бессознательного и диагностический критерий эмоциональной зрелости.
- Ось Р («Редукционизм»): «Материальный редукционизм» — духовное начало трактуется как врождённый инстинкт, биологически детерминированная составляющая психики.
- Ось Д («Духовность»): «Светская духовность».
- Ось П («Присутствие»): «Развивающее и кризисное присутствие» — акцент на достижении эмоциональной зрелости и преодолении эгоцентризма через кризисы.

3.2.5. Модели духовности и духовных способностей

Г.В. Ожигановой

Галина Валентиновна Ожиганова, ведущий научный сотрудник Института психологии РАН (лаборатория психологии способностей и ментальных ресурсов имени В.Н. Дружинина), в серии работ, опубликованных на протяжении 2010—2021 годов, предложила и развила две взаимосвязанные теоретические конструкции: трёхуровневую интерактивную модель духовности и трёхаспектную модель духовных способностей [34; 35]. В основе обеих моделей лежит стремление операционализировать понятие духовности в рамках академической психологии, сохранив его содержательную глубину и многомерность, но не прибегая к богословской терминологии.

3.2.5.1. Трёхуровневая интерактивная модель духовности

В рамках трёхуровневой модели духовность понимается как системное, многоаспектное явление, разворачивающееся на трёх взаимосвязанных уровнях, которые одновременно выступают и как стадии развития, и как аспекты единой структуры [35, с. 44—46]. Первый, базовый уровень — моральный — соответствует нерелигиозной, гуманистически ориентированной духовности, проявляющейся в добродетельном поведении, альтруизме, следовании нравственным нормам и ценностям. На этом уровне духовность ещё не связана с религиозным опытом и может быть понята в терминах светской этики.

Второй уровень — ментальный — включает высокую степень осознанности, развитую рефлексивность, а также изменённые состояния сознания, связанные с творчеством, созерцанием природы или медитативными практиками. На этом уровне духовность обретает инструментальное измерение, становясь способностью к саморегуляции, глубинному пониманию сути вещей и мудрости [35, с. 46—48].

Третий, высший уровень — трансцендентный — связан с сакрально окрашенным опытом, религиозными практиками и переживанием связи с высшей реальностью. На этом уровне духовность обретает свою полноту, включая способность к выходу за пределы «Я», переживанию единства с миром и трансцендентным [35, с. 48—50]. Важно отметить, что предложенная модель носит интерактивный характер: каждый последующий уровень не отменяет, а включает и обогащает предыдущие, так что подлинная духовная зрелость предполагает интеграцию всех трёх уровней.

3.2.5.2. Модель духовных способностей

Коррелирующая с уровнями духовности модель духовных способностей выделяет три аспекта, каждый из которых раскрывает специфическую группу высших способностей [34, с. 21—34; 20, с. 48—50]. Моральный аспект образует ядро модели и связан со способностью к добродетельному поведению, бескорыстной любви, следованию голосу совести и альтруистической направленности. Именно моральный компонент, по мысли Ожигановой, является главенствующим и определяющим для всей структуры духовных способностей [35, с. 48].

Ментальный аспект включает инструментальные способности, обеспечивающие реализацию духовного потенциала: развитую рефлексивность, саморегуляцию, способность к пониманию сути вещей (мудрость), творческое мышление и способность к саморазвитию. Эти способности позволяют человеку осмысленно выстраивать свой духовный путь и сознательно работать над собственным совершенствованием [34, с. 28—30].

Трансцендентный аспект охватывает способность к выходу за пределы «Я» (самотрансценденцию), переживанию единства с миром и высшей реальностью, а также способность к восприятию сакрального измерения бытия. На этом уровне духовные способности соприкасаются с религиозным опытом, хотя в рамках модели они описываются в психологических, а не богословских категориях [35, с. 49—50].

3.2.5.3. Понятие высших способностей и операционализация конструкта

Ключевым понятием, позволяющим Ожигановой операционализировать духовные способности и сделать их предметом эмпирического исследования, выступает категория «высшие способности». Под высшими способностями понимаются такие способности, которые, во-первых, включены в систему духовных способностей, во-вторых, обязательно содержат моральный и трансцендентный компоненты, и, в-третьих, тесно взаимодействуют между собой, образуя единый ансамбль [34, с. 32—34; 8].

К числу высших способностей Ожиганова относит: высшие моральные способности (способность к бескорыстной любви, способность следовать голосу совести), высшие интеллектуальные способности (мудрость, проникновение в суть вещей), высшие рефлексивные способности, высшие саморегулятивные способности, высшие творческие способности, способность к саморазвитию и способность к самотрансценденции [34, с. 32—

33]. Важным критерием выступает то, что ни одна способность не может считаться высшей, если она не включает в себя высшие моральные способности [34; 35].

3.2.5.4. Эмпирические исследования и практическое значение

Предложенные Ожигановой модели находят эмпирическое применение. В исследовании 2021 года на выборке из 662 человек (студенты и служащие в возрасте 18—45 лет из Костромы и Таганрога) было установлено, что респонденты с более высокими показателями духовности личности демонстрируют достоверно более высокую продуктивность жизнедеятельности и обладают более высокими показателями духовных способностей, прежде всего духовной альтруистической направленности [33]. Полученные корреляции позволили автору сделать вывод о том, что духовные способности имеют не только теоретическое, но и практическое значение для благополучного и продуктивного функционирования личности и социума.

В работе 2018 года, посвящённой высшим рефлексивным способностям и духовному развитию, Ожиганова применяет свою модель для анализа древних систем знания (восточных и западных духовно-религиозных традиций), показывая, что предложенный ею понятийный аппарат позволяет проводить психологическое исследование духовных учений, сохраняя научную строгость и не редуцируя их специфику [36].

3.2.5.5. Отношение к христианской традиции и границы модели

Модели Ожигановой представляют собой яркий пример того, как понятие духовности может быть введено в академическую психологию без обращения к теистическому откровению. Духовность в её работах трактуется как имманентное свойство психики, разворачивающееся в трёх уровнях (моральном, ментальном, трансцендентном) и реализующееся через совокупность высших способностей. Трансцендентный уровень при этом описывается в терминах изменённых состояний сознания, мистического опыта и выхода за пределы «Я», но не связывается с личным Богом христианского откровения или действием благодати [35, с. 49—50].

С точки зрения христианской антропологии, такой подход, при всей его научной ценности, несёт в себе риск редукции духовного к психологическому. Как отмечают Б.С. Братусь и Ф.Е. Василюк, подлинно духовное измерение не может быть сведено к имманентным способностям психики, даже высшим; оно предполагает онтологическую реальность благодати и личностную встречу с трансцендентным, выходящую за пределы психологической феноменологии [31; 50]. Вместе с тем, сама постановка вопроса о

многоуровневой структуре духовности и её операционализация через понятие духовных способностей представляет собой важный шаг в легитимизации духовной тематики в рамках научной психологии и может служить основой для диалога между светской и христианской психологией.

3.2.5.5. Положение по осям

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- Ось О («Отношения»): «Наблюдатели» — модель не вступает в систематический диалог с богословием, оставаясь в рамках светской академической психологии.
- Ось В («Взгляды»): — (не применимо).
- Ось С («Сферы»): «Теоретический домен» — разработаны концепции духовности и духовных способностей, предложена их операционализация.
- Ось Р («Редукционизм»): «Материальный редукционизм» — духовность трактуется как имманентное свойство психики, а не как онтологическая реальность.
- Ось Д («Духовность»): «Светская духовность» — выделяется трансцендентный уровень, но он описывается в психологических, а не теистических категориях.
- Ось П («Присутствие»): «Развивающее присутствие» — духовность понимается как стадияльно развивающаяся способность, раскрывающаяся через моральный, ментальный и трансцендентный уровни.

3.2.6. Сравнительная модель православной психологии

Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько

В монографии «Элементы православной психологии» [54] 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), чувства и эмоции, воля, внимание, память, воображение и фантазия, органы чувств, психические состояния, добродетели.

Ум (интеллект). В главе, посвящённой разумной силе души, авторы последовательно сопоставляют святоотеческое учение об уме с психологическими теориями интеллекта. Святоотеческая традиция, опирающаяся на наследие св. Иоанна Дамаскина, св. Григория Паламы, св. Феофана Затворника, рассматривает ум не только как познавательную способность, но как «око души», призванное к богопознанию. В работе проводится различие между рассудком (дискурсивное, логическое мышление) и разумом (способность к интуитивному постижению высших истин), которое имеет параллели в философской и психологической традиции, но обретает в православной антропологии телеологическое измерение: стяжание «ума Христова» становится целью духовного преображения. Психологические концепции интеллекта (от факторных теорий до структурно-уровневых подходов) подробно излагаются, однако подчёркивается, что в них отсутствует онтологическая иерархия и ценностная ориентация, присущая святоотеческому пониманию. В итоге авторы показывают, что христианское учение об уме задаёт вектор развития, ориентированный не на адаптацию к миру, а на преображение человека через обновление ума (Рим 12:2) [54].

Чувства и эмоции. Раздражительная сила души, или чувства, анализируется в монографии с двух сторон: как чувственное познание (органы чувств) и как эмоциональная сфера. В святоотеческом учении, опирающемся на труды св. Григория Нисского, св. Феофана Затворника, преп. Максима Исповедника, чувства не сводятся к простым аффектам: различаются «душевные» и «духовные» чувства, страсти и добродетели. Православная аскетика разработала детальную типологию эмоциональных состояний, в которой каждому страстному движению противостоит добродетель. Авторы сопоставляют этот подход с психологическими классификациями эмоций (Изард, Рубинштейн, теория активации), показывая, что в психологии доминирует либо физиологическая, либо функциональная

трактовка эмоций, тогда как святоотеческая традиция придаёт чувствам нравственно-оценочный смысл. Особое внимание уделяется различию между естественными чувствами, данными человеку по природе, и страстями как их искажением, а также тому, что в православном понимании чувства могут быть не только преодолены, но и преображены, становясь инструментом любви к Богу и ближнему [54].

Воля. Вождевательная сила души — воля — рассматривается в книге в аспекте свободы выбора, борьбы со страстями и добровольного подчинения воле Божией. Авторы опираются на святоотеческие тексты (св. Григорий Нисский, преп. Иоанн Дамаскин, св. Феофан Затворник) и на психологические теории волевой регуляции (Рубинштейн, Ильин, Чхартишвили). Выявляется общее понимание воли как способности к сознательному самоуправлению, однако в православной антропологии акцент переносится на необходимость освобождения воли от греховного плена. Святые отцы различают «природную волю» (влечения, потребности) и «гномическую волю» (способность к выбору), подчёркивая, что истинная свобода достигается не через произвол, а через согласие с волей Божией. В психологии, напротив, свобода воли часто понимается либо как отрицание детерминизма, либо как способность к преодолению внешних препятствий. В заключение авторы подчёркивают, что православное учение о воле задаёт телеологическую перспективу: воля человека призвана стать не самоцелью, а средством спасения и обожения [54].

Внимание. Внимание в монографии рассматривается не как отдельная психическая функция, а как сквозной процесс, связующий ум, чувства и волю в духовном делании. Святоотеческая традиция (преп. Симеон Новый Богослов, св. Игнатий (Брянчанинов), авва Исаия) понимает внимание прежде всего как «трезвение» — постоянное бодрствование ума, необходимое для молитвы и борьбы с помыслами. Авторы сопоставляют это понимание с психологическими исследованиями произвольного, непроизвольного и слепопроизвольного внимания, показывая, что психология описывает феноменологию внимания (объём, устойчивость, концентрацию), но не раскрывает его онтологического статуса. В православной аскетике внимание выступает как «инструмент» умного делания — технологии управления своими мыслями и чувствами, позволяющей достичь чистоты сердца. Особо подчёркивается, что внимание в духовном смысле — это не просто сосредоточенность, а обращённость человека к ценностям высшего порядка: к Богу, к ближнему, к собственному внутреннему миру [54].

Память. Анализ памяти в книге строится на различении двух типов памяти: естественной, описываемой психологией как процесс запечатления, сохранения и

воспроизведения информации, и духовной, которая в святоотеческой традиции (св. Исаак Сирий, св. Феофан Затворник, св. Игнатий (Брянчанинов)) понимается как особая сила, преображённая благодатью. Авторы подробно рассматривают такие феномены, как «память смертная», «память грехов» и «непрестанное памятование о Боге», которые не имеют прямых аналогов в секулярной психологии. Если психология изучает мнемонические процессы в рамках когнитивной деятельности, то святые отцы рассматривают память как орган духовной жизни: память о смерти и грехах пробуждает покаяние, а непрестанная память о Боге становится условием стяжания Святого Духа. В этом контексте авторы показывают, что христианское понимание памяти вносит ценностное и телеологическое измерение в процесс запоминания, противопоставляя «злопамятство» и «память о Боге» как два полюса душевной жизни [54].

Воображение и фантазия. В главе о воображении и фантазии авторы вступают в полемику с распространённым в светской психологии представлением о творческой ценности воображения. С опорой на святоотеческие тексты (Немезий Емесский, Никодим Святогорец, св. Игнатий (Брянчанинов)) показывается, что в православной аскетике воображение оценивается как потенциально опасная сила, связанная с «прелестью» — духовным самообольщением, когда образы подменяют подлинное созерцание Бога. В то время как психология (Рубинштейн, Выготский) видит в воображении основу творчества и научного открытия, святые отцы предостерегают от его гипертрофии, особенно в сфере духовной жизни, поскольку образы могут стать препятствием для безобразного богопознания. Авторы не отвергают полностью значимости воображения в мирских сферах, но подчёркивают, что в религиозной практике необходима строгая регламентация и контроль этой способности. Различие подходов объясняется разными онтологическими установками: для психологии мир воспринимается как данность, требующая адаптации, тогда как для православия человек призван к преображению, для чего необходимо очищение ума от всего образного и чувственного [54].

Органы чувств. Отдельная глава посвящена святоотеческому учению об органах чувств, которое авторы сопоставляют с современными проблемами сенсорной экологии и информационной избыточности. В православной аскетике (св. Феофан Затворник, Никодим Святогорец, авва Дорофей) органы чувств рассматриваются как «окна души», через которые грех может проникнуть в сердце, поэтому важнейшим навыком становится «хранение чувств» — избирательность, контроль, подчинение чувственного опыта высшим силам души. Психологический подход к сенсорике, напротив, долгое время был ориентирован на

максимальное расширение перцептивных возможностей, что сегодня оборачивается информационным перенасыщением и ростом «информационных неврозов». Авторы показывают, что святоотеческий опыт ограничения и одухотворения чувственного опыта может быть востребован в педагогике и психологии как основа сенсорной культуры, позволяющей человеку не быть пассивным потребителем информации, а осмысленно управлять своим восприятием [54].

Психические состояния. Анализ психических состояний в монографии строится на сопоставлении восьми главных страстей (чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость) с их противоположными добродетелями и с психологическими понятиями зависимости, тревожности, депрессии, агрессии. Авторы опираются на святоотеческую традицию (Иоанн Лествичник, св. Игнатий (Брянчанинов), С.М. Зарин) и на современные психологические исследования (Виллюнас, Изард, Реан). Особое внимание уделяется пониманию страсти как эмоционально-волевого напряжения, имеющего свои стадии развития — от прилога до пленения. Психологическая зависимость описывается как состояние, близкое страсти, но в секулярном дискурсе лишённое нравственной оценки. Параллельно проводятся аналогии между гневом и агрессией, между тревожностью и страстью «многопечалования», между депрессией и унынием. Авторы подчёркивают, что православная аскетика даёт не только феноменологическое описание этих состояний, но и предлагает путь их преодоления через покаяние, смирение и благодатную помощь [54].

Добродетели. Заключительная аналитическая область — добродетели — рассматривается в сопоставлении с психологическим учением о чертах характера. Святоотеческая традиция (св. Игнатий (Брянчанинов), св. Феофан Затворник, Иоанн Кассиан) трактует добродетели как плоды духовной жизни, которые не сводятся к отдельным поступкам, но становятся устойчивым расположением души, формируемым через подвиг, самоограничение и молитву. В отличие от этого, психологическое понятие характера (Мясищев, Рубинштейн, Ананьев) описывает устойчивые способы поведения, но лишено телеологической направленности и не предполагает активной роли самого человека в их воспитании как сверхзадачи. Авторы подчёркивают, что православная антропология предлагает не только перечень добродетелей, но и своеобразный «алгоритм» их стяжания — от возникновения ревности до укоренения навыка, — что принципиально отличает её от психологических рекомендаций по формированию характера. Таким образом, добродетель в православном понимании является не просто чертой личности, но проявлением благодатного преображения человека [54].

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 [54].

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 христианской (православной) психологии как междисциплинарной области знания и одна из версий «психологической антропологии» в рамках христианской традиции [54].

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- Ось О («Отношения»): «Наблюдатели» — работа устанавливает соответствия между двумя дискурсами, но не предлагает собственного интегративного синтеза, ограничиваясь аналитическим сопоставлением.
- Ось В («Взгляды»): — (не применимо, поскольку это аналитическое сопоставление, а не нормативная позиция относительно интеграции).
- Ось С («Сферы»): «Мировоззренческий и теоретический домены» — прояснение онтологических оснований и понятийного аппарата, создание «карты соответствий» между богословием и психологией.
- Ось Р («Редукционизм»): — (не эксплицирован, хотя авторы исходят из признания духовной реальности, методологический принцип редукции не формулируется).
- Ось Д («Духовность»): «Теистическая (христианская) духовность» — опора на святоотеческое учение и православную антропологию.
- Ось П («Присутствие»): — (не применимо).

3.2.7. Модель реконструктивной библейской антропологии

М.Я. Дворецкой

Марианна Ярославовна Дворецкая, доктор психологических наук, представитель петербургской школы психологии, в своей докторской диссертации и ряде последующих публикаций осуществила фундаментальную реконструкцию психологической организации человека по текстам Ветхого и Нового Заветов [16; 17]. В отличие от большинства интегративных подходов, которые начинают с анализа светских теорий и затем пытаются «дополнить» их библейскими элементами, Дворецкая избирает обратную стратегию: она исходит из Писания как из первичного источника знания о человеке и на его основе строит типологию психологической организации, которая затем может служить нормативной рамкой для оценки и интерпретации эмпирических данных современной психологии.

3.2.7.1. Методология реконструкции

Методологической основой работы Дворецкой выступает принцип реконструкции — воссоздания имплицитной антропологической модели, заложенной в библейских текстах. Автор подчёркивает, что Писание не является психологическим трактатом в современном смысле слова, однако содержит последовательное и непротиворечивое учение о человеке, его природе, грехопадении и восстановлении. Задача исследователя — выявить эту имплицитную антропологию, используя методы историко-филологического анализа, герменевтики и систематизации, но не привнося в неё чуждых категорий. В отличие от подхода Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько, которые сопоставляют святоотеческое учение и психологические концепции, Дворецкая сосредотачивается на самих библейских текстах, рассматривая их как первичный источник [17, с. 287—310].

Важнейшей особенностью реконструкции является различие ветхозаветного и новозаветного типов антропологии, которое и задаёт генезис модели. Ветхозаветная традиция, по мысли Дворецкой, формирует преимущественно этически ориентированного «обновляющегося» человека-делателя, стремящегося к исполнению внешнего закона через покаяние и праведные дела, тогда как новозаветное Откровение раскрывает принципиально иную онтологическую перспективу: через Боговоплощение и действие Святого Духа человек призывается к обожению, что позволяет говорить о возникновении «нового» типа психологической организации. Для обоснования выделенных типов Дворецкая использует не только качественный герменевтический анализ, но и количественные методы — в её диссертационном исследовании применялись кластерный и факторный анализ эмпирических

данных, что позволило верифицировать реконструированные типы на выборках современных верующих [17, с. 315—330].

3.2.7.2. Три типа психологической организации

Центральным результатом реконструкции становится выделение трёх типов психологической организации человека, которые соответствуют различным состояниям человеческой природы в истории спасения [16; с. 52—58].

Первый тип — «ветхий» (тело — душа) — соответствует человеку, живущему преимущественно плотскими и душевными влечениями, не имеющему духовного опыта. В этом состоянии дух, данный человеку при творении, либо не пробуждён, либо подавлен низшими силами. Психологическая организация такого человека описывается дихотомией «тело — душа», где душа понимается как совокупность психических функций, не выходящих за пределы имманентного. Ветхий человек не способен к подлинному общению с Богом и руководствуется преимущественно инстинктами, страстями и социальными стереотипами.

Второй тип — «обновляющийся» (тело — душа, дух как высшая способность души) — представляет собой переходное состояние, в котором дух начинает пробуждаться, но ещё не стал главенствующим началом. Человек на этом этапе уже имеет опыт соприкосновения с духовной реальностью, но его душевные силы (ум, чувства, воля) ещё не полностью подчинены духу. Возникает внутренняя борьба между «ветхим» и «новым» человеком, которая описывается в апостольских посланиях как противоборство плоти и духа (Гал. 5:17). В психологическом плане это состояние характеризуется неустойчивостью, колебаниями между эгоцентрическими и духовными мотивами.

Третий тип — «новый» (дух — душа — тело) — соответствует полноте восстановленной иерархии, где дух управляет душой и телом. Это состояние святоотеческая традиция называет обожением (θεώσις). В нём дух, просвещаемый благодатью, становится «умом Христовым» (1 Кор. 2:16), душевные силы (разум, чувства, воля) преображаются и служат духовному началу, а тело становится храмом Святого Духа (1 Кор. 6:19). Дворецкая подчёркивает, что этот тип не является умозрительным идеалом, но засвидетельствован в житиях святых и может быть эмпирически описан через характерные проявления: мир, радость, любовь к врагам, стойкость в страданиях, прозорливость [16, с. 57—58].

Раскрывая специфику ветхозаветного и новозаветного понимания духа, души и тела, Дворецкая отмечает, что в Ветхом Завете «дух» (רוּחַ, *rûah*) часто понимается как дыхание

жизни, дарованное Богом, которое может усиливаться или ослабевать в зависимости от верности человека Божественному закону; «душа» (נֶפֶשׁ, *nephesh*) выступает как живое существо, носитель эмоций и желаний, а «тело» (בָּשָׂר, *basar*) — как земная, тленная оболочка. В Новом Завете, напротив, «дух» (πνεῦμα) понимается как возрождённое начало, способное к непосредственному общению с Богом и причастное нетварным энергиям; «душа» (ψυχή) приобретает более глубокое измерение, становясь ареной борьбы между духом и плотью; а «тело» (σῶμα) осмысляется как храм Святого Духа, предназначенный к воскресению и обожению. Именно это различие в семантике ключевых антропологических понятий, по мысли Дворецкой, лежит в основании перехода от «обновляющегося» (ветхозаветного) к «новому» (новозаветному) типу психологической организации [17, с. 295—305].

3.2.7.3. Связь со святоотеческой традицией

Предложенная Дворецкой трихотомия «дух — душа — тело» имеет глубокие корни в святоотеческой антропологии, восходящей к апостолу Павлу (1 Фес. 5:23) и развитой в трудах св. Иоанна Дамаскина, св. Григория Паламы и св. Феофана Затворника [10; 51]. Однако, в отличие от этих авторов, Дворецкая акцентирует не столько иерархию трёх частей, сколько динамику перехода от одного типа организации к другому. В этом смысле её модель близка к пониманию духовного развития как процесса восстановления утраченной иерархии, что перекликается с идеями синергийной антропологии С.С. Хоружего и синергийной психотерапии Ф.Е. Василюка [7; 8; 49; 9].

Важным уточнением, которое Дворецкая вносит в святоотеческую традицию, является различие понятий «тело» (σῶμα) и «плоть» (σάρξ). Если «тело» в библейском и святоотеческом понимании есть благое творение Божие, предназначенное к воскресению и обожению, то «плоть» обозначает греховное, повреждённое состояние человека, его склонность к тлению и противление духу. Дворецкая показывает, что в «ветхом» типе психологической организации именно «плоть» доминирует над духом, тогда как в «новом» типе телесность, очищенная от страстей, становится послушным орудием духа. Это различие позволяет избежать как гностического отвержения телесности, так и натуралистического сведения человека исключительно к биологическому измерению [17, с. 310—315].

В своих поздних работах Дворецкая интегрирует реконструированную библейскую трихотомию в святоотеческое учение о страстях, молитве и обожении, показывая, что библейская антропология не является изолированным феноменом, но органично входит в

целостную систему православного вероучения и аскетической практики [17, с. 310—325]. Это позволяет рассматривать её модель не только как теоретическую реконструкцию, но и как практическое руководство для духовного преобразования.

3.2.7.4. Отношение к светской психологии

Важной особенностью модели Дворецкой является то, что она сознательно отказывается от использования категориального аппарата светской психологии. В отличие от интегративных подходов (например, Б.С. Братуся, Ф.Е. Василюка), которые стремятся к синтезу библейской антропологии и психологического знания, Дворецкая настаивает на самодостаточности библейского описания. Светская психология может быть полезна для эмпирического подтверждения тех или иных положений, но не может служить источником нормативного знания о человеке. Такая позиция сближает её с направлением «библейского консультирования» (Д. Поулисон) и, отчасти, с руссконативными православными моделями, которые стремятся к созданию «христианской психологии» как самостоятельной дисциплины, не сводимой к секулярной [17; 31].

Вместе с тем, в отличие от чисто умозрительных антропологических построений, Дворецкая разработала конкретный психодиагностический инструмент — методику «Эталон жизнедеятельности», позволяющую эмпирически определять, к какому из трёх типов психологической организации (ветхий, обновляющийся, новый) тяготеет респондент. Данная методика базируется на системе ценностно-смысловых ориентаций, реконструированных из библейских текстов, и прошла апробацию на выборках верующих. Её применение, по мысли автора, даёт возможность не только диагностировать актуальное духовно-психологическое состояние, но и намечать пути его преобразования [17, с. 350—370]. Таким образом, модель Дворецкой не остаётся сугубо теоретической, но обретает практическое приложение в пастырском консультировании и духовном сопровождении.

Вместе с тем, как отмечают критики изоляционизма (Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк), изоляция от языка и методов современной психологии может затруднить диалог с академическим сообществом и практическое применение модели в консультировании. Однако для тех, кто разделяет убеждение в достаточности Писания для понимания и исцеления души, модель Дворецкой представляет собой строгую и последовательную альтернативу редукционистским подходам.

3.2.7.5. Положение по осям

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- Ось О («Отношения»): «Союзники» — модель стремится к сотрудничеству библейского откровения и психологического познания, реконструируя библейскую антропологию как основу для христианской психологии.
- Ось В («Взгляды»): «Взгляд с позиции христианской психологии» — акцент на создании психологии, исходящей из Писания и святоотеческого предания, а не на интеграции со светскими теориями.
- Ось С («Сферы»): «Мировоззренческая и теоретическая сферы/домены» — задаёт онтологическую рамку (трихотомия, три типа психологической организации) и типологию, пригодную для теоретического анализа; наличие диагностической методики («Эталон жизнедеятельности») позволяет также говорить о вкладе в прикладную сферу/домен.
- Ось Р («Редукционизм»): «Сбалансированный (двойной) редукционизм» — признаёт реальность как материального (тело, душа), так и духовного (дух) уровней, хотя не использует язык светской психологии для их описания.
- Ось Д («Духовность»): «Теистическая (христианская) духовность» — укоренена в библейской и святоотеческой традиции.
- Ось П («Присутствие»): «Сверхъестественное и кризисное присутствие» — акцент на духовной борьбе, покаянии и обожении как встрече с благодатью, что предполагает как сверхъестественное вмешательство, так и кризисные моменты преображения.

3.2.8. Модель синергийной психотерапии

Хоружего—Василюка

Синергийная психотерапия представляет собой уникальный для руссконативной традиции опыт создания интерфейса между православной аскетической традицией (исихазмом) и современной психотерапией³¹. Этот проект формировался в тесном сотрудничестве философа Сергея Сергеевича Хоружего (1941—2020) и психолога Фёдора

³¹ По поводу «понимающей психотерапии» Василюка см. [53].

Ефимовича Василюка (1953—2017), начиная с 1990-х годов. Как отмечал сам Хоружий, направление синергической антропологии «и создавалось, и развивалось в контакте с Фёдором Ефимовичем — в контакте, который не был исключительно научным. Существенным моментом являлось совпадение научных позиций, с этого всё и начиналось. Фёдор Ефимович, можно сказать, соучаствовал в становлении синергической антропологии на тех стадиях, когда она ещё так и не называлась» [49, с. 7—8].

3.2.8.1. Синергическая антропология С.С. Хоружего: философские основания

Синергическая антропология, разработанная Хоружим в серии работ 1990—2000-х годов и систематически изложенная в монографии «Очерки синергической антропологии» (2005), предлагает принципиально новый подход к пониманию человека, альтернативный классической европейской антропологии (Аристотель—Декарт—Кант). В отличие от классической традиции, которая мыслит человека через категории «субстанции», «субъекта» или «сущности», синергическая антропология описывает человека как энергичное образование, конституирующееся через размыкание себя к предельному опыту.

Центральным понятием здесь выступает антропологическое размыкание — выход человека за пределы собственных границ в направлении к Иному. Хоружий выделяет три базовые формы такого размыкания, соответствующие трём антропологическим формациям. [49, с. 55—62].

Онтологический человек формируется при размыкании к опыту общения с Иным Бытием, то есть с Богом. Эта формация соответствует духовной практике исихазма, где человек вступает в личное общение с трансцендентным. Как подчёркивает Хоружий, именно этот тип размыкания лежит в основе подлинного религиозного опыта. [49, с. 65—67].

Онтический человек формируется при размыкании к контакту с Другим, пребывающим за пределами сознания, но относящимся к горизонту тварного бытия. Наиболее яркий пример — человек, формируемый под воздействием бессознательного («человек Фрейда»). В эту же формацию входят и другие виды «предельного опыта», не достигающие онтологической глубины [49, с. 70—73].

Виртуальный человек формируется в пространстве виртуальных реальностей, симулякров и информационных потоков. Эта формация особенно характерна для современной культуры, где происходит размывание границ между реальным и симулированным [49, с. 75—78].

Важным вкладом синергийной антропологии является разработка понятия гибридных топик — смешанных антропологических формаций, возникающих при наложении разных типов размыкания. Хоружий выделяет три таких гибрида: смешение онтологического и онтического опытов, онтологического и виртуального, а также виртуального и онтического. Именно в этих гибридных образованиях, по мысли Хоружего, коренятся искажения и подмены религиозного опыта, которые в исихастской традиции называются прелестью. Как отмечает исследователь, «в аскетической практике подобные гибридные явления называются прелестями. В процессе секуляризации многие понятия трансформировали своё значение вплоть до прямо противоположного. Прелесть — это один из ярких примеров: в светском словаре это слово имеет позитивное звучание, а в исходном смысле применительно к духовной жизни явление прелести — это не что иное как смешение, искажение духовного опыта» [1, с. 132].

3.2.8.2. Синергийная психотерапия Ф.Е. Василюка: от переживания к молитве

В книге «Переживание и молитва» (2005) Василюк выстраивает последовательную феноменологию молитвенного опыта как высшей формы работы переживания [8]. Исходным различием выступает три типа ответа человека на ситуацию беды: деятельность рождается в ситуации возможности, переживание — в ситуации невозможности, а молитва основывается на «возможности невозможного». Молитва, согласно Василюку, рождается в экстремальных точках переживания — в тех «впадинах» и «вершинах», где ни деятельность, ни обычное переживание уже не помогают, и человек обращается к трансцендентному [8, с. 45—50].

Василюк предлагает детальную классификацию молитвы по её фокусировке. Фокусировка на обстоятельствах — это молитва о вмешательстве в предметные обстоятельства, породившие переживание. Как показывает Василюк, такая молитва нормализует душевное состояние: она укрепляет чувство присутствия «здесь и теперь», останавливает панические реакции, размыкает круг одиночества, приводит к более качественному покою, чем после приёма фармакологических препаратов [8, с. 78—85].

Фокусировка на процессе переживания предполагает обращение к Богу, направленное на само переживание, которое может быть рассмотрено в трёх планах: плане непосредственного испытывания (проживания), плане выражения и плане осмысления. В плане испытывания молитва позволяет «о-предметить» и «о-своить» переживание, давая личности возможность дистанцироваться от него. В плане выражения молитва становится пространством, где может развернуться любое чувство, не подавляясь, но и не захватывая

личность целиком. В плане осмысления молитва вводит вникание в ситуацию диалогическую атмосферу, где Божий взгляд, милосердный и принимающий, позволяет прийти до такой правды о себе, которую человек без этого не смог бы вынести [8, с. 90—105].

Фокусировка на личности — наиболее глубокая форма молитвы, где человек предстоит перед Богом не с проблемой и не с переживанием, а с самим собой, со своим именем, ценностями и мотивами. Здесь, по мысли Василюка, происходит покаянная терапия мотивов, открывающая путь к подлинному преобразению [8, с. 110—118].

Важно отметить, что обращению к молитве как высшей форме переживания предшествовал у Василюка развёрнутый историко-методологический анализ «психотерапевтических упований», в котором он проследил смену базовых надежд в психотерапии — от гипноза и внушаемости через осознание (психоанализ), спонтанность (психодрама), научение (бихевиоральная терапия) к переживанию в гуманистической психотерапии [7]. Именно этот анализ привёл Василюка к выводу, что подлинным упованием психотерапии, открытой духовному измерению, может быть только переживание, которое в своей предельной форме становится молитвой.

Особое место в модели Василюка занимает понятие утешения. Он выделяет три типа утешения: духовно-нормативное (опирающееся на внешние религиозные нормы), душевно-сентиментальное (эмоциональное сопереживание) и духовно-участное, где переживания переходят в молитву, а скорбь возводится к вечному [8, с. 125—130]. Именно последний тип, по Василюку, соответствует подлинной синергии человеческого усилия и Божественной благодати.

3.2.8.3. Значение модели для руссконативной христианской психологии

Помимо феноменологии молитвенного опыта и философской антропологии Хоружего, Ф.Е. Василюк создал развёрнутую психотехническую систему психотерапевтической помощи, названную им «Понимающая психотерапия». Эта система, в отличие от простой теоретической модели, представляет собой «"органический" синтез психологической теории, практики и образования, в котором синергия этих трёх главных органов только и способна решать задачи познания, действия и трансляции опыта» [9, с. 27].

Ключевой методологической рамкой для Василюка выступает психотехнический подход Л.С. Выготского, который требовал превращения психологии в дисциплину, где практика становится не прикладным придатком, а «краеугольным камнем» научного познания.

Василюк констатирует болезненный схизис между отечественной психологической наукой и складывающейся психотерапевтической практикой, который грозит «расщеплением между "головой" и "телом"» [9, с. 27]. Преодоление этого схизиса возможно только через создание психотехнических систем, в которых «исследование включает практику как основу всякой своей научной операции» [9, с. 28]. Понимающая психотерапия сознательно продолжает традицию культурно-исторической психологии, реализуя её практический потенциал.

Центральной категорией понимающей психотерапии выступает переживание, понимаемое как внутренняя деятельность, направленная на преодоление критических жизненных ситуаций. Василюк разрабатывает типологию жизненных миров по двум основаниям: простота/сложность внутреннего мира и лёгкость/трудность внешнего мира. В результате выделяются четыре типа [9, с. 31—32]:

1. Инфантильный жизненный мир (простой внутренний, лёгкий внешний) — характеризуется гедонистической установкой, отсутствием рефлексии.
2. Реалистический жизненный мир (простой внутренний, трудный внешний) — деятельность направлена на преобразование внешних препятствий.
3. Ценностный жизненный мир (сложный внутренний, лёгкий внешний) — центральную роль играют внутренние конфликты, смысловые коллизии.
4. Творческий жизненный мир (сложный внутренний, трудный внешний) — требует одновременного решения внешних и внутренних задач, порождая феномен творческого переживания.

Одновременно Василюк выделяет четыре типа критических ситуаций: стресс (неудовлетворение витальных потребностей), фрустрация (невозможность реализации мотива), конфликт (противоречие между внутренними инстанциями) и кризис (невозможность реализации жизненного замысла) [9, с. 30—31]. Сопоставление типологий показывает, что одна и та же объективная трудность может переживаться по-разному в зависимости от типа жизненного мира. Отсюда следует важный терапевтический вывод: «переживание может быть опосредовано переходом жизненного мира человека из одного состояния в другое» [9, с. 32]. Задача психотерапевта — помочь клиенту осуществить такой переход, чтобы критическая ситуация потеряла свою разрушительную силу.

Для анализа реального процесса переживания Василюк вводит стратиграфическую модель сознания, включающую четыре уровня (регистра функционирования): бессознательное (Б), непосредственное переживание (П), сознание (С), рефлексия (Р) [9, с.

34—35]. Процесс переживания протекает одновременно по всем уровням, причём в каждый момент один из них является ведущим. Кроме того, вводится понятие регистров сознания — множественных «жизненных миров», в которых феноменологически пребывает человек (например, мир детских воспоминаний, мир профессиональной деятельности, мир молитвы). Переход между регистрами — важнейший психотерапевтический механизм.

Для описания единицы сознания Василюк предлагает психосемиотический тетраэдр — структуру образа, в которой выделяются четыре вершины: предмет, значение, личностный смысл и слово (знак), связанные между собой и наполненные чувственной тканью [9, с. 36—38]. Эта модель позволяет анализировать искажения образа при психических расстройствах и направлять терапевтическую интервенцию.

На методическом уровне Василюк выделяет четыре базовые психотехнические единицы, каждая из которых объединяет акт сознания пациента и встречное действие терапевта [9, с. 28—29]:

- «Рефлексия — майевтика» (терапевт помогает пациенту осознать собственные способы переживания);
- «Непосредственное переживание — эмпатия» (эмпатический отклик делает переживание пациента диалогической реальностью);
- «Сознавание — кларификация» (прояснение содержаний сознания);
- «Бессознательное — интерпретация» (интерпретация раскрывает бессознательный смысл).

Эти единицы составляют операциональный каркас понимающей психотерапии, реализуя «герменевтические» процедуры, которые являются не просто истолкованием, но «свершением со-бытия» [9, с. 29]. В этом контексте молитва, подробно проанализированная в книге «Переживание и молитва», предстаёт как наиболее полная форма переживания, где психотехнические единицы обретают своё завершение в диалоге с трансцендентным.

3.2.8.4. Интерфейс антропологии и психотерапии

Ключевым понятием, связывающим философскую антропологию Хоружего и психотерапевтический проект Василюка, выступает синергия — сотрудничество человека и Бога, которое описывает процесс исцеления в терминах православной аскетики, не редуцируя его к психологическим механизмам. Как отмечает С.С. Аванесов, «синергия тварного индивида и абсолютного Бога сообщает человеку личностное измерение, позволяет ему

преодолеть принуждение природы и ограниченность отдельного существования, выводя личность в полноту свободного бытия, которая является для неё результатом её целенаправленных усилий по преодолению собственной онтической предопределённости» [1, с. 132].

В рамках этого интерфейса Хоружий и Василюк разрабатывали общую проблематику искажений религиозного опыта. Как отмечает Хоружий, «тема подмен, искажений религиозного опыта появилась в орбите синергийной антропологии с самого начала, когда формулировались первые её основания. Но она оказалась отодвинутой в силу многих причин и не получила пока должного развития, хотя по сути относится к самым общим, “конституционным” вопросам синергийной антропологии» [49, с. 280]. Сегодня эта проблематика продолжает разрабатываться учениками и последователями Василюка³².

3.2.8.5. Значение модели для руссконативной христианской психологии

Модель синергийной психотерапии Хоружего—Василюка представляет собой наиболее философски проработанный и систематический проект руссконативной христианской психологии. Её значение определяется несколькими факторами.

Во-первых, она предлагает строгую антропологическую рамку, позволяющую описывать духовный опыт человека в терминах, отличных от секулярной психологии, но при этом сохраняющих научную строгость и интерсубъективную проверяемость. Отказ от классической триады «дух—материя—субъект» в пользу понятий «энергия» и «размыкание» открывает новые возможности для описания пограничных явлений человеческого бытия [49, с. 110—115].

Во-вторых, модель создаёт интерфейс между исихастской традицией и современной психотерапией, позволяя говорить о молитве, покаянии, борьбе со страстями не как об архаических феноменах, но как о реальных психотерапевтических практиках, имеющих свою логику и эвристический потенциал [8, с. 150—160].

В-третьих, она предлагает решение проблемы редукционизма: синергийная антропология признаёт онтологическую реальность духовного, не отрицая при этом

³² В частности, Мариной Сергеевной Филоник (см. [46; 47]), Федор Михайлович Шаньков (см. [52]) и др.

значимости телесных и душевных процессов, но описывая их как различные уровни единой энергийной конфигурации человека [49, с. 85—90].

Вместе с тем, как отмечают критики, проект синергийной психотерапии остаётся незавершённым — преждевременная смерть Ф.Е. Василюка не позволила ему в полной мере реализовать задуманное. Сегодня развитие этого направления продолжается в работах учеников и последователей, прежде всего в рамках Института синергийной антропологии.

3.2.8.6. Положение по осям

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) модель может быть охарактеризована следующим образом:

- **Ось О («Отношения»):** «Союзники» — психотерапия и богословие рассматриваются как равноправные партнёры в деле исцеления и обожения человека.
- **Ось В («Взгляды»):** «Взгляд с позиции интеграции / христианской психологии» — синтез психологического знания с православной антропологией и аскетикой.
- **Ось С («Сферы»):** «Мировоззренческий, теоретический, прикладной и личностный домены» — задана онтологическая рамка синергии, разработаны понятия переживания и молитвы, предложены терапевтические подходы, подчёркнута роль личного преображения психотерапевта.
- **Ось Р («Редукционизм»):** «Сбалансированный (двойной) редукционизм» — признаётся реальность как материальных, так и духовных (благодать, синергия) факторов.
- **Ось Д («Духовность»):** «Теистическая (христианская) духовность» — опора на исихастскую традицию и учение о нетварных энергиях.
- **Ось П («Присутствие»):** «Сверхъестественное и кризисное присутствие» — молитва, покаяние и страдание понимаются как места встречи с благодатью.

3.2.9. Системно-интегративный подход

Б.С. Братуся и Московской школы христианской психологии

Борис Сергеевич Братусь (род. 1945) по праву считается основателем Московской школы христианской психологии — одного из наиболее влиятельных направлений в постсоветской психологии, стремящегося к интеграции академической психологической науки с

православной антропологией. В начале 1990-х годов вместе с коллегами (В.И. Слободчиков, Ф.Е. Василюк, Б.В. Ничипоров) он инициировал возрождение христианской психологии в России, прерванной на семь десятилетий советского периода. Ключевыми вехами этого движения стали семинар по христианской психологии на факультете психологии МГУ (1990), издание программного учебного пособия «Начала христианской психологии» (1995) и создание лаборатории христианской психологии в Психологическом институте РАО [31; 39; 8; 32].

3.2.9.1. Определение христианской психологии и её исторические корни

Братусь определяет христианскую психологию как «психологию, исходящую из христианского понимания человека как образа и подобия Божия» [5, с. 12]. В интервью Радио ВЕРА (2016) он подчёркивает, что термин «христианская психология» имеет более чем столетнюю историю: впервые он был употреблён святителем Игнатием Брянчаниновым в 1860 году, а затем разрабатывался святителем Феофаном Затворником, которого Братусь называет «отцом христианской психологии» [6]. Братусь также напоминает о дореволюционной традиции преподавания психологии в духовных учебных заведениях: первый конспект психологии относится к 1696 году (Академия Петра Могилы в Киеве), а первый учебник психологии был написан в 1704—1706 годах Иваном Михайловичем Кандорским — дьяконом, ставшим затем протоиереем Русской православной церкви [5; 6].

Важной особенностью подхода Братуся является различение разных типов психологического знания. В докладе на I Всероссийской конференции «Гуманитарные проблемы современной психологии» (2005) он, опираясь на классификационную схему Б.М. Кедрова, выделил три последовательно оформившихся типа психологического знания: естественнонаучный (ориентированный на эксперимент, закономерности, точность), гуманитарный (ориентированный на понимание, смысл, ценности) и христиански ориентированный (исходящий из откровения и святоотеческого учения) [4]. Христианская психология, по мысли Братуся, не отменяет и не подменяет два первых типа, но задаёт для них онтологическую и ценностную рамку.

3.2.9.2. Уровневая структура личности и смысловая вертикаль

Центральное место в работах школы занимает учение о личности как о высшей, смысловой инстанции, отличающей человека от животного и от машины. Братусь последовательно 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 здесь становится смысловая сфера личности, которая, в отличие от когнитивной или эмоциональной, определяет не то, как человек действует, а ради чего он живёт [5; 50; 3].

В структуре смысловой сферы Братусь выделяет четыре иерархических уровня, которые получили в литературе название «смысловая вертикаль» [5; 50]. Первый, эгоцентрический уровень, характеризуется тем, что главной ценностью для человека является он сам, а другие люди оцениваются исключительно по тому, помогают они ему или мешают. Второй, группоцентрический уровень, поднимает ценность группы (семьи, коллектива, народа), при которой другой человек обретает ценность лишь постольку, поскольку принадлежит к «своей» группе [5].

Третий уровень — гуманистический (или просоциальный) — знаменует подлинное начало нравственности. На этом уровне любой другой человек, независимо от его принадлежности к той или иной группе, обладает такой же ценностью, что и сам субъект. Именно здесь возникает пространство нравственного выбора, где интересы личности могут вступать в конфликт с интересами другого, и этот конфликт должен быть разрешён не в пользу себя, а в пользу ближнего [5; 50].

Четвёртый, высший уровень — духовный (или эсхатологический) — связан с отношением человека к предельному, метафизическому, с поиском такого смысла жизни, который был бы неуничтожим фактом физической смерти. На этом уровне личность другого обретает невыразимую, сакральную ценность, а сама жизнь человека оказывается встроенной в более широкий, вечный контекст. Как отмечает Братусь, духовность с психологической точки зрения — это не обязательно религиозность, но способ отношения к абсолютному, к тому, что превышает земное существование [5].

В более поздних работах Братуся эта уровневая структура дополняется указанием на три раздела православного богословия, которые задают нормативную рамку для христианской психологии: догматика (аксиоматика, задающая систему ценностных координат), антропология (теория, описывающая природу человека) и аскетика (прикладные аспекты, раскрывающие пути преображения) [см. 55]. Такое трёхчастное деление позволяет Братусю и его последователям выстраивать системную модель, в которой философские и богословские основания не просто постулируются, но служат основой для теоретических построений и практических приложений.

3.2.9.3. Практические приложения: от диагностики к психотерапии

Подход Братуся нашёл широкое применение в прикладных областях — прежде всего в психотерапии, консультировании и педагогике. На основе разработанной им уровневой теории личности была создана диагностическая методика, позволяющая выявлять доминирующие смысловые уровни в структуре личности педагога [28]. Исследования показали, что педагоги, находящиеся на эгоцентрическом уровне, склонны воспринимать ученика как «двойника» — отражение собственных амбиций; на группоцентрическом — как «собеседника», чья ценность определяется принадлежностью к группе; на гуманистическом и духовном — как «лицо», обладающее самоценностью, требующей поддержки и развития [28].

В области психотерапии Братусь и его коллеги разрабатывали подход, ориентированный не на адаптацию к существующим условиям, а на восстановление утраченной иерархии смыслов. Критикуя редуционистские модели человека, господствующие в академической психологии, он последовательно обосновывает возможность научной психологии, ориентированной на христианскую антропологию, не впадая при этом в конфессиональную замкнутость. Как отмечает А.В. Шувалов, «понятия “духовность”, “нравственность”, “смысл” могут и должны стать предметом психологического исследования, не теряя своего онтологического содержания» [55].

3.2.9.4. Значение и критика

Системно-интегративный подход Братуся и Московской школы христианской психологии представляет собой уникальное явление в современной русскоязычной психологической науке. Его значение определяется несколькими факторами. Во-первых, он предлагает не просто декларацию возможности христианской психологии, но развёрнутую теоретическую модель, включающую уровневую структуру личности, понятие смысловой вертикали и систему психотерапевтических принципов. Во-вторых, он сохраняет методологическую открытость к диалогу с академической психологией, не замыкаясь в конфессиональной изоляции, но и не редуцируя духовное к психологическому. В-третьих, он задаёт высокую планку для всех последующих интеграционных проектов в области христианской психологии, демонстрируя возможность сочетания научной строгости с верностью христианским основаниям [см. 55].

Вместе с тем, как отмечают критики, подход Братуся, несмотря на признанные значимые попытки операционализации, остаётся, всё же, в значительной степени важным философско-

антропологическим подходом, не предлагая более развёрнутого инструментария для эмпирической верификации выдвигаемых антропологических положений [50]. Кроме того, его опора на православную традицию, при всей её эвристической ценности, может ограничивать применимость модели в других христианских конфессиях и секулярных контекстах. Однако именно эта укоренённость в отечественной культурно-религиозной традиции делает подход Братуся подлинно востребованным в современной руссконативной христианской психологии.

3.2.9.5. Положение по осям

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) подход может быть охарактеризован следующим образом:

- **Ось О («Отношения»): «Союзники»** — психология и богословие рассматриваются как равноправные партнёры в понимании человека, причём христианская антропология задаёт нормативную рамку для психологического исследования.
- **Ось В («Взгляды»): «Взгляд с позиции христианской психологии»** — создание психологии, исходящей из христианской антропологии, при сохранении научной методологии и диалога с академической традицией.
- **Ось С («Сферы»): «Мировоззренческий, теоретический, прикладной и личностный домены»** — задана аксиоматика (догматика), разработана теория личности и смысловой сферы («смысловая вертикаль»), есть приложения в консультировании и педагогике, подчеркнута важность личного преобразования психолога.
- **Ось Р («Редукционизм»): «Сбалансированный (двойной) редукционизм»** — признание реальности телесного, душевного и духовного уровней; критика монистического редукционизма светской психологии при сохранении ценности эмпирических данных.
- **Ось Д («Духовность»): «Теистическая (христианская) духовность»** — опора на православную догматику, антропологию и аскетику.
- **Ось П («Присутствие»): «Сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие»** — через понятия смысла, личности, любви и служения; духовное развитие понимается как восхождение по смысловым уровням, кризисы — как точки перехода.

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 [16; 17], имеет глубокие корни в святоотеческой традиции и получила развёрнутое систематическое изложение в трудах двух выдающихся православных мыслителей — святителя Феофана Затворника (1815—1894) и митрополита Иерофея Влахоса (род. 1940). Эти два автора, разделённые столетием и различными культурными контекстами, представляют собой последовательное развитие единой линии православной антропологии, где трихотомическое понимание человека становится основанием для практической «медицины души» — православной психотерапии.

3.2.10.1. Антропология святителя Феофана Затворника: дихотомия и трихотомия как разные уровни рассмотрения

В творениях святителя Феофана, прежде всего в его капитальном труде «Начертание христианского нравоучения» и в собрании писем «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться?» [51], последовательно проводится различие между дихотомическим и трихотомическим описанием человеческой природы. Как поясняет протоиерей Геннадий Егоров, «дихотомисты говорят вообще о человеке, природа которого двухсоставна — духовна и материальна, душа и тело. Когда же начинается более пристальное рассмотрение души, то уточняется, что духовная составляющая человека бытийствует на трёх уровнях» [19, с. 18]. Таким образом, противоречия между дихотомией и трихотомией нет: это два способа описания одной реальности, различающиеся степенью детализации.

Святитель Феофан, опираясь на традицию, восходящую к античной философии и развитую в святоотеческих творениях, выделяет в душе человека три силы: познающую и чувствующую (сердце), желающую и действующую (волю). Каждая из этих сил может быть рассмотрена на трёх уровнях — телесном, душевном и духовном, что даёт структуру [19, с. 19—20], представленную в следующей Таблице 12:

Таблица 12. Три силы души человека по Святителю Феофану

| Силы / Части | Познающие | Чувствующие (сердце) | Желающие и действующие |
|---------------------|------------------|-----------------------------|-------------------------------|
| Дух | разум | духовные чувства | совесть |

| | | | |
|-------------|---------------------------------------|-----------------------|---------------------------------|
| Душа | рассудок | душевные чувства | воля |
| Тело | наблюдение, воображение, память | животные, чувственные | способность низших пожеланий |

Для святителя Феофана иерархия между уровнями имеет принципиальное значение: «по вертикали, между частями, должна быть жёсткая иерархия. К сожалению, у многих верхний уровень в жизни не задействован и имитируется активностью двух других, причём низшая доминирует» [19, с. 20]. Нормальное функционирование человека предполагает господство духовного уровня, где дух, просвещаемый благодатью, управляет душой и телом. Дух, согласно святителю Феофану, проявляет себя в трёх основных свойствах: страх Божий, совесть и жажда Бога [51, письма 9—12].

Особое внимание святитель Феофан уделяет понятию сердца как средоточия личности, той таинственной точки, где соединяются все силы духа, души и тела. Как отмечает монах Савватий (Савочкин), «у святителя Феофана дух синонимичен уму, а личность, “Я” человека относится к таинственной области сердца, точке, в которой соединяются все силы духа, души и тела» [29]. Это понимание сердца как «органа» личностной встречи человека с Богом станет центральным и для последующей традиции православной психотерапии.

3.2.10.2. Митрополит Иерофей Влахос: православие как медицинская наука

Митрополит Иерофей Влахос в своём фундаментальном труде «Православная психотерапия» [10] осуществляет систематизацию святоотеческого учения о человеке, представляя его как целостный «курс лечения» души. Книга, впервые изданная в 1995 году и неоднократно переиздававшаяся, стала одним из наиболее авторитетных изложений православной антропологии на языке, доступном современному образованному читателю.

Влахос определяет православие как «медицинскую науку»: «Богословие — это медицинская наука, поскольку оно врачует человека, исцеляет его от страстей и приводит к совершенству, то есть к обожению» [10, с. 26]. В этом определении ключевым является представление о том, что христианство — не просто система вероучения или нравственных норм, но терапия, направленная на восстановление повреждённой грехом человеческой природы.

Центральное место в антропологии Влахоса занимает учение о уме (*νοῦς*) и его отличии от разума (*διάνοια*). Ум, согласно святоотеческому учению, которое излагает Влахос, есть

«духовный орган» человека, его способность к непосредственному созерцанию Бога. В состоянии грехопадения ум «помрачается», утрачивает способность к богопознанию и смешивается с рассудочным мышлением. Исцеление заключается в возвращении ума в сердце — процессе, который в исихастской традиции называется «умным деланием» [10, с. 112—125].

Влахос различает три стадии духовного развития, соответствующие трём состояниям человека: очищение (*καθαρσις*), просвещение (*φωτισμός*) и обожение (*θέωσις*). Очищение связано с борьбой со страстями, которые Влахос описывает как «болезни души», имеющие свою этиологию, симптоматику и методы лечения. Просвещение есть действие Святого Духа, просвещающего очищенный ум. Обожение же представляет собой конечную цель православной психотерапии — соединение человека с нетварными энергиями Божиими, которое не уничтожает человеческой природы, но сообщает ей полноту бытия [10, с. 210—225].

3.2.10.3. Ключевые понятия православной психотерапии

Влахос систематически излагает святоотеческое учение о страстях, выделяя их виды, стадии развития и методы врачевания. Как он пишет во введении, «я пришёл к заключению, что тяжелейшей болезнью нашего времени является душевное расстройство, так называемые психологические проблемы, и сделал вывод, что все они происходят главным образом от помыслов, помрачения ума и нечистого сердца» [10, с. 9]. Исцеление, следовательно, заключается не в адаптации к внешним обстоятельствам, но в очищении внутреннего человека, восстановлении правильной иерархии духа, души и тела.

Важным понятием является трезвение (*νήπις*) — постоянное бодрствование ума, внимание к своим мыслям, способность различать добрые и злые помыслы. Влахос, опираясь на Добротолюбие [18], описывает трезвение как метод лечения, позволяющий человеку выявлять страстные помыслы на ранних стадиях (прилог, сочетание, сосложение, пленение) и пресекать их до того, как они овладеют душой [10, с. 250—270].

Особое значение Влахос придаёт таинствам как средству исцеления. Хотя его книга не содержит отдельной главы о крещении и евхаристии, он подчёркивает: «Святое причастие помогает исцелению, если ему сопутствует религиозная жизнь во всех других её формах. Именно эта жизнь служит основой православного подвижничества» [10, с. 11].

3.2.10.4. Преемственность и развитие святоотеческой традиции

Оба мыслителя — и святитель Феофан, и митрополит Иерофей — опираются на единый святоотеческий фундамент, включающий труды св. Иоанна Дамаскина, св. Григория Паламы, прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Лествичника, св. Исаака Сирина и других отцов [10; 51]. Однако между ними есть и существенные различия, обусловленные разными историческими контекстами.

Святитель Феофан, живший в XIX веке, обращался преимущественно к православным мирянам и монашествующим, стремясь дать им практическое руководство к духовной жизни на языке, понятном образованному человеку своего времени. Его антропология, как отмечают исследователи, испытала определённое влияние немецкой философии (шеллингианства) [29], что, однако, не умаляет её верности святоотеческому Преданию.

Митрополит Иерофей, живший в конце XX — начале XXI века, обращается к вызовам современной секулярной психологии и психотерапии. Его проект «православной психотерапии» сознательно полемизирует с западными подходами, которые, по его мнению, либо игнорируют духовное измерение человека, либо подменяют его душевными феноменами. Как пишет профессор А.В. Недоступ во вступительной статье к русскому изданию, «методы её (психологической помощи) верующим людям нередко оказываются чужды... больные не захотели лечиться у этого доктора» [10, с. 7]. Влахос предлагает альтернативу — исцеление, основанное на святоотеческом учении о человеке.

3.2.10.5. Отличие от светской психологии и значение для христианской психологии

И святитель Феофан, и митрополит Иерофей исходят из принципиального отличия православной антропологии от светских психологических теорий. Если секулярная психология, по мысли святителя Феофана, изучает преимущественно «душевный» уровень человека (рассудок, волю, чувства), не имея доступа к уровню духовному, то православная психотерапия видит свою задачу в восстановлении иерархии, где дух господствует над душой и телом.

Влахос формулирует это различие наиболее радикально: «Сегодня много говорят о психологических проблемах. Я убеждён, что так называемые психологические проблемы суть проблемы помыслов, помрачения ума и нечистого сердца. Если же человек внутренне исцелится, откроет своё сердце, очистит умную часть своей души и освободит разумную её часть, то у него не будет и психологических проблем» [10, с. 12].

Это утверждение не означает отрицания клинической психологии и психиатрии, но указывает на принципиально иное понимание природы душевных недугов. Как подчёркивает Влахов, он говорит «без учёта телесных болезней, происходящих от утомления, истощения, старческой немощи и изнашивания организма» [10, с. 12]. Однако в тех случаях, где корень болезни лежит в духовной сфере, лечение должно быть прежде всего духовным.

3.2.10.6. Значение модели для руссконативной христианской психологии

Интеграция библейской трихотомии в святоотеческих основаниях православной психотерапии, представленная в трудах святителя Феофана Затворника и митрополита Иерофея Влахова, имеет фундаментальное значение для руссконативной христианской психологии. Во-первых, она задаёт онтологическую рамку, позволяющую различать телесный, душевный и духовный уровни человеческого бытия и понимать их иерархию. Во-вторых, она предлагает практическую «медицину души» — систему диагностики и лечения страстей, основанную на святоотеческом опыте. В-третьих, она даёт язык для описания духовного опыта, который может быть использован в диалоге между богословием и психологией, сохраняя при этом онтологическую специфику христианского понимания человека.

Вместе с тем, как отмечают современные исследователи, проект православной психотерапии не лишён внутренних напряжений. Так, монах Савватий (Савочкин) указывает на возможное влияние философии шеллингианства на антропологию святителя Феофана, что может порождать неоднозначные трактовки понятия «дух» [29]. Кроме того, радикальное противопоставление «православной психотерапии» светским подходам может затруднять диалог с академической психологией и её методами. Однако именно эта укоренённость в святоотеческой традиции и одновременно обращённость к современному человеку делают антропологию свт. Феофана и митр. Иерофея Влахова одним из наиболее авторитетных оснований руссконативной христианской психологии.

3.2.10.7. Позиция по осям

С точки зрения комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) данное направление может быть охарактеризовано следующим образом:

- **Ось О («Отношения»): «Союзники»** — психология (в её аскетическом понимании) и богословие рассматриваются как единая наука о душе, где святоотеческое учение служит и источником знания, и методом исцеления.

- Ось В («Взгляды»): «Взгляд с позиции христианской психологии / библейского консультирования» — опора на Писание и святоотеческое предание как на источник психологического знания, при этом для Влахова характерно полемическое противопоставление светской психологии, для свт. Феофана — более мягкое различение уровней.
- Ось С («Сферы»): «Мировоззренческий, теоретический, прикладной и личностный домены» — задана онтология трихотомии, разработана теория страстей и добродетелей, предложена терапевтическая практика (исихазм, умное делание, трезвение), подчеркнута роль личного подвига и личного преображения как условия исцеления.
- Ось Р («Редукционизм»): «Сбалансированный (двойной) редукционизм» — признание как материальных (тело, душевные процессы), так и духовных (нетварная благодать, действие Святого Духа) факторов; критика редукции духовного к душевному или телесному.
- Ось Д («Духовность»): «Теистическая (христианская) духовность» — укоренена в восточно-христианской традиции, учении о нетварных энергиях и обожении, центральное место занимает понятие благодати.
- Ось П («Присутствие»): «Сверхъестественное и кризисное присутствие» — исихастская молитва, борьба со страстями, кризисы покаяния, моменты духовного преображения рассматриваются как встреча с благодатью; терапевт выступает проводником, но источник исцеления — Бог.

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 англонативных, так и руссконативных) 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.

Далее приведена сводная Таблица 13, а затем — комментарии к типологии каждой модели или группы моделей.

Таблица 13. Типология интегративных моделей по осям комплексной типологии

| 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 [75] | «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 [65] | «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) [79] | «Союзники» | взгляд с позиции интеграции / христианской психологии | все пять сфер интеграции | сбалансированный онтологический редукционизм | теистическая (христианская) духовность | сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного |
| Сэндидж и Браун [77] | «Союзники» | взгляд с позиции интеграции | прикладная и ролевая интеграция | сбалансированный онтологический редукционизм | теистическая (христианская) духовность | эмпатическое и кризисное присутствие духовного |
| Нейронаучные / постматериалистические [73; 59; 72] | «Союзники» | взгляд с позиции уровня объяснения / интеграции | теоретическая и прикладная интеграция | сбалансированный онтологический редукционизм | теистическая / трансперсональная духовность | сверхъестественное, развивающее и экспансивное присутствие духовного |
| Трансперсональные / интегральные [73] | «Наблюдатели» | взгляд с позиции уровней объяснения / трансформационной психологии | теоретическая и прикладная интеграция | материальный онтологический редукционизм | трансперсональная / эволюционная духовность | развивающее, экспансивное и сакральное присутствие духовного |
| Колесников В.Н. [22] | «Наблюдатели» | — | теоретическая интеграция | материальный онтологический редукционизм | светская духовность | развивающее присутствие духовного |
| Лэнгле / Шумский [27; 56] | «Наблюдатели» | взгляд с позиции уровней объяснения | теоретическая и прикладная интеграция | материальный онтологический редукционизм | светская духовность | развивающее и эмпатическое присутствие духовного |
| Спокойная Н. [42] | «Наблюдатели» | — | прикладная интеграция | материальный онтологический редукционизм | светская духовность | экспансивное и эмпатическое присутствие духовного |
| Табидзе А.А. [45] | «Наблюдатели» | — | теоретическая интеграция | материальный онтологический редукционизм | светская духовность | развивающее и кризисное присутствие духовного |
| Ожиганова Г.В. [34; 35] | «Наблюдатели» | — | теоретическая интеграция | материальный онтологический редукционизм | светская духовность | развивающее присутствие духовного |
| Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М. [54] | «Наблюдатели» | — | мировоззренческая и теоретическая интеграция | сбалансированный онтологический редукционизм | теистическая (христианская) духовность | — |
| Дворецкая М.Я. [17; 16] | «Союзники» | взгляд с позиции христианской психологии | мировоззренческая и теоретическая интеграция | сбалансированный онтологический редукционизм | теистическая (христианская) духовность | сверхъестественное и кризисное присутствие духовного |
| Хоружий—Василук (синергичная психотерапия) [8; 7; 49] | «Союзники» | взгляд с позиции интеграции / христианской психологии | мировоззренческая, теоретическая, прикладная и личностная интеграция | сбалансированный онтологический редукционизм | теистическая (христианская) духовность | сверхъестественное и кризисное присутствие духовного |

| | | | | | | |
|--|------------|---|--|---|--|---|
| Братусь Б.С. и коллеги [31;50] | «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 [10] | «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 [11—14] | «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 ключевые 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 редуционизм. По оси Д — теистические (христианские).

Модели духовного присутствия в психотерапии (David Steere) [78]. 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 редуционизма по оси Р; остальные модели (развивающая, эмпатическая и др.) остаются в рамках светской парадигмы (Наблюдатели, уровни объяснения, материальный редуционизм). По оси С все они ориентированы на прикладной домен.

Нейронаучные и постматериалистические модели [73—72]. 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 [73]. 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 редукционизма светской психологии, однако степень интеграции с богословием и глубина разработанности значительно варьируются. Наиболее полные и философски рефлексивные проекты представлены в рамках православной традиции (Хоружий—Василук, Братусь, Влахос), что делает их ближайшими методологическим 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 [64, 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 [70, 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 [34; 35].

Руссконативные православные модели (Затворник и Вламос, Дворецкая, Хоружий—Василюк, Братусь). Эти модели строятся на основе святоотеческого учения и стремятся к созданию христианской психологии. По оси О они являются Союзниками [64, с. 171—178], так как исходят из возможности полноценного сотрудничества психологической науки и богословия (или, в случае Вламоса, 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 (Затворник и Вламос). По оси С они охватывают от двух до четырёх доменов; наиболее полно представлены у Вламоса, 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 [54] 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 рефлексуют 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) [11—14]. 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 интегративная 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 [13].

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 [10, с. 112—115; 51].

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 [13].

- Онтологический корень всей христианской духовной жизни. Подобно тому, как корень питает дерево, благодатная вера питает все остальные проявления веры — социальные, персональные, эмоциональные, когнитивные, жизненные [13, с. 19].
- Точка синергии, в которой человеческая свобода встречается Божественную благодать. Не уничтожая и не поглощая человеческого усилия, благодатная вера преображает его, делая способным к обожению [13].

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 [13]. 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 [13].

Как учит святоотеческая традиция, всякое действие Божие в мире исходит от единого начала — от Отца, через Сына, в Духе Святом [44, с. 156—160; 49, с. 55—58]. Классическое изложение этого принципа применительно к различению нетварных энергий и обожению человека дано В.Н. Лосским [25]. Соответственно, и благодатная вера, будучи приобщением человека к Божественной жизни, проявляется трояким образом, каждый из которых усваивается одному из Лиц по принципу *appropriatio* (присвоения) [13].

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 [13, с. 6]. 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: 13, с. 7]. 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) [13, с. 7]. Святитель Афанасий Великий в классической формуле выразил это так: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» [цит. по 13, с. 7]. 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) [13]. Чудотворность есть актуализация силы Духа в конкретных обстоятельствах — то, что в модели названо «проблесками благодати» (*gratiae fulgura, ἐλλάμψεις χάριτος*). В православной традиции чудеса святых понимаются как проявление нетварной энергии Духа, действующего в них [10].

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 [13].

4.1.3.1. 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 западной 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 [10, с. 118—122]. Спасительность обращена к вечному бытию человека, она онтологична, а не только моральна или психологична [13].

4.1.3.2. 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 [10, 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 [25]. В западной традиции преобразование соответствует понятию освящающей благодати (*gratia sanctificans*), которая, по определению Катехизиса Католической церкви, «вливается Святым Духом в нашу душу, чтобы исцелить ее от греха и освятить»³³, а по словам составителей «Catholic Encyclopedia», является «сверхъестественным даром Бога... который ведет к святости». Как показано в модели «Пирамида веры», преображающая сила благодатной веры действует в эмоциональной, когнитивной и волевой сферах, изменяя сам строй личности [13].

4.1.3.3. 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 [13]. В православной традиции чудотворение понимается как действие нетварной энергии через человека, который становится орудием Божиим³⁴. В

³³ «Благодать Христова — безвозмездный дар, которым Бог дает нам Свою жизнь, вливаемую Святым Духом в нашу душу, чтобы исцелить ее от греха и освятить: это освящающая, или обожествляющая, благодать, получаемая при Крещении. Она в нас — источник освящения» ([21, параграф 1999]).

³⁴ «Вот почему святые являются инструментами Святого Духа, получив ту же энергию, что и Он. В качестве определенного доказательства моих слов можно привести харизмы исцеления, совершения чудес, предведения, непреложной мудрости, которую Господь назвал «Духом Отца вашего», а также освящающее дарование Духа, которое освященные этими дарами получают от них и через них» (цит. по [20]).

западной 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 [66, 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 [13]. 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) [13, с. 9].

4.1.4. Единство онтологического ядра благодатной веры

Таким образом, онтологическое ядро «Пирамиды веры» — благодатная вера — представляет собой единый дар Троицыного 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 проистекают 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) [13].

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 [13].

В терминах комплексной 6-векторной типологии (ОВСРДП) такое понимание соответствует сбалансированному редуционизму (ось $P = P3$) и теистической (христианской) духовности (ось $D = D4$). 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 [11].

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 Троиственного 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 [13; 14].

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 [13; 14].

4.2.1.1. 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 [13; 14]. 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.

4.2.1.2. Персональная вера

(fides personalis, πίστις προσωπική, personal faith)

Персональная вера — это измерение веры как глубоко личной встречи, экзистенциального ответа человека на Божественный призыв [13; 14]. 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.

4.2.1.3. Эмоциональная вера

(fides affectiva, πίστις συναισθηματική, emotional faith)

Эмоциональная вера — это измерение, в котором благодать касается душевных сил человека, согревая сердце, наполняя его радостью, миром, любовью или сокрушением [13; 14]. Это не просто эмоциональная реакция на религиозные стимулы, но проявление самой благодати, преобразующей 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.

4.2.1.4. 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» [13; 14]. 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.

4.2.1.5. 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 [13; 14]. 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 и пр. 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*) [13; 14].

- 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 [13; 14].

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 [13; 14]. 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 веры закрепляет основание, превращая его 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 [13]. 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 [13].

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) [13; 14]. 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, ведшим Израиль (Исх. 13:21—22), а также к словам апостола: «Церковь Бога живаго есть столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15) [13; 14]. 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*) [13; 14]. Термин образован от греч. *ἀρχι-* (главный, высший) и *πόδος*, 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 [13; 14].

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 [13; 14]. 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 [13; 14].

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) [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) [13; 14].

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 [10, 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 [10, 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 [51, 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 преображение силой благодати [13; 14].

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*) [13]. 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 [13]:

- 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, преображающий), 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 [11, 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 [13]. В опросной анкете ИОПВ/РФП эти проблески могут быть зафиксированы через самоотчёты респондентов о переживаниях, изменениях в жизни и отношениях, что позволяет переводить богословские категории в язык эмпирического исследования [12, 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, βιωτικὰ πράξεις, life practices*) — совокупности конкретных, повторяющихся видов человеческой деятельности, в которых жизненная вера обретает свою плоть, конкретность и зримость [13].

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 *πρᾶξις* (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) [13].

В модели выделяются следующие сферы жизненных практик [13]:

- 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 [13].

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 веры, квадрат веры, архиподы веры, столп веры);
- 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 живое взаимодействие и живой организм, в котором устойчивые структуры служат каналами для непрерывного обмена между человеческим усилием и Божественным даром [13; 14].

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 личного участия (личностная сфера/домен).

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

Глава 5.

Место «Пирамиды веры»

в пространстве комплексной 6-векторной типологии, эвристический потенциал и границы применимости модели

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. Классификация проводится по тем же шести осям, что и для других интегративных моделей, что позволяет выявить сходства и различия «Пирамиды веры» с существующими подходами, а также унифицированно эксплицировать её методологические и онтологические основания.

5.1.1. По оси 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 [64, 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 онтологически признаваемого

духовного дара и описывая её сущностные аспекты. В такой модели обе дисциплины, и психология, и богословие, необходимы для целостного понимания духовно-психологических процессов, и ни одна не может быть сведена к другой [11; 13].

5.1.2. По оси 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 [70, с. 81—112]. Это означает активный, систематический синтез психологической науки (и практики) и христианского богословия (и душепопечения), где обе дисциплины вносят вклад в целостное понимание (и исцеление) 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 и стремясь оставаться укоренённой и в материальном, и в духовном онтологических аспектах реальности.

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/РФИ) также свидетельствует о стремлении к эмпирической проверке, что характерно для интеграционной модели [12].

5.1.3. По оси С (Сферы):

«Все пять сфер»

По оси сфер (доменов) интеграции «Пирамида веры» охватывает все пять сфер (доменов), выделенных Хэтауэем и Ярхаусом [66, с. 23—146]:

- Мировоззренческая сфера — модель задаёт онтологическую рамку, вводя понятие благодатной веры как дара Троидного Бога, укоренённого в святоотеческой антропологии, и определяя границы научного исследования через принцип двойного редукционизма [11, 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) [13];
- Прикладная сфера — модель имеет разработанный инструмент эмпирической верификации (Опросная анкета ИОПВ/РФП) и может использоваться в христианской психотерапии, пастырском консультировании и духовном образовании [12];
- 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 [13];
- 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 [13].

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) [14, с. 46].

5.1.4. По оси 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 [11].

Обоснование: модель различает «ветхую часть души» (редуцируемую к материальным структурам) и «новую душу» (редуцируемую к действию благодати) [11]. Она не отрицает ценности нейронаучных исследований религиозного опыта (таких, как работы Ньюберга,

Борегара [59; 72]), но настаивает на том, что эти исследования описывают лишь корреляты, а не причину духовных феноменов. Полное объяснение требует признания обеих уровней онтологии и их синергии.

5.1.5. По оси Д (Духовность): «Теистическая (христианская) духовность»

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 [13].

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) [10; 51]. Троичное основание (спасительность — от Отца, преображение — от Сына, чудотворность — от Духа) эксплицитно вводит в модель христианское вероучение [13]. В то же время модель не является «только» богословской; она строит мост к психологии, что отличает её от сугубо богословских антропологий.

5.1.6. По оси П (Присутствие): «Сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного»

По оси типа духовного присутствия «Пирамида веры» может быть охарактеризована как модель, сочетающая сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного. Это означает, что в рамках модели:

- Сверхъестественное присутствие (Supernatural Model) проявляется в признании благодатной веры как дара, источник которого находится вне человеческой психики (анабасис/катабасис). Проблески благодати, исцеления по молитве, чудесная стойкость в испытаниях рассматриваются как прямое действие Бога, не сводимое к естественным психологическим механизмам [11; 13].
- Развивающее присутствие (Developmental Model) связано с описанием духовного роста как стадийного процесса, где анабасис (восхождение человеческого усилия) и практики веры (молитва, покаяние, аскеза) способствуют укреплению структурных опор модели — Креста, Квадрата, Подушки, Столпа, Архиподов. Модель предполагает

возможность измерения степени интеграции внешних проявлений веры с помощью опросной анкеты ИОПВ/РФП, что позволяет фиксировать динамику духовного развития [12, с. 18—22].

- Кризисное присутствие (Crisis Model) акцентируется в понятии «подушка веры» — амортизирующем основании, которое смягчает духовные падения и кризисы, а также в тезисе о том, что именно в предельных ситуациях страдания и сомнения синергия человека и благодати становится наиболее очевидной. Жизненные практики, включая практическую заботу и экзистенциальную встречу со смертью, рассматриваются как пространство актуализации проблесков благодати [13].

Таким образом, по оси П модель «Пирамида веры» занимает позицию, объединяющую три типа духовного присутствия по классификации Д. Стира: сверхъестественное (как признание трансцендентного источника благодати), развивающее (как учёт стадиальности духовного возрастания) и кризисное (как внимание к страданию как месту встречи с благодатью). Это сочетание соответствует замыслу модели описывать веру одновременно как дар, как процесс и как ресурс преодоления [13; 78].

Расположение пирамиды веры в классифицирующем пространстве представлено в следующей Таблице 14:

*Таблица 14.
Сводная таблица расположения «Пирамиды веры»
в классифицирующем пространстве*

| Ось | Позиция | Краткое обоснование |
|-----------------------------|------------------|--|
| О (Отношения) | Союзники | Полноценное сотрудничество психологии и христианства как независимых, но взаимодополняющих источников знания о человеке [14, с. 46]. |
| В (Взгляды) | Интеграция | Активный синтез психологического и богословского знания, а не уровни объяснения, альтернативная психология или отрицание психологии [14, с. 46]. |
| С (Сферы) | Все пять доменов | Охватывает мировоззренческий, теоретический, прикладной, ролевой и личностный домены, что обеспечивает полноту подхода [14, с. 46]. |
| Р (Редукционизм) | Сбалансированный | Признание реальности материального и духовного уровней, их синергии, и отказ от монистического редукционизма [11, с. 12—14]. |

| Ось | Позиция | Краткое обоснование |
|--------------------|---|--|
| Д (Духовность) | Теистическая (христианская) духовность | Укоренённость в библейском и святоотеческом учении, центральное понятие благодатной веры как дара Троицею Бога [14, с. 46]. |
| П (Присутствие) | Сверхъестественное, развивающее и кризисное присутствие духовного | Модель включает прямое действие благодати (сверхъестественное), учитывает стадийность духовного роста (развивающее) и обращает особое внимание на кризисные состояния как моменты синергии (кризисное), что соответствует описанию анабасиса/катабасиса, проблесков благодати и жизненных практик [14, с. 44; 78]. |

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 [13].

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

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

После классификации авторской интегративной модели «Пирамида веры» по шести осям и сопоставления её позиций с позициями других интегративных моделей (см. Таблицу 14 на стр. 161 выше) 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 [22], персоналистическая антропология экзистенциального анализа А. Лэнгле и В.Б. Шумского [27; 56], 4-частная модель Н. Спокойной [42], био-психо-социо-духовная модель А.А. Табидзе [45] и трехуровневая интерактивная модель духовности Г.В. Ожигановой [35]. 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) [42] 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 [22], 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 = Д4). Это означает, что светские модели редуцируют духовное к внутриспихическим 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 [14, 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 [75], модель «Личности» М.Л. Ганно [65], Католическая христианская мета-модель личности (ССММР) [79], реляционная модель С. Сэндиджа и Ж. Браун [77], а также нейронаучные и постматериалистические подходы, представленные в Оксфордском справочнике [73—72].

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 [75], Ганно разрабатывает критерии для оценки теорий развития [65], а авторская модель предлагает опросную анкету ИОПВ/РФП [12].

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 [79]. 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 [77].

Нейронаучные и постматериалистические модели [73—72] также разделяют сбалансированный редукционизм, но их тип духовности (ось Д) варьируется от теистического до трансперсонального, и они не дают более развёрнутой антропологической теории духовного, ограничиваясь исследованием нейропсихологических коррелятов духовности. «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 допущения, но отличается от них акцентом на структурную динамику, включением понятия благодатной веры как центрального элемента и наличием опросного инструментария, операционализирующего понятия модели в живой практике христианского психолога.

5.2.3. Сравнение с православными моделями

Православные модели — митрополита Иерофея Влахоса [10], синергичная психотерапия Хоружего—Василюка [8; 7; 49], подход Б.С. Братуся [31; 50] — 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: Влахос не включает ролевую сферу, Хоружий—Василюк и Братусь охватывают мировоззренческий, теоретический, прикладной и личностный, но не эксплицируют ролевую [14, с. 47].

Различия. «Пирамида веры» отличается от этих моделей: (1) более детальной структурой, включающей крест веры, квадрат веры, подушку веры, столп веры и архиподы веры, что позволяет описывать не только уровни, но и внутренние связи и напряжения веры; (2) разработкой динамических аспектов (анабасис/катабасис, проблески благодати,

жизненные практики) как неотъемлемой части модели; (3) наличием эмпирического инструмента (Опросная анкета ИОПВ/ПФП), который делает возможной верификацию модели; (4) эксплицитным введением комплексной 6-векторной типологии для сравнения с другими подходами, что придаёт исследованию мета-теоретический характер.

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 [73] (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 редукционизму (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 редукционизм, 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 $P = P3$) отличает «Пирамиду веры» как от светских (материальный редукционизм), так и от некоторых религиозных подходов (духовный редукционизм).
- Полнота доменного охвата — ось $C =$ «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 завершающей апробацию опросной анкеты ИОПВ/PFII, которая даст возможность 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 эксплицитно позиционировать модель 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 могут либо игнорироваться в психологической науке, либо редуцировались к чуждой им материальной причинности. Благодаря принципу двойного редуционизма (ось Р = Р3) модель позволяет изучать феномены религиозного опыта (покаяние, молитву, действие благодати, мистическое единение) не как иллюзии или эпифеномены материального, а как реальности, имеющие собственное онтологическое основание и одновременно материальные психологические корреляты, доступные эмпирическому исследованию [11, с. 12—14].

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

- Факторно-аналитическую проверку структуры, соответствующей пяти внешним проявлениям веры [12];
- Лонгитюдные исследования динамики духовного роста под влиянием духовных практик, таинств или психотерапии [13];
- Корреляционные исследования связи показателей ИОПВ/PFII с психологическим благополучием, стрессоустойчивостью, качеством жизни [12];
- Межкультурные и межконфессиональные исследования для проверки универсальности модели [12].

Потенциальная интеграция данных нейронауки. Модель не отрицает, а, напротив, предполагает изучение нейрофизиологических коррелятов духовно-психологических процессов. Исследования Э. Ньюберга, М. Борегара и других [59; 72] 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. Опросная анкета ИОПВ/ПФИИ 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. [13, 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 [14, 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») задаёт психотерапевтический и целительный 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, на личные убеждения и богословские знания [14, с. 44]. Это помогает дестигматизировать кризисы веры, показывая, что они являются нормальной частью динамики веры.

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) [14, с. 44].

Конфессиональные акценты — например, акцент на обоении в православии, на освящении в католичестве, на оправдании верой в протестантизме — могут быть теоретически прозрачным образом представлены как различные способы развития одних и тех же структурных элементов пирамиды. Это открывает путь от межконфессиональной 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.

Теоретическая граница. Модель разработана в профессиональном контексте восточно-христианской (православной) традиции психологии и широко использует понятийный аппарат, укоренённый в святоотеческом учении (благодатная вера, синергия, обоение, 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 [14, с. 26].

Социокультурная граница. 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 [14, с. 50].

Глава 6.

Инструментальная верификация «Пирамиды веры»

Предлагаемая в данной работе «Пирамида веры» представляет собой не только теоретическую модель, но и обладает практическим потенциалом для эмпирического исследования самоотчётов верующих о духовно-психологических процессах. Для реализации данного практического потенциала автором предложена опросная анкета «Интегративный опросник по пирамиде веры (Pyramid of Faith Integrative Inventory, ИОПВ/PFII)» [12].

6.1. Опросная анкета как способ операционализации понятий модели

Опросная анкета «Интегративная опросная анкетаная анкета ИОПВ/PFII» [12] построена на основе ключевых категорий «Пирамиды веры» и направлена на диагностику самоотчётов верующих о каждом из внешних проявлений благодатной веры, выделяемых моделью (благодатном, социальном, персональном, эмоциональном, когнитивном, жизненном) [14].

Каждый вопрос опросной анкеты ИОПВ/PFII представляет собой утверждение, отражающее субъективные представления верующего о конкретных объективных проявлениях его благодатной веры, о их балансе и/или дисбалансе, гармоничности и/или дисгармоничности, которое респондент оценивает по критерию своего согласия или не согласия с помощью 5-балльной шкалы Ликерта [12, с. 9-15].

Шкалы опросной анкеты сконструированы таким образом, чтобы отражать субъективные представление верующего испытуемого [12, с. 27-46]:

- О степени субъективной интеграции различных аспектов веры — насколько благодатное, социальное, персональное, эмоциональное, когнитивное и жизненное измерения веры согласованы между собой;
- О характере субъективной связи между человеческим усилием (элементы основания) и восприятием действия благодати (вершина) — через вопросы, касающиеся опыта синергии, молитвенной жизни, переживания «проблесков благодати»;
- О наличии или отсутствии дисгармоничностей, субъективно препятствующих действию благодатной веры в жизни верующего — например, доминирование эмоционального измерения в ущерб когнитивному, или, напротив, рассудочность без сердечного участия, изоляция персональной веры от общинной или растворение личности в социальном конформизме и т.п.

Суммирование субъективных самоотчётов испытуемого по шкалам позволяет получить объективные количественные показатели по каждой из шкал субъективных самоотчётов, соответствующих элементам модели [12, с. 16-26].

6.1.1. Методологические основания измерения влияния благодати

Ключевой методологической проблемой при эмпирическом исследовании благодатной веры является возможность эмпирической операционализации базового конструкта модели, который имеет внеэмпирическую теологическую природу (конструкта «благодатной веры»). Благодать, понимаемая в восточно-христианской традиции как нетварное божественное действие, превосходит возможности прямого измерения психологическими методами. В этой связи исследование сталкивается с дилеммой: либо отказаться от изучения центрального для христианской антропологии и модели феномена, либо разработать опосредованную измерительную стратегию, которая, не редуцируя благодать к объективно регистрируемым психологическим коррелятам, тем не менее позволяла бы объективно фиксировать её субъективно воспринимаемые проявления.

Предлагаемое решение строится на разведении двух уровней: номинального уровня (теологический конструкт благодати как трансцендентной реальности) и эмпирического уровня (психологические условия, переживания и следствия, которые в богословской традиции связываются с действием благодати). Такое разведение имеет глубокие методологические корни. В философии науки оно восходит к операционализму П.У. Бриджмена, который утверждал, что научное понятие должно определяться через совокупность операций измерения, не вторгаясь в метафизическую сущность явления [61]. В психологии религии этот принцип последовательно проводил Г. Олпорт, подчёркивая, что «эмпирические методы психологии не могут изменить метафизическую истину, тем более сверхъестественную веру. Они не способны доказать или опровергнуть истинность религиозного убеждения» [57, с. viii]. При этом Олпорт настаивал на необходимости психологического изучения субъективной религии как структуры личности, не вынося суждений об онтологическом статусе веры [57]. Данный подход легитимирует возможность эмпирического исследования религиозного опыта при сохранении эпистемологической корректности: исследователь не вторгается в область теологических суждений, но объективно изучает субъективную реальность верующего, сформированную под влиянием его религиозной традиции.

В соответствии с этим принципом опросная анкета ИОПВ/РФП не претендует на прямое измерение благодати *per se* — что было бы богословски некорректно. Вместо этого данная опросная анкета измеряет психологические условия и следствия объективных действий благодати в жизни человека: то, как благодатная вера структурирует личность, как верующий воспринимает благодатное действие Бога в своей жизни, как это благодатное действие меняет его реальные самоотчёты, переживания и поведение [12, с. 12—14]. Таким образом, методологическим основанием выступает тезис о том, что действие благодати, будучи принципиально трансцендентным по своей природе, тем не менее, имманентно проявляется в изменениях психологического склада верующего, которые могут быть зафиксированы через его объективно фиксируемый самоотчёт. Данный подход дополняется принципом двойного онтологического редукционизма (см. Раздел 1.1.1), который позволяет признавать реальность как материального, так и духовного уровней и изучать их синергичное взаимодействие, не сводя одно к другому.

6.1.2. Возможности эмпирического исследования благодатной веры

Предложенная опросная анкета ИОПВ/РФП открывает ряд возможностей для эмпирического изучения феноменов, традиционно относимых к области духовного опыта. Эти возможности реализуются благодаря сознательному методологическому выбору: исследование исходит из онтологического допущения, что благодатная вера — не иллюзия и не только субъективное переживание, но также онтологически признаваемая реальность, с которой верующий вступает в объективные отношения. Данное допущение является не методологическим дефектом, а сознательной альтернативой материалистической редукции, позволяющей одновременно сохранить как объективную фактичность, так и субъективную интенциональность религиозного опыта в качестве предмета рационального психологического изучения.

В рамках такого подхода опросная анкета позволяет:

- Выявлять объективно регистрируемые субъективные переживания верующих, которые сами респонденты идентифицируют как действия благодати (проблески благодати, чудесное утешение, раскаяние, значимое изменение жизни и пр.);
- Описывать изменения в субъективно осознаваемых личностных характеристиках, которые, согласно христианской антропологии, являются плодами действия духовной благодати (любовь, радость, мир, долготерпение, милосердие и др.);

- На основании самоотчётов диагностировать субъективное состояние верующего — выявлять сильные и слабые стороны в структуре его представлений о своей вере, что уже сейчас может служить основой для индивидуальной психотерапевтической или пастырской работы;
- В дальнейшем сопоставлять самоотчёты верующих о значимых аспектах благодатной веры с объективными показателями существующих психометрических шкал (например, с данными о психологическом благополучии, стрессоустойчивости, качестве жизни) для выявления объективных корреляций, соответствующих теоретическим ожиданиям модели «Пирамида веры». При проведении таких исследований планируется использование валидированных инструментов психологии религии, в частности шкалы религиозной ориентации Олпорта—Росса и других шкал, представленных в фундаментальных справочниках по измерению религиозности [67; 68], что позволит проверить конструктивную валидность разработанной анкеты.

Реализация этих возможностей предполагает рефлексивное самоограничение исследовательской оптики. Анкета способна зафиксировать лишь то, что может быть субъективно отрефлексировано и лично вербализовано респондентом в рамках опросной процедуры. И поэтому получаемые анкетные данные объективно описывают, конечно, не само действие благодати (не «действие благодати как таковое»), а психологические корреляты, сопутствующие этому онтологически признаваемому действию благодати в жизни и восприятию верующего. Тем не менее, именно такая рефлексивная позиция позволяет превратить глубинные богословские и теоретические концепты модели (благодатная вера, синергия, социальная, персональная, эмоциональная, когнитивная, жизненная вера, проблески благодати) в эмпирически фиксируемые переменные, которые могут быть затем методологически корректно подвергнуты объективному анализу.

6.1.3. Принципы построения измерительной процедуры

Конструирование опросной анкеты ИОПВ/PFII подчинено логике индикаторного подхода, широко применяемого в психологии религии [67; 74] и общей методологии разработки шкал [63; 30]: вместо прямых вопросов о действии благодатной веры формулируются утверждения, описывающие состояния, действия и переживания, которые рассматриваются в качестве объективных следствий или признаков рассматриваемого явления — благодатной веры. Такой способ построения позволяет избежать грубой теологической

редукции, но одновременно обеспечивает эмпирическую верифицируемость теоретических конструктов модели.

В процедуре измерения выделяются два уровня — рецептивный и результативный, что соответствует классическим подходам в психологии религии, различающим субъективную религиозность и её поведенческие и эмоциональные последствия [57; 68]:

- Рецептивный уровень — как верующий воспринимает и интерпретирует своё переживание в качестве благодатного действия Бога (например, «Я чувствую, что Бог помогает мне в трудных обстоятельствах»);
- Результативный уровень — изменения в идентичности, ценностях, эмоциональном состоянии, просоциальном поведении, которые верующий связывает с действием благодати (например, «Моя вера изменила моё отношение к другим людям»).

Каждый пункт опросной анкеты [12, с. 9-15] представляет собой утверждение, отражающее представления верующего о конкретных проявлениях благодатной веры, об их балансе и/или дисбалансе, гармоничности и/или дисгармоничности. Респондент оценивает степень своего согласия с утверждениями по 5-балльной шкале Ликерта [71] — стандартному инструменту измерения аттитюдов, предложенному Р. Ликертом [71] и широко применяемому в психометрике [63; 30].

Шкалы опросной анкеты сконструированы таким образом, чтобы объективно отражать субъективные представления испытуемого по поводу следующих аспектов, выделение которых опирается на принципы построения измерительных шкал, изложенные в работах по психометрике [2; 30]:

- Степени интеграции различных аспектов веры — насколько благодатное, социальное, персональное, эмоциональное, когнитивное и жизненное измерения согласованы между собой;
- Характера связи между человеческим усилием (элементы основания пирамиды благодатной веры) и восприятием действий благодати (вершина пирамиды) — через вопросы, касающиеся опыта синергии, молитвенной жизни, переживания «проблесков благодати» и т.п.;
- Наличия или отсутствия дисгармоничностей, препятствующих действию благодатной веры — например, доминирование эмоционального измерения в ущерб когнитивному,

или, напротив, рассудочность без сердечного участия, изоляция персональной веры от общинной или растворение личности в социальном конформизме и т.п.

Таким образом, измерительная процедура в анкете строится на теоретически обоснованной операционализации ключевых категорий модели, что позволяет перевести качественные характеристики духовно-психологического состояния в объективные количественные показатели, пригодные для последующего количественного анализа и статистической обработки.

6.1.4. Место опросной анкеты в структуре смешанной методологии

Разработанная опросная анкета не рассматривается как самодостаточный инструмент, исчерпывающим образом описывающий многомерную духовно-психологическую реальность верующего человека. Напротив, она встроена в более широкую стратегию смешанной методологии (mixed methods research), сочетающую как количественные, так и качественные подходы и получившую широкое распространение в современной психологии религии и смежных дисциплинах [62]. Такое методологическое решение обусловлено комплексной объективной природой изучаемого феномена: благодатная вера включает не только поддающиеся стандартизированному измерению аспекты, но и уникальные, биографически и духовно укоренённые смыслы, которые наиболее полно раскрываются лишь через качественные методы исследования (через диалог с верующим, открытые вопросы, эмпатию, совместную молитву и совместные мировоззренческие обсуждения и т.п.).

Количественный этап (анкетирование с использованием ИОПВ/РФИ) позволяет:

- Выявить устойчивые паттерны связей между переживанием благодати и психологическими переменными на достаточно больших выборках;
- Произвести типологизацию профилей веры;
- Установить статистически значимые корреляции, которые могут служить основой для проверки гипотез, вытекающих из модели.

Качественный этап (глубинные интервью, анализ дневниковых записей, нарративных документов, совместная молитва, глубокий мировоззренческий диалог и т.п.) выполняет дополнительную функцию:

- Позволяет реконструировать индивидуальную логику осмысления благодатного опыта;
- Содержательно выявляет контекстуальные и биографические факторы, принципиально не поддающиеся экспликации в ходе формализованных опросных процедур;
- Служит источником для уточнения и валидации конструктов, используемых в опросной анкете.

Такой дизайн исследований с использованием опросной анкеты ИОПВ/РФП обеспечивает баланс между *этическим* подходом (внешняя, стандартизированная оценка) и *эмическим* подходом (воспроизведение внутренней логики опыта верующих). Различение этического и эмического, восходящее к лингвистической и антропологической традиции [76], позволяет сочетать объективность внешнего наблюдения с пониманием субъективного опыта участников. В психологии религии это различие широко используется для интеграции количественных и качественных методов [60], что особенно важно при исследовании многомерных духовных феноменов, таких как благодатная вера.

6.1.5. Границы валидности и ограничения опросной анкеты как психологического инструмента

Как любой психологический инструмент, опросная анкета ИОПВ/РФП имеет свои границы применимости и ограничения, которые необходимо учитывать при интерпретации результатов. Валидность и надёжность — центральные понятия психометрики [2; 30]; представленные ниже ограничения задают рамки, в которых данные, полученные с помощью анкеты, могут интерпретироваться как валидные:

1. Невозможность прямого объективного измерения благодати. Опросная анкета не измеряет благодать как таковую напрямую³⁵. Она объективно фиксирует лишь самоотчётные данные о переживаниях, поведении и убеждениях, которые могут быть затем связаны с

³⁵ И далеко не только потому, что она до находится только на пути к психометрической валидации, и ещё не обладает статусом психометрического инструмента (опросника).

действиями благодати, но не являются тождественны этим действиям. Окончательное суждение о том, что является действием благодати, а что — нет, остаётся за пределами компетенции психологии и относится к области богословского различения. Это ограничение носит принципиальный характер и вытекает из методологической позиции, заявленной в Разделе 6.1.1.

2. Ограничения самоотчётных данных. Субъективные самоотчёты объективно подвержены искажениям, среди которых наиболее значимы социальная желательность (особенно в религиозной среде, где существуют представления о «правильной» вере) и бессознательное самоприукрашивание. Предусмотренные в опросной анкете стандартизированные блоки контроля достоверности (шкалы управления впечатлением, самообмана, внутренней согласованности) позволяют выявить искажённые профили, однако полностью исключить влияние этих факторов невозможно. Это налагает ограничения на интерпретацию индивидуальных результатов и призывает исследователя быть внимательным и ответственным.

3. Культурная и конфессиональная специфика. Опросная анкета ИОПВ/РФИ разрабатывалась в контексте восточно-христианской (православной) традиции с опорой на её антропологию и аскетическое учение. Использование инструмента в других конфессиональных средах (протестантизм, католицизм, нехристианские религии) требует адаптации и проверки эквивалентности понимания ключевых понятий. Культурные различия также могут влиять на интерпретацию утверждений, связанных с социальным измерением веры, общинной практикой и формами духовной жизни.

4. Необходимость сочетания количественных и качественных методов. Количественные данные опросной анкеты не могут передать всей полноты духовно-психологического состояния человека. Как обосновано в Разделе 6.1.4, они должны дополняться качественными методами (интервью, анализ дневниковых записей, клинические наблюдения). Использование опросной анкеты изолированно, без качественного контекста, сужает угол зрения и не позволяет учитывать уникальные биографические и смысловые аспекты веры.

5. Рефлексивное самоограничение интерпретаций. Любые эмпирические методы накладывают ограничения на изучение феноменов религиозного опыта. Исследование фиксирует лишь то, что может быть объективно вербализовано и субъективно отрефлексовано респондентом в момент опроса. Динамический, процессуальный характер благодатной веры (её рост, упадок, кризисы, динамика развития) может быть зафиксирован

лишь в лонгитюдных дизайнах, выходящих за рамки краткосрочных исследований. Поэтому при интерпретации результатов исследований с использованием ИОПВ/РФИ важно удерживать теоретическое и практическое понимание того, что любая опросная анкета даёт объективный срез субъективной реальности в конкретный момент времени, но не финальную неизменную характеристику духовного состояния человека.

Указанные ограничения не снижают валидности инструмента при корректном его применении, но задают границы интерпретации его применения и подчёркивают необходимость комплексного использования метода. При соблюдении этих условий анкета ИОПВ/РФИ может выступать надёжным средством операционализации конструктов «Пирамиды веры» и эмпирического исследования благодатной веры в научных и практических целях.

6.2. Структура и правила применения опросной анкеты

Опросная анкета «Интегративный опросник по пирамиде веры» (ИОПВ/РФИ) представляет собой стандартизированный инструмент, предназначенный для диагностики структуры и динамики благодатной веры в соответствии с моделью «Пирамида веры» [12]. Опросная анкета разработана для целей настоящего исследования и на момент написания данной магистерской диссертации находится на стадии апробации и валидации.

Полный текст опросной анкеты, включая все утверждения и инструкции, приведён в Приложении Б. Ниже систематически излагаются его структура, состав шкал и правила проведения, обработки и интерпретации результатов.

6.2.1. Общая структура опросной анкеты

Опросная анкета ИОПВ/РФИ состоит из трёх основных групп блоков: (1) блок социально-демографической информации (вопросы В-01 — В-27) [12, с. 5-7]; (2) семь диагностических блоков, каждый из которых соответствует одной из диад, выделенных в модели «Пирамиды веры»; (3) блок контроля достоверности [12, с. 9-15]. В общей сложности опросная анкета состоит из 110 вопросов, из которых 75 вопросов сгруппированы в семь основных блоков (Д1 — Д7), а 35 вопросов составляют блок стандартизированный блок контроля достоверности (СБКД-ПВ). Вопросы блока СБКД-ПВ равномерно в случайном порядке распределены по всей анкете.

Указанные структурные блоки опросной анкеты рассмотрены в Таблице 15:

*Таблица 15.
Структурные блоки опросной анкеты*

| Код блока | Название | Диагностируемая диада | Количество утверждений |
|------------------|---|---|-------------------------------|
| СД | Блок «Соцдем» | — | 27 ³⁶ |
| Д1 | Социальная вера — Персональная вера | Диада социальной и персональной веры | 20 |
| Д2 | Эмоциональная вера — Когнитивная вера | Диада эмоциональной и когнитивной веры | 20 |
| Д3 | Социальная вера — Благодатная вера | Архипод социальной веры (диада благодатной и социальной веры) | 20 |
| Д4 | Персональная вера — Благодатная вера | Архипод персональной веры (диада благодатной и персональной веры) | 20 |
| Д5 | Эмоциональная вера — Благодатная вера | Архипод эмоциональной веры (диада благодатной и эмоциональной веры) | 20 |
| Д6 | Когнитивная вера — Благодатная вера | Архипод когнитивной веры (диада благодатной и когнитивной веры) | 20 |
| Д7 | Жизненная вера — Благодатная вера | Столп веры (диада жизненной и благодатной веры) | 20 |
| СБКД-ПВ | Стандартизированный блок контроля достоверности | — | 35 |

Детально структура блоков анкеты приведена в Приложении А.

³⁶ Приводится число вопросов блока СД для бумажной версии опросной анкеты. Действительное число вопросов в этом блоке варьируется в зависимости от версии опросной анкеты (бумажная или электронная) и в случае электронной версии от используемой платформы тестирования (PsyTests.org или другие).

6.2.2. Основные шкалы и критерии оценки

Каждый из семи диагностических блоков опросной анкеты выполняет оценку по пяти критериям, соответствующим пяти выявляемым типам отношений между полюсами исследуемой диады. Данные критерии представлены в Таблице 16:

Таблица 16. Диагностические критерии опросной анкеты

| Код критерия | Название критерия | Роль критерия | Участие критерия в диагностических блоках |
|--------------|------------------------------|---|---|
| К1 | Критерий «Гармония» | Отражает степень взаимной поддержки, согласия и синергии между полюсами исследуемой диады. Высокие значения по данному критерию свидетельствуют о целостности и внутренней согласованности двух типов вер, представленных исследуемой диадой. | Д1.К1, Д2.К1, Д3.К1, Д4.К1, Д5.К1, Д6.К1, Д7.К1 |
| К2 | Критерий «Независимость» | Показывает, насколько полюса исследуемой диады существуют автономно, без значимого влияния друг на друга. Может указывать как на зрелую дифференциацию полюсов диады, так и на разрыв между ними. | Д1.К2, Д2.К2, Д3.К2, Д4.К2, Д5.К2, Д6.К2, Д7.К2 |
| К3 | Критерий «Доминирование А» | Фиксирует преобладание первого полюса исследуемой диады (социального, эмоционального, персонального и т.д.) над вторым. | Д1.К3, Д2.К3, Д3.К3, Д4.К3, Д5.К3, Д6.К3, Д7.К3 |
| К4 | Критерий «Доминирование Б» | Фиксирует преобладание второго полюса исследуемой диады (персонального, когнитивного и т.д.) над первым. | Д1.К4, Д2.К4, Д3.К4, Д4.К4, Д5.К4, Д6.К4, Д7.К4 |
| К5 | Критерий «Кризис / Конфликт» | Отражает наличие внутреннего противоречия, напряжения или разрыва между полюсами исследуемой диады. | Д1.К5, Д2.К5, Д3.К5, Д4.К5, Д5.К5, Д6.К5, Д7.К5 |

Указанная в Таблице 16 структура критериев позволяет не только оценить выраженность каждого полюса исследуемой диады, но и диагностировать качество связи между ними [12, с. 12—14].

6.2.3. Блок контроля достоверности

Для обеспечения валидности результатов опросная анкета ИОПВ/PFII содержит стандартизированный блок контроля достоверности (СБКД-ПВ), включающий 35 утверждений, которые позволяют оценить три компонента:

- Управление впечатлением (УВ) — 10 утверждений, выявляющих возможное сознательное приукрашивание ответов (социальная желательность).
- Самообман (СО) — 10 утверждений, фиксирующих возможное бессознательное искажение ответов в позитивную сторону.
- Внутренняя согласованность (ВС) — 15 утверждений, проверяющих внимательность и непротиворечивость ответов (включая 5 инфреквентных утверждений и 5 семантических пар).

Для каждой из этих контрольных субшкал разработаны правила расчёта сырых и Т-баллов (на основе предварительных нормативных данных), а также критерии принятия решения о достоверности профиля.

Профиль считается недостоверным при превышении пороговых значений ($T-УВ \geq 70$, $T-СО \geq 70$, количество инфреквентных ответов ≥ 2 , количество противоречивых пар ≥ 2). В противном случае профиль оценивается как достоверный или сомнительный в зависимости от степени отклонения [12, с. 24—26].

При недостоверных результатах интерпретация не проводится; рекомендуется повторное тестирование после повторного разъяснения инструкций или содержательный диалог с респондентом для выяснения возможных жизненных причин данного профиля.

Подробная информация о проверке достоверности, включая детальное описание шкал достоверности и алгоритм расчёта достоверности, приведены в Приложении В.1.

6.2.4. Процедура проведения исследования

Опросная анкета ИОПВ/PFII предназначена для индивидуального и группового применения. Оптимальное время заполнения — около 60 минут. Рекомендуется проводить исследование в спокойной обстановке, обеспечив респонденту возможность сосредоточиться. Прерывать исследование крайне не рекомендуется, так как это может исказить полученные данные.

Перед началом работы респондент получает устную или письменную инструкцию следующего рекомендуемого содержания³⁷:

«Перед Вами ряд утверждений о Вашей вере и духовной жизни. Внимательно прочитайте каждое утверждение и оцените, насколько оно соответствует Вашему личному опыту. Используйте шкалу от 1 до 5, где 1 — «Совершенно не подходит», 2 — «Скорее не подходит», 3 — «Не знаю / трудно сказать», 4 — «Скорее подходит», 5 — «Полностью подходит». Отвечайте искренне, не задумываясь подолгу; важен Ваш первый естественный ответ. Нет «правильных» или «неправильных» ответов. Все данные будут использованы в обобщённом виде и строго конфиденциальны» [12, с. 8].

Опросная анкета может заполняться как в бумажной, так и в электронной форме. К настоящему моменту опросная анкета ИОПВ/РФП размещена в электронной форме на платформе «PsyTests» в авторской версии³⁸. Электронная форма размещения обеспечивает автоматизацию подсчёта баллов, построения базового профиля результатов и выдачи базовых интерпретаций, а также накопление валидизирующих данных.

6.2.5. Обработка и интерпретация результатов

Обработка результатов происходит в несколько этапов, которые последовательно сочетают количественные и качественные методы обработки и анализа полученных данных:

- Этап 1. Проверка достоверности опросного профиля;
- Этап 2. Расчёт базового комплексного показателя по блокам Д1-Д7;
- Этап 3. Расчёт производных комплексных показателей по блокам Д1-Д7;
- Этап 4. Качественная интерпретация по комплексным показателям;
- Этап 5 (факультативный). Сопоставление и расчёт обобщающей статистики.

Далее данные этапы рассматриваются подробнее.

³⁷ Приведены ключевые рекомендуемые секции инструкции, форма инструкции может варьироваться от платформы, типа испытуемых, ситуации тестирования и исследовательских потребностей. Печатный вариант инструкции см. в [12, с. 8].

³⁸ См. первый тест авторского опросного исследования на PsyTests <https://psytests.org/study.html?b=13192>.

Этап 1. Проверка достоверности опросного профиля. На данном этапе вычисляются показатели по шкалам УВ, СО, ВС и происходит принятие решения о достоверности профиля согласно правилам, изложенным в Приложении В.1.5.

Этап 2. Расчёт базового комплексного показателя по блокам Д1-Д7. Для каждого из семи диагностических блоков (Д1 — Д7) вычисляются средние баллы по каждому из пяти критериев (К1 — К5), соответствующих каждому блоку, путём усреднения ответов на четыре утверждения (см. Таблицу А.3 в Приложении А), входящие в данный критерий данного блока. Затем на основании этих средних данных вычисляется комплексный показатель диады, характеризующий для каждой исследуемой диады уровень гармонии, уровень независимости, уровень доминирования А, уровень доминирования Б и уровень конфликта / кризиса в соответствии со следующей Таблицей 17:

Таблица 17. Элементы базового комплексного показателя диады в опросной анкете

| Код элемента показателя | Роль элемента показателя | Значения, принимаемые элементом показателя | Элемент применим к диадам |
|-------------------------|--|--|----------------------------|
| ПАК-[К1] | Показывает уровень гармонии между верами диады | идеальная гармония, высокая гармония, хорошая гармония, нестабильная гармония, кризисная гармония | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| ПАК-[К2] | Показывает уровень независимости вер диады | максимальная независимость, сильная независимость, ситуативная независимость, слабая независимость | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| ПАК-[К3] | Показывает уровень доминирования 1-ой веры в диаде (уровень доминирования А) | максимальное доминирование, сильное доминирование, ситуативное доминирование, слабое доминирование | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| ПАК-[К4] | Показывает уровень доминирования 2-ой веры в диаде (уровень доминирования Б) | максимальное доминирование, сильное доминирование, ситуативное доминирование, слабое доминирование | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| ПАК-[К5] | Показывает уровень конфликта / кризиса вер в диаде | максимальный конфликт, сильный конфликт, ситуативный конфликт, слабый конфликт | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |

Этап 3. Расчёт производных комплексных показателей по блокам Д1-Д7. Для каждого из семи диагностических блоков (Д1 — Д7) на основе комплексного показателя, вычисленного

на Этапе 2, с помощью заранее разработанных правил (см. Приложение В.2.1) определяется состояние диады по каждой из следующих групп производных показателей: «Стиль независимости» [K2+K5] и «Стиль доминирования» [K3+K4] в соответствии со следующей Таблицей 18:

Таблица 18. Элементы производного комплексного показателя диады в опросной анкете

| Код элемента показателя | Роль элемента показателя | Значения, принимаемые элементом показателя | Элемент применим к диадам |
|--|---|--|----------------------------|
| Группа «Стиль независимости» [K2+K5]: | | | |
| ПАК-[↑K2&K5] | Показывает сильную независимость первого и второго типа веры диады в сочетании с высокой степенью кризиса между ними. | Да, нет | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| ПАК-[↑K2↓K5] | Показывает сильную независимость первого и второго типа веры диады в сочетании с низкой степенью кризиса между ними. | Да, нет | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| ПАК-[↓K2↑K5] | Показывает слабую независимость первого и второго типа веры диады в сочетании с высокой степенью кризиса между ними. | Да, нет | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| ПАК-[↓K2&K5] | Показывает слабую первого и второго типа веры диады в сочетании с низкой степенью кризиса между ними. | Да, нет | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| Группа «Стиль доминирования» [K3+K4]: | | | |
| ПАК-[↑K3&K4] | относительно высокое доминирование как первого, так и второго типа веры диады | Да, нет | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| ПАК-[K3>K4] | первый тип веры диады доминирует сильнее, чем второй тип веры диады | Да, нет | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |

| | | | |
|-------------------------|--|---------|----------------------------|
| ПАК-[K3=K4] | первый и второй тип веры диады доминируют в равной степени | Да, нет | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| ПАК-[K3<K4] | второй тип веры диады доминирует сильнее, чем второй тип веры диады | Да, нет | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |
| ПАК-[↓K3&K4] | относительно низкое доминирование как первого типа веры, так и второго типа веры диады | Да, нет | Д1, Д2, Д3, Д4, Д5, Д6, Д7 |

Этап 4. Базовая качественная интерпретация по комплексным показателям. Для каждого блока Д1-Д7 на основе базовых и производных комплексных показателей, которые были рассчитаны на Шагах 2 и 3, определяется общий текущий профиль веры по диаде, характеризующий текущее состояние веры в диаде, и формируется развёрнутое стандартизованное описание, отражающее как возможные сильные стороны, так и возможные зоны возрастания веры по данной диаде респондента. Данный этап может быть автоматизирован на базе эвристических правил. Правила формирования развёрнутых стандартных описаний по данному этапу см. в Приложении В.3.

Этап 5 (факультативный). Расширенная качественная интерпретация по комплексным показателям, выводы и рекомендации. На базе правил интерпретации и автоматически полученного на предыдущих шагах профиля интерпретации может быть построена расширенная интерпретация по результатам тестирования, которая может включать выводы и результаты. Данный этап может проводиться психологом по запросу и с разрешения верующего, в том числе, средств искусственного интеллекта³⁹.

Этап 6 (факультативный). Сопоставление и расчёт обобщающей статистики. Также полученные профили (с разрешения респондентов, в персонализированном или деперсонализированном виде) могут быть сопоставлены между собой (например, профили до и

³⁹ Для этого в нейронную сеть должны быть загружены доступные данные по опросной методике, включая правила автоматического построения интерпретаций, а также результаты расчётов показателей, произведённых на Шагах 2 и 3, и базовая качественная интерпретация, полученная на Шаге 4. Детальное пояснение способов использования нейронных сетей (ИИ) для работы с профилями и интерпретациями, полученными в результате исследования, не входит в цели данной работы, и будет изложен в соответствующей публикации автора.

после терапевтической интервенции, профили разных групп верующих и т.д.), и для указанных групп может быть рассчитана обобщающая статистика.

Полный перечень утверждений, правила группировки по критериям, таблицы интерпретации и шаблоны для автоматического формирования заключений приведены в Приложении В. Полная информация об опросной анкете ИОПВ/РФИ, включая все вводные инструкции, информацию о блоках вопросов, вопросы и опросные бланки ответов, а также правила подсчёта шкал достоверности и баллов, правила автоматического составления интерпретаций приведён в Приложениях А и Б.

Таким образом, опросная анкета «Интегративных опросник по пирамиде веры» является структурированным практическим инструментом, позволяющим операционализовать ключевые конструкты модели «Пирамида веры» и проводить их объективное (эмпирическое) исследование в научных и в практических целях.

Заключение

Проведённое исследование позволило уточнить и частично разрешить методологическую проблему современной христианской психологии, связанной с ограниченностью монистического материалистического редукционизма, исключающего духовное измерение человеческого бытия из пространства научного анализа. В работе показана несостоятельность редукционистского подхода применительно к изучению религиозного опыта и обоснован переход к интегративной парадигме, учитывающей онтологическую реальность духовного как равноправного измерения человеческого существования. При этом полученные результаты носят методологический и теоретический характер и не направлены на доказательство онтологического статуса духовной реальности, а обосновывают необходимость её учёта в научном анализе.

В ходе исследования получены результаты, обладающие теоретической новизной и методологической значимостью.

Осуществлён системный и сравнительно-аналитический обзор англоязычных и русскоязычных интегративных моделей, позволивший выявить их внутреннюю логику, методологические основания и ограничения. Показано, что существующие подходы либо страдают редукционизмом, либо не обладают достаточной степенью концептуальной системности, что обосновывает необходимость разработки более универсального теоретического инструментария.

Впервые предложена и концептуально разработана комплексная шестимерная типология интегративных моделей (ОВСРДП), представляющая собой многомерную систему, включающую оси отношений, взглядов, сфер, редукционизма, духовности и присутствия. Данная типология носит системный и универсальный характер, обеспечивая возможность строгого сопоставительного анализа различных моделей в едином координатном пространстве и выступая в качестве методологического инструмента более высокого уровня по сравнению с существующими классификациями.

Теоретически обосновано и методологически легитимизировано введение понятия «благодатной веры» в научный психологический дискурс в качестве необходимого объяснительного основания для построения интегративной модели. В отличие от существующих подходов, показано, что данное понятие не сводится к метафоре или

субъективному переживанию, а отсылает к онтологически значимому фактору, который оказывает реальное влияние на психологические процессы.

Ключевым результатом исследования является разработка оригинальной интегративной антропологической модели — «Модели структурной динамики благодатной веры» («Пирамиды веры»). Принципиальная новизна модели заключается в том, что она:

- вводит благодатную веру как онтологическое ядро с триадической структурой (спасительность, преображающая сила, чудотворность);
- системно описывает пять взаимосвязанных форм её проявления (социальную, персональную, эмоциональную, когнитивную и жизненную);
- раскрывает структурные взаимосвязи между компонентами в рамках единой модели;
- учитывает динамику духовного развития (восхождение и нисхождение, изменчивость состояний, роль практик);
- соединяет богословское содержание с психологическим языком описания, обеспечивая их концептуальную совместимость.

Определено место разработанной модели в рамках предложенной типологии ОВСРДП, что позволило не только сопоставить её с существующими подходами, но и показать её более высокую степень интегративности, выражающееся в способности одновременно учитывать онтологический, феноменологический и практический уровни анализа.

Научная новизна работы заключается в получении следующих результатов:

- Впервые разработана комплексная шестимерная типология интегративных моделей (ОВСРДП), обладающая универсальным характером и позволяющая осуществлять их системное описание и сопоставление.
- Предложены обоснования понятия «благодатной веры» как онтологически самостоятельного конструкта, обладающего объяснительным потенциалом в рамках научной психологии.
- Создана оригинальная интегративная модель структурной динамики благодатной веры («Пирамида веры»), представляющая собой новый тип антропологической модели, объединяющей богословские и психологические подходы.

- Впервые предложена операционализация духовных конструктов данной модели в форме психодиагностического инструмента (ИОПВ/РФП), открывающая возможность их эмпирической верификации.

Теоретическая значимость работы заключается в существенном расширении методологических оснований христианской психологии и состоит в следующем:

- постановке задачи преодоления ограничений редуционистских интерпретаций религиозного опыта и обоснования интегративной парадигмы, учитывающей духовное измерение как онтологическую реальность;
- создании универсального типологического инструментария анализа интегративных моделей;
- формировании новой концептуальной модели, углубляющей научное понимание структуры и динамики веры.

Практическая значимость исследования определяется возможностью непосредственного применения его результатов:

- в психологическом консультировании и психотерапии с учётом духовного измерения личности;
- в пастырском душепопечении и духовном сопровождении;
- в эмпирических исследованиях религиозности с использованием разработанного диагностического инструментария;
- в образовательных программах в области христианской психологии.

Положения, выносимые на защиту:

- Монистический материалистический редуционизм является методологически ограниченным для анализа духовно-психологических феноменов; его ограничения преодолеваются в рамках интегративного подхода.
- Благодатная вера обоснована как обладающая онтологическим статусом и выступает значимым фактором, влияющим на психологические процессы и личностное развитие.
- Комплексная шестимерная типология интегративных моделей (ОВСРДП) представляет собой новый инструмент систематизации и сравнительного анализа интегративных моделей христианской психологии.

- «Модель структурной динамики благодатной веры» («Пирамида веры») является теоретически и практически продуктивной интегративной концепцией, описывающей структуру и динамику благодатной веры.
- Разработанный диагностический инструмент (ИОПВ/РФП) обеспечивает возможность операционализации и эмпирического исследования ключевых положений модели.

Дальнейшее развитие работы предполагает:

- эмпирическую проверку структурной модели на различных выборках;
- проведение комплексной психометрической валидации разработанного инструмента;
- кросскультурную и межконфессиональную адаптацию методики;
- исследование динамики духовно-психологических изменений в консультативной и психотерапевтической практике.

Список литературы

1. Аванесов С.С. Синергичная антропология // Самоорганизация природных, техногенных и социальных систем: междисциплинарный синтез фундаментальных и прикладных исследований: Материалы второй международной конференции, г. Алма-Ата, 1—4 сентября 1998 года. — Алма-Ата, 1998. — С. 131—132.
2. Анастаси, А. Психологическое тестирование / Анна Анастаси, Сюзан Урбина; пер. с англ. под ред. К. М. Гуревича, В. И. Лубовского. — 7-е междунар. изд. — СПб.: Питер, 2005. — 688 с. — ISBN 5-94723-865-1.
3. Братусь Б. С. Смысловая вертикаль сознания личности (к 20-летию со дня смерти А. Н. Леонтьева) / Б. С. Братусь // Вопросы философии. — 1999. — №11. — С. 81-89.
4. Братусь Б.С. Естественнонаучная и гуманитарная парадигмы в психологии: преемственность или скачок? // Известия ТРТУ (Южного федерального университета). Тематический выпуск «Гуманитарные проблемы современной психологии». — 2005. — Т. 51, № 7. — С. 3—8.
5. Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. № 5. С. 3—19.
6. Братусь Б.С. Психология и христианство [Электронный ресурс]: Светлый вечер с Борисом Братусем: эфир от 13.04.2016 / ведущие К. Соколова, А. Борисова; Радио Вера. — Режим доступа: <https://radiovera.ru/psihologiya-i-hristianstvo-svetlyiy-vecher-s-borisom-bratusem-ef-13-04-2014.html> (дата обращения: 10.04.2026).
7. Василюк, Ф. Е. На подступах к синергичной 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).
8. Василюк, Ф. Е. Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования) / Ф. Е. Василюк. — М.: Смысл, 2005. — 191 с.
9. Василюк, Ф. Е. Понимающая психотерапия: опыт построения психотехнической системы / Ф. Е. Василюк // Московский психотерапевтический журнал. — 2007. — № 3 (12). — С. 27—41.
10. Вламос, Иерофей (митрополит). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / митрополит Иерофей Вламос; пер. с греч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. — 367 с.

11. 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).
12. Глушенко, С. Н. Интегративный опросник по пирамиде веры (ИОПВ/PFII): Опросная анкета и принципы интерпретации / С. Н. Глушенко. — Новосибирск, 2026. — 51 с. Препринт. — URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114433> (дата обращения: 23.03.2026).
13. Глушенко, С. Н. К семиотическим основаниям «Пирамиды веры». Троичная природа и сущностные аспекты благодатной веры, ключевые термины модели / С. Н. Глушенко. — Новосибирск, 2026. — 54 с. Препринт. — URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114617> (дата обращения: 23.03.2026).
14. 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).
15. Глушенко, С. Н. Психюгелогия. Телеология благодати в христианской психологии / С. Н. Глушенко. — Новосибирск, 2026. — 9 с. — Препринт. — URL: <https://doi.org/10.24108/preprints-3114325> (дата обращения: 23.03.2026).
16. 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.
17. 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.
18. Добротолюбие: дополненное: в 5 т. / пер. с греч. и рус. [святитель Феофан Затворник]. — Москва: Сибирская Благовонница, 2014. — 2720 с. — ISBN 978-5-91362-301-0.
19. Егоров, Геннадий (протоиерей). Проблема дихотомии-трихотомии человеческой природы и парадокс личности в антропологии святителя Феофана // Доклад на конференции «Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии» (СПб., 5—7 февраля 2015 г.). — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Gennadij-Egorov/problema-dihotomii-trihotomii->

- [chelovecheskoj-prirody-i-paradoks-lichnosti-v-antropologii-svjatitelja-feofana/](#) (дата обращения: 01.04.2026).
20. Жуков, Е. А. Вечерний свет. Т. 1: Обожение и самоспасение в православии / Е. А. Жуков. — Текст: электронный // Virtus et Gloria: [сайт]. — URL: <https://virtusetgloria.org/book/vechernij-svet-tom-1> (дата обращения: 10.04.2026).
 21. Катехизис Католической Церкви [Электронный ресурс] / перевод на русский язык одобрен Конференцией католических епископов России. — Электрон. дан. — [Б. м.: б. и.], 1998. — Режим доступа: <http://ccconline.ru/>, свободный. — Загл. с экрана. — (Дата обращения: 10.04.2026).
 22. 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.
 23. Кривцова, С. В. Двадцатилетие экзистенциального просвещения в России. Предисловие главного редактора / С. В. Кривцова // Экзистенциальный анализ. — 2021. — Т. 13, № 1. — С. 5—8.
 24. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун; пер. с англ. — М.: Прогресс, 1977. — 300 с.
 25. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Догматическое богословие / В. Н. Лосский. — М.: Центр «СЭИ», 1991. — 287 с.
 26. Лэнгле, А. Экзистенциальный анализ: экзистенциальные подходы в психотерапии / А. Лэнгле; пер. с нем. Е. Б. Амбарновой. — М.: Когито-Центр, 2020. — 322 с. — ISBN 978-5-89353-598-3.
 27. Лэнгле, А. Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности / А. Лэнгле. — М.: Генезис, 2005. — 159 с.
 28. Миронова М. Н. Очерк исследования смысловых структур личности педагога // Национальный психологический журнал. — 2015. — № 2(18). — С. 95—107.
 29. Монах Савватий (Савочкин). Особенности понятия «дух» в антропологии святителя Феофана Затворника: богословский анализ / монах Савватий (Савочкин) // Studia Humanitatis. — 2023. — № 1. — ISSN 2308-8079. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-ponyatiya-duh-v-antropologii-svyatitelya-feofana-zatvornika-bogoslovskiy-analiz> (дата обращения: 01.04.2026).
 30. Наследов, А. Д. Психометрика: измерительный подход в психологии / А. Д. Наследов, А. Н. Крылов. — 2-е изд., перераб. и доп. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2021. — 384 с. — ISBN 978-5-288-06129-1.

31. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. - М.: Наука, 1995. - 236 с.
32. Ничипоров Б.В. Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога. — М.: Школа-Пресс, 1994. — 192 с. (серия «Вселенная духа»).
33. Ожиганова, Г. В. Духовные способности личности и продуктивная жизнедеятельность / Г. В. Ожиганова // Психология. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 18, № 1. — С. 182—202. — DOI 10.17323/1813-8918-2021-1-182-202.
34. Ожиганова, Г. В. Психологические аспекты духовности. Часть I. Духовный интеллект / Г. В. Ожиганова // Психологический журнал. — 2010. — Т. 31, № 4. — С. 21—34.
35. Ожиганова, Г. В. Психологические аспекты духовности. Часть II. Духовные способности / Г. В. Ожиганова // Психологический журнал. — 2010. — Т. 31, № 5. — С. 39—53.
36. Ожиганова, Г.В. Рефлексивные способности и древние психопрактики / Г.В. Ожиганова. В сборнике: Фундаментальные и прикладные исследования современной психологии. — 2017. — С. 1223-1229.
37. 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.
38. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. (I, 3, 5). Также доступно на: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/triady-v-zashhitu-svjashhenno-bezmolvstvujushhih/ (дата обращения: 10.04.2026).
39. Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности: учебное пособие для вузов. — М.: Школа-Пресс, 1995. — 384 с. — ISBN 5-88527-081-3.
40. Собчик, Л. Н. СМИЛ. Стандартизированный многофакторный метод исследования личности / Л. Н. Собчик. — СПб.: Речь, 2003. — 219 с. — ISBN 5-9268-0033-1.
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.
42. 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.

43. Спокойная, Н. В. Ориентация на дух или на ценности клиента в расстановке: как и зачем. ВEMS-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).
44. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи / Павел Флоренский. — Москва: АСТ, 2003. — 640 с. ISBN 5-17-010897-4.
45. 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.
46. Филоник М.С. Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта: рефлексия психотерапевтической практики работы с верующими — Доклад на заседании семинара Института синергийной антропологии. Москва, 2 мая 2019 г. — URL: <https://synergia-isa.ru/zasedanie-semiinaras-mlonik/> (дата обращения: 10.04.2026).
47. Филоник, М.С. (2008). Особенности консультирования при православном храме: опыт понимающей психотерапии. Консультативная психология и психотерапия, 16(3), 104—119. URL: https://psyjournals.ru/journals/cpp/archive/2008_n3/Filonik (дата обращения: 10.04.2026).
48. Хоружий С. С. О старом и новом / С. С. Хоружий. — СПб.: Алетейя, 2000. — 475 с. — ISBN 5-89329-234-0.
49. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.
50. Христианская психология в контексте научного мировоззрения: коллективная монография / под ред. Б. С. Братуся. — М.: Никая, 2017. — 528 с.
51. 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-chto-est-duhovnaya-zhizn-i-kak-na-nee-nastroitsya/> (дата обращения: 24.03.2026)
52. Шаньков Ф.М. Историко-методологические основания исследования духовного совладания как главного упования синергийной психотерапии // Достижения науки и образования. — 2018. — № 9 (31). — С. 89—93.

53. Шеховцова Л. Ф. Авторские подходы в консультировании: синергичная психотерапия Ф.Е. Василюка // Портал «Епархиальное Общество православных психологов Санкт-Петербурга во имя свт. Феофана Затворника». — 7 сентября 2018. — URL: <http://eopp.spb.ru/taxonomy/term/4> (дата обращения: 01.04.2026).
54. 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.
55. Шувалов А.В. Методологические контуры православной психологии // Хризостом: научно-просветительский журнал Екатеринодарской духовной семинарии. — 2025. — № 1 (13). — С. 50—57.
56. 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.
57. Allport, G. W. Personal religious orientation and prejudice / Gordon W. Allport, J. Michael Ross // Journal of Personality and Social Psychology. — 1967. — Vol. 5, No. 4. — P. 432—443.
58. Allport, G. W. The individual and his religion: a psychological interpretation / Gordon W. Allport. — New York: Macmillan, 1950. — 147 p.
59. Beauregard, M. The spiritual brain: a neuroscientist's case for the existence of the soul / Mario Beauregard, Denyse O'Leary. — New York: HarperCollins, 2007. — XIV, 368 p. — ISBN 9780061494291.
60. Belzen, J. A. van. The cultural psychological approach to religion / Jacob A. van Belzen // The Oxford handbook of psychology and spirituality / ed. by L. J. Miller. — 2nd ed. — New York: Oxford University Press, 2024. — P. 145—162. — ISBN 978-0-19-090553-8.
61. Bridgman, P. W. The logic of modern physics / Percy Williams Bridgman. — New York: Macmillan, 1927. — 228 p.
62. Creswell, J. W. Designing and conducting mixed methods research / John W. Creswell, Vicki L. Plano Clark. — 3rd ed. — Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications, 2018. — 520 p. — ISBN 978-1-4833-4437-9.
63. DeVellis, R. F. Scale development: theory and applications / Robert F. DeVellis. — 5th ed. — Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications, 2021. — 289 p. — (Applied Social Research Methods Series; vol. 26). — ISBN 978-1-5443-7389-6.

64. 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.
65. Gunnoe, M. L. The Person in Psychology and Christianity: A Faith-Based Critique of Five Theories of Human Development / Marjorie Lindner Gunnoe. — Downers Grove, IL: IVP Academic, 2022. — 198 c. — ISBN 978-0-8308-2887-6
66. 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.
67. Hill, P. C. Measures of religiosity / edited by Peter C. Hill, Ralph W. Hood, Jr. — Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1999. — 531 p. — ISBN 0-89135-106-X.
68. Hood, R. W. The psychology of religion: an empirical approach / Ralph W. Hood, Peter C. Hill, Bernard Spilka. — 5th ed. — New York: The Guilford Press, 2018. — 658 p. — ISBN 978-1-4625-3807-5.
69. Jeeves, M. Behavioural sciences: a Christian perspective / Malcolm Jeeves, Donald M. Mackay, R. J. Berry, Duncan Vere, David G. Myers, Ronald Markillie. — Leicester: Inter-Varsity Press, 1984. — 271 p. — ISBN 978-0-85111-319-7.
70. 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.
71. Likert, R. A technique for the measurement of attitudes / Rensis Likert // Archives of Psychology. — 1932. — Vol. 22, No. 140. — P. 1—55.
72. 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.
73. 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.
74. Paloutzian, R. F. The psychology of religion and spirituality: How big the tent? / Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park // Psychology of Religion and Spirituality. — 2021. — Vol. 13, No. 1. — P. 3—13. — DOI: 10.1037/rel0000218.

75. Pang, K. L. A lifestyle who is Christ: an integrative model of spiritual formation: Ph.D. diss. / Katherine L. Pang. — Lynchburg, Va.: Liberty University, 2024. — xxi, 375 p.
76. Pike, K. L. Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior / Kenneth L. Pike. — 2nd ed. — The Hague: Mouton, 1967. — 762 p.
77. Sandage, S. J. Relational Integration, Part I: Differentiated Relationality Between Psychology and Theology / Steven J. Sandage, Jeannine K. Brown // Journal of Psychology and Theology. — 2015. — Vol. 43, No. 3. — P. 165—178.
78. Steere, D. A. Spiritual presence in psychotherapy: a guide for caregivers / David A. Steere. — New York: Brunner-Routledge, 1997. — XII, 340 c. — ISBN 0-87630-823-X.
79. Vitz, P. C., Nordling, W. J., & Titus, C. S. (ред.). A Catholic Christian meta-model of the person: integration with psychology and mental health practice / под ред. Paul C. Vitz, William J. Nordling, Craig Steven Titus. — Sterling, VA: Divine Mercy University Press, 2020. — XVII, 713 c. — ISBN 978-1-733-123-51-8.

Приложения

А. Общая структура опросной анкеты

Общая структура опросной анкеты ИОПВ/ПФП представлена в следующих далее Таблицах А.1, А.2 и А.3.

Таблица А.1. Блоки вопросов опросной анкеты ИОПВ/ПФП ⁴⁰

| Блок вопросов | Фокус блока |
|---|---|
| Раздел социально-демографической информации: | |
| Блок социально-демографической информации (СД) | Статистическая сегментация аудитории и сбор дополнительной информации. |
| Раздел диад «Пирамиды веры»: | |
| Блок диады Д1. «Социальная вера — Персональная вера» (Д-СП Д1) | Измерение баланса и связи между общинным (церковным) переживанием веры и её личным пониманием. |
| Блок диады Д2. «Эмоциональная вера — Когнитивная вера» (Д-ЭК Д2) | Измерение баланса и связи между чувственным (эмоциональным) переживанием веры и её интеллектуальным пониманием. |
| Блок диады Д3. «Социальная вера — Благодатная вера» (Д-СБ Д3) | Измерение баланса и связи между жизнь в общине, церковными традициями и таинствами и опытом непосредственной встречи с чудесным и благодатным действием Бога. |
| Блок диады Д4. «Персональная вера — Благодатная вера» (Д-ПБ Д4) | Измерение баланса и связи между личной ответственностью, свободным выбором и волевыми усилиями верующего и опытом непосредственной встречи с чудесным и благодатным действием Бога. |
| Блок диады Д5. «Эмоциональная вера — Благодатная вера» (Д-ЭБ Д5) | Измерение баланса и связи между эмоциями, чувствами и переживаниями верующего и опытом непосредственной встречи с чудесным и благодатным действием Бога. |
| Блок диады Д6. «Когнитивная вера — Благодатная вера» (Д-КБ Д6) | Измерение баланса и связи между рационально-интеллектуальным осмыслением веры и опытом непосредственной встречи с чудесным и благодатным действием Бога. |
| Блок диады Д7. «Жизненная вера — Благодатная вера» (Д-ЖБ Д7) | Измерение баланса и связи между воплощением веры в повседневной жизни и практических делах и опытом непосредственной встречи с чудесным и благодатным действием Бога. |

⁴⁰ См. [12, с. 16].

| Раздел контроля достоверности: | |
|---------------------------------------|--|
| Блок контроля достоверности (СБКД-ПВ) | Контроль искренности, вдумчивости и социальной желательности в ответах на основные блоки опросной анкеты по «Пирамиде веры». |

Таблица А.2. Тестовые критерии диад в блоках Д1-Д7 ⁴¹

| Применимые диады | Тестовый критерий диады | Значение тестового критерия в диаде |
|--|---------------------------------|--|
| Диада 1 (Д-СП Д1) Диада 2 (Д-ЭК Д2) Диада 3 (Д-СБ Д3) Диада 4 (Д-ПБ Д4) Диада 5 (Д-ЭБ Д5) Диада 6 (Д-КБ Д6) Диада 7 (Д-ЖБ Д7) | Критерий К1. Гармония | Критерий взаимной поддержки и гармонии между полюсами диады. |
| | Критерий К2. Независимость | Критерий независимости полюсов диады или отсутствия поддержки между ними. |
| | Критерий К3. Доминирование А | Критерий доминирования 1-го элемента диады (2-ой элемент подавляем или менее выражен). |
| | Критерий К4. Доминирование Б | Критерий доминирования 2-го элемента диады (1-ый элемент подавляем или менее выражен). |
| | Критерий К5. Конфликт | Критерий дисбаланса, разрыва, дисгармонии или конфликта между элементами диады. |

Таблица А.3. Группировка вопросов опросной анкеты по тестовым критериям и блокам ⁴²

| Блок теста | Тестовый критерий | Вопросы / утверждения тестового блока (тестового критерия) |
|---|-------------------|--|
| Блок «Соцдем» (СД) | — | Вопросы / утверждения В-01, В-02, В-03, В-04, В-05, В-07, В-07, В-08, В-09, В-10, В-11, В-12, В-13, В-14, В-15, В-16, В-17, В-18, В-19, В-20, В-21, В-22, В-23, В-24, В-25, В-26, В-27 |
| Блок диады 1. «Соц — Перс» (Д-СП Д1) | Критерий 1 (К1) | Вопросы / утверждения 1.1.1, 1.1.2, 1.1.3, 1.1.4 |
| | Критерий 2 (К2) | Вопросы / утверждения 1.2.1, 1.2.2, 1.2.3, 1.2.4 |
| | Критерий 3 (К3) | Вопросы / утверждения 1.3.1, 1.3.2, 1.3.3, 1.3.4 |
| | Критерий 4 (К4) | Вопросы / утверждения 1.4.1, 1.4.2, 1.4.3, 1.4.4 |
| | Критерий 5 (К5) | Вопросы / утверждения 1.5.1, 1.5.2, 1.5.3, 1.5.4 |
| Блок диады 2. «Эмоц — Когн» (Д-ЭК Д2) | Критерий 1 (К1) | Вопросы / утверждения 2.1.1, 2.1.2, 2.1.3, 2.1.4 |
| | Критерий 2 (К2) | Вопросы / утверждения 2.2.1, 2.2.2, 2.2.3, 2.2.4 |
| | Критерий 3 (К3) | Вопросы / утверждения 2.3.1, 2.3.2, 2.3.3, 2.3.4 |
| | Критерий 4 (К4) | Вопросы / утверждения 2.4.1, 2.4.2, 2.4.3, 2.4.4 |
| | Критерий 5 (К5) | Вопросы / утверждения 2.5.1, 2.5.2, 2.5.3, 2.5.4 |

⁴¹ См. [12, с. 17].

⁴² См. [12, с. 17—19].

| | | |
|---|---------------------------------|--|
| Блок диады 3. «Соц — Благодатн» (Д-СБ Д3) | Критерий 1 (К1) | Вопросы / утверждения 3.1.1, 3.1.2, 3.1.3, 3.1.4 |
| | Критерий 2 (К2) | Вопросы / утверждения 3.2.1, 3.2.2, 3.2.3, 3.2.4 |
| | Критерий 3 (К3) | Вопросы / утверждения 3.3.1, 3.3.2, 3.3.3, 3.3.4 |
| | Критерий 4 (К4) | Вопросы / утверждения 3.4.1, 3.4.2, 3.4.3, 3.4.4 |
| | Критерий 5 (К5) | Вопросы / утверждения 3.5.1, 3.5.2, 3.5.3, 3.5.4 |
| Блок диады 4. «Перс — Благодатн» (Д-ПБ Д4) | Критерий 1 (К1) | Вопросы / утверждения 4.1.1, 4.1.2, 4.1.3, 4.1.4 |
| | Критерий 2 (К2) | Вопросы / утверждения 4.2.1, 4.2.2, 4.2.3, 4.2.4 |
| | Критерий 3 (К3) | Вопросы / утверждения 4.3.1, 4.3.2, 4.3.3, 4.3.4 |
| | Критерий 4 (К4) | Вопросы / утверждения 4.4.1, 4.4.2, 4.4.3, 4.4.4 |
| | Критерий 5 (К5) | Вопросы / утверждения 4.5.1, 4.5.2, 4.5.3, 4.5.4 |
| Блок диады 5. «Эмоц — Благодатн» (Д-ЭБ Д5) | Критерий 1 (К1) | Вопросы / утверждения 5.1.1, 5.1.2, 5.1.3, 5.1.4 |
| | Критерий 2 (К2) | Вопросы / утверждения 5.2.1, 5.2.2, 5.2.3, 5.2.4 |
| | Критерий 3 (К3) | Вопросы / утверждения 5.3.1, 5.3.2, 5.3.3, 5.3.4 |
| | Критерий 4 (К4) | Вопросы / утверждения 5.4.1, 5.4.2, 5.4.3, 5.4.4 |
| | Критерий 5 (К5) | Вопросы / утверждения 5.5.1, 5.5.2, 5.5.3, 5.5.4 |
| Блок диады 6. «Когн — Благодатн» (Д-КБ Д6) | Критерий 1 (К1) | Вопросы / утверждения 6.1.1, 6.1.2, 6.1.3, 6.1.4 |
| | Критерий 2 (К2) | Вопросы / утверждения 6.2.1, 6.2.2, 6.2.3, 6.2.4 |
| | Критерий 3 (К3) | Вопросы / утверждения 6.3.1, 6.3.2, 6.3.3, 6.3.4 |
| | Критерий 4 (К4) | Вопросы / утверждения 6.4.1, 6.4.2, 6.4.3, 6.4.4 |
| | Критерий 5 (К5) | Вопросы / утверждения 6.5.1, 6.5.2, 6.5.3, 6.5.4 |
| Блок диады 7. «Жизн — Благодатн» (Д-ЖБ Д7) | Критерий 1 (К1) | Вопросы / утверждения 7.1.1, 7.1.2, 7.1.3, 7.1.4 |
| | Критерий 2 (К2) | Вопросы / утверждения 7.2.1, 7.2.2, 7.2.3, 7.2.4 |
| | Критерий 3 (К3) | Вопросы / утверждения 7.3.1, 7.3.2, 7.3.3, 7.3.4 |
| | Критерий 4 (К4) | Вопросы / утверждения 7.4.1, 7.4.2, 7.4.3, 7.4.4 |
| | Критерий 5 (К5) | Вопросы / утверждения 7.5.1, 7.5.2, 7.5.3, 7.5.4 |
| Блок контроля достоверности (СБКД-ПВ) | Управление впечатлением (УВ) | Вопросы / утверждения УВ-01-П, УВ-02-П, УВ-03-П, УВ-04-П, УВ-05-П, УВ-06-О, УВ-07-О, УВ-08-О, УВ-09-О, УВ-10-О |

| | | |
|--|-----------------------------------|---|
| | Самообман (СО) | Вопросы / утверждения СО-01, СО-02, СО-03, СО-04, СО-05, СО-06, СО-07, СО-08, СО-09, СО-10 |
| | Инфреквентные утверждения (ВС-ИУ) | Вопросы / утверждения ВС-ИУ-1, ВС-ИУ-2, ВС-ИУ-3, ВС-ИУ-4, ВС-ИУ-5 |
| | Семантические пары (ВС-СП) | Вопросы / утверждения ВС-СП-1А, ВС-СП-1Б, ВС-СП-2А, ВС-СП-2Б, ВС-СП-3А, ВС-СП-3Б, ВС-СП-4А, ВС-СП-4Б, ВС-СП-5А, ВС-СП-5Б |

Б. Вопросы опросной анкеты

Б.0. Блок знакомства и сбора социально-демографической информации (СД)

Задачей блока знакомства и сбора социально-демографической информации (СД) является знакомство с респондентом, создание доверия и уточнение значимой статистической информации. Блок СД начинается со следующей преамбулы⁴³:

«Ответьте, пожалуйста, на вводные вопросы нашего опроса: Ваши ответы анонимны, но если Вы хотите получить интерпретацию, Вы можете указать свой контакт, и мы вышлем Вам результаты опроса. В этом случае, заполняя поле для контактов, Вы даёте согласие на их обработку для отправки результатов»⁴⁴.

Утверждения (вопросы) блока СД, с учётом их разных типов, систематизированы в следующей Таблице Б.0:

Таблица Б.0. Блок социально-демографической информации (СД) ⁴⁵

| Код вопроса ⁴⁶ | Формулировка вопроса | Пояснения к формулировке | Варианты ответов ⁴⁷ | Тип утверждения / вопроса ⁴⁸ |
|---------------------------|----------------------|--------------------------|---|---|
| В-01 | Ваш пол | — | <ul style="list-style-type: none">• Мужчина• Женщина | Исключительный выбор |
| В-02 | Ваш возраст | (полных лет) | — | Числовой ввод |

⁴³ См. [12, с. 4].

⁴⁴ Данная формулировка рекомендуется как нацеленная на формирование заинтересованности респондента в завершении прохождения опроса, так и на учёт требований российского законодательства по сбору персональных данных.

⁴⁵ См. [12, с. 4—7].

⁴⁶ Допустима модификация порядка вопросов в соответствии с особенностями формата опросной анкеты (бумажный, электронный) и особенностями электронной площадки.

⁴⁷ Ответы приведены в рекомендуемой форме. Допустима модификация формулировок ответов порядка в соответствии с особенностями формата опросной анкеты (бумажный, электронный) и особенностями электронной площадки.

⁴⁸ Тип вопроса может зависеть от формата опросной анкеты (бумажный, электронный) и особенностей электронной площадки. Опция «Другое» в некоторых вариантах добавлен для качественного изучения аудитории, и в финальном варианте опросной анкеты может быть убран с заменой типа вопроса на закрытый.

| | | | | |
|-------------|--|---|--|--|
| В-03 | Ваше образование | (пожалуйста, укажите максимальное образование из тех, которые у Вас есть) | <ul style="list-style-type: none"> Начальное среднее или ниже Неполная школа (9 классов) Полная школа (11 классов) Среднее профессиональное (колледж, техникум, профессиональное училище) Неоконченное высшее (несколько курсов вуза, но без диплома) Высшее (бакалавр, специалист, магистр) Учёная степень (кандидат, доктор наук, PhD) У меня нет образования | Исключительный выбор |
| В-04 | Ваша основная занятость в настоящее время | — | <ul style="list-style-type: none"> Работаю по найму Самозанятый / индивидуальный предприниматель / свой бизнес Нахожусь в отпуске по уходу за ребёнком Домохозяйка Пенсионер Учусь (школьник, студент) Временно не работаю / безработный Другое | Исключительный выбор с опцией «Другое» |
| В-05 | К какой из следующих групп по материальному положению Вы скорее могли бы себя отнести? | — | <ul style="list-style-type: none"> Не хватает денег даже на еду Хватает на еду, но покупка одежды проблематична Денег хватает на еду и одежду, но покупка товаров длительного пользования (новый холодильник или телевизор) затруднительна Могу / можем позволить себе товары длительного пользования, но покупка новой машины пока невозможна Могу / можем позволить себе практически всё, кроме покупки квартиры или дачи Могу / можем позволить себе всё, в том числе покупку квартиры или дачи | Исключительный выбор |
| В-06 | Ваше семейное положение в настоящий момент | — | <ul style="list-style-type: none"> Не женат / не замужем В официальном браке В гражданском браке / совместное проживание Разведён(а) / в разводе Вдовец / вдова Другое | Исключительный выбор с опцией «Другое» |
| В-07 | Сколько у Вас детей? | — | <ul style="list-style-type: none"> 1 2 3 У меня нет детей Другое | Исключительный выбор с опцией «Другое» |
| В-08 | В какой стране Вы постоянно проживаете? | — | <ul style="list-style-type: none"> Россия Белоруссия Другое | Исключительный выбор с опцией «Другое» |
| В-09 | Где Вы постоянно проживаете? | — | <ul style="list-style-type: none"> Отдалённое поселение (полярная вахта, постоянная экспедиция и т.д.) Сельская местность, деревня Посёлок городского типа / малый город (до 50 тыс. жителей) Средний город (50—250 тыс.) Крупный город (250 тыс. — 1 млн) Город-миллионник / столица Другое | Исключительный выбор с опцией «Другое» |
| В-10 | Какие языки для Вас являются родными? | (можно указать несколько вариантов) | <ul style="list-style-type: none"> Русский Украинский Белорусский Армянский Грузинский Другое | Множественный выбор с опцией «Другое» |
| В-11 | Считаете ли Вы себя христианином / христианкой? | — | <ul style="list-style-type: none"> Да, я христианин / христианка Нет, я не считаю себя христианином / христианкой | Исключительный выбор |
| В-12 | Вы воспитаны в вере с детства или приняли её в сознательном возрасте? | (если это соответствует Вашим убеждениям, Вы можете выбрать оба варианта) | <ul style="list-style-type: none"> Я воспитан / воспитана в вере с детства Я принял / приняла веру в сознательном возрасте | Множественный выбор |
| В-13 | Как долго Вы считаете себя верующим человеком? | (полных лет) | — | Числовой ввод |

| | | | | |
|--------------------|--|--|--|---|
| <p>В-14</p> | <p>Будучи христианином или христианкой, во что Вы верите?</p> | <p>(выберите несколько вариантов, если необходимо)</p> | <ul style="list-style-type: none"> • Я верю во Иисуса Христа Господа нашего • Я верю во Иисуса Христа, умершего на кресте и воскресшего во плоти • Я верю в Бога Отца нашего • Я верю в Бога Творца, сотворившего мир • Я верю в Бога Вседержателя, управляющего миром • Я верю в Бога, который есть Любовь • Я верю в Дух Святый как в Бога • Я верю в Дух Святый, даваемый в утешение, в помощь и во спасение верующим • Я верю в Дух Святый, помогающий праведникам • Я верю в водное крещение в покаяние, в оставление грехов и во спасение • Я верю в искреннее раскаяние, дающее Духа Святого • Я верю в возложение рук, дающее Духа Святого • Я верю в огненное крещение Духом Святым • Я верю в чудесное говорение на иных языках и/или принимаю его • Я верю во Иисуса Христа как в Бога • Я верю во Иисуса Христа как в Божье Слово • Я верю во Иисуса Христа как в Сына Бога • Я верю во Иисуса Христа как в Мессию • Я верю во Иисуса Христа как в Помазанника • Я верю во Иисуса Христа как в нашего Спасителя • Я верю во Иисуса Христа как в первенца среди спасённых • Я верю в Библию как в Божье слово • Я верю во Святую Единосущную Троицу • Я верю во Святую Преснодеву Марию • Я верю во Святых Апостолов • Я верю во святых мучеников • Я верю в чудотворные иконы • Я верю в чудотворные мощи • Я верю в чудотворную силу молитвы • Я верю в воскресение праведников • Я верю в вечную жизнь в раю • Я верю в наказание грешников • Я верю в вечные мучения за грехи в аду • Я не верю ни во что такое • Другое | <p>Множественный выбор с опцией «Другое»</p> |
| <p>В-15</p> | <p>К какой христианской традиции / конфессии Вы себя относите?</p> | <p>—</p> | <ul style="list-style-type: none"> • Я принадлежу к православной церкви (Русская, Греческая, Сербская, Румынская, Болгарская, Грузинская и другие поместные православные церкви) • Я принадлежу к католической церкви (Римско-католическая, Восточнокатолическая, Греко-католическая) • Я принадлежу к древневосточной православной церкви (Армянская апостольская, Коптская, Эфиопская, Сирийская, Маланкарская) • Я принадлежу к протестантской церкви (харизматы, пятидесятники, баптисты, лютеране, адвентисты и др.) • Я принадлежу к англиканской / епископальной церкви • Я принадлежу к мормонам • Я принадлежу к независимой христианской общине (организованные общины, не входящие в перечисленные выше конфессии и союзы, действующие самостоятельно) • Я просто христианин / христианка (просто верю во Христа без привязки к какой-то определённой общине или церкви) • Затрудняюсь точно ответить / точно не знаю, к какой именно христианской конфессии я принадлежу • Другое | <p>Исключительный выбор с опцией «Другое»</p> |

| | | | | |
|-------------|---|--|--|--|
| В-16 | Если в пункте В-15 выше Вы выбрали пункт «Я принадлежу к протестантской церкви», то уточните, пожалуйста, к какому типу протестантской церкви Вы принадлежите | (в противном случае, пожалуйста, отметьте пункт «Я не протестант / не протестантка») | <ul style="list-style-type: none"> • Я не протестант / не протестантка • Я принадлежу к харизматической церкви • Я принадлежу к пятидесятнической церкви • Я принадлежу к неопятидесятнической церкви • Я принадлежу к баптистской церкви • Я принадлежу к анабаптистской церкви • Я принадлежу к лютеранской церкви • Я принадлежу к реформатской церкви • Я принадлежу к кальвинистской церкви • Я принадлежу к пресвитерианской церкви • Я принадлежу к меннонитской церкви • Я принадлежу к методической церкви • Я принадлежу к церкви адвентистов седьмого дня • Я принадлежу к квакерской общине • Я принадлежу к армии спасения • Я точно знаю, что я протестант / протестантка, но в данный момент затрудняюсь точно ответить, к какой именно протестантской церкви или общине я принадлежу • Другое | Исключительный выбор с опцией «Другое» |
| В-17 | Как часто Вы посещаете богослужения? | (в храме, церкви, общине) | <ul style="list-style-type: none"> • Несколько раз в неделю • Раз в неделю • Несколько раз в месяц • Раз в месяц • Несколько раз в год (по большим праздникам) • Реже одного раза в год • Практически не посещаю • Другое | Исключительный выбор с опцией «Другое» |
| В-18 | На каком языке обычно проходит богослужение в Вашей церкви / общине? | (можно указать несколько вариантов) | <ul style="list-style-type: none"> • На русском • На церковнославянском • Другое | Множественный выбор с опцией «Другое» |
| В-19 | На каких языках Вы обычно читаете религиозную / богословскую литературу, слушаете проповеди? | (можно указать несколько вариантов) | <ul style="list-style-type: none"> • На русском • На английском • На немецком • На церковнославянском • Другое | Множественный выбор с опцией «Другое» |
| В-20 | Какое духовное религиозное образование Вы получили / получаете? | (можно указать несколько вариантов) | <ul style="list-style-type: none"> • Предварительные/огласительные беседы перед крещением • Катехизация перед крещением • Воскресная школа (для детей) • Воскресная школа (для взрослых) • Библейские курсы (для прихожан) • Библейские курсы (для служителей) • Духовное училище • Духовный колледж • Духовный лицей • Богословские курсы при духовном вузе • Катехизаторские курсы при духовном вузе • Педагогические курсы при духовном вузе • Пастырские курсы при духовном вузе • Среднее духовное образование при семинарии (регентское, иконописное, дирижёрское и т. д.) • Высшее духовное образование при семинарии (бакалавратура, магистратура) • Духовная академия (бакалавратура, магистратура, аспирантура) • Духовный университет (бакалавратура, магистратура, аспирантура) • Светское богословское образование (вуз) • У меня нет религиозного образования • Другое | Множественный выбор с опцией «Другое» |
| В-21 | Являетесь ли Вы в настоящий момент священником, пастором или служителем в церкви? | — | <ul style="list-style-type: none"> • Да, я являюсь священником, пастором или служителем в церкви (ПОЛНОЕ ВРЕМЯ) • Да, я являюсь священником, пастором или служителем в церкви (ЧАСТЬ ВРЕМЕНИ) • Нет, я просто прихожанин / прихожанка | Исключительный выбор |

| | | | | |
|-------------|---|--|---|---------------------------------------|
| В-22 | В каких видах дополнительного церковного или волонтерского служения Вы участвуете? | (можно указать несколько вариантов) | <ul style="list-style-type: none"> • Преподавание (семинария, академия) • Преподавание (воскресная школа) • Преподавание (библейские курсы) • Огласительные беседы • Ведение домашних групп • Административная работа • Хозяйственные вопросы • Пение в хоре • Музыкальное служение • Молодёжное служение • Занятия с детьми • Церковный детский сад • Подготовка зала для богослужений • Помощь в проведении богослужений • Уборка • Служение на кухне • Помощь нуждающимся • Социальное служение • Организация церковных мероприятий • Уличная проповедь • Раздача Библии • Служение в больницах • Служение в приютах • Служение в реабилитационных центрах • Служение в тюрьмах • Помощь в строительстве церковных зданий • Душепечительское служение • Психологическое служение • Я не участвую ни в каком виде дополнительного церковного или волонтерского служения в церкви • Другое | Множественный выбор с опцией «Другое» |
| В-23 | Получали ли Вы когда-либо профессиональное образование по психологии, консультированию или психотерапии? | — | <ul style="list-style-type: none"> • Да, завершил / завершила такое образование • В настоящее время получаю такое образование • Планирую получить такое образование • Нет | Исключительный выбор |
| В-24 | Обращались ли Вы когда-либо к психологу, душепечителю, пастору со своим личным вопросом? | (можно указать несколько вариантов) | <ul style="list-style-type: none"> • Есть опыт обращения к мирским психологам / психотерапевтам • Есть опыт обращения к церковным психологам / душепечителю • Есть опыт обращения к пастору за духовной помощью / советом • Нет, но планирую • Нет такого опыта • Другое | Множественный выбор с опцией «Другое» |
| В-25 | Хотите ли Вы по завершению опроса получить интерпретацию своих результатов в электронной форме? | — | <ul style="list-style-type: none"> • Да • Нет | Исключительный выбор |
| В-26 | Если Вы хотите по завершению опроса получить интерпретацию своих результатов в электронной форме, то, пожалуйста, укажите Вашу точную электронную почту, ник в телеграм и/или номер контактного телефона. | Заполняя это поле, вы даёте согласие на обработку ваших контактных данных (email, Telegram, телефон) | — | Текстовый ввод |
| В-27 | Чтобы Вы ещё хотели рассказать нам о себе? | (это необязательный ответ) | — | Текстовый ввод |

Б.1. Основной блок Б1:

«Социальная вера — Персональная вера»

Утверждения основного блока Б1 ответственны за изучение баланса и связи между общинным (церковным) переживанием веры и её личным пониманием, и представлены в следующей Таблице Б.1:

Таблица Б.1. Вопросы основного блока Б1

| Проверяемый критерий блока | Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса |
|----------------------------|---------------------------|--|
| К1 | 1.1.1 | Мой личный путь к Богу обогащает мое понимание церковной традиции, а традиция дает надежную основу для моего личного духовного поиска. |
| | 1.1.2 | Я чувствую себя свободно, выражая свою веру и в моей церковной общине, и в личной молитве, без какого-либо внутреннего противоречия. |
| | 1.1.3 | Вопросы и сомнения, которые у меня возникают, я могу открыто обсуждать в моей церковной общине, не боясь какого-либо осуждения или отвержения. |
| | 1.1.4 | Я сознательно и добровольно принимаю учение и практики моей общины как свои собственные, и это не вызывает у меня какого-либо внутреннего разлада. |
| К2 | 1.2.1 | Моя вера в церкви и моя вера наедине с собой — это как бы две разные реальности, которые мирно сосуществуют. |
| | 1.2.2 | У меня есть свои личные взгляды на некоторые вопросы веры, но я не вижу необходимости их с кем-либо разделять или обсуждать. |
| | 1.2.3 | То, во что я верю глубоко в душе, не всегда полностью совпадает с официальным учением моей церкви, но это меня не беспокоит. |
| | 1.2.4 | Я соблюдаю церковные правила и традиции, но моя внутренняя духовная жизнь достаточно часто протекает совершенно независимо от них. |
| К3 | 1.3.1 | Всегда лучше следовать церковным правилам и традициям, даже если личное мнение или непостоянные чувства подсказывают тебе иное. |
| | 1.3.2 | Если мнение духовного лидера или общины разойдется с моим личным мнением, то у меня нет почти никаких сомнений, что я без труда переменею своё мнение. |
| | 1.3.3 | Поступаться своими сомнениями в вере иногда полезно, чтобы не выделяться и не создавать проблем в своей церковной общине. |
| | 1.3.4 | Порою я замечаю, что боязнь осуждения со стороны других часто влияет на решения и поступки верующих в моей церковной общине. |
| К4 | 1.4.1 | Мой личный духовный опыт и личное понимание христианства для меня несомненно важнее, чем то, чему учит церковная и богословская традиция. |
| | 1.4.2 | Для духовного христианина очень важно обладать своими собственными личными отношениями с Богом, не перекладывая это обязательство на других. |
| | 1.4.3 | У меня есть личные взгляды на писание и веру, которые не все разделяют, и которые я иногда доказываю другим. |
| | 1.4.4 | Следование общим правилам и традициям часто лишь ограничивает личную духовную свободу верующих. |
| К5 | 1.5.1 | Я чувствую острое противоречие между тем, чего требует от меня моя церковная община, и тем, к чему ведет меня моя живая совесть. |
| | 1.5.2 | Я убеждён / убеждена, что христианам нужно поступаться либо личным мнением, либо миром в общине, и третьего не дано. |
| | 1.5.3 | Я считаю, что церковь со своими догматами чаще мешает, чем помогает в уникальной личной вере. |
| | 1.5.4 | Иногда мои личные религиозные мнения очень сильно расходятся с общепринятыми христианскими убеждениями. |

Б.2. Основной блок Б2:

«Эмоциональная вера — Когнитивная вера»

Утверждения основного блока Б2 ответственны за изучение баланса и между чувственным (эмоциональным) переживанием веры и её интеллектуальным пониманием, и представлены в следующей Таблице Б.2:

Таблица Б.2. Вопросы основного блока Б2

| Проверяемый критерий блока | Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса |
|----------------------------|---------------------------|--|
| К1 | 2.1.1 | Мои богословские познания помогают мне глубже понимать и направлять мои молитвенные чувства. |
| | 2.1.2 | Сильные духовные переживания побуждают меня изучать Писание или богословие для лучшего понимания. |
| | 2.1.3 | Я нахожу внутреннюю гармонию, когда мои мысли о Боге и мои чувства к Нему находятся в согласии. |
| | 2.1.4 | Изучение вероучения не охлаждает мое сердце, а, наоборот, может растрогать или вдохновить меня. |
| К2 | 2.2.1 | Мои знания о вере мои чувства о вере существуют как бы отдельно друг от друга. |
| | 2.2.2 | Эмоции, которые я испытаю в молитве, никак не влияют на мои религиозные убеждения. |
| | 2.2.3 | Я не замечаю, чтобы мои религиозные размышления как-то влияли на то, что я чувствую на богослужении. |
| | 2.2.4 | Глубокие переживания во время молитвы редко становятся предметом моего дальнейшего осмысления или анализа. |
| К3 | 2.3.1 | Для меня в вере самое главное — это эмоциональное переживание присутствия Бога, а не знание религиозных догматов. |
| | 2.3.2 | Для искренней веры не важно углубление в богословские тонкости, главное, чтобы проповедь или молитва «задевали сердце за живое». |
| | 2.3.3 | Если церковное учение или проповедь не находят у меня эмоционального отклика, я быстро теряю к ним интерес. |
| | 2.3.4 | Мне кажется, что излишнее «умствование» может только повредить искренней и живой вере. |
| К4 | 2.4.1 | Я считаю, что в истинной вере важно прежде всего правильное понимание, а «религиозные чувства» — это дело второстепенное и часто очень ненадёжное. |
| | 2.4.2 | Я часто анализирую и подвергаю сомнению свои религиозные чувства, чтобы проверить, «те ли они» и соответствуют ли учению. |
| | 2.4.3 | Когда у меня возникают сильные духовные переживания, мой первый импульс — не доверять им, а пропустить через фильтр разума и знаний. |
| | 2.4.4 | Мне гораздо комфортней обсуждать доктрины, чем делиться личным молитвенным опытом или чувствами о своей духовной жизни. |
| К5 | 2.5.1 | В последнее время я нахожусь в остром противоречии между тем, что я знаю о Боге, и тем, что я чувствую по отношению к Нему. |
| | 2.5.2 | Мои попытки размышлять о духовных вопросах лишь усиливают мою внутреннюю опустошённость и эмоциональное отчуждение. |
| | 2.5.3 | Разум и чувства часто мешают человеку в его духовной жизни. |
| | 2.5.4 | Я ловлю себя на том, что формально выполняю религиозные ритуалы, но внутри остаюсь совершенно опустошённым(ой) и бесчувственным(ой). |

Б.3. Основной блок Б3:

«Социальная вера — Благодатная вера»

Утверждения основного блока Б3 ответственны за изучение баланса и связи между жизнью в общине, церковными традициями и таинствами и опытом непосредственной встречи с чудесным и благодатным действием Бога, и представлены в следующей Таблице Б.3:

Таблица Б.3. Вопросы основного блока Б3

| Проверяемый критерий блока | Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса |
|----------------------------|---------------------------|--|
| К1 | 3.1.1 | Богослужения и таинства моей христианской общины являются для меня встречей с благодатью, где возможно истинное чудо. |
| | 3.1.2 | Пережитый мною опыт Божьего чуда находит поддержку и понимание в моей церковной общине. |
| | 3.1.3 | Традиции и учение моей поместной церкви помогают мне распознавать и принимать сверхъестественные или чудесные духовные переживания, не запрещая их. |
| | 3.1.4 | Когда в жизни общины происходит что-то чудесное, это глубоко укрепляет нашу общую веру и единство. |
| К2 | 3.2.1 | Я верю, что Бог может творить чудеса, и я активен в церковной жизни, но моя надежда на чудо не связана напрямую с участием в церковных таинствах. |
| | 3.2.2 | Рассказы о библейских чудесах или о чудесном опыте других верующих я воспринимаю как часть церковной традиции, но мой собственный опыт совершенно иной. |
| | 3.2.3 | Часто бывает так, что я с верою участвую в общей молитве о чуде, но при этом внутренне не особенно ожидаю, что что-то изменится конкретно из-за моей молитвы. |
| | 3.2.4 | Христианская жизнь для меня — это прежде всего искренняя человеческая поддержка братьев и сестёр, а не место для ожидания каких-либо «сверхъестественных чудес». |
| К3 | 3.3.1 | Церковные служения и обряды важны для общения с Богом и погружения в Его благодать, а не как место для чудесных переживаний. |
| | 3.3.2 | Я с недоверием отношусь к тем, кто ищет в церковной общине прежде всего чудесных свершений, событий или исцелений. |
| | 3.3.3 | Главное чудо для меня — это само существование Церкви и её традиций, а не единичные сверхъестественные события. |
| | 3.3.4 | Я считаю, что «божьи чудеса» живут глубоко в сердце человека и являются делом каждого, и поэтому не стоит выносить их на общее обсуждение. |
| К4 | 3.4.1 | Чудеса — не исключение, а важное свидетельство духовной зрелости и подлинности церковной общины. |
| | 3.4.2 | Для меня живая церковь — это в первую очередь место, где явно проявляется живая сила Божья (исцеления, пророчества и т.д.) |
| | 3.4.3 | Подлинная церковная жизнь возможна только там, где регулярно происходит нечто чудесное, выходящее за рамки привычных ритуалов. |
| | 3.4.4 | Мне трудно найти общий язык с теми в моей церковной общине, кто ценит традицию и порядок выше, чем живое действие Духа. |
| К5 | 3.5.1 | Я считаю, что официальная церковная структура часто подавляет и отрицает возможность истинных чудес, превращая веру в систему ритуалов. |
| | 3.5.2 | Из-за разрыва между «мёртвыми» церковными ритуалами и моей жаждой живого Божьего чуда моя вера переживает глубокий кризис. |
| | 3.5.3 | Искреннее стремление человека к чуду и к проявлениям силы Божьей наиболее вероятно встретят в церковной общине непонимание или даже осуждение. |
| | 3.5.4 | Если хотя бы немного подумать, то можно прийти к выводу, что созданная людьми церковь и подлинное живое чудо очень часто бывают несовместимы. |

Б.4. Основной блок Б4:

«Персональная вера — Благодатная вера»

Утверждения основного блока Б4 ответственны за изучение баланса и связи между личной ответственностью, свободным выбором и волевыми усилиями верующего и опытом непосредственной встречи с чудесным и благодатным действием Бога, и представлены в следующей Таблице Б.4:

Таблица Б.4. Вопросы основного блока Б4

| Проверяемый критерий блока | Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса |
|----------------------------|---------------------------|---|
| К1 | 4.1.1 | Мои личные усилия и Божья благодать находятся в моей жизни в гармонии и действуют совместно. |
| | 4.1.2 | Личная встреча со Спасителем нашим Христом, которая произошла в моей жизни, стала основой моей личности и главным чудесным ориентиром в моей жизни. |
| | 4.1.3 | Моя личная свободная воля и чудесная Божья благодать действуют в моей жизни в гармонии. |
| | 4.1.4 | Личная ответственность за принятые решения на моём духовном пути не отдаляет меня от Бога, а лишь делает мою связь с Ним более глубокой, живой и осмысленной. |
| К2 | 4.2.1 | Мои личные молитвы и решения — это одно, а чудеса или явные действия Бога в мире — это что-то совершенно отдельное. |
| | 4.2.2 | Я верю, что Бог может творить чудеса, но не ожидаю, что мои личные решения как-то повлияют на возможность их свершения. |
| | 4.2.3 | Моя личная вера и Божьи чудеса существуют как две независимых реальности, которые редко пересекаются в моей жизни. |
| | 4.2.4 | Бывает сложно связать конкретные чудесные действия Бога в моей жизни с моими собственными духовными выборами. |
| К3 | 4.3.1 | Благословление, спасение и духовный рост — это скорее результат собственных усилий, аскезы или правильных решений самого человека, чем бесплатный подарок. |
| | 4.3.2 | Благодать Божья — это в первую очередь помощь или награда за мои праведные дела, и лишь во вторую очередь дар, дарованный мне свыше. |
| | 4.3.3 | Я больше полагаюсь на силу своей воли, на свою личную инициативу и на самодисциплину, чем на прямое действие Бога в моей повседневной жизни. |
| | 4.3.4 | Главное в жизни человека — это неуклонно выполнять свои обязанности перед Богом и людьми, и лишь потом Он добавит Своё благословление. |
| К4 | 4.4.1 | В духовной жизни всё предопределено благодатью, а личные усилия и собственный выбор почти не имеют никакого значения. |
| | 4.4.2 | Удел человека — ожидать Божьего чуда в своей жизни, а не активно добиваться Божьего благословления своими личными делами или усилиями. |
| | 4.4.3 | Излишнее «активничание» со стороны человека очень часто может даже помешать действию Божьего чуда в его жизни. |
| | 4.4.4 | Если в жизни человека что-то долго не меняется, значит, ещё просто не созрело время для Божьего чуда. |
| К5 | 4.5.1 | Моё личное стремление верить в христианские истины остаётся пустым и не приносит мне обещанного внутреннего преображения, силы или исцеления. |
| | 4.5.2 | Если быть абсолютно честным, то ни личная вера в Бога, ни чудесная Божья благодать не могут привести человека к полноте счастья в этом мире. |
| | 4.5.3 | Между моим личным стремлением верить в Бога и Его ответом на мою веру лежит пропасть разочарования. |
| | 4.5.4 | У меня в жизни были периоды, когда мои попытки «укрепить свою веру» и «укрепиться во Христе» приводили меня лишь к внутреннему расколу, разочарованию и к потере духовных ориентиров. |

Б.5. Основной блок Б5:

«Эмоциональная вера — Благодатная вера»

Утверждения основного блока Б5 ответственны за изучение баланса и связи между эмоциями, чувствами и переживаниями верующего и опытом непосредственной встречи с чудесным и благодатным действием Бога, и представлены в следующей Таблице Б.5:

Таблица Б.5. Вопросы основного блока Б5

| Проверяемый критерий блока | Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса |
|----------------------------|---------------------------|--|
| К1 | 5.1.1 | Искренние встречи с Богом в молитве или таинствах рожают в моём сердце глубокий мир и радость, которые сохраняются и в моей обычной жизни. |
| | 5.1.2 | Сильные глубокие чувства, которые я испытываю Богу, помогают, а не мешают мне в моей религиозной жизни. |
| | 5.1.3 | Я считаю, что глубокие эмоциональные переживания верующих лишь помогают им получить Божью благодать в свою жизнь. |
| | 5.1.4 | Мои чувства к Богу и чудесные переживания, которые Он дарует, находятся в гармонии и взаимно усиливают друг друга. |
| К2 | 5.2.1 | У меня бывают глубокие религиозные чувства во время молитвы, и я верю, что Бог даёт особые чудеса верующим, но я не думаю, что искренняя вера должна обязательно сопровождаться сильными эмоциями. |
| | 5.2.2 | Эмоции, которые я испытываю в вере, и те сверхъестественные чудеса, о которых говорят верующие, кажутся мне явлениями совершенно разного порядка. |
| | 5.2.3 | К сожалению, даже умение человека глубоко переживать и искренне проявлять свои светлые религиозные чувства ещё не гарантирует крепости в вере. |
| | 5.2.4 | Мне действительно сложно представить, что мои искренние чувства к Богу могут как-то подготовить или привлечь Божьи чудеса в мою жизнь. |
| К3 | 5.3.1 | Я ищу и ценю в вере прежде всего эмоциональный подъём, чувство «сладости» в молитве и эмоциональное утешение. |
| | 5.3.2 | Если в моей духовной жизни долго нет ярких чувств или эмоций, то я начинаю сомневаться, всё ли в моей жизни идёт правильно. |
| | 5.3.3 | Глубину моей и близости к Богу я часто оцениваю по силе и интенсивности своих эмоциональных переживаний. |
| | 5.3.4 | Бесчувственные «сухие» периоды в молитве я всегда воспринимаю как духовный упадок или как признак охлаждения веры. |
| К4 | 5.4.1 | Истинная благодать Божья должна быть бесстрастной и превыше любых человеческих чувств и переживаний. |
| | 5.4.2 | Эмоции, даже положительные, являются лишь помехой для чистого, неискажённого духовного опыта. |
| | 5.4.3 | Стремление к утешению и «сладким» чувствам в молитве часто бывает проявлением духовной незрелости, эгоизма или самообмана в жизни верующего. |
| | 5.4.4 | Настоящая встреча с Богом должна вести к упразднению эмоциональной сферы, а не к её оживлению. |
| К5 | 5.5.1 | Погоня за «чудесными эмоциями» и «особыми духовными переживаниями» может привести человека только к потере истинной веры и к ощущению полной эмоциональной пустоты. |
| | 5.5.2 | Как только люди начинают искать «особых чувств» или «мистических переживаний» во время молитв и богослужений, настоящие Божие чудеса и благодать навсегда покидают их. |
| | 5.5.3 | Мои прошлые яркие духовные переживания Бога сейчас кажутся иллюзией, что вызывает у меня лишь боль и разочарование. |
| | 5.5.4 | Стремление к яркой и эмоциональной жизни и стяжание истинных чудес Божиих чаще всего несовместимы в жизни искренне верующего человека. |

Б.6. Основной блок Б6:

«Когнитивная вера — Благодатная вера»

Утверждения основного блока Б6 ответственны за изучение баланса и связи между рационально-интеллектуальным осмыслением веры и опытом непосредственной встречи с чудесным и благодатным действием Бога, и представлены в следующей Таблице Б.6:

Таблица Б.6. Вопросы основного блока Б6

| Проверяемый критерий блока | Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса |
|----------------------------|---------------------------|--|
| К1 | 6.1.1 | Личный духовный опыт открывает для меня новые, живые глубины в, казалось бы, хорошо известных богословских истинах. |
| | 6.1.2 | Мои знания о вере дают мне необходимый критерий, чтобы распознавать и осмысленно оценивать мой духовный опыт. |
| | 6.1.3 | Изучение богословия не отдаляет меня от живой веры, а, наоборот, делает мою встречу с Богом более осознанной и глубокой. |
| | 6.1.4 | Между моим разумом, стремящимся понять Бога, и моим сердцем, переживающим Бога, нет противоречия, они действуют сообща. |
| К2 | 6.2.1 | Я увлечённо размышляю над библейскими истинами и при этом верю в библейские чудеса, но мне трудно поверить, что в моей собственной жизни когда-либо произойдёт настоящее чудо. |
| | 6.2.2 | Я думаю, что для большинства христиан разговоры о вере никак не помогают столкнуться с реальным божьим чудом в своей жизни. |
| | 6.2.3 | Я часто замечал, что знания библейский стихов слабо помогают другим верующим объяснить или понять то, что происходит в их собственной жизни. |
| | 6.2.4 | В моей жизни есть место и строгой логике, и непосредственному переживанию Бога, но часто мне бывает их сложно совместить. |
| К3 | 6.3.1 | Любой духовный опыт, включая мой собственный, должен быть строго проверен на соответствие догматическому учению, иначе он опасен. |
| | 6.3.2 | То, что нельзя рационально объяснить или вписать в рамки принятого учения, вероятно, является заблуждением или духовным самообманом. |
| | 6.3.3 | Задача нашего разума — контролировать и ограничивать область духовных переживаний, чтобы мы не впали в заблуждение или прельщение. |
| | 6.3.4 | Познание Бога происходит в первую очередь через чтение духовных книг и изучение духовных истин, а не через какой-либо «личный духовный опыт». |
| К4 | 6.4.1 | Истинное познание Бога приходит к человеку только через непосредственный чудесный духовный опыт, а не через чтение книг или изучение богословия. |
| | 6.4.2 | Богословские системы — это сухая схоластика, которая лишь мешает живому, непосредственному восприятию живых Божьих чудес. |
| | 6.4.3 | Разум и логика бесполезны или даже вредны на пути к подлинной встрече с Божественным чудом. |
| | 6.4.4 | Все религиозные догматы и учения должны быть проверены и подтверждены личным опытом встречи с Божьим чудом, иначе они не имеют ценности. |
| К5 | 6.5.1 | Чем больше человек анализирует и размышляет, тем больше разрушает свою веру. |
| | 6.5.2 | Свидетельства Божьих чудес и рациональные доводы больше не способны поддержать мою веру. |
| | 6.5.3 | Я разрываюсь между своим неверием и сомнениями и жаждой истинного чуда. |
| | 6.5.4 | Попытки осмыслить свою веру с интеллектуальных позиций скорее всего заведут человека в тупик, в котором не будет ни Бога, ни истины, ни веры, ни чуда. |

Б.7. Основной блок Б7:

«Жизненная вера — Благодатная вера»

Утверждения основного блока Б7 ответственны за изучение баланса и связи между воплощением веры в повседневной жизни и практических делах и опытом непосредственной встречи с чудесным и благодатным действием Бога, и представлены в следующей Таблице Б.7:

Таблица Б.7. Вопросы основного блока Б7

| Проверяемый критерий блока | Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса |
|----------------------------|---------------------------|--|
| К1 | 7.1.1 | В периоды жизненных трудностей моя вера остаётся непоколебимым внутренним стержнем, который помогает мне преодолеть все испытания. |
| | 7.1.2 | Я нахожу глубокий духовный смысл в своих повседневных обязанностях и вызовах благодаря моей вере. |
| | 7.1.3 | В своей обычной жизни я ощущаю, как мои практические усилия и упование на Божью помощь совместно ведут меня и приносят благие плоды. |
| | 7.1.4 | Мои регулярные практические усилия и верность в малом создают ту самую «почву», в которой посеянное Богом семя может дать чудесный плод. |
| К2 | 7.2.1 | Божье чудо и обыденная человеческая жизнь часто существуют в параллельных реальностях, которые никак не пересекаются. |
| | 7.2.2 | Я думаю, что большинство людей стараются не смешивать свою повседневную жизнь и свою веру в Бога, и это правильно. |
| | 7.2.3 | На Бога надейся, да сам не плошай, поэтому не стоит верить, что Бог обязательно поможет тебе в твоих ежедневных делах, хотя конечно кому-то Он помогает. |
| | 7.2.4 | Я встречал много настоящих Божьих чудес, и я не отрицаю Божией помощи в жизни людей, но не думаю, что мой собственный успех в обычной жизни так уж сильно зависел от Бога. |
| К3 | 7.3.1 | В повседневной жизни важно больше полагаться на свои силы, на здравый расчет и на труд, а надеяться на чудо — значит проявлять безответственность. |
| | 7.3.2 | Я считаю, что успех в любом деле — это по большей степени результат тщательного планирования и упорной работы, а не каких-то «высших сил». |
| | 7.3.3 | Даже в духовных вопросах я больше верю в силу дисциплины и последовательных усилий, чем в чудесное вмешательство. |
| | 7.3.4 | Моя вера проявляется прежде всего в честном исполнении своих обязанностей и своего долга, а не в поиске знамений или чудес и не в надежде на чудо. |
| К4 | 7.4.1 | Если по-настоящему верить, то Бог Сам устроит все дела и решит все проблемы, поэтому не стоит слишком уж усердствовать в земных заботах. |
| | 7.4.2 | Главное — молиться и просить Бога о чуде, а излишняя практическая суета часто лишь демонстрирует недостаток твоей веры. |
| | 7.4.3 | Я всё чаще ловлю себя на мысли, что жду какого-то особого знака или чуда, прежде чем принять важное решение или приступить к важному делу. |
| | 7.4.4 | Когда я сталкиваюсь с трудностями, мой самый первый порыв — просить Бога о чудесном избавлении, а не надеяться на свои собственные силы. |
| К5 | 7.5.1 | В моей жизни всё потеряло смысл: и стремление к ежедневному успеху, и вера в Божию чудесную помощь. |
| | 7.5.2 | В жизни человек вряд ли встретит жизненное счастье и Божью благодать одновременно, чаще всего приходится выбирать что-то одно. |
| | 7.5.3 | В этом мире у человека лишь два пути: или надеяться на свои силы, или наивно ждать Божьего чуда, и оба они ведут в тупик. |
| | 7.5.4 | Моя жизнь опустошена неверием в свои силы и в Бога. |

В. Интерпретация результатов

В.1. Стандартизированный блок контроля достоверности (СБКД-ПВ)

В.1.1. Общая структура и принципы СБКД-ПВ

Назначение стандартизованного блока контроля достоверности (СБКД-ПВ) заключается в контроле искренности, вдумчивости и социальной желательности в ответах на основные блоки опросной анкеты по «Пирамиде веры» (ИОПВ/РФИП)⁴⁹.

Объём СБКД-ПВ составляет 35 утверждений, которые равномерно распределяются по всему тесту и соответствуют трём шкалам достоверности:

- Шкала «Управление впечатлением» (УВ), отвечающая за оценку вероятности наличия у испытуемого сознательного приукрашивания при ответе на вопросы опросной анкеты;
- Шкала «Самообман» (СО), ответственная за оценку вероятности наличия бессознательного искажения ответов испытуемого в позитивную сторону;
- Шкала «Внутренняя согласованность» (ВС), ответственная за оценку внутренней согласованности ответов и распадающаяся на субшкалу «Инфреквентные утверждения» (ВС-ИУ, отвечающую за проверку внимательности испытуемого), и субшкалу «Семантические пары» (ВС-СП, отвечающую за проверку конгруэнтности ответов испытуемого).

Далее указанные шкалы достоверности (УВ; СО; ВС, включая субшкалы ВС-ИУ и ВС-СП) раскрываются подробнее.

В.1.2. Шкала «Управление впечатлением» (УВ)

Шкала достоверности «Управление впечатлением» (УВ) содержит 10 утверждений (вопросов), отражающих социально желательные, но маловероятные в полной мере модели

⁴⁹ См. [12, с. 47—51].

поведения в религиозно-духовном контексте. Вопросы шкалы УВ приведены в следующей Таблице В.1.2 ⁵⁰:

Таблица В.1.2. Вопросы шкалы «Управление впечатлением» (УВ)

| Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса | Тип утверждения / вопроса (прямой/обратный) ⁵¹ |
|---------------------------|---|---|
| УВ-01-П | Я всегда проявляю абсолютное милосердие и терпение к людям, даже если они сознательно причиняют мне зло. | прямой |
| УВ-02-П | У меня никогда не возникает даже и тени раздражения или гнева во время длинных очередей или пробок на дороге. | прямой |
| УВ-03-П | Мои молитвы всегда глубоки и сосредоточены, мысли никогда не рассеиваются. | прямой |
| УВ-04-П | Я абсолютно никогда не сомневаюсь в правильности учений моей конфессии. | прямой |
| УВ-05-П | В эмоциональных спорах о вере я абсолютно всегда остаюсь совершенно спокоен и хладнокровен. | прямой |
| УВ-06-О | Иногда я пропускаю утреннее или вечернее молитвенное правило из-за усталости или нехватки времени. | обратный |
| УВ-07-О | Бывает, я чувствую зависть к духовным успехам или признанию других верующих. | обратный |
| УВ-08-О | Чтение сложных богословских текстов изредка вызывает у меня скуку или желание заняться чем-то другим. | обратный |
| УВ-09-О | У меня были моменты, когда религиозные обязательства ощущались как тяжёлое бремя. | обратный |
| УВ-10-О | Мне не всегда сразу удаётся простить людей, которые меня обидели. | обратный |

В.1.3. Шкала «Самообман» (СО)

Шкала достоверности «Самообман» (СО) содержит 10 утверждений (вопросов), отражающих чрезмерно позитивную, ригидную или нерефлексивную самооценку

⁵⁰ См. [12, с. 47—48]. Шкала УВ опросной анкеты ИОПВ/РФП является аналогом шкалы «L» СМИЛ/ММПИ [40].

⁵¹ Ответ «Полностью подходит» (5) на прямые пункты или «Совершенно не подходит» (1) на обратные повышает балл по шкале УВ [12, с. 48].

испытуемого в духовной сфере. Вопросы шкалы СВ приведены в следующей Таблице В.1.3⁵²:

Таблица В.1.3. Вопросы шкалы «Самообман» (СО)

| Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса⁵³ |
|----------------------------------|---|
| СО-01 | Я точно знаю, что моё понимание Бога полностью соответствует истине. |
| СО-02 | Моя вера настолько сильна, что никакие жизненные трагедии не могут её поколебать. |
| СО-03 | У меня никогда не бывает эгоистичных или нечистых мотивов, когда я совершаю добрые дела. |
| СО-04 | Я всегда совершенно безошибочно отличаю действие Божьей благодати от собственных эмоций или случайностей. |
| СО-05 | Моя духовная жизнь развивается равномерно и постоянно, без спадов и кризисов. |
| СО-06 | Все мои сомнения в вере носят поверхностный характер и быстро разрешаются. |
| СО-07 | Я никогда не испытываю внутреннего конфликта между тем, во что верю, и тем, как живу. |
| СО-08 | Я никогда не сомневаюсь в правильности своих религиозных убеждений. |
| СО-09 | Я никогда не испытываю трудностей в молитве, она всегда даётся мне легко и естественно. |
| СО-10 | Я достиг / достигла такого уровня духовной зрелости, что мне уже абсолютно нечему учиться у других. |

В.1.4. Шкала «Внутренняя согласованность» (ВС)

Шкала «Внутренняя согласованность» (ВС) состоит из двух субшкал: субшкалы «Инфреквентные утверждения» (ВС-ИУ), отвечающей за проверку внимательности испытуемого, и субшкалы «Семантические пары» (ВС-СП), отвечающей за проверку конгруэнтности ответов испытуемого. Вопросы данных субшкал шкалы ВС приведены в следующих Таблицах В.1.4.1 и В.1.4.2⁵⁴:

⁵² См. [12, с. 48]. Шкала СО опросной анкеты ИОПВ/РФП является аналогом шкалы «К» СМЛ/ММР [40].

⁵³ Ответ «Полностью подходит» (5) на любой вопрос шкалы СО повышает балл по данной шкале [12, с. 47].

⁵⁴ См. [12, с. 48]. Шкала СВ опросной анкеты ИОПВ/РФП является аналогом шкалы «F» СМЛ/ММР [40].

Таблица В.1.4.1. Вопросы субшкалы «Инфреквентные утверждения» (ВС-ИУ)

| Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса ⁵⁵ |
|---------------------------|--|
| ВС-ИУ-1 | Верить в Бога для меня так же естественно, как дышать водой. |
| ВС-ИУ-2 | Мои религиозные убеждения полностью идентичны убеждениям моего домашнего питомца. |
| ВС-ИУ-3 | Я лично разговаривал с Моисеем и получил от него уточнения к Десяти заповедям. |
| ВС-ИУ-4 | Чтение молитв вызывает у меня физиологическую потребность в принятии пищи каждые пять минут. |
| ВС-ИУ-5 | Священные тексты моей традиции я понимаю буквально с того момента, как научился ходить. |

Таблица В.1.4.2. Вопросы субшкалы «Семантические пары» (ВС-СП)

| Код утверждения / вопроса | Формулировка утверждения / вопроса | Тип противоречия в паре ⁵⁶ |
|---------------------------|---|---|
| ВС-СП-1А | Иногда я нахожу утешение и поддержку в молитве, даже когда не чувствую явного присутствия Бога. | <i>Противоречивость в контексте оценки роли личной молитвы</i> |
| ВС-СП-1Б | Молитва для меня абсолютно бесполезна и не приносит никакого утешения в трудные минуты. | |
| ВС-СП-2А | Мой собственный духовный опыт является для меня первостепенным критерием духовной истины. | <i>Противоречивость в контексте оценки приоритета личного духовного опыта</i> |
| ВС-СП-2Б | Писание имеет безусловный приоритет над моим личным опытом в оценке духовных истин. | |
| ВС-СП-3А | В основном я предпочитаю активно участвовать в делах церковной общины, одинокая духовная жизнь не для меня. | <i>Противоречивость в контексте оценки личного участия в делах общины</i> |
| ВС-СП-3Б | Чаще всего я предпочитаю глубоко индивидуальную, приватную духовную жизнь без активного участия в делах церковной общины. | |
| ВС-СП-4А | Сомнения и вопросы в вере для меня — это часть пути к более глубокому пониманию. | <i>Противоречивость в контексте оценки допустимости сомнений в вере</i> |
| ВС-СП-4Б | Любое сомнение в основах веры я считаю грехом и немедленно от него отвращаюсь. | |
| ВС-СП-5А | Я стремлюсь к тому, чтобы мои повседневные поступки соответствовали моим религиозным убеждениям. | <i>Противоречивость в контексте оценки личных сомнений в вере</i> |
| ВС-СП-5Б | То, во что я верю, и то, как я живу — это две совершенно независимые сферы. | |

⁵⁵ Любой ответ «Подходит» (4—5) на эти абсурдные утверждения свидетельствует о невнимательности, случайном ответе или симуляции и повышает балл по данной субшкале ВС-ИУ [12, с. 49].

⁵⁶ Данные пары утверждений разнесены в опросной анкете. Низкое расхождение (менее 2 баллов по шкале Ликерта) в ответах на пару указывает на невнимательность или непоследовательность и повышает балл по данной шкале [12, с. 50].

В.1.5. Алгоритм определения достоверности профиля

Алгоритм расчёта достоверности с учётом рекомендаций, данных в [12], представлен в следующей Таблице В.1.5:

Таблица В.1.5. Алгоритм определения достоверности профиля

| Шаг | Действия шага ⁵⁷ |
|--|--|
| <p align="center">Шаг 1. Расчёт сырых баллов</p> | <p>1.1. Расчёт показателя УВ:</p> <ul style="list-style-type: none"> • для каждого утверждения применяется ключ: <ul style="list-style-type: none"> ○ прямые утверждения: баллы учитываются без изменений (1→1, 2→2, 3→3, 4→4, 5→5); ○ обратные утверждения: баллы реверсируются (1→5, 2→4, 3→3, 4→2, 5→1); • далее вычисляется сумма баллов по всем утверждениям шкалы; • итоговое значение: X-УВ ∈ [10; 50]. <p>1.2. Расчёт показателя СО:</p> <ul style="list-style-type: none"> • учитываются только прямые утверждения; • баллы суммируются без преобразований; • итоговое значение: X-СО ∈ [10; 50]. <p>1.3. Расчёт показателя ВС-ИУ:</p> <ul style="list-style-type: none"> • определяется количество утверждений, на которые даны ответы 4 или 5; • итоговое значение: ВС-ИУ ∈ [0; 5]. <p>1.4. Расчёт показателя ВС-СП:</p> <ul style="list-style-type: none"> • анализируются заранее заданные пары утверждений; • для каждой пары вычисляется разность баллов; • если разность < 2, пара считается согласованной; • подсчитывается количество таких пар; • итоговое значение: ВС-СП ∈ [0; 5]. |
| <p align="center">Шаг 2. Стандартизация (расчёт Т-баллов)</p> | <p>2.1. Используются нормативные параметры (на этапе апробации):</p> <ul style="list-style-type: none"> • $M-УВ = 25,67$; $SD-УВ = 12,01$ • $M-СО = 30,33$; $SD-СО = 10,79$ <p>2.2. Для каждого респондента вычисляются Т-баллы:</p> <ul style="list-style-type: none"> • $T-УВ = 50 + 10 \times (X-УВ - 25,67) / 12,01$ • $T-СО = 50 + 10 \times (X-СО - 30,33) / 10,79$ |

⁵⁷ См. [12, с. 50—51]. Константы для подсчёта достоверности в настоящий момент получены на базе апробирующей опросной выборки, и далее будут уточнены в результате валидации опросной анкеты.

| | |
|--|--|
| <p style="text-align: center;">Шаг 3. Принятие решения о достоверности профиля</p> | <p>3.1. Сильное искажение: если выполняется хотя бы одно условие:</p> <ul style="list-style-type: none"> • $T-UB \geq 70$ • $T-CO \geq 70$ • $BC-IY \geq 2$ • $BC-CP \geq 2$ <p>→ Профиль классифицируется как недостоверный</p> <p>3.2. Отсутствие искажений: если одновременно выполняются все условия:</p> <ul style="list-style-type: none"> • $T-UB < 65$ • $T-CO < 65$ • $BC-IY < 2$ • $BC-CP < 2$ <p>→ Профиль классифицируется как достоверный</p> <p>3.3. Промежуточный случай: если условия пунктов 3.1 и 3.2 не выполнены, и при этом:</p> <ul style="list-style-type: none"> • $65 \leq T-UB < 70$ или • $65 \leq T-CO < 70$ или • $BC-IY = 2$ или • $BC-CP = 2$ <p>→ Профиль классифицируется как сомнительный (слабое искажение)</p> |
| <p style="text-align: center;">Шаг 4. Выход алгоритма</p> | <p>Результат: одна из трёх категорий:</p> <ul style="list-style-type: none"> • «достоверный профиль» • «сомнительный профиль» • «недостоверный профиль» |

В.2. Правила и шаблоны интерпретации результатов в блоках Б1—Б7

В.2.1. Правила интерпретации результатов по критериям ПАК-[К1]—ПАК-[К7]

После расчёта средних по четырём вопросам каждого из критериев ПАК-[К1]—ПАК-[К7] каждого из блоков диад Д1—Д7 (см. соотв. таблицу), происходит вынос предварительного суждения по каждому из показателей ПАК-[К1]—ПАК-[К7] в соответствии со следующей Таблицей В.2.1⁵⁸:

Таблица В.2.1. Базовые правила интерпретации ПАК-[К1]—ПАК-[К7]

| Правила анализа критериев (ПАК) | Кодировка правила (ПАК-*) | Условие критерия М — среднее по критерию | Словесное название правила | Базовая интерпретация по условию критерия |
|--|---------------------------|---|--------------------------------------|---|
| Интерпретация значений индивидуальных критериев: | | | | |
| Правило анализа собственного значения критерия К1 «Гармония» | ПАК-[К1] | $M = 5$ | идеальный уровень гармонии | Максимальный уровень гармонии и взаимной поддержки в диаде (идеальный уровень гармонии). При отсутствии маркеров УВ, СО и ВС ситуация благоприятная и способствует дальнейшему развитию в соответствии с другими ПАК-[К2]...ПАК-[К5]. |
| | | $4.75 \leq M < 5$ | высокий уровень гармонии | Достаточно высокий уровень гармонии и взаимной поддержки в диаде (необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $4 \leq M < 4.75$ | хороший уровень гармонии | Средний уровень гармонии и взаимной поддержки в диаде (необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $3 \leq M < 4$ | нестабильный уровень гармонии | Уровень гармонии и взаимной поддержки в диаде ниже среднего, возможна начальная степень кризиса соответствующей диады (необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $M < 3$ | кризисный уровень гармонии | Уровень гармонии и взаимной поддержки в диаде крайне низок, вероятен сильный кризис соответствующей диады (необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| Правило анализа собственного значения критерия К2 | ПАК-[К2] | $4.5 \leq M \leq 5$ | максимальная независимость | Максимальный уровень независимости элементов диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |

⁵⁸ См. [12, с. 20—23]. Константы для подсчёта достоверности в настоящий момент получены на базе апробирующей опросной выборки, и далее будут уточнены в результате валидации.

| | | | | |
|---|----------|---------------------|-----------------------------------|---|
| «Независимость» | | $3.5 \leq M < 4.5$ | сильная независимость | Высокий уровень независимости элементов диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $2.5 \leq M < 3.5$ | ситуативная независимость | Средний уровень независимости элементов диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $M < 2.5$ | слабая независимость | Низкий уровень независимости (может быть как безусловно благотворно, так и указывать на возможные точки развития, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге) |
| Правило анализа собственного значения критерия К3 «Доминирование А» | ПАК-[К3] | $4.5 \leq M \leq 5$ | максимальное доминирование | Максимальный уровень доминирования 1-го элемента диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $3.5 \leq M < 4.5$ | сильное доминирование | Высокий уровень доминирования 1-го элемента диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $2.5 \leq M < 3.5$ | ситуативное доминирование | Средний уровень доминирования 1-го элемента диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $M < 2.5$ | слабое доминирование | Низкий уровень доминирования 1-го элемента диады (может быть показателем личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| Правило анализа собственного значения критерия К4 | ПАК-[К4] | $4.5 \leq M \leq 5$ | максимальное доминирование | Максимальный уровень доминирования 2-го элемента диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |

| | | | | |
|--|--------------|--|----------------------------------|--|
| «Доминирование Б» | | $3.5 \leq M < 4.5$ | сильное доминирование | Высокий уровень доминирования 2-го элемента диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $2.5 \leq M < 3.5$ | ситуативное доминирование | Средний уровень доминирования 2-го элемента диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $M < 2.5$ | слабое доминирование | Низкий уровень доминирования 2-го элемента диады (может быть показателем личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| Правило анализа собственного значения критерия К5 «Кризис» | ПАК-[К5] | $4.5 \leq M \leq 5$ | максимальный кризис | Максимальный уровень кризиса элементов диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $3.5 \leq M < 4.5$ | значительный кризис | Высокий уровень кризиса элементов диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $2.5 \leq M < 3.5$ | ситуативный кризис | Средний уровень кризиса элементов диады (может являться индикатором направления роста или признаком личного стиля веры, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $1.1 \leq M < 2.5$ | слабый кризис | Кризис элементов диады выражен слабо, отношения между полюсами диады могут быть гармоничными (при высоком ПАК-[К1], необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | $M < 1.1$ | невыраженный кризис | Кризис элементов диады практически отсутствует, может быть благоприятным признаком высокой гармонии между элементами диады, особенно в сочетании с высокими ПАК-[К1] (необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| Интерпретация соотношений критериев: | | | | |
| Правила совместного анализа критериев К2 и К5 | ПАК-[↑К2&К5] | Значения по обоим критериям К2 и К5 высокие | | Вероятен как независимый личный стиль веры по элементам диады, проявляющийся в их относительной независимости, так и конфликт двух соответствующих элементов диады, приведший к их относительной независимости (вероятно, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |

| | | | |
|--|------------------------------|--|--|
| | ПАК- [↑K2↓K5] | Значения по критерию K2 выше значений по критерию K5 | Вероятен независимый личный стиль веры по элементам диады, проявляющийся в их относительной независимости (возможно, назрела необходимость развития личного стиля веры по диаде, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | ПАК- [↓K2↑K5] | Значения по критерию K2 ниже значений по критерию K5 | Вероятен конфликт двух соответствующих элементов диады, приведший к их относительной независимости (возможно, назрела необходимость устранения конфликта по диаде, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | ПАК- [↓K2&K5] | Значения по критериям K2 и K5 оба низкие | Отсутствует тенденция к независимости и конфликту элементов диады (позитивный признак, особенно при высоких значениях ПАК-[K1]). |
| Правила совместного анализа критериев K3 и K4 | ПАК- [↑K3&K4] | Значения по обоим критериям K3 и K4 высокие | Вероятен как независимый личный стиль веры по элементам диады, проявляющийся в их относительно полной одновременной проявленности; так и конфликт двух соответствующих элементов диады, возникший из-за конкуренции элементов диады за проявление, особенно при низком показателе ПАК-[K1] и при высоком показателе ПАК-[K5] (вероятно, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | ПАК- [K3>K4] | Значения по критерию K3 выше значений по критерию K4 | Первый элемент диады превалирует, вероятен как независимый личный стиль веры по элементам диады, проявляющийся в превалировании первого элемента диады; так и подавление первым элементом диады второго элемента диады, особенно при низком показателе ПАК-[K1] и при высоком показателе ПАК-[K5] (возможно, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | ПАК- [K3=K4] | Значение по критерию K3 равно значению по критерию K4 | Ни один из элементов диады не превалирует, вероятен как гармоничный стиль веры по диаде, особенно при высоком K1; так отсутствие зрелых внутренних ориентиров в вере по диаде, особенно когда K1 относительно низок (возможно, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | ПАК- [K3<K4] | Значения по критерию K3 ниже значений по критерию K4 | Второй элемент диады превалирует, вероятен как независимый личный стиль веры по элементам диады, проявляющийся в превалировании второго элемента диады; так и подавление вторым элементом диады первого элемента диады, особенно при низком показателе ПАК-[K1] и при высоком показателе ПАК-[K5] (возможно, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | ПАК- [↓K3&K4] | Значения по критериям K3 и K4 оба низкие | Отсутствует тенденция к взаимному доминированию элементов диады (позитивный признак, особенно при низких значениях ПАК-[K5]; при низких значениях ПАК-[K1] может указывать на низкий уровень жизненной энергии по соответствующей диаде веры; возможно, необходимо дополнительное изучение в живом диалоге). |
| | | | |

В.2.2. Шаблоны интерпретаций результатов для автоматических систем тестирования

С целью генерации ответов в автоматических системах опросов для каждого критерия (K1, K2, K3, K4, K5) и для их комбинации используются следующие Таблицы В.2.2.1-В.2.2.7 (см. далее)⁵⁹.

Таблица В.2.2.1. Шаблоны интерпретаций для ПАК-[K1] «Гармония»⁶⁰

| Диапазон М М — среднее по критерию | Словесное название правила интерпретации | Шаблоны интерпретаций |
|---------------------------------------|--|---|
| $M = 5$ | идеальный уровень гармонии | Полюсы [полюс А] и [полюс Б] находятся в совершенном единстве. Они взаимно обогащают друг друга, не создавая внутреннего напряжения. Это признак высокой духовной зрелости и целостности. |
| $4.75 \leq M < 5$ | высокий уровень гармонии | Между [полюс А] и [полюс Б] сохраняется очень высокий уровень гармонии, однако иногда возникают незначительные ситуации, требующие небольшого согласования. Человек чувствует себя свободно в обеих сферах, но изредка может задумываться о лучшем балансе. |
| $4 \leq M < 4.75$ | хороший уровень гармонии | В целом [полюс А] и [полюс Б] согласованы, но периодически возникают моменты, требующие сознательного усилия для поддержания единства. Человек в целом доволен, но иногда испытывает лёгкое напряжение. |
| $3 \leq M < 4$ | нестабильный уровень гармонии | Связь между [полюс А] и [полюс Б] нестабильна. Периоды согласия сменяются моментами разобщённости. Это может быть этапом поиска или началом осознания необходимости более глубокой интеграции. |
| $M < 3$ | кризисный уровень гармонии | Гармония между [полюс А] и [полюс Б] практически отсутствует. Они существуют раздельно или конфликтуют. Требуется внимание и, возможно, пастырская помощь для преодоления кризиса. |

Таблица В.2.2.2. Шаблоны интерпретаций для ПАК-[K2] «Независимость»⁶¹

| Диапазон М М — среднее по критерию | Словесное название правила интерпретации | Шаблон интерпретации |
|---------------------------------------|--|--|
| $4.5 \leq M \leq 5$ | максимальная независимость | [Полюс А] и [полюс Б] существуют полностью автономно. Человек не связывает их и не требует согласования. Это может быть признаком зрелого различения либо глубокого разрыва между этими сферами. |
| $3.5 \leq M < 4.5$ | сильная независимость | Автономия выражена сильно: полюсы часто действуют порознь, но иногда пересекаются. Требуется дополнительное исследование: является ли это здоровой дифференциацией или признаком разделения? |

⁵⁹ См. [12, с. 23—26]. Для блоков Д1—Д7 в текстах интерпретаций используются подстановочные переменные [полюс А] и [полюс Б], которые заменяются на конкретные названия (например, «социальная вера» и «персональная вера» и т.п.) [12, с. 23].

⁶⁰ См. [12, с. 23].

⁶¹ См. [12, с. 23].

| | | |
|--------------------|----------------------------------|--|
| $2.5 \leq M < 3.5$ | ситуативная независимость | [Полюс А] и [полюс Б] то сближаются, то расходятся в зависимости от ситуации. Это естественное, среднестатистическое состояние. |
| $M < 2.5$ | слабая независимость | Полюсы тесно переплетены. Человек не мыслит их отдельно. Это может быть признаком либо глубокого единства (при высоком К1), либо слияния, когда один полюс поглощает другой. |

Таблица В.2.2.3. Шаблоны интерпретаций для ПАК-[К3] «Доминирование А»⁶²

| Диапазон М М — среднее по критерию | Словесное название правила интерпретации | Шаблон интерпретации |
|---------------------------------------|--|--|
| $4.5 \leq M \leq 5$ | максимальное доминирование | [Полюс А] полностью доминирует, определяя религиозную жизнь. [Полюс Б] игнорируется или подавляется. Крайний перекокс, возможный формализм или конформизм. |
| $3.5 \leq M < 4.5$ | сильное доминирование | [Полюс А] явно преобладает, но [полюс Б] иногда проявляется. Человек в основном ориентируется на первый полюс, однако допускает и второй. |
| $2.5 \leq M < 3.5$ | ситуативное доминирование | [Полюс А] чаще доминирует, но без жёсткого подавления второго полюса. Оба присутствуют, акцент смещён в сторону первого. |
| $M < 2.5$ | слабое доминирование | Доминирование [полюс А] не выражено. Либо полюсы равны (высокий К1), либо доминирует [полюс Б] (высокий К4). |

Таблица В.2.2.4. Шаблоны интерпретаций для ПАК-[К4] «Доминирование Б»⁶³

| Диапазон М М — среднее по критерию | Словесное название правила интерпретации | Шаблон интерпретации |
|---------------------------------------|--|--|
| $4.5 \leq M \leq 5$ | максимальное доминирование | [Полюс Б] полностью доминирует, определяя религиозную жизнь. [Полюс А] игнорируется или подавляется. Крайний перекокс, возможный формализм или конформизм. |
| $3.5 \leq M < 4.5$ | сильное доминирование | [Полюс Б] явно преобладает, но [полюс А] иногда проявляется. Человек в основном ориентируется на второй полюс, однако допускает и первый. |
| $2.5 \leq M < 3.5$ | ситуативное доминирование | [Полюс Б] чаще доминирует, но без жёсткого подавления первого полюса. Оба присутствуют, акцент смещён в сторону второго. |
| $M < 2.5$ | слабое доминирование | Доминирование [полюс Б] не выражено. Либо полюсы равны (высокий К1), либо доминирует [полюс А] (высокий К3). |

Таблица В.2.2.5. Шаблоны интерпретаций для ДЛЯ ПАК-[К5] «Кризис»⁶⁴

| Диапазон М М — среднее по критерию | Словесное название правила интерпретации | Шаблон интерпретации |
|---------------------------------------|--|----------------------|
|---------------------------------------|--|----------------------|

⁶² См. [12, с. 24].

⁶³ См. [12, с. 24].

⁶⁴ См. [12, с. 24].

| | | |
|---------------------|-----------------------------|--|
| $4.5 \leq M \leq 5$ | максимальный кризис | Острое и постоянное противоречие между [полюс А] и [полюс Б]. Человек переживает мучительный разлад, который может приводить к кризису, уходу или внутреннему расколу. |
| $3.5 \leq M < 4.5$ | значительный кризис | Конфликт выражен сильно, но, возможно, эпизодичен. Часто возникает напряжение между полюсами, мешающее внутреннему миру. |
| $2.5 \leq M < 3.5$ | ситуативный кризис | Периодически возникают противоречия, но они не определяют общий фон. Человек способен замечать их и разрешать. |
| $1.1 \leq M < 2.5$ | слабый кризис | Конфликт выражен слабо. Полюсы либо гармоничны (при высоком К1), либо просто не сталкиваются (при высоком К2). |
| $M < 1.1$ | невывраженный кризис | Конфликт практически отсутствует. Полюсы либо гармоничны, либо существуют автономно без напряжения. |

Таблица В.2.2.6. Шаблоны интерпретаций для сочетаний [K2+K5] ⁶⁵

| Условие | Словесное описание правила интерпретации | Шаблон интерпретации |
|----------------------------|--|---|
| ПАК-[↑K2&K5] ⁶⁶ | сильная независимость первого и второго типа веры диады в сочетании с высокой степенью кризиса между ними | Либо независимый личный стиль, при котором человек осознанно разделяет [полюс А] и [полюс Б], но это разделение иногда порождает внутреннее напряжение, становящееся двигателем поиска. Либо выраженный конфликт, когда внешнее давление одного полюса и внутреннее несогласие другого создают острое противостояние. |
| ПАК-[↑K2↓K5] ⁶⁷ | сильная независимость первого и второго типа веры диады в сочетании с низкой степенью кризиса между ними | Либо зрелая автономия, когда человек способен удерживать оба полюса, не требуя их обязательной связи и не испытывает внутреннего разлада. Либо равнодушное разделение, когда ни один из полюсов по-настоящему не затрагивает душу. |

⁶⁵ См. [12, с. 25].

⁶⁶ К2 ∈ {«максимальная независимость», «сильная независимость»}, К5 ∈ {«максимальный кризис», «значительный кризис»} [12].

⁶⁷ К2 ∈ {«максимальная независимость», «сильная независимость»}, К5 ∈ {«слабый кризис», «невывраженный кризис»} [12].

| | | |
|---------------------------------------|---|--|
| ПАК-[↓K2↑K5] ⁶⁸ | слабая независимость первого и второго типа веры диады в сочетании с высокой степенью кризиса между ними | Либо поиск синтеза, когда человек глубоко укоренён в обоих полюсах, но остро переживает их расхождение, что может быть этапом роста. Либо болезненный конфликт из-за невозможности вынести расхождение полюсов при неумении различить один полюс от другого. |
| ПАК-[↓K2&K5] ⁶⁹ | слабая независимость первого и второго типа веры диады в сочетании с низкой степенью кризиса между ними | Либо идеальная гармония (при высоком K1), либо подавление одного из полюсов (при высоком K3 или K4). В последнем случае выраженного конфликта нет, потому что одна из сфер просто отсутствует или подавляется другой, присутствует скрытый конфликт. |

Таблица В.2.2.7. Шаблоны интерпретаций для сочетаний [K3+K4] ⁷⁰

| Условие | Словесное описание правила интерпретации | Шаблон интерпретации |
|---------------------------------------|--|---|
| ПАК-[↑K3&K4] ⁷¹ | относительно высокое доминирование как первого, так и второго типа веры диады | Либо интенсивный поиск идентичности, когда человек одновременно стремится и к [полюс А], и к [полюс Б], что может быть творческим напряжением. Либо внутренняя борьба, когда противоположные полюса [полюс А] и [полюс Б] сталкиваются, порождая хаос и нестабильность. |

⁶⁸ K2 ∈ {«ситуативная независимость», «слабая независимость»}, K5 ∈ {«максимальный кризис», «значительный кризис»} [12].

⁶⁹ K2 ∈ {«ситуативная независимость», «слабая независимость»}, K5 ∈ {«слабый кризис», «невыраженный кризис»} [12].

⁷⁰ См. [12, с. 26].

⁷¹ K3 ∈ {«максимальное доминирование», «сильное доминирование»}, K4 ∈ {«максимальное доминирование», «сильное доминирование»} [12].

| | | |
|--|--|--|
| <p>ПАК-[К3>К4] ⁷²</p> | <p>первый тип веры диады доминирует сильнее, чем второй тип веры диады</p> | <p>Либо зрелый уклад веры, выражающийся в приоритете первого полюса [полюс А] над вторым полюсом [полюс Б], что может быть как социальным или эмоциональным стилем жизненной веры, так и зрелой социальностью, зрелым индивидуализмом, зрелой эмоциональностью или зрелым интеллектуализмом чудотворной веры. Либо подавление первым полюсом [полюс А] второго полюса [полюс Б], которое может вести как к подавлению персонального или когнитивного стиля жизненной веры, так и к потере чудотворного компонента из социальной, персональной, эмоциональной или когнитивной веры.</p> |
| <p>ПАК-[К3=К4] ⁷³</p> | <p>первый и второй тип веры диады доминируют в равной степени</p> | <p>Либо гармоничный стиль веры, когда человек сознательно ставит [полюс А] и [полюс Б] на равные позиции, одинаково гармонично используя оба в своей духовной жизни. Либо отсутствие зрелых внутренних ориентиров в вере, когда могут проявляться затруднения или нерешительность в выборе между [полюс А] и [полюс Б] при принятии значимых духовных решений.</p> |
| <p>ПАК-[К3<К4] ⁷⁴</p> | <p>второй тип веры диады доминирует сильнее, чем второй тип веры диады</p> | <p>Либо зрелый уклад веры, выражающийся в приоритете второго полюса [полюс Б] над первым полюсом [полюс А], что может быть как персональным или когнитивным стилем жизненной веры, так и зрелой чудотворностью в рамках социальной, персональной, эмоциональной или интеллектуальной веры. Либо подавление вторым полюсом [полюс Б] первого полюса [полюс А], которое может вести как к подавлению социального или эмоционального стиля жизненной веры, так и к потере социальных, персональных, эмоциональных или когнитивных аспектов чудотворной веры.</p> |
| <p>ПАК-[↓К3&К4] ⁷⁵</p> | <p>относительно низкое доминирование как первого типа веры, так и второго типа веры диады</p> | <p>Либо равновесие, когда ни один полюс не доминирует (особенно при высоком К1). Либо общая апатия, равнодушие или истощение веры (особенно при низком К1).</p> |

⁷² Среднее по К3 больше, чем среднее по К4 [12].

⁷³ Среднее по К3 равно среднему по К4 [12].

⁷⁴ Среднее по К3 меньше, чем среднее по К4 [12].

⁷⁵ К3 ∈ {«ситуативное доминирование», «слабое доминирование»}, К4 ∈ {«ситуативное доминирование», «слабое доминирование»} [12].

В.3. Развёрнутые интерпретации результатов по блокам Б1—Б7

Развёрнутые интерпретации позволяют [12]:

- Содержательно писать состояние респондента по каждой диаде и использовать эти описания как основу для обратной связи, духовного сопровождения или психологического консультирования.
- Дают возможность не навешивать ярлык «патологии» на каждый статистический паттерн, а предлагать респонденту и консультанту совместно исследовать оба возможных направления, как гармоничный личный стиль, так и возможные признаки дисгармонии или боли, чтобы в живом диалоге прийти к более точному пониманию себя и жизни в вере и в итоге к большему уровню счастья.

Далее во Врезке В.3 приведены развёрнутые интерпретации по следующим блокам:

- Интерпретации по блоку Д1 «Социальная вера — персональная вера» (с. 231);
- Интерпретации по блоку Д2 «Эмоциональная вера — когнитивная вера» (с. 235);
- Интерпретации по блоку Д3 «Социальная вера — благодатная вера» (с. 238);
- Интерпретации по блоку Д4 «Персональная вера — благодатная вера» (с. 242);
- Интерпретации по блоку Д5 «Эмоциональная вера — благодатная вера» (с. 245);
- Интерпретации по блоку Д6 «Когнитивная вера — благодатная вера» (с. 249);
- Интерпретации по блоку Д7 «Жизненная вера — благодатная вера» (с. 252).

Врезка В.3. Детальные интерпретации результатов по блокам Д1—Д7 ⁷⁶

ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПО БЛОКУ Д1 (Д-СП). ДИАДА «СОЦИАЛЬНАЯ ВЕРА — ПЕРСОНАЛЬНАЯ ВЕРА» ⁷⁷

ПАК-[К1] (гармония между социальной и персональной верой):

- **М = 5 (идеальный уровень гармонии):** Социальная и персональная вера находятся в совершенном единстве. Церковная традиция и личный духовный опыт не только не противоречат, но взаимно обогащают друг друга. Человек органично сочетает жизнь в общине с глубоко личным отношением к Богу; его вера одновременно и соборна, и

⁷⁶ См. стр. 231—255.

⁷⁷ См. [12, с. 27—29].

сокровенна. Такое состояние свидетельствует о высокой степени духовной зрелости и счастья.

- **$4.75 \leq M < 5$ (высокий уровень гармонии):** Гармония социальной и персональной веры почти идеальна, но иногда человек может отмечать незначительные ситуации, когда общинные требования и личные убеждения требуют небольшого согласования. В целом человек чувствует себя свободно и в церкви, и в личной молитве, но изредка может задумываться о том, как лучше совместить эти стороны.
- **$4 \leq M < 4.75$ (хороший уровень гармонии):** Социальная и персональная вера в основном гармоничны, но периодически могут возникать моменты, требующие сознательного усилия для поддержания единства. Человек в целом доволен своей церковной жизнью, но иногда может испытывать лёгкое напряжение между «общим» и «своим».
- **$3 \leq M < 4$ (нестабильный уровень гармонии):** Гармония социальной и персональной веры может быть нестабильной. В этом случае человек может переживать периоды, когда общинная жизнь будет казаться формальной, а личная молитва — оторванной от традиции. Это может быть этапом поиска или началом осознания необходимости более глубокой интеграции.
- **$M < 3$ (кризисный уровень гармонии):** Гармония социальной и персональной веры проявляется мало: социальная и персональная вера существуют отдельно или конфликтуют. В этом случае человек может ощущать себя чужим в общине, в церкви или в вере. Требуется внимание и, возможно, пастырская помощь.

ПАК-[K2] (независимость социальной и персональной веры):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальная независимость):** Социальная и персональная вера существуют полностью автономно. Человек не связывает их и не требует их согласования. Это может быть признаком зрелой способности к различению (когда человек осознанно сохраняет личное убеждение при уважении к традиции), либо признаком глубокого разрыва, когда общинная жизнь и личный опыт никак не пересекаются.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (сильная независимость):** Разделение социальной и персональной веры выражено сильно: человек часто живёт социальной и персональной верой как отдельными сферами, но в некоторых случаях они соприкасаются. Требуется дополнительное исследование: является ли это здоровой дифференциацией или первоначальным признаком разделения?
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативная независимость):** Социальная и персональная вера в одних ситуациях сближаются, в других ситуациях расходятся. Человек не задумывается о том, должны ли они быть связаны, и действует по обстоятельствам.
- **$M < 2.5$ (слабая независимость):** Полюса диады социальной и персональной веры не разделены. Человек не мыслит свою веру вне общины или, наоборот, не представляет общину без личного присвоения. Это может быть признаком либо глубокого единства социальной и персональной веры (особенно при высоком K1), либо слияния, когда одна сторона поглощает другую (особенно при низком K1).

ПАК-[K3] (доминирование социальной веры над персональной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** Социальная вера полностью определяет религиозную жизнь. Церковные правила, традиции и мнение общины являются единственным ориентиром; личные взгляды и опыт игнорируются или подавляются. В этом случае возможны как живые формы общинной веры, так и крайний формализм или конформизм.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Социальная вера явно преобладает, но у личной веры есть пространство для проявления. Человек в основном ориентируется на общину, однако может допускать собственное мнение. Эта ситуация может быть как добровольным смирением (особенно при высоком K1), так и подавлением личности (особенно при низком K1).
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Социальная вера чаще берёт верх, но без жёсткого подавления личной веры. Оба полюса в диаде социальной и персональной веры присутствуют, просто акцент смещён в сторону традиции.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Социальная вера не доминирует над персональной верой. Либо полюса диады социальной и персональной веры доминируют в равно небольшой

степени (особенно если высок K1), либо относительно доминирует персональная вера (при высоком K4).

ПАК-[K4] (доминирование персональной веры над социальной верой):

- **4.5 ≤ M ≤ 5 (максимальное доминирование):** Персональная вера полностью определяет духовную жизнь. Личный опыт, убеждения и интуиция ставятся выше любых церковных авторитетов и традиций. Это может вести к пророческой смелости или к неоправданному индивидуализму.
- **3.5 ≤ M < 4.5 (высокое доминирование):** Персональная вера явно преобладает, но социальная иногда учитывается. Человек доверяет прежде себе, но принимает мнение общины.
- **2.5 ≤ M < 3.5 (ситуативное доминирование):** Персональная вера имеет достаточную тенденцию к доминированию, но без подавления социальной, персональный полюс диады даёт достаточно пространства социальному полюсу для проявления.
- **M < 2.5 (слабое доминирование):** Тенденция персональной веры к доминированию над социальной верой выражена слабо либо не выражена. Это может означать либо ситуацию равновесия в диаде социальной и персональной веры (особенно при высоком K1), либо ситуацию доминирования социальной веры (при высоком K3).

ПАК-[K5] (кризис в диаде социальной и персональной веры):

- **4.5 ≤ M ≤ 5 (максимальный кризис):** Острое и постоянное противоречие между тем, чего требует община, и тем, к чему влечёт личная совесть. Человек может переживать мучительный разлад, который может приводить к церковному кризису, уходу или внутреннему расколу.
- **3.5 ≤ M < 4.5 (значительный кризис):** Конфликт выражен сильно, но, возможно, эпизодичен или не полон. Человек может достаточно часто ощущать напряжение между «общим» и «своим», что может ощущаться как помеха внутреннему миру, гармонии и целостности.
- **2.5 ≤ M < 3.5 (ситуативный кризис):** Периодически возникают противоречия между социальной и персональной верой, но они не определяют общий фон. Человек способен замечать их и в той или иной степени разрешать.
- **1.1 ≤ M < 2.5 (слабый кризис):** Кризис социальной и персональной веры выражен слабо. Полюса диады социальной и персональной веры либо гармоничны (особенно при высоком K1), либо просто не сталкиваются (особенно при высоком K2).
- **M < 1.1 (невыраженный кризис):** Кризис социальной и персональной веры практически отсутствует. Полюса диады социальной и персональной веры либо гармоничны (особенно при высоком K1), либо просто не сталкиваются (особенно при высоком K2).

ПАК-[↑K2&K5] (сильная независимость социальной и персональной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо ситуативная независимость от общины**, при котором человек ситуативно разделяет общинную жизнь и личное убеждение в силу тех или иных обстоятельств, но при этом может переживать значительную степень психологического напряжения в силу необходимости удерживать это разделение.
- **Либо отражение длительного конфликта**, когда внешнее давление общины и внутреннее несогласие порождают острое внешнее или внутренне противостояние личности и общины, требующее активного разрешения.

ПАК-[↑K2↓K5] (сильная независимость социальной и персональной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо здоровый стиль**, когда человек обладает устойчивой личной позицией и спокойно относится к тому, что она может не совпадать с мнением общины; он не борется, но и не сливается с общиной (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо равнодушное разделение сфер**, когда ни община, ни личная вера по-настоящему не затрагивают душу; в этом случае живая личная вера может никак не проявляться в общине, прячась за ритуалами и обязательными действиями (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2↑K5] (слабая независимость социальной и персональной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- Либо проактивный стиль общинной жизни, когда человек глубоко укоренён в общине, и его личная вера рождается из этого укоренения, но при этом он остро внутренне переживает даже небольшие расхождения с общиной и воспринимает их как болезненные; это может быть этапом роста (особенно когда K1 относительно высок).
- Либо значительное подавление личности общиной и внутренний конфликт из-за невозможности выразить своё «я». Внутренний разлад при этом может быть мучителен и не находить выхода (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2&K5] (слабая независимость социальной и персональной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- Либо идеальная гармония, когда социальное и персональное находятся в живом равновесии, поддерживая друг друга (особенно когда K1 относительно высок).
- Либо подавление одного из полюсов диады, например, полное подчинение традиции (доминирует социальное) или полный уход в индивидуализм (доминирует персональное). В обоих из этих случаев явный конфликт может отсутствовать, потому что один из полюсов диады просто не проявляется (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↑K3&K4] (относительно высокое доминирование как социальной, так и персональной веры):

- Либо интенсивный поиск идентичности, когда человек одновременно стремится и к полной включённости в общину, и к личной автономии; это может быть творческим напряжением роста (особенно когда K1 относительно высок).
- Либо внутренняя и/или внешняя борьба между общинной и личной верой, когда персональное и социальное в религиозной жизни сталкиваются, что может порождать как возможности, так и хаос, нестабильность или неспособность сделать выбор между личной и общинной верой (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3>K4] (социальная вера доминирует сильнее, чем персональная вера):

- Либо более традиционный общинный стиль веры, означающий приоритет общинного начала над личным, что может быть добровольным и плодотворным смирением личности перед общиной (особенно когда K1 относительно высок).
- Либо подавление личности общиной, когда социальная вера может вытеснить персональную, человек может быть поставлен перед риском потери себя в ритуале или в общинных практиках (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3=K4] (социальная и персональная вера доминируют в равной степени):

- Либо гармоничный стиль веры, когда человек сознательно ставит социальную и персональную веру на равные позиции, одинаково гармонично сочетая жизнь в общине и личное отношение к Богу (особенно при высоком K1).
- Либо отсутствие зрелых внутренних ориентиров в вере, когда могут проявляться затруднения или нерешительность в выборе между общинными традициями и личными убеждениями при принятии значимых духовных решений (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3<K4] (персональная вера доминирует сильнее, чем социальная вера):

- Либо личностно-ориентированный стиль веры, когда человек сознательно ставит личный духовный опыт выше общепринятых религиозных норм, что в благоприятном случае может вести к искреннему и плодотворному служению общине (особенно при высоком K1).

- **Либо неконструктивный индивидуализм и отрыв**, когда есть риск превращения личной веры в гордыню, сектантство или личностный религиозный произвол (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[↓K3&K4] (относительно низкое доминирование как социальной, так и персональной веры):

- **Либо равновесие общины и личности**, когда ни один полюс диады социальной и персональной веры не доминирует, что может быть признаком зрелой целостности (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо общая слабость диады «социальная — персональная вера»**, указывающая на апатию обеих этих форм веры, равнодушие или духовную истощённость (особенно когда К1 относительно низок).

**ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПО БЛОКУ Д2 (Д-ЭК).
ДИАДА «ЭМОЦИОНАЛЬНАЯ ВЕРА — КОГНИТИВНАЯ ВЕРА»⁷⁸**

ПАК-[K1] (гармония между эмоциональной и когнитивной верой):

- **М = 5 (идеальный уровень гармонии):** Чувства и мысли о вере слиты в едином переживании. Богословское знание согревает сердце, а сердечный опыт просвещает разум. Человек переживает целостность «ума и сердца», когда молитва и изучение Писания взаимно углубляются. Такое состояние соответствует высокому уровню духовной зрелости и счастья.
- **4.75 ≤ М < 5 (высокий уровень гармонии):** Гармония почти совершенна, но иногда возможны лёгкие рассогласования, например, когда знание опережает чувство или наоборот. В целом вера по оси «эмоции — когниции» переживается целостно.
- **4 ≤ М < 4.75 (хороший уровень гармонии):** Эмоции и мысли в основном согласованы, но бывают ситуации, когда чувства расходятся с убеждениями или знание кажется холодным. Человек обычно справляется с этим.
- **3 ≤ М < 4 (нестабильный уровень гармонии):** Связь эмоциональной и когнитивной веры может быть временами нестабильна. Периоды эмоционального подъёма могут сменяться интеллектуальной сухостью, и наоборот. Это может отражать как период поиска баланса между эмоциями и убеждениями в вере, так и глубинный конфликт эмоционального и интеллектуального уровня веры.
- **М < 3 (кризисный уровень гармонии):** Гармония в диаде «эмоциональная вера — когнитивная вера» выражена слабо либо отсутствует. Это может означать либо ситуацию, когда эмоции подавлены разумом (К3 < К4), либо наоборот ситуацию, когда разум отключён эмоциями (К4 < К3), либо кризис (высок К5). В этом случае на личном уровне вера может проживаться фрагментарно, что может приводить к кризису веры или выходу ритуалов на передний план.

ПАК-[K2] (независимость эмоциональной и когнитивной веры):

- **4.5 ≤ М ≤ 5 (максимальная независимость):** Эмоции и мысли о вере живут полностью отдельно. Человек способен переживать религиозные чувства, не анализируя их, и мыслить о Боге, не включаясь при этом в эмоциональный отклик. Такая ситуация может означать как зрелое различение страстей и убеждений, так и отщепление разума и чувства.
- **3.5 ≤ М < 4.5 (сильная независимость):** Автономия в диаде «эмоциональная — когнитивная вера» выражена сильно; полюса диады иногда действуют порознь, иногда пересекаются. Требуется дополнительное исследование: является ли это зрелой дифференциацией разума и чувства, или представляет собой их болезненное разделение?
- **2.5 ≤ М < 3.5 (ситуативная независимость):** В одних ситуациях эмоциональная и когнитивная вера сближаются, в других ситуациях расходятся. Это естественное, среднестатистическое состояние.
- **М < 2.5 (слабая независимость):** Эмоции и мысли о вере не разделены, что может означать как их благотворную синкретичность и гармонию (особенно при высоком К1), так и

⁷⁸ См. [12, с. 30—32].

спутанность эмоционального и когнитивного компонента веры, или неспособность человека отделить эмоциональные составляющие своей веры от интеллектуальных (особенно при высоком К5).

ПАК-[К3] (доминирование эмоциональной веры над когнитивной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** Чувства полностью определяют веру. Человек оценивает истинность по эмоциональному отклику; знание полностью игнорируется. Такая ситуация создаёт как благоприятную ситуацию эмоционального мистического озарения, так и риск субъективизма и эмоциональной зависимости.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Эмоции явно преобладают в вере, но разум иногда включается. Это может означать как естественную предрасположенность к эмоциональной конституции, так и дисбаланс интеллектуальной веры по сравнению с эмоциональной верой, вызванный конфликтом или обстоятельствами (особенно при высоком К5).
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Эмоции чаще доминируют в вере, но без подавления мысли. Оба полюса присутствуют, просто акцент смещён в сторону эмоций.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Эмоции не доминируют в вере, что может означать как равновесие в диаде «эмоциональная — когнитивная вера» (особенно при высоком К1), так и относительное доминирование когнитивной веры (при относительно высоком показателе К4).

ПАК-[К4] (доминирование когнитивной веры над эмоциональной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** Разум и знание полностью определяют веру. Эмоции подавляются или считаются ненадёжными. Это может означать как дар к подвижническому контролю над эмоциями или предрасположенность к религиозной философии, так и риск схоластически-сухого переживания веры.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Когнитивная вера явно преобладает, но эмоциональная вера иногда учитывается. Человек доверяет прежде своим размышлениям, но способен также принимать свои религиозные эмоции.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Когнитивная вера имеет достаточную тенденцию к доминированию, но без подавления эмоциональной, при этом когнитивный полюс диады даёт достаточно пространства эмоциональному полюсу для проявления.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Тенденция когнитивной веры к доминированию над эмоциональной верой выражена слабо либо не выражена. Это может означать либо ситуацию равновесия в диаде эмоциональной и когнитивной вер (особенно при высоком К1), либо ситуацию доминирования эмоциональной веры (при относительно высоком показателе К3).

ПАК-[К5] (кризис в диаде эмоциональной и когнитивной веры):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальный кризис):** Острый разлад между чувством и знанием. Человек может мучительно переживать, что его мысли о Боге не согревают сердце, а чувства не находят опоры в разуме, что может приводить к внутреннему кризису и/или истощению в вере.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (значительный кризис):** Конфликт между чувством и знанием выражен сильно, но, возможно, не полон или не постояен. Человек может достаточно часто ощущать напряжение между «эмоциональной верой» и «интеллектуальной верой», что может ощущаться как помеха внутреннему миру, гармонии и целостности.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативный кризис):** Периодически возникают противоречия между эмоциональным и когнитивным (интеллектуальным) компонентом веры, но они не определяют общий фон. Человек способен замечать их и в той или иной степени разрешать.
- **$1.1 \leq M < 2.5$ (слабый кризис):** Кризис эмоциональной и когнитивной веры выражен относительно слабо. Полюса диады эмоциональной и когнитивной веры либо гармоничны (высок К1), либо просто не сталкиваются (высок К2).
- **$M < 1.1$ (нев्यраженный кризис):** Кризис эмоциональной и когнитивной веры практически отсутствует. Полюса диады эмоциональной и когнитивной веры либо гармоничны (высок К1), либо просто не сталкиваются (высок К2).

ПАК-[↑K2&K5] (сильная независимость эмоциональной и когнитивной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо независимый личный стиль**, когда человек осознанно разделяет интеллектуальное познание и эмоциональные переживания; этот личный стиль может порождать естественное внутреннее напряжение между эмоциями и мыслями, которое может становиться активным двигателем поиска целостности (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо отражение выраженного конфликта между сердцем и разумом**, когда существует острый разрыв между «знаю, во что верю» и «чувствую, как нужно верить». В такой ситуации рациональные убеждения могут не согреть сердце, а эмоции могут не находить опоры в разуме (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↑K2↓K5] (сильная независимость эмоциональной и когнитивной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо зрелая автономия разума и эмоций, выражающаяся в способности мыслить и чувствовать независимо**, не смешивая, но и не противопоставляя чувства и разум. В этом случае вера одновременно и осмысленна, и жива (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо разделение эмоционального и рационального без связи между ними**, когда холодный рационализм и эмоциональные порывы существуют параллельно, не обогащая друг друга (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2↑K5] (слабая независимость эмоциональной и когнитивной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо поиск синтеза сердечного и умственного знания**, когда человек мучительно ищет согласия ума и сердца, что может быть этапом духовного взросления (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо хронический кризис ума и сердца**, когда разлад между эмоционально-аффективным и рационально-интеллектуальным (когнитивным) компонентом веры стал привычным, вызывая страдания человека от невозможности соединить веру и чувство (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2&K5] (слабая независимость эмоциональной и когнитивной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо идеальная гармония ума и сердца**, когда ум и сердце слиты в едином движении, поддерживая друг друга (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо подавление одного из полюсов диады «эмоциональная — когнитивная вера»**, когда либо рассудок в вере заглушил эмоции (высок когнитивный компонент), либо эмоции вытеснили разум (высок эмоциональный компонент). В обоих из этих случаев явный конфликт может отсутствовать, потому что один из полюсов диады просто не проявляется (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↑K3&K4] (относительно высокое доминирование как эмоциональной, так и когнитивной веры):

- **Либо творческое напряжение**, когда человек одинаково ценит и глубокие чувства, и ясное знание, пытаясь совместить их; это может отражать интенсивный поиск идентичности (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо внутренняя и внешняя борьба между разумом и сердцем**, когда эмоциональный и когнитивный компоненты веры борются, что может порождать как возможности, так и хаос, нестабильность или неспособность сделать выбор между эмоциональными и рациональными способами проявлять свою веру (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3>K4] (эмоциональная вера доминирует сильнее, чем когнитивная вера):

- **Либо стиль веры с акцентом на эмоциональное**, когда вера переживается прежде всего сердцем; это даёт эмоциональную теплоту и включённость (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо эмоциональное подавление разума**, когда эмоции заняли место единственного критерия истины, а рациональное знание отвергается (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[К3=К4] (эмоциональная и когнитивная вера доминируют в равной степени):

- **Либо гармоничный стиль веры**, когда человек сознательно ставит эмоциональное и когнитивное на равные позиции, одинаково гармонично используя и эмоции, и разум в своей духовной жизни (особенно при высоком К1).
- **Либо отсутствие зрелых внутренних ориентиров в вере**, когда могут проявляться затруднения или нерешительность в выборе между рациональными и эмоциональными основаниями при принятии значимых духовных решений (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[К3<К4] (когнитивная вера доминирует сильнее, чем эмоциональная вера):

- **Либо зрелый рациональный стиль веры**, когда вера естественно проявляется прежде всего как интеллектуальное знание и понимание (особенно когда К1 относительно высок); это даёт твёрдость в вере (но при низком К1 может вести к сухой схоластике).
- **Либо подавление религиозных чувств разумом**, когда разум диктует сердцу, что оно должно чувствовать, а живое эмоциональное переживание веры угасает (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[↓К3&К4] (относительно низкое доминирование как эмоциональной, так и когнитивной веры):

- **Либо равновесие ума и сердца**, когда ум и сердце живут в мире (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо эмоциональная и интеллектуальная апатия**, когда ни религиозные эмоции, ни религиозное понимание в достаточной степени не проявляются в силу эмоциональной или интеллектуальной усталости, равнодушия или духовной истощённости (особенно когда К1 относительно высок).

ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПО БЛОКУ ДЗ (Д-СБ).

ДИАДА «СОЦИАЛЬНАЯ ВЕРА — БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА»⁷⁹

ПАК-[К1] (гармония между социальной и благодатной верой):

- **М = 5 (идеальный уровень гармонии):** Церковная жизнь и действие благодати переживаются как единое целое. Тайнства и богослужения становятся подлинной встречей с Богом, а чудесные дары органично вписаны в жизнь общины. Человек не разделяет «ритуал» и «чудо». Такое состояние свидетельствует о высокой степени духовной зрелости и целостности.
- **4.75 ≤ М < 5 (высокий уровень гармонии):** Гармония почти идеальна, но иногда может возникать лёгкое недоумение: почему чудо не всегда явно, или почему община не всегда поддерживает благодатные переживания. В целом баланс между социальной и благодатной верой сохраняется, но требует иногда чуть большей степени осмысления и проживания.
- **4 ≤ М < 4.75 (хороший уровень гармонии):** В целом церковная жизнь ощущается и переживается как благодатная, но периодически может ощущаться недостаток «живого» действия Духа или, наоборот, чудесный опыт может не находить желанного понимания в общине, что в целом не нарушает общей гармонии.

⁷⁹ См. [12, с. 32—35].

- **$3 \leq M < 4$ (нестабильный уровень гармонии):** Связь между социальной и благодатной верой нестабильна. Человек то чувствует благодать в храме, то переживает её вне привычных религиозных форм; церковные формы могут всё чаще казаться мёртвыми, а чудеса — оторванными от традиции. Это может быть этапом поиска или началом осознания необходимости более глубокой интеграции.
- **$M < 3$ (кризисный уровень гармонии):** Гармония между социальной и благодатной верой практически отсутствует. При этом в жизни человека может проявляться либо формальное участие в общине без всякого ожидания благодати, либо активный поиск чудес вне церкви и вопреки ей, что может ощущаться как острый кризис «окаменевшим» преданием и «живым» Духом.

ПАК-[K2] (независимость социальной и благодатной веры):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальная независимость):** Общинная или церковная жизнь и духовная благодать существуют как бы параллельно, не пересекаясь друг с другом. Человек может регулярно посещать храм или церковные собрания, но при этом не связывать с этим никаких ожиданий чуда, и наоборот — переживать чудесное вне общины, не пытаясь встроить это в церковный контекст. Это может быть как зрелой трезвостью у неверующего человека, так и глубоким разрывом между социальной и благодатной верой у верующего.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (сильная независимость):** Автономия социальной и благодатной веры выражена сильно; полюса диады часто действуют порознь, но иногда пересекаются. Требуется дополнительное исследование: является ли это здоровой дифференциацией или признаком начинающегося разделения?
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативная независимость):** Социальная и благодатная вера в одних ситуациях сближаются, в других ситуациях расходятся. Это естественное, среднестатистическое состояние.
- **$M < 2.5$ (слабая независимость):** Полюса диады «социальная — благодатная вера» не разделены. Благодать хорошо воспринимается через церковные таинства, или, наоборот, церковная жизнь полностью определяется ожиданием чуда. Это может быть признаком глубокого единства (особенно при высоком K1) либо путаницы и слияния, грозящих искажениями гармоничного переживания веры (особенно при низком K1).

ПАК-[K3] (доминирование социальной веры над благодатной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** В этом случае церковные порядки и традиции могут полностью вытеснить ожидание живого действия Бога в церкви, живая вера может свестись к обряду и уставу, а церковная благодать начать пониматься как автоматический результат участия в таинствах и церковных ритуалах. В этом случае может проявляться крайний ритуализм или формализм веры.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** В этом случае социально-ритуальная вера явно преобладает, но ожидание живого чуда в церковной также может проявляться. Человек в основном ориентируется на церковный порядок, однако может допускать мысль о возможности непосредственного прикосновения благодати в жизни церкви и церковной общины.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Социальная вера чаще доминирует, но без жёсткого подавления ожидания непосредственного действия благодати в церкви и общине. Оба полюса диады «социальная вера — благодатная вера» присутствуют, просто акцент чуть больше смещён в сторону церковной традиции.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Социальная вера не доминирует над благодатной верой. Либо полюса диады «социальная — персональная вера» проявляются относительно равным образом (в случае, если высок K1), либо может доминировать благодатная вера (в случае, если высок K4).

ПАК-[K4] (доминирование благодатной веры над социальной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** В случае высоких значений K1 человек способен воспринимать благодать непосредственно, как вне церковных ритуалов, так и внутри них, что может означать высокую степень духовной зрелости. В случае низких значений K1 погоня за чудесами и непосредственным действием Бога может полностью затмить церковную дисциплину, а человек может начать знамений, пророчеств и исцелений,

пренебрегая уставом, общиной и таинствами, подвергая себя риску впадения в заблуждение или сектантство.

- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Для опоры в духовной жизни для человека важна благодатная вера, но церковная жизнь также в той или иной степени используется для внутренней опоры веры. Однако, человек доверяет прежде непосредственному столкновению с проявлениями благодати в церковной и общинной жизни, при этом не полностью отвергая важность традиции и ритуалов.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Ожидание чуда чаще доминирует, но внешние формы церковных ритуалов и таинств также значимы. Оба полюса диады «социальная — благодатная вера» присутствуют и в достаточной степени проявляются в жизни человека.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Тенденция благодатной веры к доминированию над социальной верой выражена слабо либо не выражена. Это может означать либо ситуацию равновесия в диаде социальной и благодатной веры (особенно при высоком K1), либо ситуацию доминирования социальной веры (при относительно высоком показателе K3).

ПАК-[K5] (кризис в диаде социальной и благодатной веры):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальный кризис):** Острое и постоянное противоречие: церковная жизнь кажется «мёртвой», безблагодатной, а чудесный опыт активно отвергается или не замечается общиной. Человек переживает мучительный разрыв, который может привести к уходу в сектантство или, наоборот, в ожесточённый ритуализм.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (значительный кризис):** Конфликт выражен сильно, но, возможно, эпизодичен. Человек может ощущать напряжение между «мёртвой» традицией и «живым» чудом, что мешает внутреннему миру.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативный кризис):** Периодически возникают напряжение между социальной и благодатной верой, например, когда община не поддерживает харизматические проявления или когда устав кажется слишком жёстким для свободного действия Духа, однако это не определяет общий фон переживания человеком благодати в своей общинной жизни.
- **$1.1 \leq M < 2.5$ (слабый кризис):** Кризис между социальной и благодатной верой выражен слабо. Полюса диады «социальная — благодатная вера» либо гармоничны (в случае, если высок K1), либо просто не сталкиваются (в случае, если высок K2).
- **$M < 1.1$ (невыраженный кризис):** Кризис социальной и благодатной верой практически отсутствует. Полюса диады «социальная — благодатная вера» либо гармоничны (в случае, если высок K1), либо просто не сталкиваются (в случае, если высок K2).

ПАК-[↑K2&K5] (сильная независимость социальной и благодатной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо независимый личный стиль,** при котором человек живёт в церковной традиции, но не связывает с ней непосредственное действие благодати, и это его не тяготит; однако иногда возникающее ощущение, что чего-то недостаёт, может порождать внутреннее напряжение, становящееся двигателем поиска (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо отражение выраженного конфликта,** острого переживания несовместимости «окаменевшего предания» и живого Духа; разочарование в общине или, наоборот, отвержение чудесного опыта как «нецерковного» (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↑K2↓K5] (сильная независимость социальной и благодатной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо зрелая автономия общинной и благодатной веры,** когда человек способен получать благодать вне зависимости от своей общины, не требуя их обязательной связи; в этом случае человек свободно движется между духовными благословениями внутри своей церковной общины и другими формами благодати, не испытывая внутреннего разлада (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо разделение общинной и благодатной жизни,** когда общинная жизнь и благодатные переживания проходят мимо друг друга, не обогащаясь; в этом случае вера может регулярно приносить благодатный духовный плод вне общины, без живого взаимообогащения и взаимопроникновения между общиной и чудом (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2↑K5] (слабая независимость социальной и благодатной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо поиск живой веры**, когда человек глубоко укоренён в общине, но страдает оттого, что не видит в ней чудесного действия Духа; это болезненное переживание может подталкивать к обновлению и ревности по истинным духовным плодам (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо конфликт привязанности**, когда невозможность оставить традицию и одновременно жажда чуда создают мучительный внутренний разрыв, не находящий гармоничного разрешения (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2&K5] (слабая независимость социальной и благодатной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо идеальная гармония социальной и благодатной веры**, когда церковная жизнь и благодать переживаются как единое целое, поддерживая и укрепляя друг друга (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо подавление одного из полюсов** диады социальной и благодатной веры, например, ритуализм без всякого ожидания чуда (в случае, если высок K3) или, наоборот, охота за чудесами вне церкви и вопреки ей (в случае, если высок K4). В обоих случаях конфликт отсутствует, потому что одна из сфер просто не проявляется (даже когда K1 относительно низок).

ПАК-[↑K3&K4] (относительно высокое доминирование как социальной, так и благодатной веры):

- **Либо напряжённый поиск социального смысла веры**, когда человек одновременно хочет и твёрдого церковного порядка, и свободы Духа, чудес и пророчеств; это может быть движущей силой ревности и подлинного обновления (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо изматывающая внутренняя борьба между социальной и благодатной веры**, когда противоположные устремления (и к привычной церковной традиции, и к благодатной харизме) разрывают душу, не давая покоя и порождая нестабильность в вере (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3>K4] (социальная вера доминирует сильней благодатной веры):

- **Либо более традиционный уклад веры**, когда человек сознательно ставит церковный устав и обряд выше личного ожидания чуда; в этом случае благодать будет восприниматься как автоматически присутствующая в таинствах (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо иссушенный формализм веры**, когда вера всецело свелась к исполнению правил, а живое ожидание чуда угасло, будучи вытесненным социальной привычкой (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3=K4] (социальная и благодатная вера доминируют в равной степени):

- **Либо гармоничный стиль веры**, когда человек сознательно ставит общинную жизнь и благодатный опыт на равные позиции, одинаково гармонично воспринимая благодать и в церковных таинствах, и в личном переживании чуда (особенно при высоком K1).
- **Либо отсутствие зрелых внутренних ориентиров в вере**, когда могут проявляться затруднения или нерешительность в выборе между церковной традицией и ожиданием чуда при принятии значимых духовных решений (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3<K4] (благодатная вера доминирует сильней социальной веры):

- **Либо харизматический уклад веры**, когда главным в вере становится прямое действие Духа, чудеса и пророчества; при этом традиция и церковный порядок могут отходить на второй план, но не отвергаться полностью (особенно когда K1 относительно высок).

- **Либо излишнее увлечение «благодатными чудесами»**, когда погоня за знаменами затмевает церковное рассуждение, создавая опасность впасть в заблуждение или оторваться от церковного разума (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[K3&K4] (относительно низкое доминирование как социальной, так и благодатной веры):

- **Либо равновесие социальной и благодатной веры**, когда и традиция, и ожидание чуда присутствуют в гармонии, не борясь друг с другом и не подавляя друг друга (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо общая апатия в диаде** социальной и благодатной веры, когда слабость и церковной жизни, и благодатного опыта может указывать на равнодушие, социальную усталость или духовное истощение человека в вопросах веры (особенно когда К1 относительно низок).

ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПО БЛОКУ Д4 (Д-ПБ).

ДИАДА «ПЕРСОНАЛЬНАЯ ВЕРА — БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА»⁸⁰

ПАК-[K1] (гармония между персональной и благодатной верой):

- **M = 5 (идеальный уровень гармонии):** Личный подвиг и благодать переживаются как единое сотрудничество. Человек не впадает ни в гордое самовозвеличивание, ни в пассивное ожидание. Личные усилия человека питаются благодатью, а благодать требует его свободного персонального ответа. Это состояние синергии, признак духовной зрелости и внутреннего мира.
- **4.75 ≤ M < 5 (высокий уровень гармонии):** Гармония персональной и благодатной веры почти идеальна, но иногда возникает лёгкое недоумение: достаточно ли моих усилий? Не слишком ли я надеюсь на благодать? Вопросы возникают, но не нарушают общего равновесия в диаде «персональная вера — благодатная вера».
- **4 ≤ M < 4.75 (хороший уровень гармонии):** В целом синергия персональной и благодатной веры присутствует, но бывают моменты, когда человек больше полагается на себя или, наоборот, слишком пассивен в угоду благодатной веры. Это осознаётся и обычно корректируется.
- **3 ≤ M < 4 (нестабильный уровень гармонии):** Связь между личными усилиями и благодатью нестабильна. Периоды упования на свои силы сменяются надеждой только на Бога; устойчивое равновесие отсутствует. Это может быть этапом личностного поиска или началом кризиса веры.
- **M < 3 (кризисный уровень гармонии):** Гармония между персональной и благодатной верой практически отсутствует. Либо ярко выраженная пелагианская самонадеянность (упование только на себя), либо столь же ярко выраженное квиетистское бездействие (упование только на Бога). Может потребоваться внимание и помощь в обретении равновесия или преодолении кризиса.

ПАК-[K2] (независимость персональной и благодатной веры):

- **4.5 ≤ M ≤ 5 (максимальная независимость):** Человек чётко разделяет свою духовную активность и действие Бога. Он может упорно трудиться в духовной сфере, не ожидая чуда, и принимать благодать, не считая её заслуженной. Это может быть либо признаком глубокой зрелой трезвости, либо отражением глубокого разрыва между личным деланием и упованием на божественную милость.
- **3.5 ≤ M < 4.5 (сильная независимость):** Автономия персональной и благодатной веры выражена сильно; полюса диады «персональная — благодатная вера» часто действуют порознь, но иногда пересекаются. Требуется дополнительное исследование: является ли это здоровой дифференциацией или признаком разделения?
- **2.5 ≤ M < 3.5 (ситуативная независимость):** Личные духовные усилия и благодать в одних ситуациях сближаются, в других ситуациях расходятся. Это естественное, среднестатистическое состояние.

⁸⁰ См. [12, с. 35—38].

- **$M < 2.5$ (слабая независимость):** Полюса диады «персональная — благодатная вера» не разделены. Человек не мыслит свои личные духовные усилия отдельно от благодати или благодать — отдельно от своих личных духовных усилий. Это может быть признаком либо глубокой синергии (особенно если $K1$ достаточно высок), либо результатом слияния персональной и благодатной веры, ведущего к искажениям в понимании и восприятии благодати (особенно если $K1$ достаточно низок).

ПАК-[K3] (доминирование персональной веры над благодатной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** Упование только на свои силы, аскезу, дисциплину. Благодать если и признаётся, то лишь как награда за труды или помощь прилагающим усилия. Явный пелагианский уклон.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Личные усилия явно преобладают, но благодать иногда учитывается. Человек в основном надеется на себя, но не полностью отвергает помощь свыше.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Личные усилия чаще доминируют, но без жёсткого подавления упования на благодать. Оба полюса присутствуют.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Личные усилия не доминируют. Либо равновесие личных духовных усилий и благодати (та же степень $K4$), либо в личном духовном развитии доминирует благодать (высок $K4$).

ПАК-[K4] (доминирование благодатной веры над персональной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** Полное упование на Бога, доходящее до фатализма. Человек считает, что его усилия в вере ничего не значат; всё решит благодать. Возможна пассивность, отсутствие духовной активности, уход от ответственности, личностный квиетизм.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Благодать явно преобладает, но личные усилия в вере иногда прилагаются. В этом случае человек в основном надеется на Бога, но не полностью устраняется от дел.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Упование на благодать чаще доминирует, но без подавления личных усилий. Оба полюса присутствуют.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Благодать не доминирует. Либо равновесие (высок $K1$), либо доминируют личные усилия (высок $K3$).

ПАК-[K5] (кризис в диаде персональной и благодатной веры):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальный кризис):** Острое и постоянное ощущение, что личные труды тщетны и благодать не приходит, или что благодать обесценивает усилия. Мучительный разлад между «делай» и «надейся», способный привести к кризису и истощению.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (значительный кризис):** Конфликт выражен сильно, но, возможно, эпизодичен. Человек часто переживает это противоречие, что мешает внутреннему миру.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативный кризис):** Периодически возникают сомнения и колебания между активностью и пассивностью, но они не определяют общий фон.
- **$1.1 \leq M < 2.5$ (слабый кризис):** Кризис между персональной и благодатной верой выражен слабо. Полюса диады либо гармоничны (высок $K1$), либо просто не сталкиваются (высок $K2$).
- **$M < 1.1$ (отсутствующий кризис):** Кризис между персональной и благодатной верой практически отсутствует. Полюса либо гармоничны (высок $K1$), либо просто не сталкиваются (высок $K2$).

ПАК-[↑K2&K5] (сильная независимость персональной и благодатной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо независимый личный стиль,** при котором человек осознаёт, что его усилия и благодать — разные вещи, и это нормально; однако иногда переживает их расхождение как вызов, побуждающий к более глубокому поиску синергии (особенно когда $K1$ относительно высок).

- **Либо отражение выраженного конфликта**, когда ощущение, что личные труды бесплодны без благодати, а благодать приходит независимо от трудов, может порождать чувство бессилия или несправедливости (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↑K2↓K5] (сильная независимость персональной и благодатной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Зрелая аскетика**, когда человек упорно трудится в вере, способен принять благодать от Бога, но не считает её «автоматической», воспринимая благодать как дар, а не как следствие, что даёт внутреннюю свободу (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо потребность в освобождении от зависимости от Божьей благодати**, когда существует скрытая уверенность в своих силах, а благодать неявно отвергается и/или воспринимается лишь как «законный ответ на личные достижения» (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2↑K5] (слабая независимость персональной и благодатной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо начало поиска синтеза**, когда человек остро чувствует, что без благодати его усилия тщетны, и мучительно ищет гармонии между личным деланием и надеждой на помощь Бога; это может быть этапом духовного взросления (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо конфликт недоверия**, когда разлад персональной и благодатной веры проявляется либо в отчаянии от бесплодности личных духовных трудов, либо в гневе на «молчание» Бога, не отвечающего на усилия (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2&K5] (слабая независимость персональной и благодатной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо синергия персональной и благодатной веры**, когда личные усилия и благодать слиты в живом соработничестве с Богом, поддерживая и укрепляя друг друга (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо подавление одного из полюсов диады персональной и благодатной веры**, что может выражаться, например, в попытке самоспасения (если высок K3) или, наоборот, в пассивном ожидании чуда без приложения собственных усилий (если высок K4). В обоих случаях конфликт отсутствует, потому что одна из сторон диады просто не представлена (даже когда K1 относительно низок).

ПАК-[↑K3&K4] (относительно высокое доминирование как персональной, так и благодатной веры):

- **Либо поиск равновесия**, когда человек одинаково сильно переживает и необходимость личного подвига, и нужду в благодати; это внутреннее напряжение может вести к подлинному духовному росту (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо раздвоение**, когда противоположные установки (активность и пассивность) борются, вызывая неуверенность, метания или неспособность обрести духовную устойчивость (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3>K4] (персональная вера доминирует сильней благодатной веры):

- **Либо более активный стиль веры**, когда вера переживается прежде всего как личный подвиг, дисциплина и ответственность, а благодать воспринимается как венец усилий; в этом случае человек демонстрирует зрелую опору на свои силы в вере (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо личностное пелагианство**, когда надежда только на себя вытесняет упование на благодать, и вера превращается в систему самосовершенствования (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3=K4] (персональная и благодатная вера доминируют в равной степени):

- **Либо гармоничный стиль веры**, когда человек сознательно ставит личные усилия и благодать на равные позиции, одинаково гармонично сочетая личный подвиг и упование на Божественный дар (особенно при высоком K1).
- **Либо отсутствие зрелых внутренних ориентиров в вере**, когда могут проявляться затруднения или нерешительность в выборе между собственными усилиями и надеждой на благодать при принятии значимых духовных решений (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3<K4] (благодатная вера доминирует сильнее персональной веры):

- **Либо более выраженный благодатный стиль веры**, когда вера понимается как полное упование на Бога и как дар, который остаётся только принять; в этом случае человек готов принять всё от Бога, не полагаясь на себя, демонстрируя зрелое доверие к Богу (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо личностный квиетизм**, когда отказ от собственных усилий, фатализм или безволие могут стать формой духовной пассивности (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K3&K4] (относительно низкое доминирование как персональной, так и благодатной веры):

- **Либо гармония персональной и благодатной веры**, в которой личная активность и упование на благодать уравновешены в вере, не борясь и не подавляя друг друга (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо общая апатия персональной и благодатной веры**, когда не проявляется ни персональная, ни благодатная вера, что может указывать на духовную вялость, равнодушие или истощение веры (особенно когда K1 относительно низок).

ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПО БЛОКУ Д5 (Д-ЭБ).

ДИАДА «ЭМОЦИОНАЛЬНАЯ ВЕРА — БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА»⁸¹

ПАК-[K1] (гармония между эмоциональной и благодатной верой):

- **M = 5 (идеальный уровень гармонии):** Эмоциональные переживания и благодатные состояния едины. Чувства не являются самоцелью, но и не отвергаются: они — естественный язык встречи с Богом. Радость, умиление, мир переживаются как дары благодати, а благодать находит живой отклик в сердце.
- **4.75 ≤ M < 5 (высокий уровень гармонии):** Гармония между эмоциями и благодатью почти идеальна, но иногда возникает вопрос: не слишком ли я доверяю чувствам? Или не слишком ли подавляю их? Лёгкая рефлексия не нарушает общей целостности.
- **4 ≤ M < 4.75 (хороший уровень гармонии):** В целом эмоции и благодать согласованы, но бывают периоды, когда чувства кажутся «пустыми» или благодать приходит без яркого эмоционального отклика. Человек переживает это легко и способен самостоятельно восстанавливать гармонию эмоций и благодати.
- **3 ≤ M < 4 (нестабильный уровень гармонии):** Связь между эмоциями и благодатью нестабильна: периоды эмоционального подъёма сменяются эмоциональной «сухостью», и наоборот. В этом случае человек будет склонен искать баланс эмоций и благодати и может переживать нахождение этого баланса это как трудность.
- **M < 3 (кризисный уровень гармонии):** Гармония между эмоциональной и благодатной верой практически отсутствует. В этом случае в жизни человек может присутствовать либо эмоциональная экзальтация без реального действия благодати, либо полная бесчувственность, ошибочно принимаемая за благодатную духовную трезвость, либо

⁸¹ См. [12, с. 38—41].

конфликт эмоциональных проявлений и потребности в благодати. Требуется внимание и помощь в преодолении кризиса.

ПАК-[K2] (независимость эмоциональной и благодатной веры):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальная независимость):** Человек чётко различает свои естественные чувства и действие благодати. Он может испытывать сильные эмоции, не считая их благодатными, и переживать благодать без эмоционального подъёма. Это может быть зрелым различением эмоций и благодати либо разрывом в рамках диады эмоциональной и благодатной веры.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (сильная независимость):** Разделение эмоциональной и благодатной веры выражено сильно, полюса диады эмоциональной и благодатной веры часто действуют порознь, но иногда пересекаются. Требуется дополнительное исследование: является ли это здоровой дифференциацией или признаком разделения?
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативная независимость):** Эмоции и благодать в одних ситуациях сближаются, в других ситуациях расходятся, в зависимости от ситуативных потребностей человека. Это естественное, среднестатистическое состояние.
- **$M < 2.5$ (слабая независимость):** Эмоции и благодать не разделены. Человек использует их совместно, что может быть признаком либо глубокой гармонии между эмоциями и благодатью (при высоком K1), либо вводящего в заблуждение слияния и неспособности отличить собственные эмоции от благодатных действий Духа (при низком K1).

ПАК-[K3] (доминирование эмоциональной веры над благодатной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** Чувства стали главным и фактически единственным критерием присутствия благодати. Человек ищет «сладости», утешения, экстаза; без них вера кажется мёртвой. В этом случае может существовать высокий риск эмоционального заблуждения, прелести или зависимости от эмоциональных переживаний в духовной жизни.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Эмоции явно преобладают над благодатью, но благодать иногда признаётся и без них. Человек в основном ориентируется на чувства, но не полностью отвергает благодатный опыт.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Эмоции чаще доминируют над благодатью, но без подавления благодати как таковой. Оба полюса диады эмоциональной и благодатной веры присутствуют и имеют пространство для проявления.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Эмоции не доминируют над благодатью. Либо равновесие эмоций и благодати (особенно при высоком K1), либо доминирование благодати над эмоциями (в случае если высок K4).

ПАК-[K4] (доминирование благодатной верой над эмоциональной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** Установка, что истинная благодать превыше любых чувств; эмоции могут считаться помехой, признаком незрелости, прелести или заблуждения. Человек систематически подавляет эмоциональную сферу, что ведёт к риску духовной сухости.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Благодать явно преобладает, но эмоции иногда допускаются. Человек в основном ориентируется на бесстрашие, но не полностью отвергает чувства.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Установка на приоритет благодати чаще доминирует, но без жёсткого подавления эмоций. Оба полюса присутствуют.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Благодать не доминирует. Либо равновесие эмоциональной и благодатной веры (высок K1), либо доминируют эмоции (высок K3).

ПАК-[K5] (кризис в диаде эмоциональной и благодатной веры):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальный кризис):** Это может быть болезненным переживанием, когда яркие эмоции не сопровождаются ощущением благодати, а благодатные моменты оставляют сердце холодным. В этом случае человек может оказаться склонен разрываться между желанием чувствовать благодать и страхом обмануться в её получении.

- **$3.5 \leq M < 4.5$ (значительный кризис):** В этом случае человек часто сталкивается с ситуациями, когда его эмоциональный мир и благодатный опыт не совпадают, расходятся или даже противоречат друг другу, мешая внутреннему миру и целостности. Это может быть признаком духовного взросления, когда человек переходит от младенческой, эмоционально окрашенной веры к более зрелой, волевой и трезвой.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативный кризис):** В этом диапазоне человек в целом живёт в относительном равновесии между эмоциями и благодатью, но эпизодически сталкивается с вопросами и сомнениями. Эти ситуации не становятся хроническими и не определяют общий строй духовной жизни.
- **$1.1 \leq M < 2.5$ (слабый кризис):** Кризис между эмоциональной и благодатной верой выражен слабо. Полюса диады эмоциональной и благодатной веры либо гармоничны (высок K1), либо просто не сталкиваются (высок K2).
- **$M < 1.1$ (отсутствующий кризис):** Кризис между эмоциональной и благодатной верой отсутствует. Полюса диады эмоциональной и благодатной веры либо гармоничны (высок K1), либо просто не сталкиваются (высок K2).

ПАК-[↑K2&K5] (сильная независимость эмоциональной и благодатной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо эмоционально-независимый личный стиль,** когда человек различает свои естественные чувства и благодатные состояния; это не значит, что человек не признаёт важности как чувств, так и благодати (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо отражение выраженного конфликта между эмоциями и переживаниями благодати,** когда чувства будут казаться «пустыми» или дающими ложную благодать, а благодать — вводящей в заблуждение «пустышкой», незаслуживающей доверие (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↑K2↓K5] (сильная независимость эмоциональной и благодатной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо зрелое различение эмоций и благодати,** когда человек не требует от молитвы постоянного эмоционального подъёма и не отвергает чувства как помеху; благодать в этом случае будет приниматься в любой душевной погоде, что даёт внутреннюю свободу и может быть маркером духовной зрелости (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо отстранение эмоций от религиозных переживаний благодати,** когда бесчувственность ошибочно принимается за «духовность» и благодать, а «духовность» считается чуждой для разнообразных эмоциональных проявлений (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2↑K5] (слабая независимость эмоциональной и благодатной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо мучительный, но плодотворный поиск целостности,** когда верующий находится в трудной эмоциональной ситуации, но при этом сохраняет глубинное доверие к Богу. Эмоциональные колебания в этом случае могут переживаться как угроза самой вере, однако внутренний мир (K1) позволяет не впадать в отчаяние, а искать устойчивость. Этот поиск может вести к постепенному научению различению и к более зрелой, не зависящей от эмоций вере (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо болезненный духовный кризис с сильным риском эмоционального и духовного опустошения,** когда неумение различать чувства и благодать в сочетании с эмоциональной нестабильностью приводит к потере ощущения реальности веры. В этом случае человек может перестать чувствовать Бога, а вместе с этим может потерять и саму веру, и способность к молитве и к получению благодати. В этом случае может помочь внешняя поддержка (духовника, психолога, близких).

ПАК-[↓K2&K5] (слабая независимость эмоциональной и благодатной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо гармония чувств и благодати**, когда чувства становятся естественным языком благодати, а благодать естественно проявляется в чувствах, не борясь и не смешиваясь друг с другом (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо подавление одного из полюсов диады** эмоциональной и благодатной веры, когда, например, эмоции вытеснены жёсткой установкой на бесстрашие (если высок K4) или, наоборот, благодать подменена эмоциональной экзальтацией (если высок K3). В этом случае выраженного конфликта между чувствами и благодатью не проявляется, но не в полной степени проявляется и полнота переживания благодати в чувствах верующего (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↑K3&K4] (относительно высокое доминирование как эмоциональной, так и благодатной веры):

- **Либо напряжённый поиск**, когда человек одинаково ценит и тёплые сердечные чувства, и «чистую» благодать, превышающую эмоции; в этом случае внутреннее напряжение между благодатью и чувствами может быть путём к целостности (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо разрыв**, когда противоположные устремления (к эмоциональной теплоте и к духовному бесстрашию) борются, временами вызывая в душе духовную смуту или эмоциональную нестабильность (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3>K4] (эмоциональная вера доминирует сильнее благодатной веры):

- **Либо хорошо выраженный эмоциональный тип**, когда вера переживается прежде всего сердцем, а благодать ощущается как тепло, сладость, умиление — это даёт живую, тёплую веру (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо риск «эмоциональной прелести»**, когда чувства становятся самоцелью, а благодать подменяется душевностью и эмоциональными переживаниями (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3=K4] (эмоциональная и благодатная вера доминируют в равной степени):

- **Либо гармоничный стиль веры**, когда человек сознательно ставит эмоциональные переживания и благодатный опыт на равные позиции, одинаково гармонично принимая как сердечные чувства, так и действие благодати (особенно при высоком K1).
- **Либо отсутствие зрелых внутренних ориентиров в вере**, когда могут проявляться затруднения или нерешительность в выборе между опорой на чувства и доверием к благодати при принятии значимых духовных решений (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3<K4] (благодатная вера доминирует сильнее эмоциональной веры):

- **Либо хорошо выраженный бесстрастный тип**, когда благодать понимается превыше любых чувств, а эмоции считаются временной помехой, от которой необходимо до поры до времени отстраняться, что может вести к подлинной духовной трезвости (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо бесплодная духовная сухость**, когда подавление эмоций может вести человека к эмоциональному омертвлению души, к холодности и к неспособности на живой эмоциональный отклик веры (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K3&K4] (относительно низкое доминирование как эмоциональной, так и благодатной веры):

- **Либо равновесие сердца и благодатной духовности**, когда чувства и благодать не борются, а действуют сообща, совместно усиливая жизнь веры (особенно когда K1 относительно высок).

- **Либо эмоциональная и духовная апатия**, когда отсутствуют и живые эмоции, и живые проявления благодати, что может указывать духовную истощённость, эмоциональную усталость или выгорание в вере (особенно когда К1 относительно низок).

ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПО БЛОКУ Д6 (Д-КБ). ДИАДА «КОГНИТИВНАЯ ВЕРА — БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА»⁸²

ПАК-[К1] (гармония между когнитивной и благодатной верой):

- **М = 5 (идеальный уровень гармонии)**: Богословское знание и личный опыт благодати взаимно углубляются. Изучение догматов не убивает живую веру, а помогает её осмыслить; благодатные озарения просвещают разум. Вера становится «умной», а знание — живым и озарённым высшим светом.
- **4.75 ≤ М < 5 (высокий уровень гармонии)**: Гармония когнитивной и благодатной веры почти идеальна, но иногда знание кажется сухим или опыт — невместимым в слова. Это не нарушает общей целостности ума и благодати.
- **4 ≤ М < 4.75 (хороший уровень гармонии)**: В целом знание и опыт согласованы, но бывают моменты, когда интеллект и переживание благодати расходятся. Человек обычно справляется с этим.
- **3 ≤ М < 4 (нестабильный уровень гармонии)**: Связь между рациональным знанием и благодатью нестабильна. То рациональное знание опережает благодатный опыт, оставляя его холодным, то благодатный опыт не находит выражения в рациональном знании. Человек ищет баланс.
- **М < 3 (кризисный уровень гармонии)**: Гармония между когнитивной и благодатной верой практически отсутствует. В этом случае в жизни человека могут проявляться либо сухая схоластика без всякого живого опыта благодати (при высоком К3), либо мистика без разума, не проверяемая и не осмысляемая (при высоком К4). Требуется внимание и более детальное изучение.

ПАК-[К2] (независимость когнитивной и благодатной веры):

- **4.5 ≤ М ≤ 5 (максимальная независимость)**: Человек способен много знать о Боге, не переживая Его присутствия, и иметь глубокий опыт, не умея его выразить и осмыслить. Это может быть либо зрелым интеллектуальным различием благодати, либо глубоким разрывом между разумом и благодатью.
- **3.5 ≤ М < 4.5 (сильная независимость)**: Разделение между когнитивной и благодатной верой выражено сильно. Полюса диады когнитивной и благодатной веры часто действуют порознь, но иногда пересекаются. Требуется дополнительное исследование: является ли это здоровой дифференциацией или признаком разделения?
- **2.5 ≤ М < 3.5 (ситуативная независимость)**: Знание и благодать в одних ситуациях сближаются, в других ситуациях расходятся. Это естественное, среднестатистическое состояние.
- **М < 2.5 (слабая независимость)**: Духовное знание и опыт благодати не разделены, человек их не разделяет. Это может быть либо признаком глубокой гармонии знания и благодати (особенно при высоком К1), либо проявлением интеллектуальной путаницы между представлениями человека о благодати и её действительными проявлениями в его/её жизни (особенно при низком К1).

ПАК-[К3] (доминирование когнитивной веры над благодатной верой):

- **4.5 ≤ М ≤ 5 (максимальное доминирование)**: Приоритет отдан правильному учению, догматам, знанию. Любой благодатный опыт жёстко проверяется на соответствие формуле. Выраженный рационализм, который при высоком К1 может быть признаком зрелого личного стиля, а при низком К1 может создавать риск фарисейства.

⁸² См. [12, с. 41—44].

- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Знание явно преобладает над благодатью, но благодатный опыт в определённых ситуациях допускается. Человек в основном ориентируется на учение, но не полностью отвергает иррациональный благодатный опыт.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Рациональное знание чаще доминирует над иррациональной благодатью, но без жёсткого подавления благодатного опыта. Оба полюса диады когнитивной и благодатной веры присутствуют и имеют пространство для проявления.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Рациональное знание не доминирует над иррациональной благодатью. Это может означать либо равновесие в диаде когнитивной и благодатной веры (особенно при высоком K1), либо доминирование благодатной веры (в случае если высок K4).

ПАК-[K4] (доминирование благодатной веры над когнитивной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** Только непосредственный, личный благодатный опыт считается истинным; рациональные догматы и богословие отвергаются как «мёртвая буква». В этом случае возможен как благодатный интуитивизм как зрелый личностный стиль (особенно в случае если K1 высок), либо воинствующий антиинтеллектуализм, создающий высокий риск самообмана и «интеллектуальной прелести» (особенно в случае если K1 низок).
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Иррациональная благодать явно доминирует над рациональным опытом, но рациональное знание иногда учитывается. Человек в основном доверяет благодатным переживаниям, но не полностью отвергает рациональное учение и рациональные компоненты веры.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Иррациональная благодать в зависимости от ситуации может доминировать над рациональным опытом, но без полного отвержения рационального знания. Оба полюса диады когнитивной и благодатной веры присутствуют и имеют пространство для проявления.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Иррациональная благодать не доминирует над рациональным знанием. Это может означать либо равновесие между когнитивной и благодатной верой (при том же значении K3), либо ту или иную форму доминирования рационального знания над иррациональной благодатью (при более высоком K3).

ПАК-[K5] (кризис в диаде когнитивной и благодатной веры):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальный кризис):** В этом случае может проявляться острый кризис веры, который может порождать мучительное противоречие между когнитивной и благодатной верой: рациональное знание говорит одно, а благодатный опыт — другое. В этом случае рациональные догматы веры могут казаться человеку чуждыми живому переживанию благодати, а благодатный опыт — не согласующимся с живым учением.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (значительный кризис):** В этом случае напряжение между когнитивной и благодатно верой возникает достаточно часто, мешая внутреннему миру и целостности.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативный кризис):** В этом случае у человека периодически могут возникать сомнения по вопросам, касающимся его знаний о вере (догматов, учения) и личного опыта переживания благодати. Однако такие эпизоды быстро проходят или не вызывают глубокого внутреннего разлада или общего кризиса веры.
- **$1.1 \leq M < 2.5$ (слабый кризис):** Кризис между когнитивной и благодатной верой выражен слабо. Полюса либо гармоничны (высок K1), либо просто не сталкиваются (высок K2).
- **$M < 1.1$ (отсутствующий кризис):** Кризис между когнитивной и благодатной верой отсутствует. Полюса диады либо гармоничны (высок K1), либо просто не сталкиваются (высок K2).

ПАК-[↑K2&K5] (сильная независимость когнитивной и благодатной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо независимый личный стиль,** когда человек разделяет знание и опыт, и это разделение не всегда болезненно; иногда он ищет их согласия как следующую ступень духовного роста (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо отражение выраженного конфликта,** когда интеллектуальные убеждения не находят подтверждения в жизни, а мистический опыт не укладывается в догматы, порождая разрыв и кризис (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↑K2↓K5] (сильная независимость когнитивной и благодатной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо зрелое богословие**, когда человек способен как допускать живую благодатную веру, не требуя немедленных духовных результатов от себя или других, так и принимать благодатный духовный опыт, не подгоняя его под готовые схемы; это даёт свободу мысли и трезвость в оценке благодатных проявлений веры (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо изолированный рационализм**, когда знание живёт отдельно от благодатной веры, а благодать живой веры воспринимается как «абстрактная философия», не затрагивающая глубины личности верующего (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2↑K5] (слабая независимость когнитивной и благодатной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо поиск живой истины**, когда человек жаждет, чтобы знание и опыт совпали, и мучительно переживает их разрыв; это может быть этапом углубления веры (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо кризис веры**, когда либо знание разрушает наивный опыт, либо опыт обесценивает учение, оставляя человека в растерянности (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K2&K5] (слабая независимость когнитивной и благодатной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо целостность ума и веры**, когда вера становится живым ведением, где разум просвещён благодатью, а благодать обретает ясность в разуме (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо общая апатия в диаде когнитивной и благодатной веры**, когда ни рациональное осмысление веры, ни интеллектуальные проблески благодати не проявляются в достаточной степени, что может указывать на общую интеллектуальную усталость, равнодушие или духовную истощённость человека (особенно при низком K1).

ПАК-[↑K3&K4] (относительно высокое доминирование как когнитивной, так и благодатной веры):

- **Либо творческое напряжение**, когда человек одинаково сильно стремится и к догматической ясности, и к непосредственному опыту; это может рождать глубокое, живое богословие (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо внутренний раздор**, когда противоположные установки (к знанию и к опыту) борются, вызывая смятение и неспособность обрести устойчивость (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3>K4] (когнитивная вера доминирует сильнее благодатной веры):

- **Либо более живой догматический склад веры**, когда приоритет отдаётся учению и правильному знанию; вера в этом случае будет проявляться прежде всего как согласие с интеллектуальной истиной, что будет давать интеллектуальную твёрдость в защите веры (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо безжизненный схоластический уклад веры**, когда религиозное знание может лишиться живительной влаги Истины, не затрагивая душу и не приводя к встрече с Живым Богом (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3=K4] (когнитивная и благодатная вера доминируют в равной степени):

- **Либо гармоничный стиль веры**, когда человек сознательно ставит рациональное знание и благодатный опыт на равные позиции, одинаково гармонично используя разум и принимая благодатные озарения (особенно при высоком K1).
- **Либо отсутствие зрелых внутренних ориентиров в вере**, когда могут проявляться затруднения или нерешительность в выборе между интеллектуальным осмыслением и

непосредственным опытом благодати при принятии значимых духовных решений (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[K3<K4] (благодатная вера доминирует сильнее когнитивной веры):

- **Либо личностный мистический склад веры**, когда приоритет будет отдавать личному опыту встречи с Богом; догматы воспринимаются как вторичное выражение первичного опыта (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо неоправданно иррациональный уклад духовной жизни**, когда благодатный духовный опыт принципиально не проверяется рациональным учением, из-за чего вера может стать зыбкой и подверженной самообману и вызванным им интеллектуальным колебаниям (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[↓K3&K4] (относительно низкое доминирование как когнитивной, так и благодатной веры):

- **Либо относительное равновесие когнитивной и благодатной веры**, когда рациональные догматы и иррациональный благодатный опыт совместно присутствуют в гармонии, не борясь друг с другом и не подавляя друг друга (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо интеллектуально-духовная апатия или пассивность**, когда ни рациональное знание, ни иррациональный благодатный опыт не проявляются в жизни человека в достаточной степени, что может указывать на равнодушие, усталость или интеллектуальную истощённость (особенно когда К1 относительно низок).

ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПО БЛОКУ Д7 (Д-ЖБ). ДИАДА «ЖИЗНЕННАЯ ВЕРА — БЛАГОДАТНАЯ ВЕРА»⁸³

ПАК-[K1] (гармония между жизненной и благодатной верой):

- **M = 5 (идеальный уровень гармонии):** Повседневность и благодать пронизывают друг друга. Человек видит действие Бога в обыденных делах, а его труд, семья, заботы становятся продолжением молитвы. Жизнь воспринимается как служение, а благодать ощущается в каждом дне.
- **4.75 ≤ M < 5 (высокий уровень гармонии):** Гармония почти идеальна, но иногда бытовые заботы могут ненадолго заслонять благодать, или благодатные моменты кажутся слегка оторванными от рутины. В целом целостность сохраняется.
- **4 ≤ M < 4.75 (хороший уровень гармонии):** В целом жизнь и вера согласованы, но бывают периоды, когда они расходятся (например, в напряжённой работе молитва временно забывается). Человек это замечает и обычно возвращается к равновесию.
- **3 ≤ M < 4 (нестабильный уровень гармонии):** Связь между жизнью и благодатью нестабильна. То вера пронизывает быт, то быт полностью вытесняет веру. Человек ищет баланс и может переживать это как трудность.
- **M < 3 (кризисный уровень гармонии):** Гармония жизненной верой и благодатной верой практически отсутствует. Либо секулярная жизнь без какого-либо намёка на благодать, либо «религиозная» жизнь, полностью оторванная от реальности и повседневных обязанностей. Требуется внимание.

ПАК-[K2] (независимость жизненной и благодатной веры):

- **4.5 ≤ M ≤ 5 (максимальная независимость):** Повседневная жизнь и благодать существуют параллельно, не пересекаясь. Человек может быть успешным в делах, никак не связывая это с верой, и переживать благодать в специально отведённое время, не меняя свой быт. Это может быть зрелой трезвостью либо глубоким разрывом.

⁸³ См. [12, с. 44—46].

- **$3.5 \leq M < 4.5$ (сильная независимость):** Разделение выражено сильно; полюса часто действуют порознь, но иногда пересекаются. Требуется дополнительное исследование: является ли это здоровой дифференциацией или признаком разделения?
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативная независимость):** Жизнь и благодать в одних ситуациях сближаются, в других ситуациях расходятся. Это естественное, среднестатистическое состояние.
- **$M < 2.5$ (слабая независимость):** Жизнь и благодать не разделены. Человек способен либо глубоко эмоционально и целостно переживать благодать в своей жизни, что может быть признаком глубокой целостности (особенной при высоком K1), либо может существовать склонность не различать благодать в проявлениях жизни (особенно при низком K1).

ПАК-[K3] (доминирование жизненной веры над благодатной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** Практическая жизнь, труд, расчёт полностью вытеснили какое-либо ожидание или переживание благодати. Человек полагается только на себя; вера если и есть, то никак не влияет на повседневные решения и поступки.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Жизненная вера (практичность) явно преобладает, но благодать иногда признаётся. Человек в основном живёт «своим умом», но не полностью отвергает возможность чуда.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Практичность чаще доминирует, но без полного подавления упования на благодать. Оба полюса присутствуют.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Жизненная вера не доминирует. Либо равновесие (высок K1), либо доминирует благодать (высок K4).

ПАК-[K4] (доминирование благодатной веры над жизненной верой):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальное доминирование):** Человек ждёт чуда во всём, пренебрегая собственными усилиями, здравым смыслом и повседневными обязанностями. Выраженная пассивность, безответственность, уход от реальности под видом упования на Бога.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (высокое доминирование):** Упование на благодать может явно преобладать, но целенаправленные практические шаги тоже иногда могут предприниматься. Человек в основном надеется на чудо, но не полностью устраняется от дел.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативное доминирование):** Ожидание чуда чаще доминирует, но без полного подавления практической активности. Оба полюса присутствуют.
- **$M < 2.5$ (слабое доминирование):** Благодать не доминирует. Либо равновесие (высок K1), либо доминирует практичность (высок K3).

ПАК-[K5] (кризис в диаде жизненной и благодатной веры):

- **$4.5 \leq M \leq 5$ (максимальный кризис):** Острое и постоянное ощущение, что вера и реальная жизнь несовместимы. Человек в этом случае может мучительно разрываться между воскресной молитвой и понедельничным бытом, а благодать может казаться недостижимой и чуждой обыденности.
- **$3.5 \leq M < 4.5$ (значительный кризис):** Человек в значительной степени переживает разлад между жизненной и благодатной верой, что может в значительной степени мешать внутреннему миру и целостности.
- **$2.5 \leq M < 3.5$ (ситуативный кризис):** Периодически могут возникать трудности соединения благодати и повседневной жизни, но они не определяют общий фон.
- **$1.1 \leq M < 2.5$ (слабый кризис):** Кризис между жизненной и благодатной верой выражен слабо. Полюса либо гармоничны (высок K1), либо просто не сталкиваются (высок K2).
- **$M < 1.1$ (отсутствующий кризис):** Кризис между жизненной и благодатной верой отсутствует. Полюса либо гармоничны (высок K1), либо просто не сталкиваются (высок K2).

ПАК-[↑K2&K5] (сильная независимость жизненной и благодатной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо независимый личный стиль,** когда человек живёт обычной жизнью, и его вера не связана с ожиданием чудес; это может побуждать к поиску более глубокой интеграции (особенно когда K1 относительно высок).

- **Либо отражение выраженного конфликта**, острого разрыва между повседневностью и верой, когда жизнь кажется полностью лишённой благодати, а вера — оторванной от реальной жизни и бесплодной (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[↑K2↓K5] (сильная независимость жизненной и благодатной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо трезвый реалист**, когда человек не смешивает быт и веру, но и не противопоставляет их; он честно трудится и молится, не требуя чудес, и принимает жизнь как она есть (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо секулярный стиль**, когда вера почти не влияет на повседневные решения, оставаясь чисто «воскресной» и не затрагивая реальность (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[↓K2↑K5] (слабая независимость жизненной и благодатной веры в сочетании с высокой степенью кризиса между ними):

- **Либо поиск священного в обыденном**, когда человек остро чувствует, что вера должна пронизывать всю жизнь, и страдает от их разрыва; это может быть этапом углубления и обретения целостности (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо болезненная двойственность**, когда разлад между исповеданием и поступками, молитвой и бытом переживается как грех, лицемерие или источник постоянной фрустрации (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[↓K2&K5] (слабая независимость жизненной и благодатной веры в сочетании с низкой степенью кризиса между ними):

- **Либо целостность жизни и веры**, когда вера и жизнь слиты в едином движении, благодать ощущается в повседневности, а повседневность пронизана благодатью (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо подавление одного из полюсов диады** жизненной и благодатной веры: например, жизнь полностью вытеснила веру в благодать (если высок К3 — который в этом случае может проявляться жизненный практицизм) или, наоборот, вера в благодать полностью вытеснила жизнь (если высок К4 — который в этом случае может проявляться как уход в иллюзорное ожидание чуда). Конфликта в этом случае нет, но может не быть и полноты жизни и веры (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[↑K3&K4] (относительно высокое доминирование как жизненной, так и благодатной веры):

- **Либо успешный поиск равновесия** жизненной и благодатной веры, когда человек одинаково ценит и практическую деятельность, и упование на Бога; в этом случае внутреннее напряжение между жизненной и благодатной верой может вести к подлинной гармонии жизни и благодати (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо бытовое раздвоение веры**, когда противоположные установки (между «делай сам» и «надейся на Бога») борются в человеке, вызывая неуверенность, метания или неспособность обрести устойчивый образ жизни в вере (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[K3>K4] (жизненная вера доминирует сильнее благодатной веры):

- **Либо более практический стиль веры**, когда акцент делается на труде, планировании, ответственности; в этом случае благодать более вероятно будет восприниматься как возможное, но не обязательное дополнение (особенно когда К1 относительно высок).
- **Либо отделение Бога от жизни**, человек верит, но живёт так, как будто Бога нет или как будто Бог не вмешивается в дела; в этом случае вера человека может никак не оказывать влияния на его реальную жизнь (особенно когда К1 относительно низок).

ПАК-[K3=K4] (жизненная и благодатная вера доминируют в равной степени):

- **Либо гармоничный стиль веры**, когда человек сознательно ставит повседневную жизнь и благодать на равные позиции, одинаково гармонично проживая веру в быту и принимая благодатное действие в обыденности (особенно при высоком K1).
- **Либо отсутствие зрелых внутренних ориентиров в вере**, когда могут проявляться затруднения или нерешительность в выборе между практическими делами и упованием на благодать при принятии значимых жизненных решений (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[K3<K4] (благодатная вера доминирует сильнее жизненной веры):

- **Либо более созерцательный практический стиль**, когда акцент делается на молитве, уповании, ожидании чуда, а земные дела не отрицаются, но воспринимаются как второстепенные (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо практическая пассивность**, когда бездействие и уход от ответственности оправдываются доверием Богу и ожиданием чуда (особенно когда K1 относительно низок).

ПАК-[↓K3&K4] (относительно низкое доминирование как жизненной, так и благодатной веры):

- **Либо активная жизненная гармония**, когда дело и молитва, труд и благодать едины, не борясь друг с другом и не подавляя друг друга (особенно когда K1 относительно высок).
- **Либо общая апатия в диаде жизненной и благодатной веры**, когда ни жизненная активность, ни благодатный опыт не проявляются в достаточной степени, что может указывать на ежедневную бытовую усталость, практическое равнодушие человека к вопросам веры, жизненное выгорание или духовную истощённость повседневными делами (особенно при низком K1).