



## Оглавление

Введение .....	3
1. Обзор англонативных интегративных моделей.....	4
1.1. Модель духовного формирования Кэтрин Панг.....	4
1.2. Модель личности Марджори Ганно.....	5
1.3. Католическая христианская метамодел ь личности .....	7
1.4. Реляционная модель интеграции Сэндиджа и Браун .....	10
1.5. Нейронаучные и постматериалистические модели.....	14
1.6. Трансперсональные и интегральные модели .....	15
2. Обзор руссконативных интегративных моделей.....	16
2.1. Системная модель индивидуальности В.Н. Колесникова .....	16
2.2. Персоналистическая антропология экзистенциального анализа А. Лэнгле, В.Б. Шумского.....	17
2.3. Четырёх-частная модель «Тело—Эмоции—Интеллект—Дух» Н. Спокойной.....	17
2.4. Био-психо-социо-духовная модель бессознательного А.А. Табидзе.....	18
2.5. Модели духовности и духовных способностей Г.В. Ожигановой.....	18
2.6. Сравнительная модель православной психологии Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько .....	19
2.7. Модель реконструктивной библейской антропологии М.Я. Дворецкой .....	24
2.8. Модель синергийной психотерапии Хоружего—Василюка .....	24
2.9. Системно-интегративный подход Б.С. Братуся и Московской школы христианской психологии .....	25
2.10. Интеграция библейской трихотомии в святоотеческих основаниях православной психотерапии (свт. Феофан Затворник, митр. Иерофей Влахос).....	26
Заключение .....	29
Список источников и литературы .....	31

## Введение

Когда я впервые столкнулся с задачей систематического описания того, что сегодня называют «христианской психологией», меня поразило обилие подходов, моделей и языков. Есть те, кто строит психологию на основе библейской антропологии, почти не обращаясь к светской традиции; есть те, кто стремится к «интеграции» — синтезу двух дискурсов; есть и те, кто остаётся в рамках методологического натурализма, но пытается впустить в него духовное измерение. Каждая из этих попыток обладает своей логикой, своими допущениями, своими сильными сторонами и своими слепыми зонами. Но как во всём этом многообразии не потеряться? Как увидеть не только различия, но и то общее, что объединяет эти модели в единое поле — поле христианской психологии?

Отвечая на эти вопросы, я пришёл к убеждению, что здесь недостаточно простого перечисления подходов. Необходимо увидеть, как каждая модель отвечает на одни и те же глубинные вопросы: что есть человек? как связаны душа и дух? может ли психология говорить о благодати, оставаясь наукой?

Предлагаемый обзор — моя личная попытка взглянуть в эти вопросы через призму уже созданных интегративных моделей, как англонативных<sup>1</sup>, так и руссконативных<sup>2</sup>. Я сознательно не ставлю перед собой задачи исчерпывающего анализа; скорее, мне хочется нарисовать карту, на которой будут отмечены главные ориентиры для дальнейшего исследования.

Центральным понятием для меня здесь выступает «интегративная модель христианской психологии». Под ней я понимаю такую теоретическую конструкцию, которая тем или иным способом стремится объединить психологию и христианскую духовность — либо сама осуществляя это объединение, либо будучи использована христианами психологами для такой цели.

Модели, представленные ниже, в разной степени отвечают этому критерию, и именно в этом их ценность для моего собственного исследовательского пути.

---

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

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

## 1. Обзор англонативных интегративных моделей

В англонативной традиции существует ряд развёрнутых интегративных моделей, предлагающих собственные теоретические конструкции, наиболее значимые из них представлены ниже.

### 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 [25]. 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 призывании 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.

## **1.2. Метамодель личности**

### **Марджори Ганно**

Марджори Ганно в работе «The Person in Psychology and Christianity» (2022) предлагает не столько новую конструктивную модель личности, сколько методологическую рамку для критической оценки существующих теорий развития с позиций христианской антропологии [22]. В отличие от подходов, стремящихся к прямому синтезу психологических и богословских концепций, Ганно сосредоточивается на аналитической работе: она отбирает пять наиболее влиятельных теорий развития личности — Зигмунда Фрейда, Эрика Эриксона, Джона Боулби, Лоуренса Кольберга и Джеймса Фаулера — и последовательно оценивает их с точки зрения соответствия христианскому пониманию человека.

Выбор этих пяти теорий-референсов для теории личности Ганно не случаен. Каждая из них представляет собой один из ключевых подходов к пониманию человеческого развития: психоаналитический (Фрейд), психосоциальный (Эриксон), теория привязанности (Боулби), теория морального развития (Кольберг) и теория веры как стадийного процесса (Фаулер). Вместе они охватывают широкий спектр аспектов личности — от бессознательных влечений до социальных отношений, от когнитивных структур до духовных измерений. Ганно показывает, что каждая из этих теорий, при всей её эвристической ценности, несёт в себе

определённые философские предпосылки, которые могут вступать в противоречие с христианской антропологией.

Критерии оценки, которые разрабатывает Ганно, являются центральным вкладом её работы.

Первый критерий — адекватность описания природы человека. Христианское понимание человека включает три ключевых элемента: образ Божий (*imago Dei*), который определяет достоинство и призвание человека; грехопадение, которое исказило, но не уничтожило этот образ; и искупление во Христе, которое восстанавливает и преображает человека. Ганно показывает, что светские теории развития, как правило, либо игнорируют эти измерения, либо редуцируют их к психологическим или социальным механизмам. Фрейд, например, рассматривает религию как иллюзию, порождённую неразрешёнными эдиповыми конфликтами; Фаулер, хотя и говорит о вере, понимает её преимущественно как когнитивно-структурный процесс, не учитывая онтологической реальности Бога и действия благодати.

Второй критерий — учёт телесного, душевного и духовного измерений человека. Здесь Ганно опирается на трихотомическую антропологию, восходящую к библейскому различению духа, души и тела (1 Фес. 5:23). Она показывает, что большинство светских теорий развития сосредоточены либо на телесном (Фрейд — на сексуальных и агрессивных влечениях), либо на душевном (Эриксон — на идентичности, Кольберг — на моральном сознании), но упускают из виду духовное измерение — способность человека к общению с Богом и к преображению, выходящему за пределы естественных закономерностей развития. Даже Фаулер, который вводит понятие веры, остаётся в рамках имманентной картины мира, не признавая онтологической реальности благодати.

Третий критерий — понимание развития как телеологически направленного процесса. В христианской антропологии развитие не есть простое разворачивание врождённых потенций или адаптация к социальной среде; оно имеет цель (*τέλος*) — уподобление Христу и обожение. Ганно показывает, что светские теории развития либо вовсе отрицают телеологию (Фрейд), либо понимают её в имманентных терминах (Эриксон — достижение целостности «Я», Кольберг — достижение постконвенционального уровня морального сознания, Фаулер — достижение универсализирующей веры). Ни одна из них не задаёт трансцендентной перспективы, не видит в развитии движения к Богу.

Важно подчеркнуть, что Ганно не предлагает отвергнуть эти теории целиком. Напротив, она показывает, что каждая из них содержит ценные описания психологических механизмов,

которые могут быть использованы в христианской психологии при условии их критического переосмысления. Например, теория привязанности Боулби может помочь понять, как ранние отношения формируют способность к доверию, что имеет прямое отношение к духовному опыту верующего как отношения с Богом Отцом. Однако это понимание должно быть встроено в более широкую рамку, учитывающую реальность греха, благодати и телеологического предназначения человека.

Таким образом, модель Ганно представляет собой не столько теорию личности, сколько методологическую рамку для оценки и отбора психологических концепций, пригодных для интеграции. Она даёт христианскому психологу инструменты для различения: какие аспекты той или иной теории могут быть плодотворно использованы, а какие требуют коррекции или отвержения. В этом качестве её работа становится важным подспорьем для всех, кто стремится к осмысленной интеграции психологии и христианства, избегая как наивного синкретизма, так и радикального отрицания светского знания.

### **1.3. Католическая христианская метамодел ь личности**

Католическая христианская метамодел ь личности (ССММР), изданная под редакцией П. Вица, У. Нордлинга и К. Тита в 2020 году [27], представляет собой масштабный междисциплинарный проект, объединяющий три традиции мудрости: психологическую науку, философию (особенно томизм) и католическое богословие. Модел ь 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.

#### *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 августинианстве. 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.

### 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.

### 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 магистерии

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.

#### 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.

#### 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 преобразования.

#### **1.4. Реляционная модель интеграции Сэндиджа и Браун**

Стивен Сэндидж и Жаннин Браун в своей реляционной модели интеграции [26] 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.

##### *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 пред-понимания 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.

#### *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.

#### *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.

#### *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.

#### *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.

## 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» [23]) и Борегара («The Spiritual Brain» [21]) 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 [24, 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.

## 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 [24, 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 [24, 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) [24, 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.

Однако, как бы ни были разнообразны англосаксонские подходы, все они – продукт своего культурного и конфессионального контекста, где доминируют протестантская и католическая проблематики. Когда я обращаюсь к русскоязычной традиции, я чувствую иной воздух: здесь меньше внимания к нейронауке, но больше – к святоотеческой аскетике, к различению «духа» и «души», к опыту исихазма. И это не просто смена акцентов, а иная антропологическая оптика. Поэтому следующий раздел я посвящаю моделям, выросшим из русской православной традиции, – они не менее важны для понимания того, какой может быть христианская психология.

## **2. Обзор руссконативных интегративных моделей**

Руссконативная традиция интеграции психологии и христианства имеет глубокие исторические корни, восходящие к святоотеческой антропологии и русской религиозной философии [13; 15]. 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 [8; 17].

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 [3; 16; 19]. Ниже представлен обзор наиболее значимых направлений.

### **2.1. Системная модель индивидуальности В.Н. Колесникова**

Владимир Николаевич Колесников разработал системную модель индивидуальности, включающую четыре иерархических уровня: темперамент, характер, личность, духовность [6, с. 56—89]. Духовность в его модели понимается как высший, системообразующий уровень, определяющий направление развития всей системы индивидуальности. В отличие от нижележащих уровней (темперамент, характер, личность), которые описывают преимущественно адаптивные и социально-психологические свойства человека, духовность выполняет функцию интеграции и целеполагания, задавая ценностно-смысловую ориентацию всей системе [6, с. 94—98].

Модель Колесникова опирается на традиции комплексного подхода Б.Г. Ананьева и теории интегральной индивидуальности В.С. Мерлина, но выводит на первый план духовное измерение как высший регулятор психической жизни [6]. Духовность здесь выступает не как религиозное понятие, а как интегративное качество, связанное со смысложизненными ориентациями и ценностями [6, с. 112—115]. Хотя модель строится в рамках светской методологии, она признаёт реальность духовного измерения и его приоритет над остальными уровнями психики, что сближает её с подходами, ориентированными на целостное понимание человека.

## **2.2. Персоналистическая антропология экзистенциального анализа**

### **А. Лэнгле, В.Б. Шумского**

В работах Альфрида Лэнгле и его последователей в России (В.Б. Шумский) развивается персоналистическая антропология, укоренённая в традиции В. Франкла [7; 20]. Ключевым различием здесь является разделение «духовного Я» (центр самосознания, воли) и «духовной личности» (центр ориентации в сущности бытия, ценностях). Духовное понимается как феномен сознания, доступный психологическому исследованию, но при этом сохраняется отсылка к трансцендентному [20, с. 844—848].

Важнейшей характеристикой личности (Person) выступает её диалогическая природа: личность существует в постоянном внутреннем диалоге с Я и во внешнем диалоге с миром, что делает возможным подлинную встречу [7, с. 14—16]. В рамках этой концепции разработана также структурная модель четырёх фундаментальных экзистенциальных мотиваций, описывающая условия, необходимые для полноценной жизни: «мочь быть» (пространство, опора, защита), «нравится жить» (близость, время, отношения), «иметь право быть собой» (уважение, признание, справедливость) и «долженствовать действовать» (смысл, самоотдача) [7].

Модель широко используется в психотерапии, однако её онтологические допущения остаются в рамках экзистенциальной философии, без обращения к христианскому откровению. Вместе с тем структурное различие «дух—душа—тело» и понимание личности как духовного центра делают её содержательно близкой к христианской трихотомии, что открывает возможность для диалога между экзистенциальным анализом и христианской антропологией [20, с. 849—851].

### **2.3. Четырёх-частная модель «Тело—Эмоции—Интеллект—Дух» Н. Спокойной**

Наталья Спокойная в рамках системной психотерапии (системные расстановки, работа с травмой) использует четырёхчастную модель человека: Тело, Эмоции, Интеллект, Дух [11]. Спокойная подчёркивает, что, хотя её модель имеет христианские основания, в работе с клиентом допустима адаптация терминологии в зависимости от его мировоззрения [12]. Модель предполагает, что нарушения на уровне Духа проявляются как потеря смысла, ощущение пустоты, утрата жизненной энергии, и именно работа с этими проявлениями является ключевой для восстановления целостности личности [11].

Модель имеет ярко выраженную прикладную направленность и применяется для диагностики и терапии психологических травм [11].

#### **2.4. Био-психо-социо-духовная модель бессознательного А.А. Табидзе**

А.А. Табидзе предлагает четырёхчастную модель бессознательного, выделяя эгоцентрическую (инстинкт самосохранения) и духовную составляющие (инстинкт сохранения вида) [14]. Данная модель встроена в более широкую био-психо-социо-духовную концепцию психотерапии, где каждый из четырёх уровней (биологический, психологический, социальный, духовный) требует своего подхода к диагностике и лечению. Духовное начало понимается как врождённая составляющая психики (инстинкт сохранения вида), которая актуализируется при достижении эмоциональной зрелости. [14]

В качестве нового психодиагностического показателя Табидзе вводит понятие «степень эмоциональной зрелости», подчёркивая, что именно её достижение делает человека носителем духовной составляющей [14]. Критерием зрелости выступает способность к неагрессивному реагированию в конфликтных ситуациях («подставить вторую щеку»), миролюбие и преодоление эгоцентризма, что автор связывает с актуализацией духовной составляющей (инстинкта сохранения вида). [14]

#### **2.5. Модели духовности и духовных способностей Г.В. Ожигановой**

Галина Валентиновна Ожиганова в цикле работ, посвящённых психологическим аспектам духовности, предложила две взаимосвязанные модели: трёхуровневую интерактивную модель духовности и трёхаспектную модель духовных способностей [9; 10]. В основе обеих моделей лежит понятие духовного интеллекта, понимаемого как совокупность духовных способностей, включающих экзистенциальный, этический, трансцендентный, ментальный и саморегулятивный аспекты [9, с. 28—30].

Трёхуровневая модель духовности выделяет три уровня/аспекта: моральный (нерелигиозный, гуманистически ориентированное добродетельное поведение), ментальный (высокая осознанность, рефлексия, а также изменённые состояния сознания, связанные с творчеством, созерцанием природы или медитативными практиками) и трансцендентный (сакрально окрашенный уровень, связанный с духовными практиками и религиозным опытом) [10, с. 44—46]. Модель представляет собой континуум от нерелигиозных форм духовности к сакральным, где каждый последующий уровень включает предыдущий.

Модель духовных способностей, коррелирующая с этими уровнями, включает три аспекта: моральный (ядро способностей, связанное с добродетельным поведением и бескорыстной любовью), ментальный (инструментальный, обеспечивающий рефлексивную, саморегуляционную, понимание сути вещей и мудрость) и трансцендентный (способность к выходу за пределы Я, переживанию единства с миром и высшей реальностью) [9, с. 21—34; 10, с. 48—50].

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

## **2.6. Сравнительная модель православной психологии**

**Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько**

Среди руссконативных подходов особое место занимает работа Л.Ф. Шеховцовой и Ю.М. Зенько [19]. Это не столько конструктивная модель, сколько подробная карта соответствий между святоотеческим учением и психологическими понятиями. Она не предлагает готовых ответов, но создаёт методологическую основу, без которой дальнейшие построения были бы невозможны. Именно поэтому я уделяю ей особое внимание – как примеру аналитической интеграции, которая предшествует синтезу.

В монографии «Элементы православной психологии» [19] 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) [19].

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 преобразены, становясь инструментом любви к Богу и ближнему [19].

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 [19].

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 [19].

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 Сирин, св. Феофан Затворник, св. Игнатий (Брянчанинов)) понимается как особая сила, преобразённая 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 [19].

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 [19].

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 [19].

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 [19].

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 преобразования человека [19].

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 [19].

Работа носит аналитико-сравнительный, а не конструктивно-модельный характер, однако создаёт методологическую основу для дальнейших интегративных построений, предоставляя детальную проработку соответствий между христианской и психологической терминологией. В этом качестве она может рассматриваться как важный этап в формировании православной психологии как междисциплинарной области знания и одна из версий «психологической антропологии» в рамках христианской традиции [19].

## **2.7. Модель реконструктивной библейской антропологии М.Я. Дворецкой**

Марианна Ярославовна Дворецкая в своей докторской диссертации и ряде статей предложила реконструкцию психологической организации человека по текстам Ветхого и Нового Завета [5]. Она выделяет три типа психологической организации: ветхий, обновляющийся и новый. «Ветхий» тип (тело — душа) — соответствует человеку, живущему преимущественно плотскими и душевными влечениями, не имеющему духовного опыта. «Обновляющийся» тип (тело — душа, дух как высшая способность души) — переходное состояние, когда дух начинает пробуждаться, но ещё не стал главенствующим началом. «Новый» тип (дух — душа — тело) — полнота восстановленной иерархии, где дух управляет душой и телом, что соответствует святоотеческому идеалу обожения [4, с. 52—58].

Модель Дворецкой представляет собой строго библейскую, трихотомическую концепцию, не использующую категориальный аппарат светской психологии. В последующих работах эта трихотомия интегрируется в святоотеческое учение о страстях, молитве и обожении, что позволяет рассматривать её как одну из версий православной христианской психологии [5, с. 287—310].

## **2.8. Модель синергийной психотерапии Хоружего—Василюка**

Одним из наиболее философски проработанных проектов является синергийная психотерапия, созданная философом Сергеем Сергеевичем Хоружим и психологом Фёдором Ефимовичем Василюком [2; 16]. Модель базируется на синергийной антропологии, которая описывает человека через практики самораскрытия (онтологическое размыкание) и выделяет

три базовые антропологические формации: онтологический человек (опыт общения с иным Бытием), онтический человек (формируемый контактом с Другим, включая бессознательное) и виртуальный человек [16, с. 55—62].

Василюк развивал понимающую психотерапию как помощь человеку в страдании, где центральными категориями являются переживание, смысл, утешение, исповедь и молитва [2, с. 78—95]. В статье «На подступах к синергийной психотерапии» (1997) он определяет синергийную психотерапию как «психотерапию, которая реально ориентируется по горизонту обожения и вводит его в ткань конкретного психотерапевтического процесса» [1, с. 41]. В монографии «Переживание и молитва» (2005) акцент смещается на начальные формы молитвы (покаяние, смирение) как психотерапевтический ресурс [2, с. 110—125].

Ключевое понятие модели — синергия — понимается как сотрудничество человека и Бога, что позволяет описывать процесс исцеления в терминах православной аскетики, не редуцируя его к психологическим механизмам [16, с. 64—67]. Модель Хоружего—Василюка представляет собой уникальный для руссконативной традиции опыт создания интерфейса между исихастской антропологией и современной психотерапией.

## **2.9. Системно-интегративный подход Б.С. Братуся и Московской школы христианской психологии**

Борис Сергеевич Братусь по праву считается основателем Московской школы христианской психологии. В начале 1990-х годов вместе с коллегами (В.И. Слободчиков, Ф.Е. Василюк, Б.В. Ничипоров) он инициировал возрождение христианской психологии в постсоветской России [8]. Ключевые вехи: семинар по христианской психологии на факультете психологии МГУ (1990), издание учебника «Начала христианской психологии» (1995), создание лаборатории христианской психологии в Психологическом институте РАО [17].

Братусь определяет христианскую психологию как «психологию, исходящую из христианского понимания человека как образа и подобия Божия» [8, с. 12]. В её основании лежат три раздела православного богословия: догматика (аксиоматика, задающая систему ценностных координат), антропология (теория, описывающая природу человека) и аскетика (прикладные аспекты, раскрывающие пути преображения) [17, с. 45—50]. В отличие от светской психологии, которая, по мысли Братуся, неизбежно редуцирует человека либо к механизму (бихевиоризм), либо к совокупности влечений (психоанализ), либо к когнитивным

процессам (когнитивизм), христианская психология возвращает человеку его полноту, включая телесное, душевное и духовное измерения.

Центральное место в работах школы занимает понятие личности. Братусь различает личность и индивидуальность, подчёркивая, что подлинное становление личности происходит не в самоутверждении, а в преодолении эгоцентризма через любовь, служение и устремлённость к высшим смыслам. Ключевой категорией становится «смысловая сфера личности», которая, в отличие от когнитивной или эмоциональной, определяет не то, как человек действует, а ради чего он живёт. Нормативное развитие личности, по Братусю, заключается в переходе от эгоцентрического уровня (когда другой воспринимается как средство) к духовному (когда другой становится самоценностью, а любовь — главным регулятором отношений) [17, с. 210—230].

Важным вкладом школы является критика редукционистских моделей человека, господствующих в академической психологии. Братусь и его последователи последовательно обосновывают возможность научной психологии, ориентированной на христианскую антропологию, не впадая при этом в конфессиональную замкнутость. Они показывают, что понятия «духовность», «нравственность», «смысл» могут и должны стать предметом психологического исследования, не теряя своего онтологического содержания. Именно эта методологическая открытость в сочетании с верностью христианским основаниям делает Московскую школу уникальным явлением в современной психологической науке, задающим высокую планку для всех последующих интеграционных проектов в области христианской психологии [8, 17].

## **2.10. Интеграция библейской трихотомии в святоотеческих основаниях православной психотерапии (свт. Феофан Затворник, митр. Иерофей Влахов)**

Библейская трихотомия «дух — душа — тело», реконструированная в работах М.Я. Дворецкой [5; 4], имеет глубокие корни в святоотеческой традиции и была подробно раскрыта в духовно-назидательных сочинениях XIX века. Классическое изложение этого учения в доступной для широкого круга читателей форме дано в трудах святителя Феофана Затворника (1815—1894). В книге «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться?» он последовательно различает три составляющие человеческого естества, показывая, как дух, соединяющий человека с Богом, должен господствовать над душой и телом, а не быть поработённым ими [18]. Для святителя Феофана исцеление души (в терминах автора «обновление», «очищение» души) есть восстановление этой иерархии через подвиг, молитву

и таинства; дух выступает как «сила, от Бога вдунутая», способная к общению с Творцом и призванная управлять низшими силами.

В XX веке учение о трихотомии получило новое, систематическое развитие в трудах греческого богослова и пастыря митрополита Иерофея Влахоса (род. 1940). В своей книге «Православная психотерапия» он не просто повторяет святоотеческие положения, но выстраивает из них стройную антропологическую модель, прямо называя православную аскетику «медицинской наукой» и предлагая развёрнутый «курс лечения» души [3, с. 26, 33]. Влахос, опираясь на тот же святоотеческий фундамент, что и Феофан Затворник, но акцентируя исихастскую традицию (особенно учение святителя Григория Паламы), даёт детальную феноменологию душевных недугов: помрачение ума (νοῦς), пленение его помыслами (λογισμοί), окаменение сердца и извращение естественных сил души (гнева, желания) в страсти [3, с. 112—125, 249—255].

Ключевым отличием Влахоса является введение понятия «православной психотерапии» как целостной науки, сознательно полемизирующей с секулярными подходами. Если святитель Феофан адресовал свои наставления преимущественно мирянам и монашествующим, ищущим практического руководства в духовной жизни, то Влахос обращается к образованному читателю, стремясь показать, что святоотеческое учение о человеке может быть понято как системная терапевтическая практика, способная противостоять редукционизму современной психологии. Центральное место в его методе занимает исихазм — умное делание, включающее трезвение (νήψις), внимание, отсечение помыслов и непрестанную молитву Иисусову, которая возвращает ум в сердце и восстанавливает утраченную иерархию духа, души и тела [3, с. 334—338].

Особую значимость подходу Влахоса придаёт его опора на учение святителя Григория Паламы о нетварных энергиях и различении сущности и энергий в Боге. Благодаря этому он может говорить не только о нравственном совершенствовании, но и о реальном обожении (θέωσις) как конечной цели исцеления, когда очищенный ум удостоивается созерцания нетварного света [3, с. 356—364]. Таким образом, если Феофан Затворник заложил основы популяризации святоотеческой антропологии в новое время, то Влахос осуществил её систематизацию в контексте вызовов современной психологии и психотерапии, показав, что традиционное учение о духе, душе и теле является не архаизмом, а действенной терапевтической системой, способной врачевать человека на глубочайшем — онтологическом — уровне.

Как подчёркивает митрополит Иерофей Влахос, именно восстановление правильной иерархии духа, души и тела составляет суть христианской (православной) психотерапии: «Когда дух господствует над душой и телом, тогда человек становится духовным; когда же душа господствует, он становится душевным, а когда тело — плотским» [3, с. 67]. Исцеление, согласно Влахосу, заключается в том, чтобы привести человека к состоянию, в котором дух, просвещаемый благодатью, управляет всей его жизнью [3, с. 67—70, 112—115].

## Заключение

Оглядываясь на проделанную в этом эссе работу, я слышу разные голоса в важном духовном разговоре. Англонативные модели, с их тягой к чётким типологиям, нейронаучным коррелятам и практическим руководствам, говорят на языке, близком современной академической психологии. Руссконативные — на языке восточной святоотеческой традиции, где «дух» представляет собой не метафору, а живую реальность, где психотерапия неотделима от аскезы, а исцеление души — от действительной встречи с Богом.

Но по мере того, как я всматривался в эти модели, меня всё больше занимал другой вопрос: а что, собственно, удивительного в том, что католическая метамодель личности (ССММР) и православные подходы (Влахос, Дворецкая, Братусь), пусть на разных методологических и богословских языках, признают важность духовной реальности? Ведь за ними стоит общий источник — библейская и святоотеческая традиция. Уже апостол Павел различает тело, душу и дух (1 Фес. 5:23). К трихотомии «Тело-Душа-Дух», наравне с дихотомизмом, регулярно прибегает Августин. У восточных отцов — Григория Нисского, Григория Богослова, Максима Исповедника — различение Тела, Души и Духа разворачивается в иерархическую антропологию: Дух призван управлять Душой, а Душа — Телом. Модели духовного строения человека у запада и востока различны на уровне структуры, но и там, и здесь человек мыслится как многоуровневое существо, укоренённое в теле и устремлённое к духу.

В то время католическая метамодель личности (ССММР) прямо наследует томизм, выстраивая уровни: онтологический (душа, способности), психологический (когниции, аффекты) и социально-экологический. Православные же вторы, сохраняя ту же библейско-патристическую основу, делают акцент на исихастской антропологии — различении духа как образа Божия, способного к общению с нетварными энергиями. Языки разные, акценты разные, но интуиция едина: человек не может быть понят без вертикального духовного измерения, объективно присутствующего в жизни человека.

Если подумать, то удивительным могло бы быть обратное — если бы в рамках христианской традиции духовные категории не использовались. И то, что католическая метамодель (ССММР) и православные модели (Влахос, Дворецкая) перекликаются на глубинном понятийном уровне, по моему глубокому убеждению, говорит не просто об исторической преемственности и общих корнях в церковной традиции, а о том, что и западная, и восточная мысль одинаково сохранили связь с одним из важнейших, наряду с материальным, измерением реальности — с живой христианской духовностью.

И это, наверное, не столько повод для удивления, сколько для признания того, что

общий корень всё ещё питает различные ветви христианской психологии. Этот корень един, даже если ветви разошлись. И тогда возможное удивление сменяется другим чувством: благодарностью за то, что в разных концах христианского мира, на разных языках, в разных культурных контекстах мы слышим голоса друг друга в этом общем наследии о важности духовного, которое идёт к нам со времён раннего христианства.

Для меня, как для исследователя, этот обзор стал не просто сбором материала, а способом понять, где находится моя собственная позиция. Я вижу, что мне близки те модели, которые не боятся вводить в психологический дискурс духовно значимые понятия — благодать, обожение, синергию. При этом я ценю и те подходы, которые сохраняют научную строгость, не отказываясь от эмпирической проверки. Именно на пересечении этих двух линий — онтологической укоренённости и эмпирической верифицируемости — я надеюсь строить свою дальнейшую работу.

Я могу сказать, что этот обзор — не точка, а запятая: он дал мне карту, но теперь предстоит путешествовать по ней. И, возможно, самое важное, что я вынес из этого обзора, — понимание того, что христианская психология не есть нечто единое и застывшее. Она жива ровно настолько, насколько в ней есть место разным голосам, разным интуициям, разным путям к одной и той же реальности — к человеку, сотворённому по образу Божию и призванному к обожению, к познанию Божьей реальности через живую христианскую веру.

Если этот обзор поможет кому-то из читателей услышать свой собственный голос в этом многоголосии, значит, он выполнил свою задачу.

## Список источников и литературы

1. 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](https://psyjournals.ru/journals/cpp/archive/1997_n2/Vasiluk) (дата обращения: 23.03.2026).
2. Василюк, Ф. Е. Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования) / Ф. Е. Василюк. — М.: Смысл, 2005. — 191 с.
3. Вламос, Иерофей (митрополит). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / митрополит Иерофей Вламос; пер. с греч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. — 367 с.
4. 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.
5. 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.
6. 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.
7. Лэнгле, А. Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности / А. Лэнгле. — М.: Генезис, 2005. — 159 с.
8. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. - М.: Наука, 1995. - 236 с.
9. Ожиганова, Г. В. Психологические аспекты духовности. Часть I. Духовный интеллект / Г. В. Ожиганова // Психологический журнал. — 2010. — Т. 31, № 4. — С. 21—34.
10. Ожиганова, Г. В. Психологические аспекты духовности. Часть II. Духовные способности / Г. В. Ожиганова // Психологический журнал. — 2010. — Т. 31, № 5. — С. 39—53.
11. 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.

12. Спокойная, Н. В. Ориентация на дух или на ценности клиента в расстановке: как и зачем. BEMS-Model для связи запроса с ценностями клиента [Видеозапись доклада] / Н. В. Спокойная // Конгресс по психотерапии (Москва, 15—18 ноября 2018 г.). — URL: <https://iis-berlin.ru/video/kongressy-konferentsii/kongress-po-psihoterapii-moskva-11-2018/> (дата обращения: 24.03.2026).
13. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи / Павел Флоренский. — Москва: АСТ, 2003. — 640 с. ISBN 5-17-010897-4.
14. 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.
15. Хоружий С. С. О старом и новом / С. С. Хоружий. — СПб.: Алетея, 2000. — 475 с. — ISBN 5-89329-234-0.
16. Хоружий С. С. Очерки синергичной антропологии / С. С. Хоружий. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.
17. Христианская психология в контексте научного мировоззрения: коллективная монография / под ред. Б. С. Братуся. — М.: Никая, 2017. — 528 с.
18. 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)
19. 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.
20. 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.
21. 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.

22. 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
23. Newberg, A. *How enlightenment changes your brain: the new science of transformation* / Andrew Newberg, Mark Robert Waldman. — New York: Avery, 2016. — V, 177 p. — ISBN 978-1-59463-345-4.
24. *Oxford handbook of psychology and spirituality, The* / ed. by L. J. Miller. — 2nd ed. — New York: Oxford University Press, 2024. — XIII, 834 p. — ISBN 978-0-19-0-905-53-8.
25. 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.
26. 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.
27. 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.