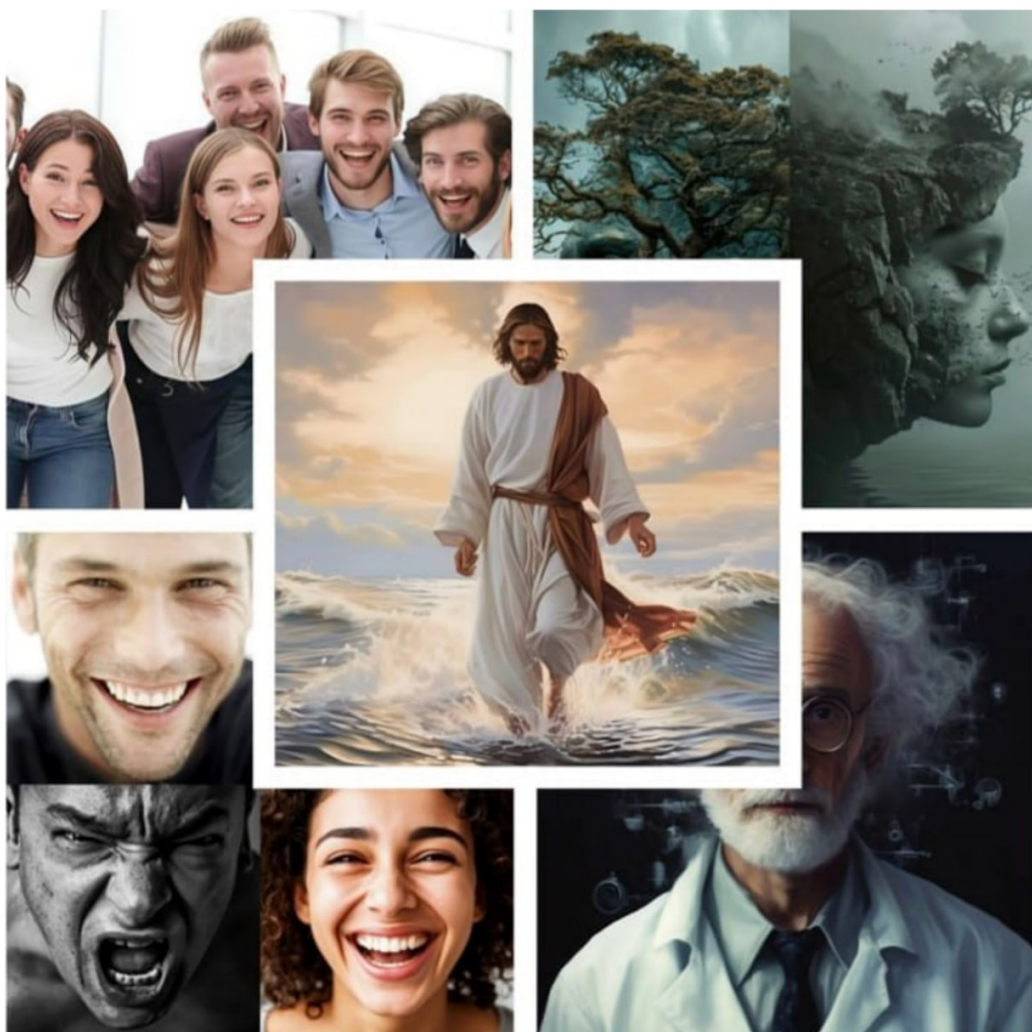


Дссс

Сергей Н. Глушенко

ДВА ПОДХОДА К ХРИСТИАНСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ



ОПЫТ ПРАВОСЛАВНОГО СВИДЕТЕЛЬСТВА И КАТОЛИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

Новосибирск — Москва ♦ 2026

Оглавление

Введение	3
Часть 1. Православная психотерапия митрополита Иерофея Влахоса: святоотеческое врачевание как путь обожения	6
1.1. Вызов возвращения к христианству как к психотерапевтической науке и место книги в современном дискурсе	6
1.2. Общая характеристика, жанр и структура.....	7
1.3. Сильные стороны работы.....	12
1.4. Критические замечания и дискуссионные моменты	13
1.5. Вклад в святоотеческое наследие.....	14
Часть 2. Католическая христианская метамодель личности: теолого-философский синтез в диалоге с наукой	15
2.1. Вызов интеграции и место книги в современном дискурсе	15
2.2. Структура и методология: трёхуровневая модель реальности.....	15
2.3. Анализ содержания: антропология достоинства, развития и добродетели	16
2.4. Сильные стороны работы.....	17
2.5. Критические замечания и дискуссионные вопросы	18
2.6. Вклад в диалог веры и науки	19
Часть 3. Два подхода к врачеванию души: системное сравнение православной и католической традиций	21
3.1. Карта для сравнения: выбор системы критериев.....	21
3.2. На разных полюсах одного континента: панорама различий.....	22
Заключение	26
Список источников и литературы	28

Введение

В современном мире психология и психотерапия стали неотъемлемой частью культуры, а понятия «стресс», «депрессия», «кризис идентичности» прочно вошли в повседневный обиход. Одновременно в христианских конфессиях растёт интерес к осмыслению душевного здоровья в свете христианского вероучения. Особую остроту приобретает вопрос: как христианская антропология может взаимодействовать с научной психологией — в режиме конфронтации, в режиме изоляции или в режиме конструктивного синтеза? Православная и католическая традиции предлагают разные ответы, каждый из которых нашёл яркое выражение в фундаментальных трудах последних десятилетий. Сравнительный анализ этих ответов актуален как для богословия, так и для практики душепопечения и христианской психотерапии.

Несмотря на общее святоотеческое наследие, православный и католический подходы к врачеванию души часто развивались в разных методологических и культурных контекстах. Православная традиция (особенно исихастская) делает акцент на мистико-аскетическом измерении, умной молитве и обожении, тогда как католическая мысль (в русле аристотелевско-томистского синтеза) стремится к систематической интеграции с философией и эмпирической наукой. Возникает проблема: можно ли говорить о двух комплементарных моделях христианской психотерапии, или же перед нами принципиально разные, даже несовместимые парадигмы? Для ответа необходимо провести системный сравнительный анализ двух репрезентативных трудов, отражающих каждый из этих подходов.

Настоящая развёрнутая трёхчастная рецензия ставит своей целью комплексный сравнительный анализ двух фундаментальных трудов, репрезентирующих православный и католический подходы к осмыслению психотерапии и душепопечения в свете христианской антропологии. Основные задачи, реализуемые в данной работе, заключаются в следующем:

1. **Репрезентация целостного образа каждой книг.** Первые две части данной работы посвящены последовательному и детальному рассмотрению каждой рассматриваемой книги как самостоятельного, законченного феномена. Задача здесь — не просто пересказать содержание, но воссоздать внутреннюю логику, жанровую специфику, методологические основания, сильные стороны и внутренние противоречия подходов, представленный в каждой из книг.
2. **Выявление оснований для корректного сравнения.** Третья часть данной работы открывается разработкой системы критериев, которые не привносятся

извне, но естественным образом вытекают из структуры и проблематики самих рассматриваемых трудов. Это позволяет перейти от простого сопоставления к системному анализу по таким параметрам, как антропологическая модель, понимание патологии, метод исцеления, отношение к светской науке и конфессиональная специфика.

3. ***Осуществление глубинного компаративного анализа.*** Конечная цель данной работы — не просто зафиксировать различия (например, между «умной молитвой» и «развитием добродетелей»), но понять их истоки в различных богословских и философских традициях (византийской патристике и аристотелевско-томистском синтезе). Анализ направлен на выявление как точек принципиального расхождения, так и глубинных зон согласия, коренящихся в общем святоотеческом наследии.
4. ***Определение места и значения каждого труда.*** Данная работа стремится показать, что рассматриваемые книги и находящиеся в их основании подходы не являются взаимоисключающими альтернативами. Напротив, они предстают как два комплементарных полюса христианской мысли о врачевании: один акцентирует мистико-аскетическое измерение и онтологическую глубину преображения, другой — возможность строгого интеллектуального синтеза и диалога с современной наукой.
5. ***Оценка вклада в диалог веры, науки и психотерапии.*** Итогом данной работы становится вывод о том, каким образом каждый из рассматриваемых трудов обогащает современное понимание христианского душепопечения и христианской психотерапии, задавая высокую планку для последующих интеграционных проектов и предлагая различные, но равно необходимые инструменты для врачевания человеческой личности, созданной по образу Божию.

Таким образом, цель данной работы носит не только описательный (рецензионный), но и аналитический, синтезирующий характер: от целостного рассмотрения двух книг — через систему критериев — к пониманию глубинного единства и принципиальных различий представленных в них подходов в контексте общехристианского поиска ответов на вызовы современности.

Основными источниками для данной работы служат две книги:

1. **Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души**¹. Эта книга представляет собой богословско-аскетическое сочинение, систематически излагающее православную антропологию на основе творений греческих отцов-подвижников, прежде всего «Добротолубия». Автор — известный греческий богослов, ученик протоиерея Иоанна Романидиса.
2. **Vitz, P. C. et al. A Catholic Christian Meta-Model of the Person: Integration with Psychology and Mental Health Practice**². Эта коллективная монография, созданная на базе Института психологических наук Университета Божественного Милосердия, представляет собой масштабную попытку синтеза католического антропологического учения, аристотелевско-томистской философии и данных современной психологии.

Дополнительно в работе использованы труды по глубинной и экзистенциальной психологии (К.Г. Юнг, В. Франкл, И. Ялом), которые привлекаются для контекстуализации и критического диалога. Все источники указаны в итоговом списке литературы.

¹ Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Пер. с греч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. — 368 с.

² Vitz, P. C., Nordling, W. J., & Titus, C. S. (Eds.). (2019). A Catholic Christian Meta-Model of the Person: Integration with Psychology and Mental Health Practice. Divine Mercy University. — 738 p.

Часть 1. Православная психотерапия митрополита Иерофея Влахоса: святоотеческое врачевание как путь обожения

В данной части приведена развёрнутая рецензия на книгу митрополита Иерофея (Влахоса) «Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души»³. Данная работа представляет собой богословско-аскетическое сочинение, систематическое изложение православной антропологии и практическое руководство по православной психотерапии.

1.1. Вызов возвращения к христианству как к психотерапевтической науке и место книги в современном дискурсе

Книга митрополита Иерофея (Влахоса) «Православная психотерапия» занимает уникальное и во многом знаковое место в современной православной литературе. Впервые изданная в Греции в 1980-х годах XX в. и переведённая на несколько ведущих европейских языков. В частности, согласно доступным библиографическим данным, кроме известного греческого⁴ и аннотируемого здесь русского изданий, «Православная психотерапия» Влахоса также увидела свет на английском⁵ и французском⁶ языках и явилась не просто очередным трудом по аскетике, но своего рода манифестом, возвращающим христианству его изначальную, забытую функцию — врачевание человека.

В эпоху, когда психология и психотерапия стали неотъемлемой частью западной и постсоветской культуры, а понятия «стресс», «депрессия», «кризис идентичности» прочно вошли в повседневный обиход, автор предлагает радикально иной взгляд на природу душевных недугов, которая согласно Влахосу определяется грехопадением как отпадением от Бога, выражающимся прежде всего в смерти / падении ума через страсти. Вот что Влахос говорит на сей счёт:

«Человеческое естество "заболело" с момента отпадения его от Бога, и эта болезнь заключается главным образом в пленении и падении ума. Праотеческий грех — это удаление человека от Бога, утрата божественной благодати, ведущая к ослеплению,

³ Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Пер. с греч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. — 368 с.

⁴ Ιερόθεος (Βλάχος), μητροπολίτης Ναυπάκτου. Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία: πατερική θεραπευτική αγωγή. — Λιβαδειά: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου, 1986. — 368 σ.

⁵ Hierotheos (Vlachos), Metropolitan of Nafpaktos. Orthodox Psychotherapy: The Science of the Fathers / Transl. by Esther Williams. — Levadeia, Greece: Birth of the Theotokos Monastery, 1994. — 369 p.

⁶ Hiérothéos (Vlachos), métropolite de Naupacte. Psychothérapie orthodoxe: la science thérapeutique des Pères de l'Église / Trad. du grec par Pierre Deschamps. — Levadia, Grèce: Éditions du monastère de la Nativité de la Mère de Dieu, 2007. — 411 p.

помрачению и смерти ума»⁷. «Падение — это прежде всего падение ума»⁸. «Болезнь души в действительности заключается в ее нечистоте. "Нечистота души состоит в том, что она не действует по естеству; ибо от сего рождаются в уме страстные помыслы"»⁹.

Радикально отличается от современного и взгляд Влахоса на пути исцеления души, которое понимается как восстановление чистоты сердца, ума и образа Божия в человеке через правую веру и бесстрастие:

«Итак, каким же образом достигается исцеление души? Прежде всего надо подчеркнуть факт существования правой веры»¹⁰. «Человек, который приобрел бесстрастие, тем самым приблизился к Богу и соединился с Ним. С другой стороны, само его общение с Богом является свидетельством его бесстрастия. Согласно учению отцов, бесстрастие есть "здравие душам". Если страсти являются болезнью души, то бесстрастие — это ее здоровое состояние»¹¹.

Митрополит Иерофей (Влахос) — известный греческий богослов и пастырь, ученик и продолжатель традиции выдающегося богослова отца Иоанна Романидиса¹². Эта преемственность ощущается в каждой главе, потому что Влахос ставит перед собой амбициозную задачу — представить Православие не как философию (плод человеческого умозрения), не как культурную традицию или набор обрядов и даже не как «религию» в узком смысле слова (систему спасения человека от якобы «материального» в якобы «духовное»), а как точную и единственно верную медицинскую науку, метод лечения частично повреждённой человеческой личности¹³. Эта мысль становится лейтмотивом всего сочинения.

1.2. Общая характеристика, жанр и структура

Книга Влахоса — это не научное исследование в области клинической психологии и не учебник по психиатрии. Это «святоотеческий курс врачевания души», построенный на корпусе текстов греческих отцов-подвижников, прежде всего собранных в «Добротолубии». Автор выступает здесь не как клиницист, а как глубокий систематизатор и чуткий

⁷ Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Пер. с греч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. С. 33.

⁸ Там же. С. 347.

⁹ Там же. С. 112.

¹⁰ Там же. С. 39.

¹¹ Там же. С. 301.

¹² OrthodoxWiki. Hierotheos (Vlachos) of Nafpaktos. — URL: [https://orthodoxwiki.org/index.php?title=Hierotheos_\(Vlachos\)_of_Nafpaktos&oldid=119806](https://orthodoxwiki.org/index.php?title=Hierotheos_(Vlachos)_of_Nafpaktos&oldid=119806) (дата обращения: 21.03.2026).

¹³ Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Пер. с греч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. — 368 с.

толкователь древней традиции, стремящийся сделать её живым и действенным знанием для современного «усталого, доведённого до отчаяния и запутавшегося в противоречиях» человека.

Структура работы подчинена строгой логике терапевтического процесса: от постановки диагноза и определения болезни к её этиологии и, наконец, к подробно описанному методу лечения. Книга состоит из предисловий (от издателей и автора), введения, шести основных глав и приложения с молитвами об исцелении и обретении наставника.

В главе 1 «Православие как медицинская наука» закладывается фундамент всей работы. Автор, опираясь на труды о. Иоанна Романидиса, проводит резкую грань между «естественными религиями» и Откровением. Христианство — не философия и не «религия» в расхожем смысле, а Церковь-лечебница:

«Вера во Христа вовсе не является верой, если человек не проходит через врачевание во Христе»¹⁴. «(...) христианство и богословие прежде всего и по преимуществу являются медицинской наукой»¹⁵. «Только так мы придем к понятию того, что Церковь — это лечебница душ и место богоявления»¹⁶.

И главная болезнь человека при этом коренится в его отделении от Бога (праотеческий грех), что привело к помрачению и, по сути, «омертвлению» ума (*νοῦς*):

«Человеческое естество "заболело" с момента отпадения его от Бога, и эта болезнь заключается главным образом в пленении и падении ума. Праотеческий грех — это удаление человека от Бога, утрата божественной благодати, ведущая к ослеплению, помрачению и смерти ума»¹⁷.

При таком подходе богословие понимается у Влахоса не как умозрительная система, а как плод личного исцеления — и одновременно, как метод лечения:

«(...) христианство является, в сущности говоря, наукой, которая лечит, то есть неким психотерапевтическим методом и курсом. То же самое следует сказать и о богословии: это не философия, но, по существу, курс терапии. Православное богословие ясно свидетельствует о том, что является, с одной стороны, плодом некоего лечения, а с другой — путем лечения. Иными словами, только те, кто уже был

¹⁴ Там же. С. 25.

¹⁵ Там же. С. 33.

¹⁶ Там же. С. 345.

¹⁷ Там же. С. 33.

исцелен и обрел общение с Богом, являются богословами, и только они могут показать христианам истинный путь, идя по которому можно достичь «места» исцеления. Итак, богословие — это и плод, и метод лечения»¹⁸.

Истинный богослов при этом — это тот, кто очистил сердце и стяжал благодать Святого Духа, а не тот, кто начитан в догматике:

«Из всего этого явствует, что богословие является в сущности плодом исцеления человека, а не умозрительной наукой. Только тот, кто очистился или хотя бы находится в процессе очищения, может быть посвящен в неизреченные таинства и великие истины, может принять откровение и затем передать полученное народу. Богословию непременно должно предшествовать исцеление, и тогда богослов в дальнейшем сможет исцелять других»¹⁹.

В главе 2 «Православный врачеватель», логично переходя от общего к частному, автор говорит о том, кто является главным «медицинским персоналом» в этой больнице — епископ и священник. С обильным цитированием святых отцов (Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Симеона Нового Богослова) раскрываются требования к духовнику: он должен быть не просто совершителем таинств (действительность которых не зависит от его личных качеств), но прежде всего исцеленным или, по крайней мере, исцеляющимся врачом:

«Богословию непременно должно предшествовать исцеление, и тогда богослов в дальнейшем сможет исцелять других. Поэтому в православном святоотеческом предании богослов отождествляется с духовным отцом, духовный же отец является по преимуществу богословом, поскольку именно тот, кто испытывает божественные предметы, может наставить и духовных чад без угрозы впасть в прелесть»²⁰.

Особого внимания заслуживает раздел о трёх степенях священства (диакон, иерей, епископ), которые автор, следуя святителю Дионисию Ареопажиту и преподобному Максиму Исповеднику, соотносит с тремя этапами духовной жизни: очищением, просвещением и обожением²¹. Вводится ключевое понятие «духовное священство», доступное всем стяжавшим благодать, независимо от сана, и продолжающееся в вечности, в отличие от таинственного священства, имеющего служебную функцию в земной Церкви²².

¹⁸ Там же. С. 26.

¹⁹ Там же. С. 31.

²⁰ Там же. С. 31.

²¹ Там же. Глава 3, раздел 1 «Условия для избрания священнослужителей», подраздел «Три степени священства». С. 66—78.

²² Там же. Глава 3, раздел 3 «Духовное священство». С. 85—91.

Глава 3 «Православная психотерапия», самая объёмная и концептуально насыщенная глава, посвящена антропологии — учению о человеке, его составе и недугах. В центре внимания — ключевые понятия православной аскетики: душа (*ψυχή*), ум (*νοῦς*), сердце (*καρδία*), разум (*διάνοια*) и помыслы (*διάλογισμοί*). Автор кропотливо, на множестве цитат из «Добротолюбия», святителей Григория Паламы, Григория Нисского, Иоанна Дамаскина, разъясняет их иерархию и взаимосвязь. Главный тезис этой главы, резко контрастирующий с западной рационалистической традицией, заключается в том, что ум — это не интеллект, а «око души», орган созерцания:

«(...) ум представляет собою чистейшую часть души, ее глаз: "...не иной по сравнению с нею самой, но чистейшую часть ее, ибо как глаз в теле, так ум в душе"»²³
«Глаз души — это ум, в то время как мышление делает мыслимыми чувственные и умопостигаемые вещи»²⁴.

В падении ум помрачился, отделился от сердца, пленился помыслами и стал рабом страстей. Исцеление заключается в обратном процессе: очищении ума от помыслов через трезвение (*νήψις*) и возвращении его в сердце (соединении энергии с сущностью) через внимание и умную молитву (*νοερά προσευχή*). Болезнь ума и сердца описывается как помрачение, окаменение, пленение²⁵. Лечение — как очищение, ведущее к бесстрастию и возможности боговѣдения²⁶.

Глава 4 «Православная психопатология» посвящена страстям (*πάθη*) — тем душевным болезням, которые мучают человека²⁷. Следуя святым отцам (Максиму Исповеднику, Иоанну Лествичнику, Григорию Паламе), автор даёт классификацию страстей, показывая, что они не являются изначально присущими душе, а представляют собой извращение естественных сил (разумной, раздражительной и вожделевательной)²⁸. Подробно рассматривается происхождение страстей, их развитие через помыслы до укоренившегося навыка. Лечение страстей — это не умерщвление страстной части души, а её преображение, возвращение к естественному действию: гнев обращать на бесов и страсти, желание — на Бога и добродетель, ум — на созерцание²⁹. Завершается глава учением о бесстрастии

²³ Там же. С. 118 (*цитата преподобного Иоанна Дамаскина*).

²⁴ Там же. С. 206—207 (*цитата из свт. Григория Паламы*).

²⁵ Там же. Глава 3, раздел 3 «Об уме, сердце и помыслах», подраздел «Болезнь ума». С. 132—137.

²⁶ Там же. Глава 3, раздел 3 «Об уме, сердце и помыслах», подраздел «Лечение ума». С. 137—156.

²⁷ Там же. Глава 4, раздел 1 «Что такое страсти». С. 248—255.

²⁸ Там же. Глава 4, раздел 2 «Виды страстей и результаты их развития». С. 255—272.

²⁹ Там же. Глава 4, раздел 3 «Лечение страстей». С. 272—300.

(ἀπάθεια) как о здоровом состоянии души, когда страстные силы, не уничтожаясь, действуют по естеству, устремляясь к Богу³⁰.

Глава 5 «Безмолвие как метод лечения» рассматривает исихазм (ἡσυχία) — священнобезмолвие — как основной терапевтический метод Православия. Автор, опираясь на святителя Григория Паламу и других отцов-исихастов, раскрывает суть умного делания: соединение ума с сердцем через трезвение и непрестанную молитву Иисусову³¹. Особо подчёркивается, что это не механическая психосоматическая техника, а путь, неразрывно связанный с глубоким покаянием (μετάνοια), плачем (πένθος) и неукоснительным соблюдением заповедей³². Вводится важное противопоставление: исихазм — путь исцеления, идеальная «среда» для выздоровления; антиисихазм — образ жизни, основанный на господстве падшего рассудка (ratio), на суете, культе потребления и рационализме, который порождает тревогу, депрессию и все нестроения современной цивилизации. Безмолвие же позволяет прекратить поток раздражителей от внешних предметов и озариться нетварным светом Божества³³.

Завершающая глава 6 «Православная гносеология» подводит итог: цель исцеления — ведение Бога (γνώσις). Автор излагает учение преподобного Исаака Сирина о трёх ведениях (телесном, душевном и духовном)³⁴ и учение святителя Григория Паламы о нетварном свете как высшей форме богопознания³⁵. Истинное знание Бога — не результат логических умозаключений, не интеллектуальное усилие, а плод истинной веры³⁶, которая идёт от очищения сердца³⁷, приобретает человеку божественное видение³⁸ и обожение (θέωσις),

³⁰ Там же. Глава 4, раздел 4 «Бесстрастие». С. 301—316.

³¹ Там же. Глава 5, раздел 2 «Исихазм». С. 334—338.

³² Там же. С. 326—327.

³³ «Ибо ум, не рассеивающийся на внешние предметы и не расточающийся посредством чувств на мир, обращается на себя, а через себя восходит к мысли о Боге. Озаряемый и просвещаемый тою красотой, он забывает и о самом естестве и, не отвлекая душу ни к заботе о пище, ни к попечению об одежде, но, упразднившись от земных попечений, отдаёт все свое усердие приобретению вечных благ» (там же, с. 320, *цитата Василия Великого*).

³⁴ Там же. Глава 6, раздел 1 «Три ведения по учению преподобного Исаака Сирина». С. 348—355.

³⁵ Там же. Глава 6, раздел 1 «Ведение Бога согласно святителю Григорию Паламе». С. 356—364.

³⁶ «Таким образом, если человеческое знание приобретается благодаря деятельности разума и человеческим усилиям, то божественное ведение приобретается верой. При этом имеется в виду прежде всего та вера, которая загорается в душе от света благодати и силою которой человек познаёт тайны, скрытые от очей плотских людей века сего» (там же, с. 349).

³⁷ «(...) вера требует единого чистого и простого образа мыслей, далекого от всякого ухищрения и изыскания способов» (там же, с. 349, *цитата преподобного Исаака*).

³⁸ «Когда душа, ум и сердце исцеляются, человек обретает ведение Бога. Точнее, человек обретает это ведение не только когда исцелится окончательно, но и по мере своего исцеления. Когда же он достигнет, насколько это возможно, совершенного исцеления, то обретает не просто ведение словес о Боге, но ведение Самого Бога. Иными словами, Бог открывается исцелённому сердцу, сообщая ему знание о Себе» (там же, с. 347).

когда Сам Бог открывается человеку как Свет, и это «экзистенциальное видение Бога»³⁹ становится залогом спасения⁴⁰.

1.3. Сильные стороны работы

Главное достоинство книги — стройное, логичное и глубоко проработанное изложение святоотеческой антропологии, её систематичность и безусловная верность Преданию. Автор не высказывает собственных умозрительных теорий, а выступает как внимательный компилятор и толкователь учения отцов Церкви (от Евагрия и Макария до Григория Паламы и Никодима Святогорца), мастерски собирая цитаты в единую стройную систему. Обилие цитат, снабжённых точными ссылками, делает книгу ценнейшим источником и путеводителем по аскетической литературе, прежде всего по «Добротолюбию».

Автору удаётся провести ясную и принципиальную границу между светской психотерапией и православным душепопечением, создавая чёткое определение предмета и границ. Современная психология, по мысли Влахоса, лечит следствия, пытаясь адаптировать человека к обществу или облегчить его страдания, часто предлагая «полюбить себя» (что с точки зрения аскетики является корнем зла — самолюбием). Православие же предлагает радикальное лечение — исцеление всей личности через соединение с Богом, меняя сам угол зрения: причина наших страданий — не в психологических травмах самих по себе, а в более глубокой онтологической травме — отделении от Источника жизни⁴¹.

Несмотря на высокий богословский уровень, книга не является отвлечённым трактатом и имеет практическую направленность. Она постоянно возвращает читателя к практическим вопросам: как распознать помыслы, как бороться со страстями, как искать духовного наставника, в чём заключается искусство молитвы. Это делает её руководством к действию, мостом между богословием и реальной внутренней жизнью.

Раздел об «антиисихазме» и критика «телесного ведения» являются ярким и точным диагнозом духовного состояния современного общества. Автор убедительно показывает, что культ потребления, рационализм, суета и потеря внутренней тишины являются не просто социокультурными феноменами, а формами глубокой духовной болезни, требующей врачевания⁴².

³⁹ «Боговидение, обожение и соединение с Богом дают человеку экзистенциальное, истинное ведение Бога» (там же, с. 360).

⁴⁰ «Исцеление души, ума, сердца приводит человека к созерцанию Бога, сообщая ему ведение божественной жизни. В этом ведении и заключается спасение человека» (там же, с. 364).

⁴¹ Там же. С. 33—34.

⁴² Там же. Глава 5, раздел 3 «Антиисихазм». С. 339—346.

1.4. Критические замечания и дискуссионные моменты

Во-первых, стоит выделить сложность языка и стиля: книга написана плотным, насыщенным специальной терминологией языком. Для читателя, не знакомого с православной аскетикой и философией, она может оказаться трудной для восприятия. Обилие цитат, хотя и является сильной стороной, иногда затрудняет чтение, делая его похожим на хрестоматию, требующую вдумчивого изучения, а не быстрого прочтения.

Во-вторых, в книге отсутствует диалог со светской наукой в силу того, что автор намеренно дистанцируется от современной психологии и психиатрии, не вступая с ними в диалог. Понятия «бессознательное», «психосоматика», «личностное расстройство» не рассматриваются и не сопоставляются с отеческой антропологией. Для читателя, воспитанного в научной парадигме, может остаться неясным, как соотносятся, например, «страсть уныния» и «клиническая депрессия». Ответа на этот вопрос книга не даёт, что снижает её эвристическую ценность для диалога веры и науки. Современная глубинная психология (например, юнгианский анализ или экзистенциальная терапия) во многом созвучна поискам смысла и работе с образами, что могло бы стать точкой для более тонкого диалога, а не только конфронтации⁴³.

В-третьих, стоит отметить излишнюю идеализацию монашеского пути, свойственную книге Влахоса. Хотя автор и оговаривается, что описанный путь (умное делание, безмолвие) доступен и мирянам, основной акцент в книге сделан на изначально монашеском опыте (исихазме), максимально достигаемом лишь при идеальных условиях монастырского безмолвия и под руководством опытного старца. Вопросы о специфике борьбы со страстями для человека, живущего в семье и занятого мирскими трудами, раскрываются как призыв к мирянам жить по заповедям Христовым⁴⁴, но в практической плоскости раскрыты недостаточно. Перенос этого метода в шумный и суетливый мир остается сложной и не до конца проработанной задачей.

В-четвёртых, в работе Влахоса достаточно заметен риск эскапизма и антизападный полемический задор. Акцент на внутреннем делании и отсечении помыслов при недостаточной проработке социального служения может создать у читателя впечатление, что христианство сводится к индивидуальной психотерапии, а ближний — лишь фон для собственного спасения. Кроме того, противопоставление «православной исихастской по существу интуитивистско-практической традиции» и «западных варлаамитских по существу рационально-метафизических богословия, гносеологии и антропологии», проходящее

⁴³ См., например: Юнг К.Г. Психология и религия; Франкл В. Человек в поисках смысла; Ялом И. Экзистенциальная психотерапия.

⁴⁴ См.: Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Пер. с греч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. С. 49.

богословской и методологической канвой через книгу⁴⁵, хоть и оправдано контекстом полемики XIV века, может звучать излишне категорично для читателя, ищущего в современности точки соприкосновения, а не конфронтации.

1.5. Вклад в святоотеческое наследие

«Православная психотерапия» митрополита Иерофея Влахоса — это фундаментальный и глубокий труд, выдающийся образец современной святоотеческой мысли, с редкой глубиной и систематичностью раскрывающий учение о человеке как о пациенте, а о Церкви как о лечебнице. Это не просто книга, а целое богословско-практическое введение в православную антропологию и аскетику, драгоценный путеводитель по внутреннему миру человека, рассматриваемому с точки зрения вечности.

Её главное достоинство — возвращение к истокам, к пониманию христианства как делания, как пути исцеления, а не только как набора догматов и обрядов. Для искренне ищущего профессионала она станет не просто полезным чтением, но и ценным практическим пособием, к которому действительно нужно возвращаться для изучения и результативного практического применения. А простым верующим она даёт стройную и цельную картину духовной жизни, её законов, опасностей и целей, со всей серьёзностью напоминая, что «Врач» — Христос, а «лечебница» — Церковь.

Небольшие недостатки работы проистекают из её очевидных сильных сторон и могут быть связаны прежде всего с её жанровой и концептуальной замкнутостью, т.к. работа представляет собой самодостаточный монолог внутри православной традиции, обращённый прежде всего к тем, кто уже принял её аксиоматику, и поэтому как инструмент для диалога с секулярным миром и вне-церковной современной наукой она может нуждаться в развитии. Тем не менее, для православного читателя, для пастырей, богословов, христианских душепопечителей и психоотерапевтов и всех, кто всерьёз задумывается о путях врачевания своей души, эта книга является действительно настольной и незаменимой. Она вводит читателя в священное пространство святоотеческого опыта, где слово становится живым жизненным делом, а богословие — неподдельным исцелением души.

⁴⁵ Как отмечает Влахос, цитируя протоиерея Иоанна Романидиса, «мы придаём величайшее значение сохранению догматов от искажений не только потому, что боимся повредить учение, но потому, что можем потерять возможность лечения и, следовательно, спасения. Таким образом, "столкновение между Паламой и Варлаамом касалось не столько содержания догмата, сколько его методологических основ. Варлаам основывался на метафизике, метафизической гносеологии и логике, Палама же — на собственном достоверном опыте и его убедительных результатах"» (Там же. С. 39-40).

Часть 2. Католическая христианская метамодель личности: теолого-философский синтез в диалоге с наукой

В этой части обзора приведена развёрнутая рецензия на книгу «Католическая христианская мета-модель личности: Интеграция с психологией и практикой психического здоровья» под редакцией П. К. Вица, У. Дж. Нордлинга и К. С. Тайтуса⁴⁶. Эта работа представляет собой междисциплинарное исследование (психология, философия, теология), научная монография, учебное пособие для высшей школы.

2.1. Вызов интеграции и место книги в современном дискурсе

Одной из самых сложных и до сих пор до конца не решённых задач современного человекознания остаётся выстраивание конструктивного диалога между научной психологией и религиозной (в данном случае — христианской) традицией. Слишком часто этот диалог сводился либо к редукционизму, при котором психология «объясняет» религию как сублимацию либидо, защитный механизм или социальный конструкт, либо к изоляционизму, когда вера и терапия существуют в параллельных вселенных, не имея точек соприкосновения. Представленная вниманию читателя коллективная монография под редакцией признанных экспертов — Пола К. Вица, Уильяма Дж. Нордлинга и Крейга Стивена Тайтуса — предлагает принципиально иной, третий путь: построение интегративной «мета-модели» личности.

Книга, созданная на базе Института психологических наук Университета Божественного Милосердия (Divine Mercy University), представляет собой масштабную и систематическую попытку синтеза католического антропологического учения с данными современной психологической науки и классической философской традицией. Это не просто сборник статей, а коллективный труд, формировавшийся на протяжении двух десятилетий (о чём свидетельствует обширный список авторов и консультантов на с. 28-31), и выстроенный с редкой архитектурной строгостью.

2.2. Структура и методология: трёхуровневая модель реальности

Композиция книги напрямую отражает её главный методологический принцип — рассмотрение личности через три фундаментальных уровня знания: теологический,

⁴⁶ Vitz, P. C., Nordling, W. J., & Titus, C. S. (Eds.). (2019). A Catholic Christian Meta-Model of the Person: Integration with Psychology and Mental Health Practice. Divine Mercy University — 738 p. (далее в Части 2 отсылки идут к этой работе).

философский и психологический. Авторы исходят из презумпции, что эти уровни не противоречат, а органично дополняют друг друга, описывая одну и ту же реальность (человека) с разных ракурсов и с различной степенью глубины. Теология задаёт предельный горизонт смыслов (*ultimate narrative*), философия — рациональную структуру бытия, а психология — эмпирически изучаемые механизмы и процессы.

Структурно работа делится на пять частей, последовательно раскрывающих этот замысел. **Часть I** «Введение в мета-модель» формулирует базовое трёхчастное определение личности, которое становится лейтмотивом всего дальнейшего изложения. **Часть II** «Психологическое обоснование» проводит анализ современных теорий личности и эмпирических данных, подтверждающих исходные положения модели. **Часть III** «Философское обоснование» содержит глубокий анализ единства личности («*A Unity*»), дихотомии мужского и женского, призвания («*vocation*»), добродетелей («*virtue*») и базовых человеческих способностей (сенсорно-перцептивных, эмоциональных, рациональных, волевых). **Часть IV** «Теологическое обоснование» рассматривает человека в горизонте творения («*Created*»), грехопадения («*Fallen*») и искупления («*Redeemed*»). **Часть V** «Практическое применение» предлагает принципы подготовки специалистов, концептуализация клинических случаев, групповая терапия, диагностика (включая контекстуализацию DSM-5) и роль добродетелей в терапевтической практике.

Ключевым концептуальным достижением авторов является создание «трёхчастного определения личности». Этот методологический приём позволяет удерживать сложность человеческого существа, не впадая в крайности: психологизм, философский идеализм или богословский догматизм, оторванный от реальности страдающего человека.

2.3. Анализ содержания: антропология достоинства, развития и добродетели

С теологической точки зрения, задающей теологическую оптику работы, авторы предлагают рассматривать жизнь человека в рамках классической христианской триады: Сотворён — Падший — Искуплен. Это придаёт психологической работе нарративное измерение. Проблемы клиента (депрессия, тревога, травма) осмысляются не просто как «поломки» механизма, а как часть более глубокой личной и всеобщей драмы. Важно, что состояние «падшести» (*fallenness*) не онтологично: авторы специально подчёркивают, что зло — это лишённость, отсутствие должного блага (*privation*), а фундаментальная доброта творения остаётся незыблемой. Это даёт мощнейшую основу для терапии, ориентированной на ресурсы и безусловное достоинство клиента, независимо от его состояния.

В философской перспективе (которая, вероятно, является самой сильной стороной книги и задаёт философскую оптику работы) авторы, опираясь на аристотелевско-

томистскую традицию, детально прорабатывают структуру личности, предлагая её объёмный портрет через одиннадцать измерений. Особого внимания заслуживают три группы измерений. **Во-первых**, это единство души и тела (измерение IV): авторы настаивают на последовательном холизме, где физическое насилие ранит душу, а духовный кризис может проявляться в соматических симптомах. **Во-вторых**, призвание (измерение V) и добродетель (измерение VI): здесь модель выходит за рамки чисто клинического взгляда. Человек понимается не как пациент, которого нужно «починить», вернув к статистической норме, а как путник (*homo viator*), призванный к «процветанию» (*flourishing*) — реализации своего человеческого потенциала. Это происходит через интеграцию трёх сфер: личное совершенство и святость, семейно-религиозный статус (призвание как состояние жизни), а также труд и служение. И, наконец, **в-третьих**, антропология способностей (измерения VII—XI): скрупулёзно, почти схоластически, рассматриваются сенсорное восприятие (включая пять внешних чувств и внутренние чувства — память, воображение, оценочную способность), эмоции, разум и воля. Это напоминает лучшие образцы христианской антропологии, где эмоции не демонизируются, а рассматриваются как «проходной двор» между телом и духом, способный к воспитанию через добродетели и требующий тонкой дифференциации (например, различение «первых движений» эмоций и эмоций, сформированных сознательным выбором).

Психологические предпосылки, задающие психологическую оптику работы, сформулированы так, чтобы быть операционализируемыми в клинической практике. Они учитывают как позитивные аспекты (поиск процветания, базовое добро), так и патологию (боль, страдание, бессознательные искажения). Модель не игнорирует понятие бессознательного, но интерпретирует его в контексте целостной личности. Книга не отрицает достижения психологии (теории привязанности, когнитивной терапии, данные нейронаук), а пытается их критически «переработать» и встроить в более широкий антропологический контекст. DSM-5 не отвергается, но предлагается к использованию с обязательной оглядкой на уникальность личности, её историю и ценности.

2.4. Сильные стороны работы

Работе свойственны системность и отсутствие редукционизма: авторам удалось создать подлинный синтез, где теология задаёт горизонт смыслов, философия — структуру реальности, а психология — методы и эмпирическую проверку. Модель работает как «интегрированный ламинат» (образ из главы 6), позволяя клиницисту видеть проблему в её многомерности. Также католическая метамодель делает вклад в возвращение языка добродетели и призвания. В эпоху, когда психология говорит о «копинг-стратегиях» и

«адаптации», возвращение к античной и христианской традиции добродетелей (мужество, благоразумие, справедливость, надежда) и категории призвания возвращает психотерапии её воспитательную и возвышающую функцию, вводя в неё телеологическое измерение — вопрос о смысле, цели и благой жизни.

Практическая ориентированность также является важной отличительной чертой ССММР. Несмотря на высокую теоретичность, книга содержит часть V, посвящённую конкретным методам работы: как концептуализировать случай, как использовать диагностические критерии DSM, не теряя из виду личность, как в принципе обучать такой интегративной практике. Это делает модель работающим инструментом для образования. И стоит также отметить этическую ясность работы, которая выражается в явно даваемых работой этических ориентиров для христианского терапевта: как оставаться верным своей совести и профессиональной этике, сохраняя безусловное уважение к свободе совести и достоинству клиента с иными убеждениями.

2.5. Критические замечания и дискуссионные вопросы

Говоря в разрезе конфессиональной специфики и проблемы универсальности, стоит отметить, что книга честно позиционирует себя как «католическая христианская мета-модель» (ССММР). Это одновременно её сила и её ограничение. Многие положения (особенно детальная теология тела, эксклюзивное понимание брака и некоторые аспекты экклезиологии) являются специфически католическими. Вопрос о том, насколько эта модель может быть принята в других христианских конфессиях (православии, классическом протестантизме) или, тем более, в секулярной среде, остаётся открытым. Для не-христианина или агностика базовые предпосылки работы (существование души как субстанциальной формы, объективное естественное право, нарратив грехопадения) могут быть просто неприемлемы, что делает использование модели в чистом виде проблематичным.

Анализируя язык и доступность работы, стоит отметить, что книга написана плотным академическим языком, изобилующим философскими и теологическими терминами. Для практикующего психотерапевта без серьёзной философско-богословской подготовки чтение может быть крайне затруднительным. Это скорее фундаментальный учебник для специализированных магистерских и докторских программ, чем настольная книга практика.

Стоит отметить и методологический разрыв работы в разрезе проблемы души (*soul*): в психологическом разделе понятие «души» практически исчезает, уступая место «self-сознанию», «поведению и ментальной жизни». Возникает классическая для христианской психологии проблема: как эмпирическая наука, изучающая поведение и психические процессы, соотносится с метафизической реальностью души? Авторы утверждают, что

психологические предпосылки «согласованы» с теологическими и философскими, но характер этой согласованности (дополнение, обоснование, иллюстрация?) не всегда прояснён. Для строгого психолога-эмпирика «душа» может остаться красивой, но методологически избыточной метафорой.

Является достаточно заметной также и недостаточная проработанность темы греха и зла в клиническом ключе. Раздел «Fallen» (Грехопадение) в теологической части даёт общую рамку, но для психологии травмы и клинической работы с виной, стыдом и пережитым злом необходимо более тонкое различие между понятиями «грех», «последствия греха», «болезнь», «моральное зло». Связь между догматом о первородном грехе и конкретными психопатологиями описана довольно схематично, оставляя клиницисту пространство для самостоятельной интерпретации.

2.6. Вклад в диалог веры и науки

«A Catholic Christian Meta-Model of the Person» — это монументальный и в высшей степени добросовестный труд, знаковое событие для христианской психологии. Он задаёт высокую планку для всех последующих интеграционных проектов. В отличие от многих работ, которые лишь декларируют необходимость диалога, данная книга *реализует* его на всех уровнях — от метафизики до техник работы с эмоциями.

Её главное достижение — создание последовательной, внутренне непротиворечивой и многомерной антропологии, которая может служить прочным фундаментом для образования психотерапевтов и для глубокой профессиональной и личностной рефлексии верующих специалистов. Книга блестяще демонстрирует, что вера и разум, теология и наука не обречены на конфликт, а могут быть соработниками в деле понимания человека и помощи ему.

Её главный недостаток — высокая степень конфессиональной и интеллектуальной специфичности. Модель рискует остаться величественным «кафедральным собором» в мире, где большинство потенциальных реципиентов помощи живёт в «часовнях» иных конфессий или вовсе вне религиозных традиций. Тем не менее, для тех, кто разделяет её исходные предпосылки или хотя бы интересуется возможностью такого синтеза, книга становится бесценным ресурсом.

Для специалиста в области душепопечения и христианской психологии это — методологический фундамент и своего рода энциклопедия христианской антропологии, адаптированная для работы с психическим здоровьем. Для философа или богослова — убедительный пример того, как умозрительные истины о человеке могут обрести практическое звучание в кабинете терапевта. Авторам удалось главное: в эпоху засилья

редукционистских теорий они напомнили научному сообществу, что за спиной «пациента» или «клиента» всегда стоит Persona — живая личность, созданная по образу Божию, несущая в себе раны греха и травм, но принципиально открытая для исцеления и призванная к бесконечному развитию в любви и добродетели.

Часть 3. Два подхода к врачеванию души: системное сравнение православной и католической традиций

В данной части выполнена развёрнутая сравнительная рецензия книги Иерофея (Влахоса) «Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души» и книги «Католическая христианская мета-модель личности: Интеграция с психологией и практикой психического здоровья» под редакцией П. К. Вица, У. Дж. Нордлинга и К. С. Тайтуса.

3.1. Карта для сравнения: выбор системы критериев

Для проведения системного сравнительного анализа двух фундаментальных трудов, представляющих православный и католический подходы к интеграции христианской антропологии и психотерапии, необходимо определить релевантные критерии. Эти критерии будут вытекать из самой структуры и проблематики рассматриваемых работ.

Для целей данной работы мы выбираем следующую систему критериев для сравнения:

- **Критерий 1 «Жанр и целевая аудитория».** Определение формата каждой работы (монография, учебник, манифест) и того, на кого она преимущественно ориентирована (богословы, психотерапевты, пастыри, широкая аудитория).
- **Критерий 2 «Конфессиональная основа и методологический подход».** Выявление доминирующего богословского и философского языка (византийская патристика vs. аристотелевско-томистская традиция) и принципиального способа построения знания (монологическое свидетельство vs. трёхуровневый синтез).
- **Критерий 3 «Антропологическая модель человека».** Сравнение ключевых антропологических категорий (душа, ум, сердце, личность), понимания структуры человека и источника его патологии.
- **Критерий 4 «Понимание патологии».** Сравнение того, каким образом каждая из книг определяет болезнь, недуг, страдание, и как соотносит грех и психическое расстройство.
- **Критерий 5 «Метод исцеления».** Сравнение предлагаемого пути врачевания, ключевых практик (молитва, трезвение, добродетель, таинства) и роли наставника.
- **Критерий 6 «Отношение к светской психологической науке».** Сравнение характера диалога (или его отсутствия) с современной психологией, психиатрией, диагностическими системами (DSM).

- **Критерий 7 «Сильные стороны и уникальный вклад».** Что каждая из книг привносит уникального в область христианской мысли о душепопечении.
- **Критерий 8 «Слабые стороны и ограничения».** Внутренние противоречия, проблемные зоны и ограничения применимости каждой модели.

3.2. На разных полюсах одного континента: панорама различий

Представленные две книги — «Православная психотерапия» митрополита Иерофея Влахова и «Католическая христианская мета-модель личности» под редакцией П. К. Вица, У. Дж. Нордлинга и К. С. Тайтуса — являются, пожалуй, наиболее яркими и систематическими выражениями двух основных ветвей христианской мысли в их стремлении осмыслить психотерапию и душепопечение. Несмотря на общую цель — возвращение христианству его врачебной функции, — они представляют собой два полюса, два различных методологических мира. Если книга Влахова — это пророческий глас из пустыни, напоминающий о забытом исихастском предании, то труд Вица и его коллег — это кропотливая работа схоласта-архитектора, возводящего мост между небом догмата и землёй эмпирической науки.

Сравнительный анализ позволяет не просто выявить различия, но и увидеть, как глубокие конфессиональные интуиции (православная мистика и католический рациио) формируют два во многом комплементарных, но различных взгляда на природу человека, его болезнь и путь к исцелению.

Жанр и целевая аудитория. Книга Влахова — это богословско-аскетический трактат, обращённый к «усталому и доведённому до отчаяния» современному человеку, который ищет подлинного исцеления. Это манифест и одновременно практическое руководство для тех, кто готов вступить на путь покаяния и умного делания. Хотя книга содержит обильный научный аппарат, её пафос — не академическая нейтральность, а пастырская забота и призыв к личному преображению. Основной адресат — православный верующий, пастырь, монах, а также любой ищущий, готовый принять аксиоматику святоотеческого предания. Это, по сути, введение в образ жизни, а не в научную дисциплину. Коллективная монография Вица, Нордлинга и Тайтуса — это академический учебник и методологический фундамент для системы высшего образования. Она предназначена для студентов, исследователей и практикующих психотерапевтов, которые хотят интегрировать свою веру в профессию, не поступаясь научной строгостью. Это «мета-модель» — концептуальная рамка, предназначенная для организации и критического осмысления различных психологических теорий. Её язык — это язык университетской кафедры, а пафос — в систематизации и доказательности.

Конфессиональная основа и методологический подход. Методология Влахоса — это свидетельство и компиляция. Его главный авторитет — греческие отцы-подвижники, прежде всего корпус «Добротолюбия». Он не строит новую систему, а бережно, как мозаику, выкладывает учение отцов о душе, уме, сердце и страстях. Его метод — это не синтез с современным знанием, а радикальное противопоставление падшего «телесного ведения» (к которому он относит и всю светскую культуру) и благодатного «духовного ведения». Влахос стоит на позиции строгого исповедания Предания, видя свою задачу в том, чтобы донести его до современников в неискажённом виде. Методология ССММР — это трёхуровневый синтез. Авторы сознательно строят свою модель, используя три независимых, но взаимодополняющих источника: теологию (Священное Писание, Предание, Магистериум), философию (прежде всего аристотелевско-томистскую традицию) и психологическую науку. Их подход — это не противопоставление, а иерархическое включение. Они не отвергают DSM-5 или теории личности, а помещают их в более широкий антропологический контекст, заданный верой. Задача — не заменить психологию богословием, а дать богословские основания для её корректного использования.

Антропологическая модель человека. Антропология Влахоса онтологически ориентирована и динамична. В центре внимания — различие ума (*voûς*) и рассудка (*ratio*). Ум — это «око души», орган созерцания, который в падении помрачается и «омертвевает». Исцеление есть возвращение ума в сердце через умную молитву. Человек описывается через триаду сил (ум, разум, дух) и триаду состояний (плотское, душевное, духовное). Это модель радикального внутреннего преобразования, метанойи. Антропология ССММР структурна и телеологична. Человек описывается через одиннадцать измерений, от теологических (сотворённость) до психологических (эмоции, воля). Модель стремится к полноте и всеохватности. Ключевыми категориями являются призвание (*vocation*) и добродетель (*virtue*), а целью — процветание (*flourishing*). Это модель развития и реализации заложенного Богом потенциала, где структура личности (её способности) должна быть приведена в гармоничное движение к её естественной цели — Богу.

Понимание патологии. Согласно Влахосу, патология коренится в онтологическом разрыве — отделении ума от Бога и его пленении страстями. Страсти понимаются как извращение естественных сил души (гнева, желания). Это состояние «омертвения» души, её болезни. Ключевой механизм — помыслы, через которые диавол получает доступ к человеку. Согласно ССММР, патология понимается в рамках триады *Сотворён — Падший — Искушен*. Зло — это лишённость (*privation*) блага. Модель признаёт влияние греха (первородного, личного, социального), но также и естественные причины расстройств. Проблема описывается на трёх уровнях (теологическом, философском, психологическом),

что позволяет различать, например, духовный кризис и клиническую депрессию, хотя в тексте это различие скорее постулируется, чем детально прорабатывается, оставляя пространство для дальнейшего развития.

Метод исцеления. В работе Влахоса главный метод — это исихазм, умное делание, включающее трезвение, внимание и непрестанную молитву Иисусову. Исцеление немыслимо без покаяния (μετάνοια), плача (πένθος), послушания духовному отцу. Это путь синергии, где человеческое усилие (подвиг) встречается с Божественной благодатью. Священник выступает как духовный врач-целитель, который сам должен быть исцелённым. Метод, используемый в ССММР — это интеграция терапевтических подходов в рамках добродетельной жизни. Модель не предписывает конкретную технику (как КПТ или психоанализ), но даёт рамку для их осмысленного применения. Центральное место занимает развитие добродетелей (как укоренённых навыков), осознание своего призвания и жизнь в соответствии с естественным нравственным законом. Роль терапевта — соработник, помогающий клиенту в его процветании и уважающий его свободу совести.

Отношение к светской науке. У Влахоса отношение к светской науке критическое и дистанцированное: он видит в современной психологии проявление падшего «телесного ведения», которое лечит следствия, а не причину, и часто усугубляет болезнь, поощряя самолюбие. Диалог практически отсутствует, книга — это самодостаточный мир святоотеческого Предания, противостоящий миру секулярной культуры («антиисихазму»). У ССММР отношение к светской науке диалогическое и интегративное: авторы рассматривают психологию как ценный, хотя и ограниченный, источник знаний о механизмах психического функционирования. Они активно используют данные исследований, оперируют терминами современной науки, стремясь показать их непротиворечивость и согласованность с христианским видением человека. DSM-5 не отвергается, а «контекстуализируется».

Сильные стороны и уникальный вклад. Главная сила работы Влахоса — в возвращении к истокам: книга с редкой глубиной и аутентичностью вводит читателя в самое сердце православной аскетики, делая доступными для современного человека понятия ума, сердца, умной молитвы. Это мощное противоядие против обездушенной психологии и мощный инструмент для духовного пробуждения. Её вклад — в напоминании об онтологической глубине христианства. Главная сила ССММР — в создании работающей модели для диалога: книга предлагает инструментарий, позволяющий христианскому терапевту оставаться верным своей вере и при этом профессионально работать в научной парадигме. Её вклад — в разработке системного языка для интеграции, в возрождении понятий добродетели и призвания в психологическом дискурсе и в ясной этической рефлексии.

Слабые стороны и ограничения. Основное ограничение работы Влахова — концептуальная замкнутость и слабая операционализация. Книга рискует остаться непонятой и неприменимой для людей вне православной традиции или для профессионалов, ищущих конкретные техники работы. Идеализация монашеского пути оставляет открытым вопрос о полноценном приложении описанного метода в миру. Основное ограничение ССММР — относительная сложность и католическая специфика. Модель требует высокой философско-богословской подготовки. Она глубоко укоренена в католическом мировоззрении, что может вызывать вопросы у представителей других конфессий. Кроме того, остаётся не до конца прояснённым методологический статус понятия «душа» — как оно соотносится с эмпирическими конструктами «самости» и «поведения».

Заключение

Проведённый в настоящей работе сравнительный анализ двух фундаментальных трудов — «Православной психотерапии» митрополита Иерофея Влахоса и «Католической христианской мета-модели личности» под редакцией П. К. Вица, У. Дж. Нордлинга и К. С. Тайтуса — позволяет сформулировать ряд итоговых выводов, выходящих за рамки простого перечисления сходств и различий.

Во-первых, обе книги убедительно демонстрируют, что христианство в его православном и католическом изводах обладает глубоким и систематическим учением о человеке, которое может и должно быть положено в основание практики душепопечения и психотерапии. Несмотря на различные методологические стратегии, авторы едины в главном: источник подлинного исцеления лежит не в адаптации к социальным нормам и не в устранении симптомов, а в восстановлении утраченной связи человека с Богом. Конечная цель обеих моделей — не возвращение к «статистической норме», а святость, процветание (*flourishing*) и обожение.

Во-вторых, выявленные различия носят не случайный, а системный характер, обусловленный разными богословскими и философскими традициями. Православный подход, представленный Влахосом, делает акцент на мистико-аскетическом измерении, на исихастском делании, на онтологическом различении ума и рассудка. Это — путь внутреннего преображения, доступный прежде всего тем, кто готов к радикальной аскезе и послушанию духовному отцу. Католический подход, напротив, стремится к гармоничному синтезу веры и разума, богословия и науки. ССММР предлагает не столько метод индивидуального спасения, сколько универсальный понятийный аппарат, позволяющий христианскому терапевту осмысленно работать в рамках современной научной парадигмы, не поступаясь своей идентичностью.

В-третьих, ни один из рассмотренных подходов не может быть признан «единственно верным» или исчерпывающим. Книга Влахоса, при всей её аутентичности и глубине, остаётся практически неприменимой для невоцерковлённого читателя или для специалиста, ищущего конкретные техники работы с психопатологией. Она рискует остаться «гласом в пустыне», если не будет дополнена языком, понятным современной культуре. ССММР, напротив, рискует остаться величественным «кафедральным собором», вход в который требует высокой философско-богословской подготовки, а её католическая специфика может затруднять диалог с представителями иных конфессий.

В-четвёртых, проведённый анализ показывает, что православный и католический подходы не столько противостоят, сколько взаимодополняют друг друга. Труд Влахоса — это совесть христианской психотерапии, её мистическое сердце, напоминающее о предельных целях и о той глубине, где только и возможно подлинное исцеление. Труд Вица и его коллег — это интеллект христианской психотерапии, её методологический аппарат, позволяющий вести осмысленный диалог с наукой и обществом, не теряя своей идентичности.

Несмотря на все различия, обе книги покоятся на общем фундаменте христианского святоотеческого предания. Обе исходят из представления о человеке как об образе Божием, повреждённом грехопадением, но призванном к исцелению и полноте бытия во Христе. В центре обеих антропологий — понимание того, что источник подлинного здоровья лежит не в адаптации к социальным нормам, а в восстановлении утраченной связи с Богом. Обе работы видят конечную цель человеческой жизни не в простом отсутствии симптомов, а в «процветании» (*flourishing*), святости и обожении. В этом смысле обе работы являются союзниками в борьбе против редукционистских подходов, сводящих человека к набору психических функций или поведенческих реакций. Вместе они очерчивают пространство, в котором только и возможно зрелое христианское душепопечение: пространство между опытом пустыни и университетской кафедрой, между апофатическим молчанием исихаста и схоластическим различием. Каждая из книг по-своему отвечает на вызов секулярной эпохи: одна — возвращением к истокам и пророческим обличением, другая — строительством мостов и созданием общего языка. Их совместное изучение позволяет не только глубже понять две великие традиции христианского Востока и Запада, но и приблизиться к постижению той неисчерпаемой тайны, которую являет собой человек, созданный по образу Божию.

Завершая, можно выразить надежду, что диалог между православной и католической традициями в области христианской психотерапии не только возможен, но и необходим. Каждая из рассмотренных книг, будучи глубоко укоренённой в своей конфессиональной почве, одновременно обращена к общехристианскому наследию и к общечеловеческой проблеме страдания. Их совместное изучение может стать важным шагом на пути к целостному, нередукционистскому пониманию человека — образа Божия, призванного к исцелению, преображению и вечной жизни.

Список источников и литературы

1. Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Пер. с греч. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. — 368 с.
2. Франкл, В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева. — М.: Прогресс, 1990. — 368с: ил. — (Б-ка зарубежной психологии). — ISBN 5-01-001606-0.
3. Юнг, К. Г. Психология и религия // Юнг К. Г. Архетип и символ. — М., 1991. — URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229> (дата обращения: 21.03.2026).
4. Ялом, И. Экзистенциальная психотерапия / Пер. с англ. Т. С. Драбкиной. — М.: Независимая фирма "Класс", 1999. — 576 с. — (Библиотека психологии и психотерапии). — ISBN 5-86375-106-1.
5. Hierotheos (Vlachos), Metropolitan of Nafpaktos. Orthodox Psychotherapy: The Science of the Fathers / Transl. by Esther Williams. — Levadeia, Greece: Birth of the Theotokos Monastery, 1994. — 369 p.
6. Hiérothéos (Vlachos), métropolite de Naupacte. Psychothérapie orthodoxe: la science thérapeutique des Pères de l'Église / Trad. du grec par Pierre Deschamps. — Levadia, Grèce: Éditions du monastère de la Nativité de la Mère de Dieu, 2007. — 411 p.
7. OrthodoxWiki. Hierotheos (Vlachos) of Nafpaktos. — URL: [https://orthodoxwiki.org/index.php?title=Hierotheos_\(Vlachos\)_of_Nafpaktos&oldid=119806](https://orthodoxwiki.org/index.php?title=Hierotheos_(Vlachos)_of_Nafpaktos&oldid=119806) (дата обращения: 21.03.2026).
8. Vitz, P. C., Nordling, W. J., & Titus, C. S. (Eds.). (2019). A Catholic Christian Meta-Model of the Person: Integration with Psychology and Mental Health Practice. Divine Mercy University. — 738 p.
9. Ιερόθεος (Βλάχος), μητροπολίτης Ναυπάκτου. Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία: πατερική θεραπευτική αγωγή. — Λιβαδειά: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου, 1986. — 368 с.