

Исцеление внутреннего ребенка: психотерапевтический троп и антропология эмоциональной религиозности

ЕКАТЕРИНА А. ХОНИНЕВА

Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург,
Российская Федерация

ORCID: 0000-0001-9964-5375

<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2023-4-85-121>



Рекомендация для цитирования:

Хонинева Е. А. (2023) Исцеление внутреннего ребенка: психотерапевтический троп и антропология эмоциональной религиозности. *Социология власти*, 35 (4): 85–121.

For citations:

Khonineva E. A. (2023) Healing the Inner Child: The Psychotherapeutic Trope and the Anthropology of Emotional Religiosity. *Sociology of Power*, 35 (4): 85–121.

Поступила в редакцию: 01.10.2023;

принята в печать: 04.12.2023

Received: 01.10.2023; Accepted for publication: 04.12.2023

Copyright: © 2023 by the author.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Резюме:

Статья посвящена антропологическому исследованию логики адаптации психотерапевтического дискурса религиозными специалистами в рамках католической практики духовных упражнений. Основываясь на характерном для терапевтической культуры представлении о глубокой укорененности личности в истории семейных связей и опыте взросления, автор ставит вопрос о том, как в ходе освоения психотерапевтических техник религиозными группами может проявлять себя проблематика семейных отношений и на каких образах детства подобные «синкретические» проекты могут основываться. Рассмотрение католической практики духовных упражнений позволяет обратиться к историческим корням концепции «личных отношений с Богом», которые можно обнаружить в духовных движениях позднего Средневековья и раннего Нового времени, делающих акцент на эмоциональной религиозности, практиках медитации и воображения. В исследуемом контексте интерпретация отношений с Богом и другими агентами сверхчеловеческой природы в психотерапевтических терминах основывается на сочетании традиционной иезуитской практики духовного сопровождения с идеями из области психодинамической терапии, имевшем место в американских руководствах по духовному сопровождению 1970–1990-х гг. В такой перспективе образ Бога трактуется как проекция усвоенных в детстве образов авторитетного взрослого, а трудности в «отношениях с Богом» — как следствие неразрешенных проблем в значимых межличностных

отношениях. Используя в качестве основы для практики медитации один из важнейших терапевтических тропов «внутреннего ребенка», духовные руководители предлагают участникам посредством воображения разыграть сцену обретения детской версией их личности безусловной любви. Однако в отличие от терапевтической редакции практики работы с «внутренним ребенком», в католической парадигме человек не может и не должен становиться ни агентом собственного исцеления, ни самому себе родителем. Логика персональной ответственности и «родительства» как его метафоры сменяется на логику смирения и вверения себя божественной воле, т.е. истинного детства. Статья демонстрирует необходимость более внимательного изучения техник воображения, используемых как в религиозных культурах, так и в психотерапевтических контекстах, и поднимает вопрос об общности их эпистемологической позиции в отношении природы и функции воображения.

Ключевые слова: психотерапевтическая культура, католицизм, воображение, родство и семья, «внутренний ребенок»

Ekaterina A. Khonineva

Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russian Federation

ORCID: 0000-0001-9964-5375

Healing the Inner Child: The Psychotherapeutic Trope and the Anthropology of Emotional Religiosity

Abstract:

The article is devoted to an anthropological study of psychotherapeutic discourse adaptation by religious specialists within the Catholic practice of spiritual exercises. Grounded in the therapeutic culture's notion that an individual's roots lie deeply within their family history and childhood experiences, this article examines how issues related to family relationships may surface during the development of psychotherapeutic techniques by religious groups. It also investigates the childhood images upon which these "syncretic" projects might be based. Considering the Catholic practice of spiritual exercise allows us to explore the historical roots of the "personal relationship with God". This concept appears in various spiritual movements from the late Middle Ages and early Modern period, which emphasized emotional religiosity, meditation, and imaginative practices. In the present context, the interpretation of the relationship with God and other agents of divine nature in psychotherapeutic terms is based on a combination of traditional Jesuit spiritual direction practices with ideas from psychodynamic theories found in American spiritual direction manuals of the 1970s-1990s. From this angle, the image of God is interpreted as a projection of an authoritative adult image internalized in childhood, and problems in the "relationship with God" are seen as a consequence of unresolved issues with significant others. Using one of the most important therapeutic tropes of the "inner child" as the basis for meditation practice, spiritual directors invite participants to envision a scene where a child

version of their personality receives unconditional love. However, unlike the therapeutic version of the practice of “inner child work,” in the Catholic paradigm, the individual should neither become the agent of their own healing nor repent themselves. The logic of personal responsibility and “parenthood” as its metaphor is replaced by the logic of humility and surrendering oneself to the divine will, i.e., true childhood. The article highlights the need to closely examine imaginative techniques in religious cultures and psychotherapeutic contexts, and questions the commonality in their epistemological stance on the nature and function of imagination.

Keywords: psychotherapeutic culture, Catholicism, imagination, kinship and family, “inner child”

Триумф религии?

В свое время один из влиятельных критиков психотерапевтической культуры американский социолог Филипп Рифф в качестве эпиграфа к монографии «Триумф терапевтического: как используют веру после Фрейда» избрал стихотворение У. Б. Йейтса «Второе Пришествие»:

Всё рушится, основа расшаталась,
Мир захлестнули волны беззаконья;
Кровавый ширится прилив и топит
Стыдливости священные обряды.

(1919. Перевод Григория Кружкова)

В работах Риффа, как и ряда других ученых, стремившихся оценить социальные последствия популярности психоанализа и психотерапии для современного им западного общества, вырисовывалась картина едва ли не апокалиптическая: упадок коллективных представлений о морали, низвержение авторитета традиции, атомизация и распад общностей, становление «нарциссической» модели личности, устремленной к постоянному удовлетворению индивидуальных потребностей [Rieff 1966; Lasch 1979; Cushman 1996; Moskowitz 2001]. Немаловажную роль в этом академическом нарративе играло убеждение, что «стыдливости священные обряды», то есть религию (под которой в первую очередь понимались аскетические идеалы протестантизма), постепенно замещают принципы психотерапевтической культуры, составляющие своего рода «антирелигию» в силу их предельно индивидуалистической ориентации, ведущей к разрушению социальных связей. Рифф изящно характеризовал глубину пропасти между религией и терапией, как он ее видел: «Религиозный человек был рожден, чтобы быть спасенным; психологический человек рожден, чтобы быть довольным. Различие этих двух

критериев не ново, оно возникло тогда, когда вопль аскета “Я верю” уступил дорогу терапевтическому толкованию “Есть такое ощущение”» [Рифф 2007: 277].

Уже в XX веке становится популярным сравнение ролей психотерапевтов и религиозных специалистов (и даже обозначение психологов как «секулярных священников» [London 1967]), которое было призвано отразить заместительную функцию последних в западных секулярных обществах. Парадоксально, но примерно в то же время, в 1974 году Жак Лакан, напротив, предвещает «триумф религии» (имея в виду, конечно, католицизм) над психоанализом [Lacan 2005: 79]. Как пишет Сержио Бенвенуто, ссылаясь на свидетельство писательницы Жаклин Риссе, «на Пасху 1975 года... Лакан, любуясь из машины великолепными куполами римских барочных церквей, воскликнул: “*Elles vont gagner*” (“Они победят”). И добавил: “Им есть что предложить, а нам нечего”» [Бенвенуто 2021: 90]. Как бы то ни было, обе эти противоположные позиции по вопросу основывались на предположении, что психотерапия и религия вынуждены делить между собой одно экспертное поле.

88

Существуют и другие способы проблематизировать «неловкие отношения» между религиозным и терапевтическим. Volens nolens необходимо признать, что ни религиозные институты, ни тем более психотерапевтическая экспертиза не только не уступили друг другу, но и продолжают вполне успешно сосуществовать. Более того, хотя процесс институционального становления психотерапии во многом носил антирелигиозный заряд, терапевтический дискурс стал богатым источником идей и техник, которые заимствуют, перерабатывают или «переводят» представители различных религиозных движений¹. Среди многообразия вопросов, которые должны быть поставлены в этой связи, в данной статье меня будет интересовать лишь один, простой и конкретный: как в ходе освоения психотерапевтического языка и логики интерпретации религиозными группами может являть себя проблематика семейных отношений и на каких образах детства подобные «синкретические» проекты могут основываться.

Чем обусловлена, однако, такая постановка вопроса? Академические дискуссии вокруг особенностей психотерапевтической экспансии в современных обществах оказались сфокусированы пре-

1 Применительно к христианству, например, подобную конвергенцию можно наблюдать в распространении программ клинического пастырского образования в либеральном протестантизме [Myers-Shirk 2009; Muravchik 2011], в институционализации так называемой православной психологии, а также в использовании техник гуманистической психологии в пастырских программах Католической церкви [Kugelmann 2011].

имущественно на процессах конструирования и нарративизации *self* в различных контекстах — автономного, подлинного, самостоятельного и единственно ответственного за свою жизнь субъекта. Подобный подход оставляет за рамками внимания одну из важнейших черт психотерапевтической парадигмы: представление о глубокой укорененности личности в истории (воображаемой или ретроспективно воссоздаваемой) семейных связей. Именно семья понимается и источником возникновения, и площадкой для разворачивания драмы индивидуальной личности [Illouz 2008: 39–40]. При этом психотерапевтическая культура не только предоставила авторитетный язык нарративизации семейной истории, но и сделала необходимым культивацию когнитивных навыков — тесно связанных между собой мемориальных практик и техник воображения [Csordas 1994: 161; см. также: Casey 1976].

Психотерапевтическая логика интерпретации, с одной стороны, требует от человека освободиться от образов авторитета, культивируемых его или ее семьей, а с другой — делает невозможным понимание себя без глубокого анализа детства и семейного прошлого, к воспоминаниям о которых субъект вынужден обращаться снова и снова. Работа с памятью здесь предполагает, что болезненные травматические воспоминания о прошлом подавляются или вытесняются субъектом, но при этом имеют над ним неосознаваемую власть. Взять же над воспоминаниями контроль можно, лишь сделав их явными объектами рефлексии, в том числе посредством воображения, то есть в буквальном смысле визуально воплотив сцены из своего детства для последующей «проработки».

Пожалуй, самым ярким примером такой техники можно назвать популярную практику исцеления внутреннего ребенка (или *Inner child work*). Эта практика не просто дает возможность представить и отрефлексировать те или иные события из детства, но более радикально утверждает, что в структуре личности каждого человека имеется субличность «внутренний ребенок», олицетворяющая его или ее истинное «я» и неизбежно раненная действиями авторитетных взрослых. Комментируя социальную специфику диссоциативного расстройства личности, Майкл Ламбек и Пол Антце отмечают, что расстройство как будто бы воспроизводит модель семьи внутри индивида, выделяя не только «внутреннего ребенка», но и альтернативных личностей, выполняющих родительские функции [Lambek, Antze 1996: xxiii–xxiv]. Подобная модель субъекта, подразумевающая ее своеобразное расщепление с опорой на представления о нуклеарной семье, характерна и для массовой психотерапевтической культуры, которая предлагает рассматривать человеческую личность как полифонию «голосов» — например, внутреннего ребенка, внутреннего критика или взрослого, родителя и т.п.

Возвращаясь к проблеме освоения представителями религиозных групп психотерапевтических методов и концептов, стоит задаться вопросом о том, как психотерапевтическая трактовка роли семьи в формировании субъекта может сочетаться с теми практиками символического насыщения и метафоризации «родства» и «детства», которые имеют место в религиозных культурах. В контексте христианской, а конкретно католической культуры, о которой пойдет речь в этой статье, можно утверждать, что метафорика детско-родительских отношений, как и межличностных отношений в принципе, использовалась применительно к осмыслению связи человека с Богом задолго до появления каких-либо возможностей освоения психотерапевтического дискурса. Тем не менее сегодня мы можем наблюдать различные формы религиозной креативности католиков в области духовных практик, которые адаптируют терапевтические техники работы с образами детско-родительских отношений под задачи углубления духовной жизни, совмещая их с мемориальными практиками и техниками аффективного воображения, характерными для некоторых мистических направлений в христианской традиции.

90

В этой статье некоторые из поставленных вопросов будут рассмотрены на примере частного случая использования психотерапевтического тропа «внутреннего ребенка», а также терапевтической интерпретации «отношений с Богом» в современной практике духовных упражнений, которые проводятся в монастыре Святого Антония Чудотворца в Санкт-Петербурге, где я проводила полевую работу в 2017–2019 гг. Свою задачу я вижу в том, чтобы продемонстрировать, каким образом в иезуитской традиции и, шире, в современной католической культуре источник возникновения трудностей, с которыми сталкивается человек в своей духовной жизни, стал видеться в его или ее опыте взросления и социализации в семье, а также как католическая техника воображения используется для преодоления последствий этого влияния и достижения терапевтического эффекта.

Эмоциональная религиозность и аффективное воображение

Стоит полагать, что использование терапевтической риторики оказывается непоблематичным и даже уместным в тех религиозных контекстах, в которых основной фокус делается на *личных отношениях* с божественным. Акцент на непосредственной личной связи с Богом требует формирования индивидуалистической модели субъекта, призванного постоянно прислушиваться к своему внутреннему миру и самосовершенствоваться, в силу того что именно

сам субъект выступает посредником контакта с божественным. В то же время последовательное осмысление этой связи в терминах диалога между личностями поощряет наложение на концепцию «отношений с Богом» рамок терапевтических жанров, где именно межличностные отношения становятся и источником вдохновения для самоанализа, и предметом, требующим психотерапевтического вмешательства.

Исследователь западной психотерапевтической культуры Николас Роуз описывает этот интерпретативный процесс как невротизацию социального взаимодействия. В массовой терапевтической культуре «язык отношений»¹ становится основным способом обратиться к себе и познать себя. Социальные связи с возлюбленными, друзьями, коллегами — но в первую очередь с родителями — рассматриваются в такой перспективе как ключевые элементы личного счастья и успешности в качестве члена общества. Соответственно, психологические проблемы индивида, ощущаемые как внутренняя неудовлетворенность или воплощенные во внешних социальных неудачах, предполагается обнаруживать там же, то есть в устоявшихся шаблонах отношений со значимыми близкими, сформированных в рамках раннего опыта взросления в семье [Rose 1989: 249].

91

Когда и каким образом в христианских культурах оказался востребован терапевтический «язык отношений» применительно к связи христианина с Богом — интереснейшая тема для исследования, требующая серьезного исторического анализа. В антропологии и социологии религии духовные практики, в основе которых лежит представление о личных отношениях с Богом, в основном изучаются на материалах протестантских групп, в то время как о подобных формах духовности в современной католической культуре известно не так много. Рассмотрение практик современных российских католиков, где контакт с божественным осмысливается в терминах личных, приватных, даже дружеских отношений [см. об этом: Хонинева 2019], делает закономерным его сравнение с типологически схожими тенденциями в протестантских движениях. Однако помимо собственно типологических обоснований сходств — эмоциональной религиозности и ориентации на личный опыт — как значимых характеристик религий позднего модерна [Эрвье-Леже 2015: 261–262], их истоки следовало бы искать в некоторых общих

1 Стоит отметить, что в современном терапевтическом дискурсе «язык отношений» используется далеко не только применительно к людям, которых можно обозначить в качестве значимых других, но и к объектам, образам и другим неодушевленным сущностям (ср. «отношения с деньгами», «отношения с едой», «отношения с городом» и т.п.).

генеалогических корнях — а именно в духовных движениях позднего Средневековья и раннего Нового времени.

Один из ключевых вопросов здесь связан с образом Бога и воображением дистанции между Ним и людьми. В этом отношении отправной точкой принято считать возникновение в XVI–XVII вв. различных духовных движений, причем как католических (например, французской школы духовности), так и протестантских (как, например, немецкого пиетистского движения), делающих основной акцент на эмоциональной близости христианина к Богу, достигаемой через молитву, медитации и культивацию особой формы чувствования божественного присутствия. Это время можно считать точкой формирования образа «Бога как друга» (*friendly God*) — Бога, который заботится о человеке и с которым возможен прямой, эмоциональный, личный контакт, доступный не только религиозным виртуозам с особым призванием, но потенциально каждому. Подобная репрезентация образа «Бога как друга» оказалась особенно востребована в рамках различных форм духовности XIX и в особенности XX веков [Hervieu-Léger 2000: 58].

92

Один из истоков формирования этого образа можно увидеть в программе «Духовных упражнений», созданной в XVI веке испанским мистиком, основателем Общества Иисуса Святым Игнатием Лойолой, получившей впоследствии широкое распространение и оказавшей значительное влияние на современные формы духовности, причем не только католической. Текст «Духовных упражнений» Святого Игнатия представлял собой программу духовной практики, или ретрита *avant la lettre*, длительностью в четыре недели, в рамках которой участники посвящали все время молитвенному размышлению на предписанную тему под руководством духовного наставника¹. В основу программы была положена техника медитации, понимаемая не в узком, традиционном, значении как дисциплинарная практика моральной самотрансформации, характерная для монастырской культуры, а в более общем христианском значении как форма переживания божественного присутствия посредством ментальных упражнений [см.: Kagnes 2011: 4]. Игнатианские медитации делали главный акцент на визуализации и аффективном воображении [De Voer 2011; Molina 2013], а также мемориальных практиках [Carruthers 1998], во многом опираясь, судя по всему, на техники, представленные

1 Первая неделя участника упражнений была посвящена размышлению о своей грешной природе. Медитации второй недели были сфокусированы на теме служения и призвания; третьей — теме страстей и смерти Христа. Четвертая и завершающая неделя логичным образом подводила итог всем духовным упражнениям, акцентируя внимание и воображение участников на теме Воскресения.

ные в тексте *Vita Christi* Лудольфа Саксонского. Как и «Жизнь Христа», «Духовные упражнения» позволяли практикантам «раскрасить» деталями события, описываемые в Евангелиях. Несмотря на то что евангельские сюжеты во временном отношении локализованы в далеком прошлом, медитирующие должны были переводить их в настоящее время, как если бы эти события происходили прямо сейчас; или, иначе, как если бы они сами присутствовали при указанных обстоятельствах [Kagres 2011: 151].

Итальянский писатель Итало Кальвино сравнивает игнатианскую методику *compositio loci* (в русском переводе *воображение места* или *представление места*) с постановкой театральной мизансцены: хотя герои и декорации прописаны и расставлены заранее, а концовка театрального действия обозначена в сценарии, то каким образом герои будут проигрывать свою роль, как будут использовать театральный реквизит и пространство сцены, помещается в область воображения участника упражнений [Calvino 1988]. Такая техника воображения в известном смысле была призвана персонализировать опыт столкновения с божественным: от практикующих медитацию требовалось представить себя в сопresутствии со Христом, дополняя эту сцену отголосками своего прошлого. Гуманизация образа Христа и близость к Нему также достигались в рамках духовных упражнений через так называемые *беседы*, под которыми понимался личный диалог с Богом: «Представ перед Христом, Господом нашим, распятым на кресте, нужно войти с ним в *сердечную беседу*: спросить Его, каким образом Он, будучи Творцом, умалился до того, что стал человеком, и ради моих грехов из жизни вечной снисшел к временной смерти <...>. Беседу нужно вести в собственном смысле, как *друг говорит с другом*, или как слуга со своим господином¹, — то испрашивая какую-либо милость, то обвиняя себя самого в чем-либо дурном, то сообщая свои дела [мысли, сомнения, намерения, состояние своей души], и во всем прося совета [Св. Игнатий Лойола 2006: 57–59].

Практика духовных упражнений, несомненно, была в своем роде не первой и во многом наследовала традиции движения «нового благочестия» (*Devotio Moderna*): уже упомянутой «*Vita Christi*» Лудольфа Саксонского и «*Imitatio Christi*» Фомы Кемпийского, «*Ejercitatorio de la vida espiritual*» Гарсии Хименоса де Сиснероса и др. В основе этих медитативных практик лежала не только возможность для столкновения

1 Примечательно, что в современной Католической церкви цитирование этого фрагмента порой ограничивается лишь аналогией разговора между друзьями, а упоминание беседы между слугой и господином опускается (см., например: [Кихле 2004: 91]).

с божественным посредством воображения, но и для того, чтобы эмоционально испытать то, что испытывали герои евангельских сюжетов. Практика воображения позволяла медитирующим действительно страдать вместе с Христом, аффективно осознать Его жертву и тем самым возрастить в себе еще большую любовь к Нему и обрести с Ним большую близость [Kagnes 2011: 10]. У медитаций, предлагаемых «Духовными упражнениями», имелись и очевидные моральные обертоны. Так, Штефан Кихле пишет о технике отождествления себя с действующими лицами в библейских отрывках в «Духовных упражнениях» следующим образом: «Упражняющийся обнаруживает в чувствах, словах и поступках библейских персонажей собственные чувства, слова, поступки. Например, он узнает себя в фарисее и ужасается этому сходству. В слепом нищем он видит свои недуги, свою потребность в истинном исцелении. Глядя на учеников Иисуса, оставивших прежнюю жизнь, чтобы следовать Ему, он видит возможность приобрести новые жизненные ориентиры, покончить с прежними привычками и посвятить себя служению ближнему» [Кихле 2004: 97–98]. Иными словами, уже в своем оригинальном формате духовные упражнения основывались на представлении о необходимости достижения индивидуальной близости к Богу, переживания сильных эмоций, обращения к прошлому и внутренней самотрансформации. Все это в дальнейшем оказалось созвучным психотерапевтической парадигме. Однако я позволю себе ненадолго оставить этот сюжет и обращусь к еще одной особенности обсуждаемой практики, что позволит пунктирно наметить некоторые истоки использования терапевтической терминологии в современных духовных упражнениях.

94

Духовное сопровождение и терапевтизация католической духовности

Новшество, которое выделяло обсуждаемую практику на фоне других христианских медитативных техник, состояло в том, что процесс упражнений проходил при т.н. духовном сопровождении. Феномен духовного сопровождения, согласно историку философии Илзетраут Адо, восходит к периоду греко-римской античности, в рамках которого философы, среди всего прочего, исполняли роль духовных наставников [Nadot 1986: 444]. Духовное сопровождение также составляло и значимую часть монастырской культуры. Однако наиболее влиятельными стали принципы, сформулированные в «Духовных упражнениях» Святого Игнатия Лойолы, — современные формы сопровождения, причем как в католичестве, так и в других христианских конфессиях, наследуют в первую очередь именно им. Духовный руководитель упражнений указывал практикантам направление для размышлений и предлагал задания. При этом опи-

сываемая практика, с одной стороны, предоставляла практикующим свободу воображения, более глубокую и личную связь с Богом и самосовершенствование в качестве результата, но с другой — накладывала на этот опыт догматические нормативы и рамки дисциплинарного контроля [Enekel & Melion 2011: 4; Sluhovsky 2014: 216].

Сегодня главной целью духовного сопровождения постулируется содействие и помощь христианину в углублении «отношений с Богом». Это отличает данную программу от пасторского консультирования (*pastoral counseling*) — практики, распространенной во многих религиозных группах и предполагающей возможность обращения к религиозным специалистам с дополнительным образованием в области психологии для разрешения личностных проблем. Взаимодействие с духовным руководителем не представляет собой психотерапевтическую консультацию и не ориентировано сугубо на те препятствия, с которыми субъект вынужден бороться для достижения искомого состояния счастья или спокойствия. В центре программы духовного сопровождения — исключительно индивидуальная связь человека с Богом, а также возможности для ее поощрения, обогащения и обновления [Кихле 2004: 104–105]. Тем не менее препятствия, которые обнаруживаются духовным руководителем на пути христианина к Богу, примерно со второй половины XX века начинают интерпретироваться с ориентацией на тренды в области психотерапии того времени.

95

Программы духовного сопровождения активно разрабатывались в первую очередь в США и в особенности в Новой Англии одновременно и католиками, и епископами, также искавшими вдохновение в «Духовных упражнениях» Святого Игнатия. В XX веке США переживали психотерапевтический бум, что, судя по всему, оказало значительное влияние на характер разработки темы духовного сопровождения религиозными интеллектуалами в многообразии публикуемых пособий того периода (см. подробный обзор подобных изданий: [Bidwell 2009]). В католической интеллектуальной среде преимущества психологических изысканий для духовного сопровождения обсуждались уже с 1950-х гг. [Culligan 1980: 29]. Классическим пособием в этой области может быть признана опубликованная в 1982 году книга «Практика духовного сопровождения», которая была подготовлена священниками-иезуитами Уильямом Барри S. J.¹

1 Один из авторов — Уильям Барри — известнейший католический духовный руководитель своего времени, был принят в Общество Иисуса в 1950 году, в 1962-м был рукоположен в священники, а в 1968-м получил ученую степень PhD по клинической психологии в Университете Мичигана. Барри опубликовал более пятнадцати книг, посвященных преимущественно практическим рекомендациям по достижению большей близости

и Уильямом Коннолли S. J., однако благодаря своей экуменической тональности оказалась востребована и за пределами католического мира. В этом ставшем широко известным практическом пособии был отражен многолетний опыт духовного сопровождения авторов в Центре религиозного развития (Кембридж, штат Массачусетс), миссией которого является подготовка духовных наставников и непосредственно духовная поддержка христиан, ищущих возможности для углубления своих отношений с Богом.

Христианское духовное сопровождение, как пишут Барри и Коннолли, это помощь, которую оказывает один верующий другому в том, чтобы обратить внимание, как Бог общается с ним или с ней, как ответить Богу на Его призыв к общению, как расти в близости с Богом и верным образом проживать эти отношения [Ваггу, Connolly 1982]. Этот вид духовной поддержки в обсуждаемой книге был осмыслен с опорой на основные разработки современной для авторов психотерапии, в частности на психодинамический подход к личности. Психодинамический подход предполагает, что психическая жизнь человека определяется самостоятельным действием и противоборством глубинных неосознаваемых сил, а выявление и осознание этих сил приводит к улучшению внутреннего состояния субъекта.

96

Эти и другие авторы, принадлежащие различным монашеским орденам, стали рассматривать бессознательные влечения и внутренние конфликты, сформированные в ранние периоды жизни, и в целом опыт взросления в семье как факторы, определяющие качество духовной жизни и религиозного опыта христианина (см. например: [Halpin 1982; Ashley 1995; Birmingham & Connolly 1994; Dougherty 1995]). Представление о скрытых бессознательных явлениях во внутреннем мире человека и эмоциях как указателях на эти явления в рамках теории духовного сопровождения стало основанием для интерпретации эмоций как своеобразного ключа к раскрытию проблем в отношениях с Богом [Halpin 1982; Birmingham & Connolly 1994]. В такой перспективе полагалось, что эмоции отсылают к более глубинным уровням личности, и, как следствие, они связывались с божественным действием во внутренней жизни человека.

христианина с Богом и развитию навыков распознавания действия Бога в молитве и повседневной жизни (среди них «Бог и ты: молитва как личные отношения» (1987), «С вечной любовью: развитие близких отношений с Богом» (1999), «Позволить Богу быть ближе: подход к игнатианским Духовным упражнениям» (2001), «Дружба как никакая другая: испытать на себе удивительные объятия Бога» (2008), «Испытать Бога в повседневном» (2020) и другие).

В католических пособиях по духовному сопровождению 1970–1990-х гг., в том числе в книге Барри и Коннолли, такие психоаналитические понятия, как сопротивление, перенос, контрперенос и проекция, также стали обсуждаться в контексте динамики отношений между руководителем и руководимыми [van Kaam 1976; Bary & Connolly 1982; Birmingham & Connolly 1994; Conroy 1995; Dougherty 1995; Ruffing 1989; 2000; Zuercher 1993; Stinissen 1999; Studzinski 1985]. Однако, что более примечательно, такого рода интерпретации с опорой на психоаналитическую традицию стали применяться непосредственно к «отношениям» между индивидом и Богом. Так, трудности, с которыми человек сталкивается в молитве, или сомнения в потенциальной возможности испытать присутствие Бога описывались как реализация механизма сопротивления, обусловленного негативным опытом в его или ее эмоциональной истории жизни [Bary & Connolly 1982: 81–82]. В качестве показательного примера Барри и Коннолли приводят утверждение «Бог не может требовать невозможного от человека», которое они интерпретируют как реализацию механизма сопротивления божественному призыванию к любви в самопожертвовании, уподобляя сопротивление понятию *ложное умозаключение* Святого Игнатия Лойолы, отсылающему к одному из типов воздействия злых духов на упражняющегося с целью увести его от Бога.

97

Для объяснения логики действия подобных механизмов психологической защиты в отношениях с Богом Барри и Коннолли привлекают терапевтическую концепцию *образов себя и другого* и соответствующих им ожиданий. В соответствии с этой объяснительной моделью, прошлое человека, то есть усвоенные в детстве образы и шаблоны интерпретации повседневности, структурирует последующий опыт, искажая его восприятие — выявляя одни фрагменты реальности и затемняя другие, не соответствующие ожиданиям. К примеру, опыт взросления с матерью и ее образ, усвоенный в детстве, могут драматическим образом влиять на ожидания субъекта в отношении женщин в будущем, а также определять то, какой типаж женщин субъект будет выбирать в качестве романтических партнеров уже во взрослом возрасте. Отклонения от этого образа и соответствующих ожиданий будут или игнорироваться субъектом, или провоцировать сопротивление или разного рода негативные эмоции. Сформированные в детстве образы определяют не только опыт взаимодействия с другими, но и с самим собой. Как пишут Барри и Коннолли, одна из задач в развитии любых межличностных отношений — это изменение образов себя за счет формирования способности отойти от сложившихся ожиданий в отношении собственной личности, а также образов другого — в том числе за счет позволения другому отклоняться от наших ожиданий.

Эту модель укрепления близости межличностных отношений Барри и Коннолли экстраполируют на область отношений христианина с Богом. Исходя из опыта прошлого, человек формирует образ Бога и ожидания от Него, которые, по мнению авторов, часто оказываются инфантильными и незрелыми. Это может быть образ «всезнающего и холодного» Бога, с которым не нужно делиться повседневными тревогами, или, например, образ «карающего» Бога, перед которым всегда есть страх быть наказанным за свои мысли или действия. Авторы отмечают, что подобные убеждения в отношении Бога могут быть особенно устойчивы к противодействию, если они оказываются укоренены в образах родителей, усвоенных субъектом в детстве. Согласно такой программе, духовные руководители должны помогать руководимым проявить доверие Богу для того, чтобы иметь возможность отстраниться от искаженных ожиданий в отношении и себя, и Него [Baggy & Connolly 1982: 86–87].

98

Как мы видим, духовное сопровождение, сохраняя свой фокус на персональных отношениях с Богом, оказалось ориентировано также и на знание индивида о самом себе, его убеждения и ожидания, усвоенные из личного, чаще всего детского, опыта и драматически влияющие на связь с Богом. Сторонним эффектом такого подхода становится раскрытие истины о собственной личности и преодоление негативных убеждений о себе посредством получения нового, подлинного опыта общения с божественным.

Образы Бога, имена отца

Именно такой личный опыт столкновения с Богом предлагают духовные упражнения в католическом монастыре Святого Антония Чудотворца. Сегодня духовные упражнения могут проводиться далеко не только в институтах, окормляемых иезуитами, но и во многих крупных католических структурах (будь то образовательные духовные учреждения или монастыри иных конгрегаций). В российской католической среде духовными упражнениями часто называют так называемые *реколлекции* (от лат. *recollere* — вновь собирать) — то есть духовные ретриты в целом, посвященные размышлению над той или иной темой из области религиозной жизни и интенсивной молитве.

Среди католиков, живущих в европейской части России, одно из самых известных мест, где проводятся духовные упражнения, — это францисканский монастырь в центре Санкт-Петербурга, располагающий необходимой инфраструктурой для поселения участников и проведения мероприятия на 25–30 человек. Реколлекции для мирян в монастыре Святого Антония Чудотворца

начинают свою историю с марта 2012 года, и с тех пор если и изменили формат, то совсем незначительно. Каждый месяц с перерывом на летние каникулы монахи-францисканцы приглашают всех желающих принять участие в духовных упражнениях, посвященных конкретной теме. Встреча проходит с пятницы по воскресенье (с возможностью остаться на один или несколько дополнительных дней в монастыре). В первое время основной состав участников реколлекций представлял собой группу друзей францисканцев — прихожанок (по большей части) и прихожан, посещающих службы во францисканских монастырях Святого Антония Чудотворца в Санкт-Петербурге, Святого Франциска Ассизского в Москве, а также в Черняховске, Калуге и других городах, где служат монахи-францисканцы. Некоторые из них состоят в Третьем ордене францисканцев или просто имеют отношение к той или иной сфере деятельности монашеского ордена в России — к издательству, интернет-журналу «Брат Солнце», францисканскому культурному центру в Москве. Часть из них до сих пор остаются постоянными участниками духовных упражнений. Постепенно информация о мероприятии стала распространяться в более широких католических кругах, а также в православных приходах Князь-Владимирского и Феодоровского соборов, имеющих репутацию либеральных и ассоциируемых с интеллигенцией.

99

Духовные упражнения, которые проходят в монастыре Святого Антония Чудотворца, являются авторскими, то есть содержание программы и нюансы индивидуальной и коллективной духовной работы участников в основном зависят от того, кто является ведущим реколлекций. Упражнения проводят священники-францисканцы, как служащие в петербургском монастыре, так и других монастырях России, чередуясь. Чаще всего мероприятие строится по следующему сценарию. Руководитель реколлекций в течение трех дней проводит так называемые конференции — лекции-размышления на основную тему, обычно не больше шести за все время. После каждой конференции участникам предлагается подумать над некоторыми вопросами и дается отрывок из Библии для размышления и молитвы. Иногда конференции имеют дополнительный интеллектуально-познавательный оттенок, например, священник может дать экскурс в историю одного концепта католической духовности или предложить размышление на тему того или иного церковного документа. Свободное от конференций время посвящено индивидуальному чтению Евангелия и молитвенному сосредоточению, а также молитве вместе с братьями-францисканцами.

Описанный формат реколлекций очевидным образом отличается от традиционной схемы, предложенной Святым Игнатием, хотя и сохраняет ряд существенных черт — это изоляция от повседневного

окружения, работа под руководством духовного наставника, сфокусированные молитвы и размышления над конкретными идеями и сюжетами, акцент на индивидуальном непосредственном переживании божественного. Однако только один из руководителей, предлагающих свои реколлекции для мирян, для достижения этой цели полагается на технику медитации, ключевую для оригинальной формы духовных упражнений. Отец А., один из самых молодых священников-францисканцев в России, вместо конференций проводит собственно введения в медитацию, предоставляя возможность участникам посредством индивидуального воображения действительно погрузиться в предлагаемый евангельский сюжет и «вступить в диалог» с его героями. В своей практике духовного руководства отец А. опирается на схему, разработанную известной в определенных католических и православных кругах монахиней, а также дипломированным психологом сестрой П.

100

Отец А. и сестра П. познакомились много лет назад в Беларуси и уже более десяти лет сотрудничают в рамках организации различных духовных мероприятий. Сестра П. помимо собственно монашеской формации обучалась духовному сопровождению в иезуитских центрах, закончила богословский колледж, а также получила психотерапевтическое образование в университете в Ростове-на-Дону. В отличие от сестры П., отец А. не имеет специализированного образования в области психологии.

Сейчас служение сестры П. проходит в одном из женских католических монастырей в г. Барановичи (Брестская область, Беларусь). Там она ежегодно проводит духовные упражнения для девушек, ищущих обновления и углубления своих отношений с Богом. Сестра П. также ранее регулярно приезжала с лекциями, духовными семинарами и авторскими реколлекциями в Россию. В отличие от рядовых выступлений, приглашения на которые публикуются и на официальном сайте, и в социальных сетях, реколлекции от сестры П. (проводимые совместно с отцом А.) анонсируются далеко не всегда, что моими собеседниками объяснялось следующим образом: «Кому действительно это нужно, тот здесь обязательно окажется». Такой подход, безусловно, создает вокруг самой сестры П., но также и вокруг отца А. некоторый ореол таинственности. От заведомо известных реколлекций я неоднократно слышала истории о том, что после работы с сестрой П. могут происходить чудеса: люди исцеляются от депрессии, оставляют в прошлом страхи и обиды, мешающие полноценной духовной жизни, после продолжительного одиночества у них налаживается личная жизнь.

Отец А. в своей самостоятельной практике во многом опирается на методы, которые предлагает сестра П. Нужно отметить, что именно такой подход, использующий традиционную иезуитскую

практику медитации, оказывается наиболее востребованным среди прочих, предлагаемых монахами-францисканцами, — запись на духовные упражнения от отца А. заканчивается буквально сразу после объявления о будущем мероприятии. Отец А. старается набирать в общую группу не более 20–25 человек. У него также есть своя аудитория постоянных участников и участниц — некоторые из них являются постоянными участниками мероприятий с сестрой П., а другие выделяют отца А. и убеждены, что «ученик превзошел учителя».

Итак, в практике духовного сопровождения сестры П. и отца А. участникам предлагается подвергнуть ревизии ложные представления о себе и о Боге. Работа в рамках духовных упражнений более или менее эксплицитно строится вокруг идеи, согласно которой усвоенные участниками в детстве представления об авторитете напрямую влияют на их восприятие Бога, а значит, и на то, как участники ведут себя в отношениях с Ним:

У нас есть определенный образ Бога, он возникает, каким образом? Бог — это авторитет. И мы смотрим на авторитет так, как нас этому научила жизнь. Значит, в первую очередь это вопрос наших, конечно, родителей, как обычно, все сводится к этим бедным нашим родителям, они хотели как лучше, а тут все про них и про них. Но действительно сначала, во-первых, это образ наших родителей, почему? Для ребенка безусловным авторитетом являются родители. Даже если малый ребенок уже понимает, что родители делают что-то не то, он все равно будет этому подражать. И потом образ родителей переносится на учителей. А потом, когда человек приходит к вере, переносится на Бога. Это обычный психологический процесс и этого нам не бежать. Каждый человек через это проходит на самом деле. Как мы видим Бога — это во многом зависит от того, какие были отношения с нашими родителями¹.

101

1 Образ Бога. Лекции // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 16.10.2013 <http://sestrapavla.ru/lektsii/39-obraz-boga> [Доступно: 03.05.2022]. Здесь и далее я опираюсь на материалы сайта сестры П., где опубликованы транскрипции ее выступлений на семинарах, лекциях и духовных упражнениях в Беларуси и России, начиная с 2000-х годов. Даже беглый обзор заголовков в данном интернет-ресурсе позволяет заметить, что в пастырской практике сестры П. плотно переплетаются категории из области католической духовности и психотерапевтической культуры. Так, к примеру, среди тем лекций можно найти как традиционные для католического благочестия вопросы («Духовная жизнь и работа над собой»; «Духовное распознавание»; «Образ Бога»; «Правила различения духов»; «Смирение»), так и те, которые можно было бы обнаружить в пособии по самопомощи или на странице психолога-консультанта: «Гиперопека как одна из наиболее распространенных ошибок в воспитании»; «Границы»; «Несколько слов о созависимости», «Принимающая себя личность» и другие.

Согласно сестре П., которая подробно комментирует эту проблему в различных форматах выступлений, фундаментальное влияние на способность человека вступить в полноценные личные отношения с Богом оказывает то, каким образом проявляли свои роли в воспитании его или ее родители. Основным источником представлений конкретного человека о Боге ожидаемо видится образ отца. Если отец был холодным и недоступным, если он не принимал никакого участия в воспитании ребенка, этот ребенок, став взрослым, в своей христианской жизни будет проецировать свои ожидания от отца на Бога — вполне вероятно, в соответствии с такой логикой, этот человек будет воспринимать Бога как далекого и равнодушного, как Того, кому до мелких проблем человека нет никакого дела, к которому нельзя обратиться за помощью или попросить о заботе и поддержке.

102

Убеждение о каузальной связи между усвоенным в детстве образом отца и образом Бога характерно не только для рассматриваемого контекста духовных упражнений. Отчасти схожую психоаналитическую логику, стоящую за трактовкой отношений с Богом, видит антрополог Томас Чордаш в материалах своего исследования среди целителей из американского католического харизматического движения. Ритуалы исцеления памяти, на которых фокусируется Чордаш, предполагают одновременно обращение к тяжелым травматическим воспоминаниям (например, физическое насилие в семье, сексуальные домогательства в отношении ребенка и т.п.) и перформанс воображения (*imaginal performance*). Работа воображения в процессе исцеления здесь призвана объединить в одной сцене самого агента воображения (в своем детском или взрослом воплощении), его или ее значимых других (чаще всего родителей, но иногда учителей, сиблингов и др.), а также агентов божественной природы — Иисуса Христа и иногда Девы Марии. Чордаш усматривает в этом буквальную реализацию психоаналитической теории объектных отношений, где все фигуры представляют собой «внутренние объекты», то есть интернализированные образы отношений, имевших место во внешней, социальной, жизни субъекта. Воображение же в таком ключе понимается как возможность манипулировать посредством своей фантазии внутренними объектами, воплощенными в лице конкретных личностей, с целью разрешения конфликтов между ними [Csordas 1994: 152]. Божественные фигуры видятся исследователем как позитивные интроекты внутренних объектов «родительских фигур» или же как переходные объекты: более того, фигура Христа здесь явно более востребована в качестве «хорошего внутреннего отца», нежели фигура «Бога Отца», ассоциируемого со справедливостью и наказанием, а не любовью и милосердием [Ibid.: 155].

Антрополог Таня Люрман в своей работе, посвященной тому, как осмысляют и проживают свои отношения с Богом чикагские евангелики из неохаризматического движения *Vineyard*, также обращается к теории объектных отношений в том виде, как она представлена в исследованиях психоаналитика Аны-Марии Риццутто, предлагавшей в целом схожее объяснение формирования у людей образа Бога в терминах внутренних объектов. Собеседники Люрман тесно связывали свой эмоциональный опыт отношений с отцом с возможностью или трудностями вступления в личные отношения с Богом, полные любви и доверия, на чем непосредственно основывается идеология обсуждаемого Люрман движения [Luhmann 2012: 109]. При этом, как отмечает Люрман, ей не доводилось встречать подобные интерпретации психотерапевтического толка в отношении образа матери. В католическом же контексте, для которого, в противоположность протестантскому, традиционно характерно почитание Девы Марии, марианская (и, соответственно, материнская) тематика играет более явную роль в психологизации католической духовности. В качестве примера такой логики приведу еще одну из транскрипций¹ реколекций на тему «Моя встреча с верой Девы Марии», которые прошли в октябре 2013 года в монастыре Святого Антония Чудотворца. Для медитации сестра П. предложила участникам духовных упражнений фрагмент из Евангелия от Луки 1: 26-38 — сцену, известную как Благовещение:

103

Общие такие причины неровных отношений с Девой Марией, проблемы в отношениях с Девой Марией (т.е. нет этих отношений или они есть, но не поймешь что, или Она для нас сказочный персонаж, или Она для нас какая-то пластмассовая такая, или слишком возвышена или... или вообще не существует, по-разному может быть) <...> Общие причины — проекция отношений с собственной матерью. Если с собственной матери были и есть, или были трудности на психологическом уровне, а трудности могут заключаться не только в том, что мы напрямую называем трудностями. Трудности могут заключаться тоже в том, что любви было слишком много, например, это тоже трудность. Трудность может заключаться в том, что мы хорошие, культурные, хорошо воспитанные, но мы все время внутри чувствуем принуждение отдавать любовь, которую получили в детстве, потому что если не отдаем, то у нас чувство вины. Т.е. понимаете, я имею в виду сейчас трудности в отношениях — не только те трудности, о которых мы напрямую говорим, что они трудности, потому что было неприятие, было насилие, было вытеснение мамой из ее сердца меня и т.д., или попытка аборта. В общем, много можно перечислить. <...> Хочу

1 Здесь и далее в приведенных транскрипциях с сайтов орфография и пунктуация сохранены.

просто сказать, что одна причина трудностей в отношениях с Марией — это проекция отношений с мамой¹.

104

Как кажется, все это дает возможность ставить вопрос о социальной специфике использования материнской и отцовской метафоры и представлений о власти и авторитете, которые актуальны для тех или иных религиозных групп. Яркий, хотя и далекий в темпоральном отношении пример для сравнения можно обнаружить в исследовании цистерцианской аффективной духовности XII в. историка Каролайн Уокер Байнум. Она изучает феминизацию религиозного воображения в средневековом христианстве, рассматривая конкретный пример использования материнской метафоры среди представителей монашеского ордена применительно к авторитетным (мужским) фигурам. Описание Иисуса Христа как матери или, например, уподобление служения настоятелей монастырей материнской роли были призваны подчеркнуть их близость, человечность, чувствительность и доступность в противовес традиционным отцовским или «мужским» метафорам, акцентирующим такие характеристики, как дисциплина, строгость, власть и наказание [Wupum 1982: 146–148]. Своеобразную сентиментализацию авторитета посредством его насыщения материнскими образами заботы и аффективности Байнум связывает с социальным контекстом жизни в монастырях и ощущаемой настоятелями в тот момент необходимостью трансформировать формы управления и дисциплины: «...приводя этот аргумент, я, конечно, вовсе не хочу сказать, что их образ Бога — всего лишь проекция их собственной психики. Однако это означает, что язык, который они выбирали для того, чтобы говорить о своих отношениях с Богом, выражал особые идеалы и проблемы их религиозной жизни» [Ibid.: 154–155].

Отчасти в схожем ключе рассуждает Тания Люрман, когда высвечивает социальный контекст «расцвета» таких типов духовности в США, которые делают акцент на постоянной близости с Богом как личностью. Возрастающая атомизация современного американского общества, упадок ценности крепких межличностных связей, авторитета семейных ритуалов, совместного проживания, брака в конце XX — начале XXI в. могли повлиять на востребованность форм религиозности, призывающих к культивации глубокой, насыщенной эмоциями связи с Богом (который всегда призывает к диа-

1 Реколлекции: Моя встреча с верой Девы Марии. Второе введение // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 16.02.2014. <http://sestrapavla.ru/rekollektcii/182-rekollektcii-moya-vstrecha-s-veroj-devy-marii-vtoroe-vvedenie> [Доступно: 03.05.2022].

логу и всегда рядом) и тем самым функционально выступающих как способ борьбы с социальной изоляцией [Luhmann 2004: 527].

В самом деле, стоит предполагать, что распространенные в конкретном социальном контексте представления об авторитете и семье могут обуславливать расстановку акцентов религиозными специалистами на таких образах Бога, которые были бы исполнены чувствительностью и заботой, любовью и принятием. Представления о семье, на которые в первую очередь опираются в своей методике духовного сопровождения отец А. и сестра П., — это модель так называемой дисфункциональной семьи, как она понимается в современной массовой терапевтической культуре. Определение такой модели семьи разворачивается вокруг понятия «любви». Дисфункциональная семья — это семья, в которой нужды и потребности ребенка игнорируются — причем это одновременно могут быть ситуации и когда на ребенка направляется вся любовь и внимание родителей, и когда к нему, наоборот, совсем невнимательны. Как пишет Ева Иллуз, «“любить слишком сильно” и “любить недостаточно” конвертируются в симптомы одной и той же патологии» [Ilouz 2008: 175]. Так, мои собеседницы свидетельствовали о том, что у них есть эмоциональная зависимость от Бога, они могут «манипулировать Богом в молитве», быть слишком требовательными к Нему или же, наоборот, избегать контакта с Ним, то есть наблюдали в себе «контрзависимые паттерны». Работа же духовных руководителей строится на предположении, что каждый из участников упражнений сталкивался сначала в семье, а затем в собственной жизни с искаженным представлением о любви, которое может описываться посредством терминов «зависимость» и «созависимость», «гиперопека», «нарушение границ», «непринятие», «страх близости» и т.п. В то же время медитация представляется как пространство для «вскрытия» и возможного исцеления последствий травматического опыта в области межличностных отношений, которые воспринимаются как ключ к пониманию проблем в контакте с агентами божественной природы (Иисусом Христом, Девой Марией, Иосифом и т.д.).

God the therapist

В антропологии религии молитвенные и медитативные практики рассматриваются не как спонтанный мистический опыт, а как социальный феномен и результат обучения, освоения требуемых навыков, техники и, как следствие, мастерства [Luehmann 2018: 19–21]. Неоднократно упомянутая Таня Люрман совместно с Рейчел Моргэйн описывают опыт переживания в молитве с использованием техники воображения как форму тренировки внимания и культивации внутренних ощущений. Практика воображения,

характерная для средневековой христианской традиции и непосредственно для программы духовных упражнений Святого Игнатия Лойолы, сегодня используется во многих харизматических церквях, где практиканты обучаются представлять себя участниками библейских сюжетов или воображать личный диалог с Богом. Подобного рода индивидуальная молитва — это дисциплина сознания и чувств, то есть способности видеть, слышать, обонять и осязать посредством своего разума [Luhgmann, Morgain 2012]. При этом формы реализации и нарративизации опыта воображения имеют и культурно специфичное измерение. Так, Люрман обращает внимание на то, что молитвы современных евангеликов приоритизируют иные внутренние чувства, нежели католическая медитация: протестанты используют воображение скорее, чтобы по-настоящему *услышать* Бога, а не увидеть [Luhgmann 2012: 158–159]. Католическая же культура традиционно более ориентирована на культивацию визуального воображения.

106

В отличие от практик, описанных этими авторами, в католических духовных упражнениях использование воображения практикантами в медитации происходит под чутким наблюдением духовных руководителей. Медитация здесь понимается как созерцание Слова Божьего и представление его образов, посредством чего осуществляется путь вовнутрь себя и одновременно путь к Богу. На этом пути участникам реколлеций помогают *проводники*, как иногда называют духовных руководителей — отца А. и сестру П. Сестра П. и сама использовала эту метафору: руководитель как проводник ведет участников по гати через болото, он знает, куда и как правильно поставить ногу. Без проводника в медитации есть опасность свернуть не туда и попросту провалиться.

Руководители не полагают медитацию в качестве сугубо мистического опыта, а скорее представляют ее как практику, требующую от участников культивации внимательности и ментального напряжения. При этом руководители настойчиво просят участников, чтобы те постоянно обращались к Святому Духу в своих молитвах и учились в своей медитативной практике осмыслять происходящее в своем сознании не как продукт сугубо человеческого воображения, а как сверхъестественное действие, которому они послушно следуют. Эти сверхъестественные действия отец А. называет *указателями* и локализует их в человеческих эмоциях. В духовных упражнениях под руководством отца А. внутренним ощущениям в медитации отводится более значимое место как явлениям неосознаваемым и неконтролируемым, чем мыслям и рассуждениям. В процессе медитации руководители настойчиво рекомендуют обращать пристальное внимание на те слова, фразы и вопросы из введения в медитацию, которые вызывают внутри особенный

отклик, сразу бросаются в глаза, как-то исключительно привлекают. Особенно рекомендуется подмечать те места, которые в медитации над библейскими отрывками вызывают ступор или отторжение. Это и есть источник, позволяющий обнаружить, раскрыть и назвать по имени те ограничения, которые человек выстроил в своем внутреннем мире и которые теперь накладываются им на сферу духовной жизни, на отношения с Богом как личностью.

Некоторые участницы, с которыми мне доводилось говорить о трудностях в медитациях, также свидетельствовали о том, что в их духовной практике бывали моменты, когда медитация не получалась у них ожидаемым образом. Эти трудности они обучались интерпретировать как указатели на что-то важное в их внутренней жизни, что пока недоступно осознанию и посему требует особого внимания. Так, к примеру, описывала свой опыт одна из участниц в беседе со мной: «Я до сих пор считаю, что у меня медитации идут нелегко. У меня все-таки там, видимо, закрыто много чего. Потому что я узнавала у других людей, у них там так все здорово, прекрасный душевный разговор с Богом. Да, у меня, видимо, какие-то свои есть протесты».

Однако нужно сказать, что руководители не просто призывают быть внимательным к сильным эмоциям, но и провоцируют участников духовных упражнений их испытывать. С одной стороны, руководители зачастую подбирают такие фрагменты Евангелия, где бы артикулировались образы детства или родительства. С другой стороны, заметный фокус в предлагаемых на медитации заданиях делается на ассоциации себя с теми евангельскими персонажами, которые переживают тяжелые или острые чувства покинутости, отвержения и предательства. С теми, кто нелюбим, поругаем и грешен, но через встречу со Христом радикально меняет себя и свою жизнь. Приведу показательный пример работы такой логики в задании на медитацию:

107

Первый шаг. Какие слова из темы духовных упражнений меня затрагивают, привлекают мое внимание и почему? Просто подумайте. *«Вот отец Твой и Я, с великою скорбью искали Тебя»*. <...>

Второй шаг. Какие эмоции рождаются, когда я произношу про себя эти слова из нашей темы: «отец», «отец Твой», «искали», «я», «искали Тебя», «Меня», «с великою скорбью». Я прочту вам целое предложение из евангельского отрывка, я буду пользоваться Библией в современном переводе:

Родители, увидев Его, были поражены. Мать сказала Ему: «Сынок, почему Ты так с нами поступил? Видишь, как мы с Твоим отцом исстрадались, пока Тебя искали». Евангелие от Луки 2:48 — Лк 2:48:

«С великой скорбью в сердце», «с болью в сердце» тоже есть такие переводы. «Исстрадались».

Потом дальше слово «родители». Т.е. вы просто произносите эти слова в душе своей и смóтрите, какие они вызывают у вас эмоции, может, образы. Представьте себе лицо вашей матери, вашего отца, если их знаете, может так, что их не знаем. Если умерли, верим в то, что они живы, поэтому умерли в теле или живы в теле, это не играет роли. Когда буду говорить мать, отец, говорим о живых. Потом дальше какие слова: «сынок», «доченька», «ребенок», «чадо». И вот эти слова какие эмоции вызывают: «почему ты так с нами поступил?»

Третий шаг. Родители искали своего ребенка — такая просто мысль. И какая за этим действительность. А искали ли мои родители меня? В физическом плане вспомните, может, вы где-то потерялись, вас искали. А может, скрылись сознательно и вас искали. А может, решили бежать из дому и вас искали, разные бывают ситуации. Т.е. в физическом плане, в психическом, пока этого не буду разяснять. И в духовном. Искали ли мои родители меня в физическом плане, в психическом плане и в духовном? Или, может быть, я их искала или ищу до сих пор?

Четвертый шаг. А что Бог Отец? Ищет ли Он меня, ищу ли я Его? Хочу ли я, чтобы Он меня нашел? Хочу ли я быть искаемой?

И пятый шаг — поговорите с Богом Отцом. А может, кому-то из вас захочется поговорить с Девой Марией или с Иосифом. Поговорите о том, о чем захочется поговорить после вот этих всех мыслей. Или — внимание — о том, о чем не захочется поговорить после всех этих мыслей¹.

Как мы видим, здесь предлагается, отталкиваясь от небольшого фрагмента Евангелия, обратиться к собственному прошлому, своим отношениям с родителями. Вопросы в данном случае сформулированы таким образом, что обуславливают возрождение буквально двух вариантов воспоминаний: о страданиях родителей из-за потери ребенка и попытке найти его или же, наоборот, о том, что родители своего ребенка *не* искали, были равнодушны, что привело к тому, что сам ребенок ищет их до сих пор. В любом случае задание на медитацию эксплицитно провоцирует участников испытать сильные эмоции — будь то воображение лица своей исстрадавшейся матери или размышление над вокативом «доченька». Далее эти размышления и, скорее всего, болезненные эмоции переключаются на отношения с Богом. Участники реколлекций должны прийти к вопросам: «А не потерял ли меня Бог?»; «А не перестала ли я Его искать?». Если человек

1 Реколлекции: «В поисках Иисуса», первое введение // Лекции сестры Павлы. Добавлено: 10.02.2020. <http://sestrapavla.ru/rekollektcii/567-rekollektcii-v-poiskakh-iisusa-pervoe-vvedenie> [Доступно: 03.05.2022].

отвечает для себя, что он или она искать перестали, это должно привести к переживанию «великой скорби» Творца, потерявшего свое дитя.

Можно сказать, что, как и в психотерапии, в духовных упражнениях создается такая среда, которая бы вынудила испытать острые болезненные чувства и оживить травматические образы из прошлого, которые рассматриваются как источник для самотрансформации. Работа с памятью, которая, с одной стороны, является компонентом христианской когнитивной техники воображения, а с другой — представляет центральный из элементов психотерапевтической практики, где повторное проживание тех или иных, чаще всего болезненных, ситуаций, их осмысление и нарративизация происходят в доверительной коммуникации с психотерапевтом, согласно замыслу программы, должна позволить участникам упражнений отделиться от этого прошлого и преодолеть его негативное влияние на настоящее. Однако что еще составляет аллюзию на психотерапевтическую практику, так это то, что подобные тяжелые эмоции участников призывают испытывать в пространстве безусловной любви и принятия — только не со стороны терапевта, а со стороны Бога (см. также о схожих эмоциональных практиках у чикагских евангеликов, которые Таня Люрман объединяет под названием «Бог как терапевт»: [Luhmann 2012: 107]).

109

Техники воображения позволяют католикам пережить эту любовь и принятие, в том числе и соматически, то есть по-настоящему *увидеть* и *ощутить* их. Идентичные приемы описывает Томас Чордаш на примере ритуалов «исцеления памяти». Чордаш описывает одну из центральных и наиболее мощных техник визуализации фигуры Христа, который как будто бы проходит через весь жизненный путь человека. В таких визуализациях момент исцеления представляется через сильнейший, символически заряженный соматический образ прикосновения (возложения рук) или объятий Бога. Благодаря подобной технике воображения человек должен осознать и почувствовать, что на самом деле «Он всегда был здесь», даже несмотря на то что человек этого не замечал. Таким образом индивид реформатирует собственное восприятие всей жизни, буквально помещая туда визуальный и осязаемый образ Христа [Csordas 2002: 34–35]. Добавлю, что особенно ярко это проживается тогда, когда столкновение Бога и человека, ищущего исцеления, представляется в образе встречи Бога и ребенка.

Живу ли я как дитя Бога?

Пожалуй, одно из самых известных высказываний о связи образа Бога и отцовского авторитета ожидаемо принадлежит Зигмунду Фрейдю. «Психоанализ научил нас видеть интимную связь между

отцовским комплексом и верой в Бога, — писал Фрейд, — он показал нам, что личный бог психологически — не что иное, как идеализированный отец, и мы наблюдаем ежедневно, что молодые люди теряют религиозную веру, как только рушится для них авторитет отца» [Фрейд 1991: 51]. В некотором смысле рассматриваемая духовная практика наследует этой логике, разве что меняя знак «минус» на «плюс». Духовные упражнения сестры П. и отца А. нацелены на то, чтобы человек в первую очередь увидел себя как «дитя Бога», а не как ребенка своей матери или отца. Как психоаналитическая практика, католическая терапевтическая духовность направлена на развенчание в родителях идолов и кумиров, на то, чтобы остановить процесс их «обожествления». Однако результатом здесь видится не потеря религиозной веры, как это представлялось Фрейду, но, напротив, ее укрепление.

110 Призыв, лежащий в основе обсуждаемых духовных упражнений, к низвержению родительских фигур едва ли можно назвать новым¹ или исключительно терапевтически инспирированным. Более того, несмотря на заметную опору на психотерапевтическую логику, целью духовной практики оказывается переработка убеждений человека о самом себе, разрыв с секулярной терапевтической моделью субъекта, наследующей психоаналитической трактовке развития личности, определяемой событиями раннего детства и отношениями с родителями. В ходе ряда медитаций под сопровождением духовных наставников человек должен осознать себя «настоящего» — а именно как дитя Бога, который призвал его или ее к жизни.

Но как такое осознание возможно на практике? Ответ может показаться уже очевидным: используя медитативную технику, вообразить себя ребенком, обретшим любовь своего отца. В этом отношении, однако, христианская парадигма не уникальна и встраивается в более масштабный терапевтический репертуар практик, нацеленных на работу с воображаемым «ребенком в себе» или «внутренним ребенком». Согласно этой психологической концепции, *внутренний ребенок* — это аллегория истинного «я» (*inner true self*) человека,

1 Примеры отвержения земной семьи ради обретения отца в Боге пронизывают историю христианства. Образец риторики мы видим в проповедях настоятеля цистерцианского монастыря близ Пуатье, богослова и философа Исаака из Стеллы: «Я не сын человеческий, но сын Божий, скрытый под видом и подобием человеческим; отныне я не сын отца моего и матери моей и не брат брата моего, даже если они говорят, утверждают и клянутся ложно, что я их... Воистину, все мы сироты; нет у нас отца на земле, ибо отец наш на небесах, а мать наша — дева. Оттуда мы берем свое начало» [цит. по: Вупун 1982: 146].

в то время как в качестве ложного «я» определяется социализированный, вытесняющий свои чувства и эмоции, страдающий от разнообразных зависимостей взрослых. Такой образ ребенка, безусловно, опирается на идеализированные романтические представления о детстве как источнике воображения, игры, творчества, познания, спонтанности и непосредственности. Интеллектуальную генеалогию этой концепции можно возвести, с одной стороны, к викторианским представлениям о напряжении между истинным, приватным, и ложным, социальным, «я» в каждом человеке, отзвуки которых обнаруживаются в трудах влиятельного психиатра и психоаналитика Дональда Вудса Винникота. Винникот объективировал метафору расщепленного субъекта, представив описание того, как ребенок, сталкиваясь с невозможностью и нежеланием матери реагировать на его подлинные проявления и потребности, обучается демонстрировать лишь то, что вызывает в ней отклик, совпадает с ее ожиданиями. Так создается ложная личность, в то время как истинная сущность ребенка с его аутентичными нуждами, идеями и фантазиями остается в репрессированном состоянии [Winnicott 1960]¹.

С другой стороны, интеллектуальные истоки психотерапевтического тропа можно искать, опираясь на еще одну важную его коннотацию: внутренний ребенок как источник духовности, как отблеск божественного внутри каждой человеческой личности. В истории семиотического насыщения «детства» евангельский призыв «будьте как дети» особенно ярко звучал в рамках формирования францисканской духовности XIV в., а также в английской религиозной поэзии XVII в., в которой детство как потерянный рай оказалось разведено со взрослостью непреодолимой символической пропастью [Kennedy 2006: 44–45]. Отождествление детства и образа ребенка с духовным началом в человеке, убеждение, что дети по своей сути гораздо ближе к Богу, нежели взрослые, в секулярной культуре обнаруживаются в философской и поэтической традиции романтизма XVII–XIX вв. [Kennedy 2012: 44–45]. Однако в тех терапевтических направлениях, где больший акцент делается на метафоризации духовности, введение в оборот термина «внутренний ребенок» ожидаемо приписывается психоаналитику Карлу Юнгу, который в 1940-е гг. разрабатывал концепцию «божественного ребенка» и «архетипа ребенка», ассоциируемых им с жизненными силами, творчеством

1 Примечательно, что оппозиция между истинной и ложной личностью подспудно оказывается выстроена на смысловом разграничении двух типов воображения: активного воображения *in sensu proprio* и пассивной имитации или копирования [см., например: Williams 2015(1976): 111].

и стремлением к самореализации¹. Отмечается также, что Юнг был первым, кто проделал своего рода «Inner child work», воскресив в своей памяти детские игры и используя их для того, чтобы обратиться к себе 11-летнему. Здесь уже символическая пропасть преодолевается, и «детство» становится неотъемлемой частью человеческой личности на всем ее жизненном пути, включая и «взрослость».

Метафорика расщепленного субъекта, основанная на возрастных и семейных ролях, которая была столь влиятельна в различных направлениях психоанализа и психотерапии (например, в уже упомянутой теории объектных отношений или в методике транзактного анализа американского психолога Эрика Берна, согласно которому человеческую личность составляют три эго-состояния: Родитель — Взрослый — Ребенок), примерно начиная с 1970-х гг. становится одной из важнейших для терапевтической поп-культуры или культуры самопомощи. Широкое распространение в публичном дискурсе концепция «внутреннего ребенка» получила благодаря книге психотерапевта Чарльза Уитфелда «Внутренний ребенок. Как исцелить детские травмы и обрести гармонию с собой» (в оригинале: «*Healing the Child Within. Discovery and Recovery for Adult Children of Dysfunctional Families*» [Whitfield 1987]), ставшей бестселлером, а также благодаря изданному в 1990 году пособию по самопомощи Джона Брэдшоу² «Возвращение домой: возрождение и защита вашего внутреннего ребенка» [Bradshaw 1990].

112

Брэдшоу и Уитфелд были убеждены, что подавляющее большинство современных семей являются дисфункциональными, где родители не дают детям чувствовать себя в безопасности, любимыми и принимаемыми безусловно. Это приводит к тому, что большинство людей с детства подавляют свои эмоции, пряча от посторонних глаз и от самих себя своего «раненого внутреннего ребенка». Они становятся взрослыми и теперь уже проявляют агрессию или равнодушие по отношению к самим себе, а раненый ребенок, исполненный боли и обиды, все еще живет внутри них, хотя они и не обращают

1 Другая, гораздо менее известная, интеллектуальная линия преемственности может быть проведена к влиятельному направлению «Новое мышление», широко распространившемуся в Новой Англии в конце XIX века и предложившему своим последователям возможности исцеления и других положительных преобразований во внешней жизни посредством внутренних ментальных трансформаций. См. исследование Анны Стайлз об использовании образа внутреннего ребенка последовательницами движения [Stiles 2018].

2 На полях отмечу симптоматичную черту биографии второго автора: Брэдшоу был католиком, получил богословское образование вкупе с психологическим, а также девять с половиной лет обучался в семинарии Конгрегации Святого Василия, покинув ее за несколько дней до рукоположения.

на него внимание. Это замечание необходимо, чтобы проблематизировать еще одну ключевую коннотацию «внутреннего ребенка» — этот ребенок всегда ранен, обижен, в предельных случаях он — объект насилия, психологического и физического. Во многом концепция «раненого внутреннего ребенка» произрастает также и из психологических исследований влияния пережитых травм на детскую психику и движения против насилия в отношении детей, инициированных группой американских педиатров в начале 1960-х гг. [см.: Ilouz 2012: 167]. Акцент на том, что истинная сущность субъекта, выражаемая посредством детских метафор, всегда травмирована, сделал практики исцеления внутреннего ребенка практически неотъемлемой частью современного поп-терапевтического репертуара.

В терапевтической культуре предлагаются различные техники для исцеления своего внутреннего аутентичного «я». Работа с травмой возможна через практики воображения человеком своего внутреннего ребенка и демонстрации этому образу своих же безусловной любви и принятия, как если бы человек мог сам себе стать родителем (в английском языке эта техника обозначается как *reparenting*). Одной из популярных техник является практика написания своему внутреннему ребенку письма. Первое письмо человек должен написать, вообразив себя ответственным, но добрым и сочувствующим взрослым, который хочет как будто усыновить или удочерить своего внутреннего ребенка. Задача такого письма — показать внутреннему ребенку, что он любим или она любима, что в нем или в ней очень нуждаются. Затем человек должен написать ответное письмо, но уже от лица своего внутреннего ребенка. Это должно быть автоматическое и спонтанное письмо, написанное по-детски, как будто бы не проистекающее из размышлений и рефлексии. Другой важной практикой исцеления внутреннего ребенка является медитация, в рамках которой взрослый представляет себя в возрасте своего внутреннего ребенка¹. Затем человек должен также представить себя мудрым и добрым взрослым, который с любовью смотрит на самого себя в раннем детстве и становится ему или ей принимающим родителем, символом чего зачастую оказываются объятия [Ivy 1993: 241-243; Pritzker 2016].

В католическом контексте духовных упражнений игнатианская практика медитации и воображения также призвана помочь обратиться к истинному себе, воплощенному в образе ребенка. Католическая «версия» внутреннего ребенка при этом не выделяет «игровую» и «креативную» трактовку этой концепции, закономерно

¹ У всех людей возраст их внутреннего ребенка может быть разным.

в большей степени опираясь на христианскую богословскую интерпретацию детства (см. статью Серебрякова в этом номере). Однако что совершенно точно роднит католическую и терапевтическую версии образа, так это убеждение о неизбежной раненности или травмированности человеческой личности. Но в отличие от терапевтической модели субъекта, в католической парадигме человек не может и не должен становиться ни агентом собственного исцеления, ни тем более самому себе родителем. Логика персональной ответственности и «родительства» как его метафоры здесь сменяется на логику смирения и вверения себя божественной воле, т.е. истинного детства.

Рассмотрим пример введения в медитацию от отца А. (реколлекции 24–26 мая 2019 «Мы — Тело Христово, а порознь — члены»). Отец предложил для размышления отрывок Мф 18: 1–5 «Будьте как дети» и попросил затем поразмышлять о следующем (задание на медитацию я привожу целиком):

Нам странно и порой страшно показать себя детьми. Что во мне более подлинное и правдивое: слабость или сила? Величие или малость?

На что я злюсь в себе? Что не умею жить; не владею ситуацией, эмоциями; что не всегда прав, что ошибаюсь, что говорю глупости, что не умею себя вести. Злюсь, что боюсь, что стыжусь. Злюсь, что я не лучше других, а другие от меня это ждут.

Попробуйте представить себя как девочку или мальчика — воплощение того, что вы в себе не любите. У ребенка опущена голова, он как Иисус перед Пилатом. Это — ваше самое плохое прошлое. Позвольте ли вы ему быть?

Скажите этому ребенку: Я соглашаюсь, чтобы ты был, и люблю тебя. Люблю твою слабость, неловкость, твои ошибки и поражения, твои падения и страхи. Люблю твою трусость, люблю то, что не умеешь защищаться, что не умеешь оправдываться.

Что унижали, перечеркивали, что делали тебя никем. Что никто в тебя не верил. Что ты не справляешься со своими чувствами.

Скажите этому ребенку «Я люблю тебя и хочу, чтобы ты был. Хочу представить тебя Богу и себе».

Затем отец А. дал еще один отрывок (Марк 9: 33–37), в котором представлен образ Христа, обнимающего дитя, и завершил введение в медитацию, попросив участников также обнять ребенка и поблагодарить за него Бога.

В отличие от других ранее обсуждавшихся заданий на медитацию, здесь отец А. затрагивает не столько сферу отношений с Богом, сколько сферу «отношений с собой», важнейшую для психотерапевтической культуры. Руководитель последовательно перечисляет возможные болезненные переживания, ассоциируемые с нелюбовью, которую человек мог испытывать к себе. Предполагается, что участники должны обнаружить в себе что-либо из перечисленного. Более

того, подчеркивается отверженность человека (или ребенка, который его олицетворяет) другими людьми — «...что унижали, перечеркивали, что делали тебя никем, что никто в тебя не верил». Очевидно, что над ребенком все эти действия могли совершать в первую очередь те, кто его непосредственно окружал, — то есть его родители или другие авторитетные фигуры. Но в сцене, предлагаемой для медитации, они закономерно отсутствуют: на переднем плане должны действовать образы личности-ребенка и личности-взрослого, где второй демонстрирует, вербально и соматически, свою любовь к первому. Все это происходит при постоянном присутствии третьего лица — это Бог. Он выступает и как источник для имитации в христианском смысле этого слова (отец А. призывает участников обнять ребенка, как это делает Христос в одной из евангельских сцен; или предлагает увидеть в страданиях ребенка те же чувства, что испытывал Христос перед Пилатом), и как герой разворачивающейся драмы. «Внутренний ребенок» в пространстве медитации не просто обретает *видимость* для самого человека, но и предстает перед Богом, то есть ритуально признается существующим и полностью принимается в качестве такового. Образ представленного Богу ребенка обретает еще большую символическую силу, если вспомнить традиционную христианскую метафоризацию детства как религиозного обращения.

115

Визуализация «взгляда» крайне важна для практик медитации, как католической, так и секулярной. Быть увиденным здесь уподобляется полному принятию, признанию в качестве легитимного всего, что личность скрывает, вытесняет, репрессирует. Особенно ярко символика зрения как исцеляющей любви и принятия явила себя в задании на медитацию, которое в другой раз предложил нам отец А. Основой для медитации должен был выступить псалом 138. Опираясь на этот отрывок, отец А. попросил нас буквально заглянуть в глаза Бога в своей медитации, которые смотрят на то, как зарождается наша жизнь в материнской утробе. Как кажется, образ взгляда Бога, обращенного на ребенка, тем более еще нерожденного, еще не согрешившего, еще не пережившего все те страдания, которые ему или ей предстоят, можно признать едва ли не более мощным, чем те, которые описывал антрополог Томас Чордаш на схожих материалах. Более того, подобная техника визуализации предположительно должна помочь практиканту увидеть не только божественный взгляд, обращенный на них, но и самих себя, как видит их Бог, то есть их истинную, не искаженную сущность.

Так или иначе, все эти техники воображения призваны к тому, чтобы христианин научился действительно испытывать то, что Бог любит его или ее безусловно и всегда. В терапевтическом контексте это ровно та роль, которую должен исполнить психотерапевт: он должен убедить своего клиента, страдающего от негативных пред-

ставлений о самом себе и ожидающего дурного обхождения с собой от других, что его любят, что его принимают, что он в безопасности. В этой «принимающей» среде он или она может снова пережить травматические воспоминания и сильные эмоции, чтобы освободиться от их влияния на свою жизнь и самовосприятие. Духовные руководители же, в свою очередь, не обещают участникам терапевтического эффекта. Однако риторически и практически они подводят участников к такой возможности, помогая им прочувствовать и по-настоящему увидеть, что даже если боль и раны не исчезают, они не одни с этой болью — рядом с ними всегда Бог.

И все же нельзя недооценивать символическую силу образа внутреннего ребенка, чьим неотъемлемым и сущностным свойством выступает то, что он в первую очередь *раненый*. Воображение себя как униженного, забытого, нелюбимого ребенка (в особенности если агрессию и равнодушие проявляли к нему не третьи лица, а сам человек по отношению к себе) призвано провоцировать очень сильные эмоции и, надо сказать, достигает этой цели как в случае католической практики, так и в секулярных терапевтических контекстах. Все это указывает на сложные взаимосвязанные процессы конструирования детства, имеющие место в современных западных обществах, как реальности сакральной, неприкосновенной и требующей защиты от мира взрослых, с одной стороны, а с другой — как интегрированной части модели личности, расщепленной и одновременно диалогически созидаемой.

116

Заключение

Если вновь обратиться к памяtnому обозначению психотерапевтов как секулярных священников, то здесь можно добавить, что и «священники» в определенном смысле становятся «психотерапевтами». Однако точнее было бы сказать, что в некоторых формах терапевтически ориентированной духовности модель отношений между клиентом и психотерапевтом переносится на связь человека с агентами божественной природы — иными словами, «терапевтом» становится Бог.

Духовные руководители, ставшие героями этой статьи, последовательно сочетают игнатианские методы медитации, опирающиеся на мемориальные практики и аффективное воображение, и акцент на межличностных отношениях в евангельских сюжетах, предлагаемых на медитации. Ориентация на отношения между личностями в Евангелии и призывы пережить реальный диалог с Богом как с личностью в медитации позволяют создать психотерапевтический эффект за счет психоаналитической трактовки образа Бога как проекции усвоенных образов авторитетного другого в отношениях со значимыми взрослыми в детском возрасте. Поиск вдохновения

в области психотерапевтических методов реактуализирует традиционный образ детско-родительских отношений между человеком и Богом в новых терминах. Руководители духовных упражнений, используя традиционную для христианской практики работу с воспоминаниями, но ориентируя их на отношения человека с родителями и самим собой, подводят участников к воображению себя непорочным ребенком и к получению опыта неизменной любви Бога к ним. Через переживание этой любви и безусловного принятия участники могут прожить и выразить свои негативные, вызывающие боль или игнорируемые эмоции. Встреча в медитации воображаемого ребенка с исцеляющей любовью Бога в идеале призвана сделать расщепленного, раненого, не принимающего себя человека цельным.

Использование католиками образа внутреннего ребенка в своей духовной практике, равно как и востребованность этой терапевтической техники в культуре самопомощи, поднимает важный вопрос об общности их эпистемологической позиции в отношении природы и функции воображения. Как кажется, здесь стоит говорить не столько о спонтанном и креативном использовании психотерапевтического тропа в религиозной практике, сколько об объединяющем их убеждении, что воображение — это не альтернативная и второстепенная по отношению к объективной реальности и не пространство ментальной свободы, но легитимный способ раскрытия истины и реального столкновения с искомым — будь то подлинное «я» или Бог. Полагаю, все это демонстрирует необходимость более внимательного антропологического изучения техник воображения, используемых в религиозных культурах и в особенности психотерапевтических контекстах. Подобный фокус может обогатить понимание как самой механики психотерапевтического воздействия, так и логики ее сочетания с другими, в том числе религиозными, системами исцеления. Во всяком случае, это точно позволит увидеть в практиках обращения к своему внутреннему ребенку что-то уже не столь антропологически экзотичное.

117

Библиография / References

Кихле Ш. (2004) *Игнатий Лойола. Учитель духовности* / Пер. с нем. М.: Истина и жизнь.

— Kiechle S. (2004) *Ignatius of Loyola. Teacher of spirituality*. М.: Truth and life. — in Russ.

Бенвенуто С. (2021) *Семь лекций о Лакане* / Под ред. В. А. Мазина и Олелуш. СПб.: Скифия-принт.

— Benvenuto S. (2021) *Seven lectures on Lacan*. SPb.: Skifia-print. — in Russ.

Конвей (мл.) Ч. Э. (2017) *Vita Christi Лудольфа Саксонского и позднесредневековое благочестие Влоццеши*. М.: Библиотека журнала «Символ».

— Conway (Jr.) C. A. (2017) *Ludolf of Saxony's Vita Christi and the late medieval devotion centered on the incarnation*. М.: Library of the Symbol Magazine. — in Russ.

Рифф Ф. (2007) Триумф терапевтического: как используют веру после Фрейда. Набросок теории культуры. *Логос*, 5(62): 256–280.

— Rieff F. (2007) The Triumph of the Therapeutic: Uses of faith after Freud. Outline of a theory of culture. *Logos*, 5(62): 256–280. — in Russ.

Св. Игнатий Лойола (2006) *Духовные упражнения. Духовный дневник*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

— St. Ignatius of Loyola (2006) *Spiritual Exercises. Spiritual diary*. М.: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. — in Russ.

Серебряков А. С. (2023) Быть как дети в совершеннолетнем мире: некоторые замечания относительно христианской теологии детства. *Социология власти*, 4 (48–84).

— Serebryakov A. S. (2023) Being like children in an adult world: Some remarks on a Christian theology of childhood. *Sociology of Power*, 4 (48–84). — in Russ.

Фрейд З. (1991) *Леонардо да Винчи: Воспоминание детства*. М.: Рудомино.

— Freud Z. (1991) *Leonardo da Vinci and a memory of his childhood*. М.: Rudomino. — in Russ.

118

Хонинева Е. (2019) Семиотическая бдительность и культивация искренности в католической практике распознавания призвания. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 4(37): 102–129.

— Khonineva E. (2019) Semiotic vigilance and the cultivation of sincerity in the Catholic practice of vocational discernment. *State, religion and church in Russia and worldwide*, 4(37): 102–129. — in Russ.

Эрвье-Леже Д. (2015) В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*, 1 (33): 254–268.

— Hervieu-Léger D. (2015) In search of certainty: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity. *State, religion and church in Russia and worldwide*, 1 (33): 254–268. — in Russ.

Ashley B. M. (1995) *Spiritual direction in the Dominican tradition*. Paulist Press.

Barry W. A. (2001) *Letting God come close: An approach to the Ignatian spiritual exercises*. Jesuit Way.

Barry W. A., Connolly W. J. (1982) *The practice of spiritual direction*. Seabury Press.

Bidwell D. R. (2009) The embedded psychology of contemporary spiritual direction. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 11(3): 148–171. <https://doi.org/10.1080/19349630903080947>

Birmingham M., Connolly W. J. (1994) *Witnessing to the fire: Spiritual direction and the development of directors: One center's experience*. Sheed and Ward.

Bradshaw J. (1990) *Homecoming: Reclaiming and championing your inner child*. Bantam Books.

Bynum C. W. (1982) *Jesus as mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages*. University of California Press.

- Calvino I. (1988) *Six memos for the next millennium*. Harvard University Press.
- Carruthers M. (1998) *The craft of thought: Meditation, rhetoric, and the making of images, 400–1200*. Cambridge University Press.
- Casey E. S. (1976) Comparative phenomenology of mental activity: Memory, hallucination, and fantasy contrasted with imagination. *Research in Phenomenology*, 6: 1–25. <https://doi.org/10.1163/156916476X00014>
- Conroy M. (1995) *Looking into the well: Supervision of spiritual directors*. Loyola University Press.
- Csordas T. J. (1994) *The sacred self: A cultural phenomenology of Charismatic healing*. University of California Press.
- Csordas T. J. (2002) *Body/meaning/healing*. Palgrave Macmillan.
- Culligan K. G. (1980) Toward a contemporary model of spiritual direction: A comparative study of Saint John of The Cross and Carl R. Rogers. *Ephemerides Carmeliticæ*, 31(1): 29–89.
- Cushman P. (1996) *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*. Addison-Wesley/Addison Wesley Longman.
- De Boer W. (2011) *Invisible contemplation: A paradox in the Spiritual Exercises*. K. A. E. Enenkel, W. Melion (eds.) *Meditatio — refashioning the self: Theory and practice in Late Medieval and Early Modern intellectual culture*, Brill: 235–256. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004192430.i-440.64>
- Dougherty R. M. (1995) *Group spiritual direction: Community for discernment*. Paulist Press.
- Enenkel K. A. E. & Melion W. (2011) *Meditatio — refashioning the self: Theory and practice in Late Medieval and Early Modern intellectual culture*. Brill.
- Hadot I. (1986) *The spiritual guide*. A. H. Armstrong (ed.) *Classical Mediterranean spirituality*. Crossroads: 436–455.
- Halpin M. (1982) *Imagine that! Using phantasy in spiritual direction*. William C. Brown Co.
- Hervieu-Léger D. (2000) *Individualism religious and modern: Continuities and discontinuities*. D. Lyon, M. van Die (eds.) *Rethinking church, state, and modernity: Canada between Europe and America*, University of Toronto Press: 52–65. <https://www.jstor.org/stable/10.3138/9781442679306.8>
- Illouz E. (2008) *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*. University of California Press.
- Ivy M. (1993) Have you seen me? Recovering the inner child in late twentieth-century America. *Social Text*, 37: 227–252. <https://doi.org/10.2307/466270>
- Karnes M. (2011) *Imagination, meditation, and cognition in the Middle Ages*. University of Chicago Press.
- Kennedy D. (2012) *The well of being: Childhood, subjectivity, and education*. State University of New York Press.
- Kugelmann R. (2011) *Psychology and Catholicism: Contested boundaries*. Cambridge University Press.

- Lacan J. (2005) *Le triomphe de la religion. Discours aux catholiques*. Éditions du Seuil.
- Lambek M., Antze P. (1996) *Introduction: Forecasting memory*. P. Antze, M. Lambek (eds.) *Tense past: Cultural essays in trauma and memory*, Routledge: xi-xxxviii.
- Lasch C. (1979) *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. W. W. Norton.
- London P. (1967) *The modes and morals of psychotherapy*. Holt, Rinehart and Winston.
- Luehrmann S. (2018) *Introduction: The senses of prayer in Eastern Orthodox Christianity*. Luehrmann S. (ed.) *Praying with senses: Contemporary Orthodox Christian spirituality in practice*, Indiana University Press: 1-26.
- Luhrmann T. M. & Morgain R. (2012) Prayer as inner sense cultivation: An attentional learning theory of spiritual experience. *Ethos*, 40(4): 359-389. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1111/j.1548-1352.2012.01266.x>
- Luhrmann T. M. (2004) Metakinesis: How God becomes intimate in contemporary US Christianity. *American Anthropologist*, 106(3): 518-528. <https://www.jstor.org/stable/3567616>
- Luhrmann T. M. (2012) *When God talks back: Understanding the American Evangelical relationship with God*. Vintage Books.
- Molina M. J. (2013) *To overcome oneself: The Jesuit ethic and spirit of global expansion, 1520-1767*. University of California Press.
- Moskowitz E. S. (2001) *In therapy we trust: America's obsession with self-fulfillment*. John Hopkins University Press.
- Muravchik S. (2011) *American Protestantism in the age of psychology*. Cambridge University Press.
- Myers-Shirk S. E. (2009) *Helping the Good Shepherd: Pastoral counselors in a psychotherapeutic culture, 1925-1975*. The John Hopkins University Press.
- Pritzker S. E. (2016) New Age with Chinese characteristics? Translating inner child emotion pedagogies in contemporary China. *Ethos*, 44(2): 150-170. <https://doi.org/10.1111/etho.12116>
- Rieff P. (1966) *The triumph of the therapeutic: Uses of faith after Freud*. Harper & Row.
- Ruffing J. (1989) *Uncovering stories of faith: Spiritual direction and narrative*. Paulist Press.
- Ruffing J. (2000) *Spiritual direction: Beyond the beginnings*. Paulist Press.
- Sluhovsky M. (2014) *Loyola's Spiritual Exercises and the modern self*. R. A. Maryks (ed.) *A companion to Ignatius of Loyola: Life, writings, spirituality, influence*. Brill: 216-231. https://doi.org/10.1163/9789004280601_014
- Stiles A. (2018) New Thought and the Inner Child in Frances Hodgson Burnett's "Little Lord Fauntleroy". *Nineteenth-Century Literature*, 73(3): 326-352. <https://doi.org/10.1525/ncl.2018.73.3.326>
- Stinissen W. (1999) *The gift of spiritual direction: On spiritual guidance and care for the soul*. Liguori Publications.
- Studzinski R. (1985) *Spiritual direction and midlife development*. Loyola University Press.
- Van Kaam A. L. (1976) *Dynamics of spiritual self-direction*. Dimension Books.

Whitfield C. L. (1987) *Healing the child within: Discovery and recovery for adult children of dysfunctional families*. Health Communications, Inc.

Williams R. (2015[1976]) *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Oxford University Press.

Winnicott D. W. (1960) *Ego distortion in terms of true and false self*. D. W. Winnicott, The maturational processes and the facilitating environment, International Universities Press: 140–52. Zuercher S. (1993) *Enneagram Companions: Growing in Relationships and Spiritual Direction*. Ave Maria Press.

Екатерина А. Хонинева — к. ист. н., научный сотрудник Лаборатории антропологической лингвистики, Институт лингвистических исследований РАН; доцент факультета антропологии, Европейский университет в Санкт-Петербурге. Научные интересы: антропология религии, лингвистическая антропология, антропология этики и морали, социальные исследования психотерапевтической культуры. E-mail: ekhonlineva@eu.spb.ru

Ekaterina A. Khonlineva is a researcher at the Laboratory of Anthropological Linguistics, Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences; Associate Professor at the Department of Anthropology, European University at St. Petersburg. Scientific interests: anthropology of religion, linguistic anthropology, anthropology of ethics and morality, social studies of psychotherapeutic culture. E-mail: ekhonlineva@eu.spb.ru