

Основные принципы оказания духовной помощи лицам с аддиктивным поведением

ЖОХОВ В.Н.

протоиерей, врач высшей категории,
настоятель Никольской церкви села Ромашково Одинцовского района Московской области,
руководитель православного клуба трезвости

Введение в проблему

Аддиктивное (зависимое) поведение населения является проблемой большинства стран мира. Даже если человек далек от всякого рода злоупотреблений, он может быть созависимым, т.е. вовлечённым в такие формы отношений с друзьями и близкими, которые ограничивают личную свободу не меньше, чем потребность в ежедневной выпивке. Созависимости столь интимно входят в мир личных драм и домашних коллизий, что многие даже не догадываются о степени своего действительного вовлечения в аддикции и не знают о рисках утраты здоровья, например путём так называемого пассивного курения.

Вот несколько цифр. Наиболее распространённый наркотик — никотин является одним из веществ с сильным аддиктивным потенциалом. Курение табака занимает первое место в мире среди предотвратимых причин смерти: от 3,5 до 5,4 млн чел. ежегодно умирают от болезней, вызванных курением. Всемирная организация здравоохранения подчёркивает, что при здоровом питании, активном образе жизни и отказе от курения можно избежать около 80% преждевременных смертей, вызванных болезнями сердца и сосудов. При сохранении современного положения с курением табака к 2030 г. число смертей достигнет 23 млн в год. Самой частой причиной развития рака, отмечает ВОЗ, остаётся курение. В мае 2009 г. глава Минздравсоцразвития РФ Татьяна Голикова заявила участникам V Российской конференции врачей, что более 17% смертей в России связано с табакокурением.

Последствия созависимости в форме пассивного курения фиксируются статистически, что существенно для прогноза, профилактики и т.д. Аналогичной статистики не существует для созависимости при алкоголизме и наркоманиях. В связи с этим, медицинские мероприятия, в основу которых обычно полагаются статистические данные, в отношении лиц с аддиктивным поведением заведомо недостаточны и дополняются немедицинскими методами. Зависимым и созависимым лицам предлагаются духовно-ориентированные методики помощи и самопомощи в едва обозримом количестве. Духовное врачевание в преодо-

лении зависимостей оправданно, поскольку понятие *зависимость* Международной классификацией болезней 10-го пересмотра определяется как «сочетание соматических, поведенческих и когнитивных явлений, при которых употребление вещества или класса веществ начинает занимать первое место в системе ценностей индивидуума» [6].

Упоминание о системе ценностей в столь солидном документе не может быть случайным, с другой стороны, система ценностей имеет прямое отношение к духовному миру человека. В этой связи диагноз зависимости имеет весьма специфическое и не только медицинское содержание.

Проблема состоит в том, что духовное наполнение и теоретические основания большинства духовно-ориентированных методик оставляют желать лучшего. Отчасти такое положение связано с тем, что не сформулировано чётких критериев для оценки разных подходов в духовном врачевании зависимостей. Кроме того, не менее важным представляется изучение взаимосвязи таких феноменов, как духовность и зависимость.

О феномене духовности и православно-антропологическом понимании личности (ипостаси) человека

Феномен духовности в наиболее общем выражении можно определить как нечто противоположное вещественности, материальности. Предлагаются определения духовности как отрешённости от низменных, грубо чувственных интересов, как стремления людей к вершинам культуры и совершенствованию своих творческих способностей. В публицистике, социологии и культурологии духовностью называются начала, объединяющие общество и выражаемые в виде моральных ценностей и традиций, сконцентрированные, как правило, в религиозных учениях и практиках, а также в художественных образах искусства. Большинство психологов духовностью считает наличие в системе мотивов личности двух фундаментальных потребностей: идеальной потребности познания и

социальной потребности жить и действовать «для других».

Видимым субъектом (носителем) духовности в этом мире является человек. Психологи В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев в духовной жизни человека различают два качественно разных состояния: душевности и духовности. «Когда мы говорим «душевный человек», то тем самым указываем на присущие ему качества сердечности, открытости, способности сопереживать другому, способности понимать и учитывать другого в его самоценности. Говоря о *духовности человека*, мы имеем в виду, прежде всего, его нравственный строй, способность руководствоваться в своём поведении высшими ценностями социальной, общественной жизни, следование идеалам истины, добра и красоты» [8, с. 334].

Внутренний строй человека выявляется через внешние формы и способы удовлетворения человеком индивидуального набора потребностей. Духовность человека, следовательно, пропорционально соотносится с развитием сферы его потребностей. Понятие *духовные потребности* не является абстракцией. Мера развития духовных потребностей делает понятным, с кем именно при встрече довелось иметь дело.

Неправильно мыслить духовность как совокупность высших образцов человеческой культуры в виде общественно-исторических норм и ценностей. Их общественный характер не в состоянии объять целостный дух человека, который в своих проявлениях бывает богаче, ярче, а главное, способен к творчеству, приумножению культурных ценностей.

Неубедительно обоснование духовности как меры развития интеллекта. Когнитивные (интеллектуальные) способности есть у высших животных, однако их когнитивный опыт не выходит за пределы жизни дрессированной особи. М. Шелер в книге «Место человека в космосе» писал, что «между умным шимпанзе и Эдисоном, если рассматривать Эдисона как инженера, существует лишь разница в степени» [8, с.336]. Это истинно по отношению именно к категории интеллекта, не являющегося уникальной характеристикой человеческой личности.

Феномен духовности имеет отношение к культурологии, социологии и другим областям знания, но не является предметом этих наук. Феномен духовности человека можно адекватно интерпретировать только в антропологическом дискурсе, через сопоставление учений о личности и ипостаси человека.

В рамках психологии существует полтора десятка теорий личности. Этот факт свидетельствует о том, что психология, несмотря на успехи в изучении психики человека, не в состоянии сформулировать единственно верное учение о человеческой личности.

Отчасти это связано с тем, «что фундаментальные положения о человеческой природе частично отражают собственные личные переживания теоретика» [8, с.336], или же с тем, что в большинстве теорий личности предстаёт в виде некоей гипотетической структуры (абстракции), основанной на выводах из наблюдений за поведением человека либо на характеристиках, которые соотносятся с устойчивыми формами поведения.

В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев подчёркивают, что ипостасное бытие человека принципиально отличается от иных биологических форм бытия: «...то, что делает человека человеком, есть *принцип, противоположный всей наличной жизни*; как таковой, он вообще несводим к «естественной эволюции жизни», а если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей, к той основе, где и сама жизнь является лишь частной её манифестацией. Этот принцип, который включает в себя понятия *разум и мышление в идеях*, и *созерцание*, и такие эмоционально-волевые акты, как доброта, любовь, раскаяние, М. Шелер обозначал словом (понятием, категорией) *дух*» [8, с.336]. Духовность в человеке через дух обретает направленность. Безличная духовность публицистики и культуры из аморфной, скалярной, как говорят математики, величины в личности человека становится величиной векторной — направленной к Источнику Духа, становится принципом человеческого бытия, его свободы, принципом организации его ипостаси.

Определение духовности как интегрального феномена и принципа ипостасности человека не является чем-то новым в антропологии. Христианская антропология в целостном составе ипостаси человека различает три реалии: тело, душу и дух. Именно дух является стихией свободы в человеке, ибо тело его несвободно, подчинено законам вещественной природы. Несвободна и душа человека. Она, как пишет религиозный философ И.А. Ильин, «связана своим внутренним устройством, которого сама не создаёт и разрушить не может... Но духу человека доступна свобода... Дух есть сила самоопределения к лучшему. Он имеет дар — вывести себя внутренне из любого жизненного содержания... Дух имеет силу и власть создавать формы и законы своего бытия, творить себя и способы своей жизни» [2, с.95].

Л. Хьелл и Д. Зиглер, рассматривая разные теории личности и основные положения, касающиеся природы человека, в частности такие понятия, как свобода — детерминизм, пришли к выводу, что теоретики в области персонологии не имеют единомыслия по поводу способности человека к свободному выбору. Авторы цитируют феноменолога Карла Роджерса, по мнению которого человек «является лично-

стью в процессе создания самого себя, личностью, творящей смысл своей жизни и олицетворяющей степень субъективной свободы». Бихевиорист Б.Ф. Скиннер, наоборот, утверждал, что «самодетельный человек — это изобретение, используемое для объяснения того, что мы не в состоянии объяснить никаким другим образом» [12].

Свобода и детерминизм психологами соплагаются через отношение *противоречия*, что и приводит к разномыслию в персонологии, типичному для диалектики, тяготеющей к материализму, по существу, бесплодной для обнаружения истины. *Антиномия* свободы и детерминизма является отношением *противоположения в соединении* и выражает высочайшую диалектику святоотеческой мысли. Свобода духа в ипостаси человека принципиально отлична от противоречивого противопоставления материалистами произвольной свободы и детерминизма. Ипостасная свобода детерминирована нравственным выбором и ответственностью за сделанный выбор. Правильный нравственный выбор предполагает актуализацию всеваемых при зачатии в душу человека духовно-душевных потенций (даров Духа) и труд по созиданию целостности своей личности.

Возможны ошибки в выборе и, как следствие, самоопределение к худшему. Ответственность закономерна в любом случае. Причиной ошибки может быть завышенная самооценка, гипертрофированная потребность в удовольствиях, ложные ценности. Искаженные представления о свободе делают невозможной актуализацию целостной личности, могут привести к расстройствам в виде разного рода зависимостей и аддиктивному поведению.

Православно-антропологический подход в изучении проблем аддиктивного поведения может быть весьма плодотворным. Нравственный детерминизм человеческой свободы не вписывается в категориальный аппарат науки (в частности, психологии), поэтому научное исправление мотивационных расстройств личности не может быть патогенетическим, а только симптоматическим. Потребность в помощи извне рано или поздно появляется, поскольку несвобода не только осознаётся, но и становится страданием. Очевидно, что только духовная помощь может эту потребность усилить, сделать доминирующей и ослабить состояние фрустрации — через перемену образа мысли и образа жизни (ц.-сл. «покаяние», греч. «метанойя»).

О духовно-ориентированных методиках помощи лицам с аддиктивным поведением

Духовно-ориентированные методики помощи завышим лицам можно классифицировать по критерию «духовная польза — духовный вред». Однако

наиболее значимой является оценка соответствия духовной практики принципам православной антропологии. В этом отношении неопределимы труды С.С. Хоружего, изучающего исихазм и неправославные духовные традиции, в которых приводятся наиболее общие научные критерии для оценки духовной практики (методики) как целостного феномена [10, с.9—10].

Духовная практика (по С.С. Хоружему) есть *антропологическая стратегия*, включающая в себя следующие элементы:

- духовная практика — *холистическая стратегия*: в ней осуществляется трансформация множества всех энергий (сил) человека и в нее вовлекаются все уровни организации человеческого существа;
- духовная практика — стратегия последовательного *ступенчатого продвижения* к некоторому финальному состоянию, именуемому «телосом» (целью) данной практики;
- телос духовной практики *не принадлежит к наличному бытию* и его достижение есть актуальное изменение, претворение фундаментальных предикатов человеческого существования;
- инобытийная природа телоса требует наличия в составе духовной практики особого аппарата, или *органа*, организации, истолкования и испытания опыта практики;
- духовная практика осуществляется в *определённой духовной среде*.

Органон духовной практики исполняет уникальное задание: он должен обеспечить возможность надёжной ориентации и продвижения на пути к телосу — цели. Создание органа является делом некоторого сообщества (среды), продолжающимся в поколениях, в истории. При этом сама практика как таковая остаётся сугубо личным делом, осуществляемым человеком в его личном существовании и требующим от него предельной концентрации на своём личном опыте. Сообщество, или среда, объёмлющая собой духовную практику человека, делает её воспроизводимой и тем, что С.С. Хоружий называет *духовной традицией*.

Таким образом, феномен духовной практики имеет двойственную природу: он предстаёт как специфическое соединение личной практики (творчества) индивидуального бытия и духовной традиции, которая является межличностной, историчной и тем самым социальной. Служа продвижению к телосу, который есть личностная, метаантропологическая реальность, а не какой-либо «общественный идеал» [10, с.11], духовная традиция существует в стихии антропологического опыта.

Нерелигиозные или нехристианские духовные традиции имеют предпосылки для подчинения телоса (высшей цели) духовной практики мировоззренческим

идеалам. Эти предпосылки обусловлены формально-логическим противоположением в теориях личности человека категорий личного и общественного.

Христианская духовная традиция также существует в стихии антропологического опыта, но с существенным отличием — высшая цель (телос) христианской духовной практики — обожение человека, или богоподобие. Опыт христианской духовной традиции кумулируется в Церкви, которая *собирает*, а не «обобщает» духовный опыт, *собирая* человеческие ипостаси в таинственное Тело Христа. В Церкви антиномия «ипостасного и соборного» не закрепощает человека, тогда как в ином сообществе личное бытие может подавляться мировоззренческими идеалами, и «освобождение» состоит в замене одного типа аддиктивного поведения другим.

В понимании сущности духовной методике имеет значение *духовная среда*, в которой она возникла и в которой существует в разной степени сформированный органон духовной практики (в русле духовной традиции этой среды). Любое человеческое сообщество образует среду, которая формирует органон духовной практики сообщества в соответствии с его принципом единения. Гедонистический принцип может восполнять и сохранять группу, поскольку всегда находятся лица с преобладанием потребностей наслаждения. Однако перспективы создания духовной практики в такой группе ничтожны, ибо её телос принадлежит к наличному бытию. Возможно формирование деструктивных культов, нацеленных на манипуляции сознанием, использование психотропных средств и т.д. Последовательный аскетический принцип как основа единения группы более перспективен в плане создания духовной традиции, поскольку высшая цель выносится за пределы наличного бытия.

Любая духовная практика есть *антропологическая стратегия*. Она живет людьми и влияет на людей. Формирование органаона духовной практики, функционирование его предполагает выход за пределы индивидуального существования и носит межличностный, интересубъектный характер. Духовная традиция занимает особое положение в ряду иных традиций по своей онтологической природе. С.С. Хоружий пишет, что «именно в ней, из всех феноменов человеческого существования, человек реализует себя в своём отношении не к существу, а к бытию, выступая как некоторый род бытия, онтологически определяемый энергичным отношением-устремлением к иному роду, инобытию или же бытию в собственном смысле, бытию как таковому» [10, с.17].

Не всякие духовная традиция и духовная практика приемлемы. Вред языческих духовных традиций более или менее очевиден. Труднее определиться в отношении новых духовных традиций, особенно испо-

льзующих Имя Христа. Неохаризматики, например, претендуют на звание христиан и присваивают своим группам наименование церквей. Несомненно, что в сообществах неохаризматиков накапливается духовный опыт, формируются традиция и органон духовной практики. Но, поскольку сообщество неохаризматиков не является церковью, ибо отсутствует главное — соборность, постольку духовная практика неохаризматиков непременно вступит в неодолимое противоречие с ипостасно-соборным статусом индивидов — последователей неохаризматического движения. Это неизбежно приведёт к критическим ситуациям и к умножению числа аддиктивных лиц.

Духовная практика должна быть *целостной стратегией*. Это основоположное теоретическое требование на деле трудно осуществимо. Холизму духовной практики противостоит её двойственная природа. Она представляет собой соединение личной практики — *modus vivendi* индивидуального бытия — и духовной традиции, которая является историчной и социальной [10, с.11]. Кроме того, холизм духовной практики призван обеспечить гармонию её элементов (внеположенное наличному бытию ведение телоса, ступенчатость духовного роста, наличие органаона, реализуемого в определённой духовной среде). Осуществлению целостности стратегии духовной практики препятствуют субъективизм в интерпретациях и человеческая склонность к противоречиям в выборе тактических элементов.

Единственное условие «не пить» (т.е. собственно телос) для участия в Движении Анонимных Алкоголиков (АА) расширяет границы социума, в котором движение АА может развиваться, но принадлежность условия к наличному бытию препятствует изменению фундаментальных предикатов образа жизни зависимого человека. С другой стороны, выбор социума с целью создать благоприятную духовную среду, в которой реализуется духовная практика, связан с риском формирования специфического органаона практики, который воспрепятствует достижению телоса, даже если он трактуется в терминах иного и истинного бытия. Примером может быть акцент на предикате «семейный» движения семейных клубов трезвости (СКТ) [1]. Интерпретация клуба или общины как духовной семьи создаёт весьма специфичную духовную среду, в которую зависимому, не имеющему семьи, интегрироваться сложнее, чем в группу АА. Кроме того, в органон духовной практики СКТ необходимо включаются проблемы созависимости — феномена, пока изученного недостаточно. Субъективность в интерпретациях созависимости связана со многими рисками, вплоть до усугубления семейных проблем.

Превратно может пониматься *телос* — высшая цель духовной практики. Отказ от употребления спиртосодержащих продуктов не есть телос для духовной помощи лицам, неспособным контролировать их потребление. Освобождение от зависимости предполагает большее. Воздержание от спиртного есть только средство! Цель в данном случае состоит в воспитании добродетели трезвости как добровольно избранного делания.

Духовная практика воздержания, основанная не на жажде восстановления богоподобия, а, например, на чувстве долга является той или иной степенью принуждения. Обычно оно связано с неудовлетворённостью, что препятствует выходу из аддиктивного статуса. Духовное трезвение и трезвость состоят не в принуждении к воздержанию от страстных действий как условию или рационально обоснованному способу достижения свободы. Они состоят в сознательном выборе и следовании нравственному образу жизни, который связан с ответственным отношением человека к актуализации собственной ипостаси. Для воздержного человека трезвость является естественным состоянием, в котором происходит умножение личных даров Божиих. Трезвость и воздержание как Христа ради делаемое добро — не самоцель, а всего лишь средство для изменения (преобразования) сферы потребностей для зависимого человека. Основой успеха являются осознание и нравственная оценка своих мотивов.

Непонимание ипостасно-соборного статуса человека как индивида, в сущности, типично для всех современных духовных методик, предлагаемых для исправления аддиктивного поведения, поэтому происходит абсолютизация одного-двух элементов духовной практики, например принципа постепенности, типичного для пошаговых программ.

С.С. Хоружий пишет, что «особый ступенчатый процесс трансформации энергийного образа человека — своего рода лестницу... зафиксировал уже первый систематический трактат по исихастской практике, «Райская лестница» св. Иоанна Синаита (VII в.)... Хотя число, свойства, конкретное содержание ступеней указываются весьма по-разному не только в различных практиках, но и в разных описаниях той же практики, однако общая структура Духовной Лестницы рисуется во всех духовных традициях с удивительным совпадением — и это даёт основание говорить о существовании универсальной антропологической «парадигмы духовной практики» [11].

Духовная практика, телос которой находится в *метаантропологической реальности*, должна иметь некую умозрительную концепцию этой реальности, выверяемую в процессе накопления духовного опыта. Чаще всего концепция имеет религиозный ха-

рактер, содержание её сводится к содержанию той или другой традиционной религии либо к синкретическим религиозным формам. Высшая цель духовной практики достигается через обращение к метаантропологической реальности, под которой подразумевается абсолют, высшая сила, Бог и т.д. Однако полноценная духовная связь возможна только между личностями, поэтому телос духовной практики именно как преобразование личности человека возможно реализовать только через связь с Богом-Личностью, а именно с Иисусом Христом. Одним из способов связи является молитва.

Т.А. Флоренская говорила о молитвенном диалоге с Богом, антиномизм которого состоит в том, что он происходит в молчании [9, с.320]. Личный диалог с Богом или особый (субъект-субъектный) [9, с.263] сократический диалог между людьми производит фундаментальные изменения личности — душевный человек осознаёт своё «духовное Я». Архим. Платон (Игумнов) пишет, что «нравственная ответственность является не чем иным, как диалогическим отношением личности к самой себе» [7, с. 90]. Медитативные практики могут иметь форму молитвы, однако не имеют выхода в метаантропологическую реальность, поэтому медитация зависимость не исцеляет.

Ведущий критерий духовной помощи лицам с зависимым поведением — нравственный

Международная классификация болезней 10-го пересмотра, разработанная Всемирной Организацией Здравоохранения, аддиктивность связывает с изменением системы ценностей человека. Очевидно, что речь идёт об изменении потребностной сферы личности и о системе духовных ценностей. Аддиктология является междисциплинарным учением — научные обоснования естественных закономерностей развития аддикций оказываются в связи с «науками о духе» (Дильтей). На практике связь природного и надприродного выявляется, в частности, и через духовно-ориентированные методы освобождения от зависимостей, призванные влиять на систему ценностей зависимого человека. Влияние предполагается позитивным или благим. Эта аксиологическая составляющая методов врачевания зависимостей усиливает степень «одухотворения» аддиктологии, в целом, и выявляет нужду в определении биоэтических и нравственных критериев для оценки эффективности и практической пользы духовно ориентированных методов воздействия на личность зависимого человека, особенно, в перспективе возможных этических рисков.

Такие принципы биомедицинской этики, как непричинение вреда, благодеяние и справедливость, в наркологии реализуются с помощью таких этиче-

ских норм, как правдивость, приватность, конфиденциальность, лояльность, компетентность [10]. Если принцип непричинения вреда не вызывает разномыслия, то принцип благодеяния с позиций либеральной биомедицинской этики и православной антропологии имеет разное содержание.

В аддиктологии благодеянием называется возврат человека к нормативному поведению, которое выражается в подавлении потребности в психоактивном веществе или в стимулах социального порядка (азартные игры, Интернет и др.). Однако не всякое внешнее нормативное поведение является результатом благодеяния. Примером может быть практика кодирования, условием которого является информированное согласие пациента, основанное на ложных данных о механизме действия этой методики. Пациенту сообщается, что будет «введено вещество, блокирующее опиоидные рецепторы», «будет изменена деятельность его головного мозга, которая снимет тягу к психоактивному веществу», произойдет «кодирование на дозу» или «разрушится подсознательный образ болезни» [5, с.34]. В процедуру включается элемент манипуляции, по существу, злоупотребления. Пациент письменно подтверждает, что при добровольном нарушении им режима и принятии дозы спиртного (наркотика) его здоровье может подвергнуться серьёзному риску ухудшения вплоть до летального исхода. Очевидно, что налицо явное принуждение, основанное на лжи. Можно ли назвать его благодеянием?

В.Д. Менделевич отмечает, что в России существуют альтернативные биоэтические предпочтения, отличающиеся от ВОЗовских, чем и обусловлено несходство моделей оказания наркологической помощи. По мнению ученого, «гражданственность» подавляет биоэтику зарубежного толка, основанную на гуманизме и справедливости в отношении к больному [5, с.35]. В рамках политкорректности *гражданственностью* учёный называет недифференцированные, но устоявшиеся и привычные этические воззрения, согласно которым алкоголики, наркоманы и т.п. — девиантные и потенциально опасные личности, чьё аддиктивное поведение связано с «распущенностью» [5, с.31]. Согласимся с учёным в том, что подобные и иные этические суеверия препятствуют диагностике, терапии и реабилитации в наркологии, но не согласимся с тем, что, «видимо, именно поэтому «наиболее эффективными методами лечения наркомании» 54,5% наркологов называют религию» [5, с.31]. Это явное порицание наркологам выявляет, может быть, пока ещё неосознаваемую интенцию ограничения предметности наркологии зависимым употреблением химических ПАВ и неприятия аддиктологии как формирующейся науки о специфически

зависимом образе жизни, которая наряду с проблемами химической зависимости ставит проблему человеческой свободы. Свобода может интерпретироваться в терминах естественнонаучных, и тогда свобода есть способ бытия человека, связанный с его способностью выбирать решение и совершать поступок в соответствии со своими целями, интересами, идеалами и оценками, основанными на осознании объективных свойств и закономерностей окружающего мира. Метафизические интерпретации, в частности христианские, говорят о способности личности к творческому становлению в границах тех возможностей, которые определены Богом [7, с.105]. Религиозное отношение к свободе человека говорит о нравственном самообладании личности и двух принципах формирования её свободы — аскетическом и этическом. Свобода, таким образом, связана с ответственностью — личной и социальной. Благодеяние как внешнее действие по отношению к несвободному человеку реализуется во взаимодействии личностей в континууме, определяемом аскетическим и этическим векторами и расположением воли к ответственной свободе. Поэтому интегральным критерием для оценки методик помощи как духовных практик является нравственный критерий. Такие категории, как «грех и ответственность за грех», не относятся к научным категориям. Наука говорит об ошибках, находит методы их предупреждения или исправления. В духовной жизни ошибка (греч. *αμαρτία* — «заблуждение, грех») предполагает нравственную ответственность, которая имплицитно включена в органон методики духовной помощи независимо от пожеланий творцов этой методики. Духовная методика реализуется в определённой духовной среде, к которой относятся не только те, кому духовная практика предлагается как образ свободной жизни, но и сами детоводители к свободе. Выбор методики духовной помощи является выбором, имеющим нравственные следствия.

Не все внешне гармоничное и не имеющее, на первый взгляд, акциденций аддиктивности является истинно таковым — существует некий (в своём существе сверхзависимый!) «гомеостаз», основанием которого является не аскетически-этическое самообладание, а, наоборот, состояние скрытой страсти (актуальная потребность демонстрации превосходства, желание славы и т.п.). Непосредственной причиной формирования такого состояния может быть ошибочный выбор способов духовного врачевания (духовных методик). Неизбежный распад такого псевдогармоничного состояния приводит к болезням (являющимися в таком духовном состоянии горьким лекарством [3, с.16]) или к возврату к зависимому поведению, превосходящему по своей силе или качеству бывшую ранее зависимость.

Выводы

1. В решении духовных проблем аддиктивного поведения концептуальным и плодотворным является православно-антропологический подход.

2. Методики помощи лицам с аддиктивным поведением, сопряжённые с влиянием на душевно-духовный мир человека, являются духовными практиками.

3. Научнообоснованными критериями духовной практики как традиции и целостного феномена являются следующие признаки и условия:

- *антропологическая стратегия;*
- *холистическая стратегия;*
- стратегия *последовательного продвижения к телосу (высшей цели) практики;*
- телос *целостной духовной практики метаантропологичен;*
- необходим *органон — аппарат организации, истолкования и передачи опыта практики;*
- духовная практика осуществляется в *определённой духовной среде.*

4. Интегральным критерием духовной методики помощи лицам с аддиктивным поведением является *нравственный критерий.*

5. Большинство современных методик духовной помощи, претендующих на формирование уникального опыта преодоления аддиктивности в поведении, не соответствует научным критериям традиционных духовных практик и не является целостными феноменами.

Список литературы

1. Бабурин А.Н., Ермошин А.Ф., Жохов В.Н., Карпова М.Н., Никулин А.В., Турбина Л.Г. Опыт работы семейных клубов трезвости. // Вопросы наркологии. — 1994. — №2. — С. 91—94.
2. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Собрание соч. в 10 т. — М., 1996. Т. 1.
3. Иоанн (Крестьянкин), архим. Неведомому чаду. — Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2009.
4. Менделевич В.Д. Этика современной наркологии. — Казань, 2010.
5. Менделевич В.Д. Альтернативность биоэтических предпочтений российских и иностранных наркологов // Неврологический вестник. — 2011. — Т. XLIII. — Вып. 1.
6. МКБ 10-го пересмотра, разд. F10-F19: Психические расстройства и расстройства поведения, связанные (вызванные) с употреблением психоактивных веществ. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mkb10.ru/?class=5>
7. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. — ТСА, 1994.
8. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. Введение в психологию субъективности. — М., 1995.
9. Флоренская Т.А. Мир дома твоего. Человек в решении жизненных проблем. — М., 2009.
10. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.
11. Хоружий С.С. Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя // Московский психотерапевтический журнал. — 2003. — №3. — С. 5—25.
12. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. Основные положения, исследования и применение. СПб., 1997. [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/hjelz01/txt01.htm#1>.

THE BASIC PRINCIPLES FOR THE PROVISION OF SPIRITUAL CARE FOR PEOPLE WITH ADDICTIVE BEHAVIOR

ZHOKHOV V.