

**Антропо-
логические
матрицы
XX века**



Л.С. Выготский

НЕСОСТОЯВШИЙСЯ ДИАЛОГ. — ПРИГЛАШЕНИЕ К ДИАЛОГУ

П.А. Флоренский



Коллектив авторов

А. И. Олексеев

А. А. Андрюшков

О. И. Глазунова

Ю. В. Громыко

**Антропологические матрицы
XX века. Л. С. Выготский – П. А.
Флоренский: несостоявшийся
диалог – приглашение к диалогу**

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2684475

*Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский: несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу: Прогресс-Традиция; М.; 2007
ISBN 5-89826-264-4*

Аннотация

Цель книги – дать возможность читателю познакомиться с новейшими направлениями российской гуманитарной и философской антропологии, и в этом смысле издание является своеобразным энциклопедическим наброском, введением в антропологическую проблематику XX и начала XXI вв. Большая часть материалов, в том числе архивных, публикуется впервые. Концептуальную основу книги составляют идея несостоявшегося диалога двух мыслителей – П.А. Флоренского и Л.С. Выготского и стоящих за ними направлений, а также методологический аппарат антропологических матриц.

Особенностью замысла и построения книги является то, что представленные направления даны не изолированно, но в отношении друг к другу и к ключевым традициям российской антропологии, широко представлены материалы дискуссий.

Книга адресована широкому кругу, в том числе культурологам, психологам, философам, методологам. Особенно актуальна она будет для студентов гуманитарных вузов и тех, кто только начинает свой путь в науке.

Содержание

Несколько слов о замысле	4
От события конференции – к событию книги	6
Антропологические матрицы сознания как предмет и проблема гуманитарного познания	8
Часть 1	20
Антропологические матрицы XX века	20
Дискуссия	34
Образ и слово в творчестве П.А. Флоренского и Л.С. Выготского	37
Дискуссия	40
Персонализация в образовании: иницирующее образование, подъем сознания и личностный рост	43
Способности получения знаний в области художественного творчества[2]	79
Часть 2	88
Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели	88
Дискуссия	100
Синергичная антропология: концепция и метод (выдержки из основных текстов)1	107
Конец ознакомительного фрагмента.	119

А.И. Олексенко, Ю.В. Громыко, А.А. Андрюшков, О.И. Глазунова Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский: несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу

Несколько слов о замысле *Ольга Игоревна Глазунова*

В первой четверти века возникли две альтернативные системы антропологических представлений – П.А. Флоренского и Л.С. Выготского. Оба мыслителя, используя нетрадиционный междисциплинарный подход и уникальные методологии, попытались создать целостное знание о человеке. Эти системы являются нашим историческим наследием, анализ которого может задать начальную точку новой программы изучения человека. П.А. Флоренский и Л.С. Выготский задали две предельных точки анализа человека, форм организации сознания, заложив разные отечественные традиции изучения человека.

В силу социально-политических условий система Л.С. Выготского выросла затем в научную психологическую школу и породила наиболее сильные системы образовательной практики, в то время как система П.А. Флоренского, которая задумывалась как объективация православного учения о человеке, не была достроена до реализованного прикладного уровня. Тем не менее, обращаясь к трудам этих авторов, мы явно просматриваем в них антропологическую альтернативу.

Эта альтернативность тем более бросается в глаза, что многие из важнейших понятий и вопросов у этих авторов совпадают: связь мысли и слова; культура, знак и символ; орудие, действие, цель и деятельность; сознание. Однако постановка и решение этих вопросов происходит в разной перспективе, поскольку они находятся в разных системах представлений о человеке. Но все же, почему такое поразительное совпадение понятий и проблематики?

Система взглядов на человека Л.С. Выготского, в соответствии с которой предельным уровнем его определения является культура, существующая в истории, породила лучшее в советском образовании (т. е. реальной антропологической практике) – систему развивающего обучения В.В. Давыдова.

Однако не менее очевиден и глубокий недостаток данной системы. В ней человек оказался отрезанным от религиозно-мистического измерения его сознания и благодатного источника развития его личности. Возможность иного видения человека содержалась в системе представлений П.А. Флоренского.

Пытаясь в целом охарактеризовать смещение в понимании назначения человека, произошедшее при переходе от программы П.А. Флоренского, гораздо более традиционной для России начала века, к программе более революционной – Л.С. Выготского, мы скажем, что произошло смещение в понимании основной задачи человеческой жизни и развития человеческой личности: от задачи спасения души к задаче превращения человека в субъекта культурно-исторической деятельности.

В начале XXI века имеет смысл вновь проанализировать альтернативу этих двух программ и ответить на вопрос – находятся ли данные программы в антагонизме или они взаимодополняемы? Можно ли перейти к построению антропологических практик (прежде всего образования) на основе возможностей, таящихся в программе П.А. Флоренского?

От события конференции – к событию книги

Александр Иванович Олексенко

Философская и гуманитарная антропология на рубеже веков в России развивается весьма активно, она представлена широким спектром подходов и проблемных полей. В рамках конференции, посвященной несостоявшемуся диалогу двух мыслителей, было представлено сразу несколько из них¹. О том, состоялся ли диалог традиций, запланированный организаторами, судить читателю, но, безусловно, событие конференции развертывалось в полилоге представителей разных подходов. Участие или, по крайней мере, причастность к такому полилогу, пусть и мысленно, читателя – событие для ее авторов не менее важное и ожидаемое, нежели сообщение читателю определенной совокупности знаний и концепций современной российской антропологии, включая представление о самих антропологических матрицах. Сверхзадача книги – помочь попасть читателю в поле напряженного поиска исследователей, в проблемное многопозиционное пространство живого становящегося гуманитарного знания. Вряд ли стоит добавлять, сколь это важно для вдумчивого студента и того, кто делает первые серьезные шаги в науке, культуре, политике. В этом случае у читателя будет больше возможностей выработать собственное отношение к замыслу конференции и конкретным подходам к антропологии, найти собственный путь, быть может и совсем далекий от предлагаемого авторами.

Указанные особенности издания определили, с одной стороны, его состав, рубрицию, членение на разделы, с другой – сам принцип подбора и подготовки текстов.

Тексты распределены по нескольким частям и в ряде случаев дополнены статьями, иллюстрирующими тот же самый подход к антропологии либо развивающими дополнительные аспекты той же проблематики (как правило, освоения наследия того или иного мыслителя). В целом части книги соответствуют основным тематическим блокам конференции, представляя читателям «в лицах» ведущие направления отечественной антропологии и делая специальный акцент на разработке наследия и самом наследии философской и гуманитарной антропологии в России. В раздел «Традиции и гуманитарные стратегии» мы включили доклад В.В. Малявина, сделанный на одном из заседаний методологического семинара МАКРО под руководством Ю.В. Громыко, тематически связанный с проблематикой этого раздела, но задающий совсем иную перспективу.

Чтобы максимально сохранить и передать атмосферу конференции, ее событийность, мы в большинстве случаев предпочли незначительно отредактированные тексты выступлений доработанным на их основе статьям. По этой же причине мы публикуем с небольшими сокращениями все дискуссии, сопровождавшие основные выступления (редактура этих материалов также незначительна, максимально выдержаны индивидуальный стиль и интонация выступавших и принимавших участие в обсуждениях). Последняя задача наиболее развернуто осуществлена в композиции текстов, посвященных мастер-классу «Образ и обряд» О.И. Генисаретского, поскольку читатель имеет возможность благодаря полной структуре текста и раскадровке фильма составить себе некоторое представление о нем и стоящем за ним подходе визуальной антропологии, а затем «стать участником» мастер-класса. В тех случаях, когда при расшифровке дискуссий не было возможности восстановить имена участников и их высказывания, введены, соответственно, обозначения «XX» и уточнение.

¹ Научно-практическая конференция «Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог», 22–24 ноября 2002 г. Москва, грант РФФИ № 02-06-05-85104.

Диалогическую архитектуру книги поддерживают и два раздела, посвященные наследию русских мыслителей – Е.Л. Шифферса и П.А. Флоренского. В последнем случае читатель имеет возможность «стать свидетелем», пожалуй, наиболее сложного периода в становлении Флоренского, который запечатлен в его переписке 1904 года с близкими и А.В. Ельчаниновым.

Итак, перед вами «энциклопедический набросок философской антропологии» в ее становлении. Название книги отличается от названия конференции небольшим, но очень существенным дополнением. Оно заканчивается словами «Приглашение к диалогу». Мы приглашаем включиться в несостоявшийся диалог двух мыслителей, полилог представителей современного российского прорывного философского и гуманитарного знания всех тех, кого волнует судьба и будущее России.

* * *

Авторы-составители книги выражают признательность за помощь в организационном сопровождении проекта Ж.Т. Жумагалиевой, в подготовке текстов книги И.И. Семину и С.Э. Фрик, за предоставленные материалы из архива семьи священника Павла Флоренского П.В. Флоренскому и игумену Андронику (А.С. Трубачеву), из архива издательства ММК Л.П. Щедровицкому, из архива семьи Л.С. Выготского Г.Л. Выготской и Е.Е. Кравцовой, из архива семьи Е.Л. Шифферса Л.М. Данилиной, из архива В.В. Давыдова Л.В. Берцфаи, за предоставленную фотографию В.Н. Топорова Т.Я. Елизаренковой, Т.В. Цивьян, а также М.М. Князевой, В.В. Мартыновой, Т.А. Мерцаловой.

Указатели к книге и вклады составлены А.И. Олексенко. Третья вкладка подготовлена совместно с П.В. Флоренским.

Антропологические матрицы сознания как предмет и проблема гуманитарного познания

Юрий Вячеславович Громыко

Материалы данной книги посвящены одной из важнейших гуманитарных проблем – уровню коммуникативной связности существующих гуманитарных теоретических традиций. Принявшие участие в конференции ученые поставили своей задачей развернуть своеобразный несостоявшийся диалог между представителями весьма разных гуманитарных концепций, одна из которых была создана отцом Павлом Флоренским, другая – Л.С. Выготским. Оба выдающихся представителя российской гуманитарной науки жили приблизительно в одно и то же время, но не взаимодействовали, не вступали в диалог друг с другом, что можно, конечно, связывать с определенной прикровенностью и дистанцией, необходимой для самого факта существования и плодотворного творчества всяких сколько-нибудь выдающихся духовных научных фигур. Вместе с тем российское гуманитарное поле до сих пор оказывается разрезанным на несоприкасающиеся традиции, представленные важнейшим и гуманитарными подходами. С точки зрения участников конференции, по крайней мере, попытка преодолеть данные разрывы во взаимодействии и взаимопонимании друг друга представителями этих разных духовных традиций является очень важным шагом в рефлексировании и осмыслении принципов организации гуманитарного знания как в каждой из них, так и в целом. Конечно, этот шаг на пути к диалогу ни в коей мере нельзя считать состоявшимся и окончательным. Это лишь некоторое, на наш взгляд, небольшое важное продвижение в нужном направлении и в нужную сторону. Осуществлялась ли эта попытка участниками диалога в нужном месте и в нужное время, судить читателям данной книги.

Нам представляется очень важным, что аудиторией конференции стали представители разных гуманитарно-психологических и антропологических направлений исследований, которые смогли принять участие в данном диалоге.

Важнейший результат данной конференции – **постановка вопроса о соотношении и связи религиозно-метаполитической антропологии и культурно-исторической психологии**. Казалось бы, отец Павел не может рассматриваться как представитель политической антропологии, поскольку его работы посвящены исключительно проблемам религиозной антропологии и укорененности в ней всех типов человеческой практики. Но такой замечательный религиозный мыслитель как Е.Л. Шифферс, осмыслению творчества которого был посвящен специальный круглый стол данной конференции, на основании творческого осмысления работ отца Павла делает важный шаг именно в сторону политической антропологии. Знаменательный фильм Е.Л. Шифферса «Путь царей», в свое время вызвавший своеобразный шок и погруженность в молчание у многих людей, искренне заинтересованных в осмыслении путей развития России, является безусловно своеобразным политантропологическим манифестом, содержательные центры которого находятся в очень близком поле к работам П.А. Флоренского. Строгий литургийный чин фильма, направленный на то, чтобы восстановить Голгофу последнего русского царя Николая II, перекликается с «Философией культа» П.А. Флоренского, один из разделов которой посвящен таинству помазания. По свидетельству игумена Андроника (Трубачева), цикл лекций, лежащих в основе этой книги, был прочитан в мае-июне 1918 г. – накануне убийства большевиками царской семьи в Екатеринбурге. При этом мы говорим вслед за В.В. Малявиным именно о *метаполитике*, а не о политике, вводя особую *метапредметность*¹. Под метаполитикой мы понимаем особого типа рефлексивно-мыслительную предметность, которая позволяет выявить условия и возмож-

ности любых политических действий, политической коммуникации и политического мышления.

Несводимость и определенная противопоставленность работ, традиции Л.С. Выготского и наследия П.А. Флоренского создают условия для того, чтобы возникла ситуация диалога и были сформированы гуманитарно-герменевтические стратегии понимания, поскольку архитектоника содержания творчества как первого, так и второго мыслителя отнюдь не выявлена и нуждается в специальном продумывании. Прежде всего, оказывается, что сознание Л.С. Выготского и П.А. Флоренского принадлежит совершенно разным типологически *антропологическим матрицам*. Собственно, отсюда и подзаголовок конференции, который очень четко был подмечен и обозначен членом нашего коллектива О.И. Глазуновой. Сам этот поворот нам представляется весьма знаменательным и интересным: П.А. Флоренский и Л.С. Выготский – весьма разные и в чем-то взаимоисключающие фигуры. Хотя сам характер этой взаимной исключительности еще должен быть установлен. Очень важно, что и Л.С. Выготский и П.А. Флоренский вводят в антропологию и делают в ней операциональным центральное понятие – понятие культуры, освобождая тем самым антропологические дисциплины от субъективно-психологической редукции. Колоссальный успех культурно-исторической концепции Л.С. Выготского в США, где сегодня практически каждый университет имеет на том или ином гуманитарном факультете активного последователя данной теории, на наш взгляд, объясняется именно представлением о культуре, введенном Л.С. Выготским.

Это представление состоит в следующем. Всякий рождающийся человек попадает в поле действия культурных образцов, которые пронизывают взаимодействия ребенка и взрослого. Именно в культурных образцах закреплён опыт деятельности предшествующих поколений, передаваемый последующим поколениям. Опыт предшествующих поколений не передается человеку генетически, и всякий новорожденный появляется на свет абсолютно незащищенным и максимально раскрытым к действию обобщенного культурного содержания. Если ребенок не осваивает данные типы культурного содержания в определенные жизненные периоды, когда он к этому содержанию наиболее чувствителен (сенситивен), то с маленьким человеком могут происходить необратимые изменения. Таким образом, культурно-историческая теория Л.С. Выготского намечает особую форму развития человека – *антропогенез в культурно обустроенной среде*. Но при этом, как ни парадоксально, в культурно-исторической концепции остается нераскрытым само понятие культуры. Остается неясным, что такое культура, культурные образцы и как действует культура, как осваиваются культурные образцы. Поэтому можно было бы сказать, что концепция Выготского – это антропогенез в культурнообустроенной среде, но без культурогенеза, без раскрытия особенностей процесса возникновения самой культуры. И здесь мы бы обратили внимание на то, что отсутствие исчерпывающего ответа на вопрос, что такое культура, и сделало концепцию Л.С. Выготского столь притягательной для американского потребителя. Во-первых, очевидные пустоты концепции сразу направляют большие группы исследователей на то, чтобы эти пустоты заполнять выполняемыми работами, а с другой стороны, именно неопределенность понятия культуры позволила вписать эту концепцию в американский контекст.

Точка зрения отца Павла (П.А. Флоренского) на понятие культуры совершенно иная. Для этого выдающегося философа, естествоиспытателя, филолога и богослова всякая культура исторически растет из культа, само формирование культуры является не чем иным, как секуляризацией, омирщвлением культа, в ходе которого приходится забыть о личной включенности в культовое пространство. Поэтому процесс культурогенеза для П.А. Флоренского глубокого персоналистичен и интерперсоналистичен, основан на личной встрече человека с человеком в пространстве культа. Осваивая культурное содержание, человек обязательно переделывает себя, стремясь добровольно в искреннем трепете и любви сделать

свое сознание подобным сознанию своего отца, родового предшественника. Для П.А. Флоренского культура не действует опосредованно и отчужденно (если только она не превратилась уже, омертвев и ороговев окончательно, в цивилизационные формы организации жизнедеятельности), не передается нам в виде орудий и инструментов. Культура, возникающая и формирующаяся внутри культового пространства, является одновременно процессом творения идеального и установления родовых связей происхождения и порождения. Именно в акте добровольного вторичного рождения от отца, в выявлении идеального зрака предка человек устанавливает свою родовую связь со своим предшественником и обретает свою идентичность. Именно поэтому для П.А. Флоренского философской теорией культурогенеза является платонизм – развернутое учение о происхождении мира идей и одновременно ума человека – сложного сплава сознания и мышления.

Одной из величайших заслуг Л.С. Выготского является создание на основе его теории своеобразного плацдарма принципиально новой социальной практики развития – прежде всего практики развития средствами образования. Это было сделано в работах учеников и продолжателей, которых настолько увлекли идеи Л.С. Выготского, что им захотелось экспериментально проверить и реализовать эти идеи. Подобный тип социальной практики, построенный на основе проектных идей, у П.А. Флоренского отсутствует, если не считать практикой удивительную и вызывающую бесконечное почтение форму семейного воспитания семьи Флоренских². Но с другой стороны, искусственный проектируемый характер социальной практики оставляет в стороне вопрос об анализе условий происхождения целого ряда важнейших объективных «вещей» человеческой культуры – сознания, образов, символов, языка, поминальных обрядов, общности. Вопрос происхождения этих объективно существующих «вещей» культуры намечается и рассматривается в работах П.А. Флоренского. Мы не можем сказать, что данным философом создана исчерпывающая теория происхождения сознания, знания, символа, языка. Но подходы, связанные с возможностью заглянуть в странный мир антропокосмогонии, которая одновременно является процессом возникновения целого ряда «вещей» культуры, в работах П.А. Флоренского оказываются намеченными достаточно конкретно. Поэтому общее пространство соотнесения подходов обоих мыслителей может рассматриваться как спираль, то закручивающаяся внутрь, то раскручивающаяся вовне, когда каждый новый шаг познания форм происхождения вещей культуры (сознания, языка, символов) позволяет по иному взглянуть на систему проектируемых социальных практик. А с другой стороны, каждый новый шаг проектирования, изменяющий смысл и механизмы социальной практики, ставит новые вопросы о строении и происхождении сознания, личности, языка и человеческих общностей (т. е. протосоциальности).

* * *

Одна из задач данной конференции состояла в том, чтобы поставить вопрос об антропологических матрицах – том предмете, который фактически начинает выделяться при целостном анализе человека в системе социальных практик. Хотя ни термина, ни понятия антропологических матриц ни у первого, ни у второго мыслителя в их произведениях не обнаруживается, по мысли организаторов конференции именно антропологические матрицы могут быть предметом, позволяющим сопоставить содержание систем и подходов этих двух авторов. Проведя конференцию, мы выяснили, что сходное представление об антропологических матрицах сознания в своих работах использует и В.В. Малявин.

Что же такое антропологическая матрица? В докладе на конференции, приведенном в данной книге, мы представили свое понимание антропологических матриц П.А. Флоренского и Л.С. Выготского. Во введении же мы хотели бы остановиться на общем понимании проблемы антропологической матрицы. На наш взгляд, антропологическая матрица

является некоторой общей «разверткой» представленности человека в его разных ипостасях. Антропологическая матрица позволяет выделять набор отдельных проекций целостного существования человека, в которых выявляются пределы его самовозрастания и развития. Антропологическая матрица является одновременно и структурным и процессуальным образованием: это процессоструктура или структуропроцесс. Сам набор проекций задает определенную структурную организацию, но продвижение человека относительно граничных определений в каждой из плоскостей является процессуальной характеристикой. Возможен и такой случай, когда продвинутость в одной из плоскостей, как единство процессуального и структурного описаний, меняет набор самих плоскостей и их организацию.

Обсуждая устройство матриц, мы должны указать на пять важнейших характеристик матрицы, которые оказываются внутренне сплавленными в самом ее устройстве.

Во-первых, матрица есть не что иное, как печать – трафарет, который отпечатывается на каждом антропологическом носителе, сохраняя свою неизменность. Не случайно для Отцов Церкви представление о монете как носителе образов мира является метафорой человека, созданного по образу и подобию Божьему. С этой точки зрения человек является монетой двойной чеканки, на нем отпечатан образ Божий и поверх исходной чеканки – образа Божьего – осуществляется оттиск *imagines mundi* (образов мира). Эти два оттиска часто находятся в полной дисгармонии, но могут в организованном виде одновременно проступать как на византийском солиде – первой и единственной прочной монете Средневековья³. Именно на солиде, как известно, изображался и портрет императора, и лик Христа. Возможно, поэтому византийский солид и был долгое время единственной твердой монетой Средневековья. Слова Блаженного Августина указывают на возможность восстановления исходной чеканки по милости и благодати Божьей: «Мы – монеты Божии; как монеты из сокровищницы, ушли мы в скитания. В блуждании истерлось то, что было в нас запечатлено. Однако явился Тот, Кто обновит нас, ибо Сам нас создал, и Он Сам ищет монету Свою, как ищет свою кесарь. Поэтому говорят: Отдавайте Богу – Богово, кесарю – кесарево, кесарю монеты, Богу – самих себя»⁴. С этой точки зрения матрица есть не что иное, как парадигмальная организация сознания человека, а сам конкретный человек есть не что иное, как синтагматическая реализация этой парадигмы. Здесь возможен подход к человеку как к языку, позволяющий рассматривать парадигмальный уровень существования человека как языка и реализационно-ситуативный уровень существования человека как речи.

Второй взгляд на антропологические матрицы сознания предполагает представление их как системы взаимоотображающихся зеркал. Перебрасывание изображения с зеркала на зеркало является важнейшей характеристикой и принципом работы сознания по Г.П. Щедровицкому⁵. Безусловно, данная идея сознания как латунного покрытого патиной зеркала-таза является очень древней идеей, получившей свое развитие, например, в системе китайского буддизма Сэн Джао. Идея матрицы как системы зеркал задает иной принцип работы с матрицей как целостностью, поскольку развертывание матрицы предполагает различные виды отображений, например, целого на отдельный элемент матрицы или отдельного звена матрицы на другое отдельное звено. Но для того, чтобы сохранялась целостность матрицы, осуществление единичного отображения предполагает, что должны быть проделаны все отображения данного типа. Поскольку всякая матрица есть одновременно особым образом упорядоченный набор типов, то рефлексивные отображения являются общим способом развертывания типологий.

Третий взгляд на матрицу предполагает представление ее в виде системы досок, экранов мышления, на каждом из которых может появляться изображение. В этом случае весь набор досок является не чем иным, как единым фасетчатым сложным глазом, подобным глазу насекомого. В соответствии с этим третьим представлением матрицы сознания мат-

рица является живым непрерывно прозревающим/слепнущим организмом, а не просто отпечатком на материале некоторого трафарета. Матрица сознания и ее развертывание является своеобразным миром в мире, событием в мире, ее организация структурирует мир.

Четвертое представление об антропологической матрице сознания предполагает организацию в деятельности человека шести процессов: функционирование; производство; воспроизводство; развитие; захоронение старых, отживших способов активности; управление развитием. Эти шесть процессов в соответствии с идеями Г.П. Щедровицкого являются базовыми для описания существования всякой сферы деятельности, такой, например, как наука, инженерно-геологические изыскания, гидроэнергетика и т. д. Но сферная форма организации универсума мыследеятельности точно так же переносима на базовый важнейший элемент всякой деятельности, ее основу – человека. С этой точки зрения человек и его сознание точно так же организованы сферно, захватывая всю бесконечную полноту деятельности представленности. Эта деятельностная представленность на человеке не является машинно-технологичной, хотя сам человек может быть рассмотрен в одной из своих ипостасей одновременно как *automaton* – высший тип автомата автоматов, супермарионетка, подчиняющаяся, не задумываясь, улавливаемому Божественно-небесному импульсу, от реализации которого ничто не отвлекает, что мы наблюдаем, например, у мастеров боевых искусств высочайшего уровня. Поэтому то, как человек организует процессы собственного деятельностного функционирования, производства заданного продукта, воспроизводства своего жизненного уклада, свободного развития новых способов действия и форм организации жизни, управление развитием, является важнейшей характеристикой самого человека.

В этой области, на наш взгляд, развертывается целый ряд важнейших проблем, цивилизационного изменения основного назначения человека. Приведем только один пример. В своей книге «Тысяча плато. Капитализм и шизофрения» Жиль Делёз и Феликс Гваттари в невероятно насыщенной главе «1227: Трактат по номадологии – машина войны», посвященной Чингисхану, проводят важнейшее различие орудия и оружия, связывая орудие со включенностью в труд, а оружие – со свободным действием и возможностью экспериментирования с ним⁶. С точки зрения авторов, кочевники, создавая оружие, действуют в оппозиции к государству, производящему орудия и знаки⁷. Указанное противопоставление выводит нас к старому платоновскому различению «поэзис – праксис». Эта оппозиция, реконструируемая на основе анализа диалога «Государство», звучит для нас следующим образом: поэзис предполагает безответственное порождение любых технических новшеств, а праксис – нравственное действие, направленное на воспроизводство целостности жизни. С точки зрения авторов, продолжающих тему капитализма и шизофрении, сформулированную в своей более ранней работе⁸, расщепление человеческого ума является цивилизационной тенденцией, которую порождает западная капиталистическая форма жизни и хозяйствования. Проблема состоит в том, чтобы сорганизовать разные импульсы – импульс автопоэзиса и импульс праксиса, связанного с воспроизводством и состраданием. В традиции русской философии линии этих двух импульсов, например у Н.А. Бердяева, выступают как проблема сорганизации творчества и святости. Безусловно, на наш взгляд, очень важной в этом контексте оказывается понятийная линия И.Г. Фихте, для которого автопоэзис передается хорошим немецким словом «*Die Selbsttätigkeit*» – самодеятельность.

Поэтому проблема сорганизации и взаимосвязи процессов саморазвития самодеятельности и воспроизводства в антропологической матрице является весьма актуальной, если мы только не хотим раскалывать любую цивилизационную систему на два лагеря: лагерь кочевников, формирующих машину войны, и лагерь конструкторов и организаторов государства.

Есть, наконец, еще пятое представление об антропологической матрице, на основе которого возможен синтез всех предшествующих представлений. Оно задается схемой мыследеятельности, предполагающей одновременное описание/реализацию трех базовых процессов, в которые включен человек (рис. 1).

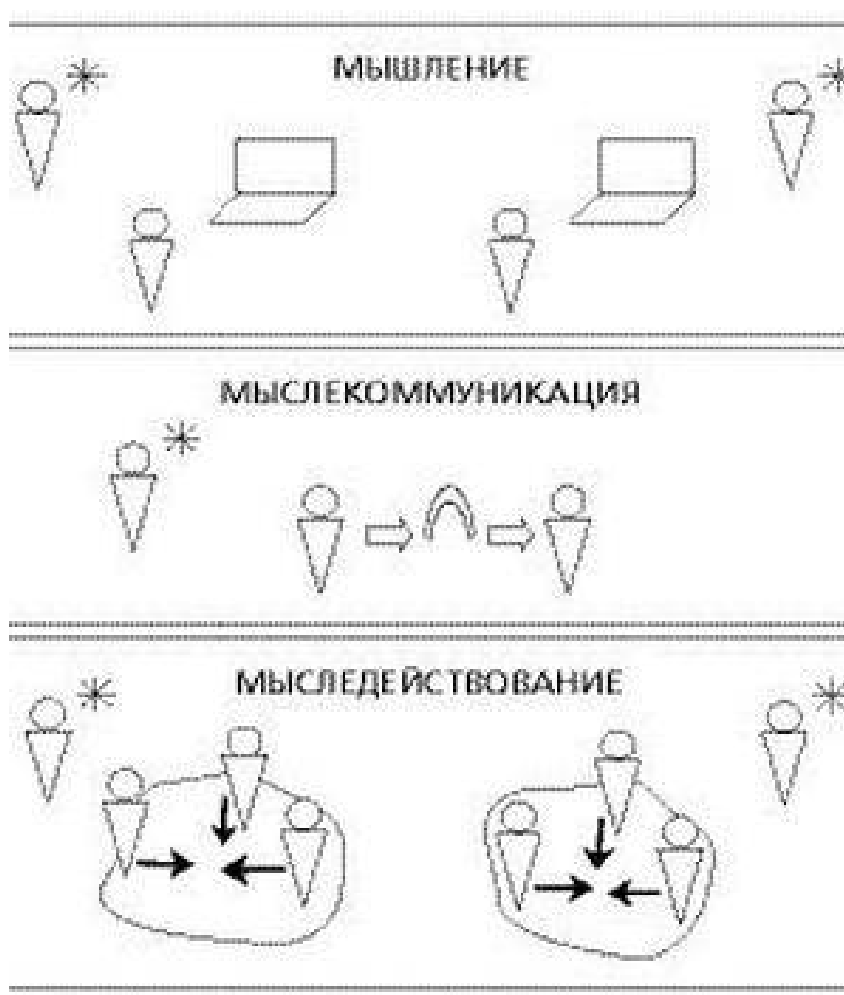


Рис. 1. Схема мыследеятельности

Представление об этих трех процессах может усложняться на основе «выворачивания» в каждый из процессов двух других процессов (рис. 2).

«духовной жажды», выталкивающей ко встрече в другом поле и на другом уровне (в другом теле?) иной событийности, например с шестикрылым серафимом у А.С. Пушкина.

Но если все-таки важно разбираться, где, в каком теле и на каком уровне происходит встреча и происходит ли (или мы лишь находимся в особом типе сна – экспозиции бесконечных возможностей, что что-то может случиться, произойти, но ничего не происходит и не случается), с какими движущимися и меняющимися критериями – проживания, существования, наличной бытийственности – приходится иметь дело, то онтики не миновать, как и понимания того, что в русско-санскритском иероглифе слова «событие» одновременно фонетически-морфологически-семантически разделительно-синкретически вычитывается:

1) «сангам», слияние, бытийствование разных существований (например, нас и Духа Святого) как *подлинное существование*, как начало, как протосуществование с ударением на приставку «со»;

2) за счет переноса фонетического акцента на другой звук (звук **ы**) – *происшествие-необратимость телеснопроисходящего* и

3) пронизанность слова корнем «быть», существовать и, следовательно, вопрос о *промыслительном удостоверении существования*.

Поэтому когда все начинается с бытия, а не с со-бытия, это означает, что для так рассуждающего существа важны критерии, принципы, обеспечивающие удостоверение в существовании, а не момент протосоциальной возможности встречи. Вполне возможно, что для этого существа встреча уже произошла, поэтому нет необходимости в ее осмыслении и промышлении.

Когда все начинается с события (event), для этого существа важно свершение и выход за рамки формальных возможностей.

А нам лишь важно указать, что могут быть три начала и три разных организации сознания, поскольку стремление настоять на каком-то одном исходном генезисе является слабой формой эпистемического терроризма.

Можно сделать следующий вывод: для разных антропологически организованных сознаний может все начинаться с бытия, с со-бытия и с события, за которыми угадываются протомышление, протокоммуникация (протообщение) и протодействие, а также пересечение этих трех разных процессов друг с другом.

Выделение этих процессов в сознании – протомышления, протообщения и протодействия – предполагает выявление своеобразных токов («гидродинамики») материала, на которых реализуется каждый из данных процессов. Понимание того, что помимо выделения самих процессов, их организации необходимо рассматривать динамику (токи) материала, образующего плывущую самодвижущуюся фактуру этих процессов, означает переход от формального системного подхода к мультисистемному. Если при помощи формального системного подхода описываются кибернетические системы, скелеты административных организаций и машины, то в рамках мультисистемного подхода системы вкладываются в системы, системы рожают системы, и сам процесс подобного вложения и рождения тоже является системой. В соответствии с тремя процессами – протомышлением, протообщением и протодействием могут быть выделены три типа материала, которые по преимуществу и создают основу этих процессов – *воззрительно-провидческий* материал, лежащий в основе мышления; звуковые ряды и звучания, лежащие в основе протообщения; *кинестетические образы телесной гравитации*, образующей основу действия. Огрубленно мы можем сказать, что материал зрительных образов исходно составляет основу мышления, материал слуховых образов – общение и коммуникацию, а материал телесных переживаний лежит в основе действия. Процессы мышления, коммуникации, действия исходно оказываются включенными в реальные общественные формы взаимодействия, контактов, противоборства с другими людьми и развертываются в конкретных социальных ситуациях. В этом случае процессы

мыследеятельности, организованные как сплав процессов мышления, коммуникации, действия, захватывают и переорганизуют «вещи» социокультурного типа – знаки, машины, других людей, знания, понятия, телевизионный экран и текст интернет-портала. Конкретные процессы мыследеятельности существуют при опоре на эти «вещи» и во взаимопроникновении их и организуемых процессов. Хорошо известно, что в нашем сознании появляются мысли в ответ на то, что наше сознание воспринимает из текста книги, образов рекламы, телевизионного сообщения, ситуации взаимодействия с конкретным человеком. С этой точки зрения процессы мыслекоммуникации вплавлены в конкретную социальную ситуацию и заряжены ее энергией.

Но сознание может работать и в другом режиме, когда оно, опираясь на динамику – своеобразные токи материала процессов мышления, коммуникации, действия, выходит за границы и рамки социальной ситуации, осуществляя своеобразную трансценденцию и опираясь при этом исключительно на материал/энергетику (себя самого) самого сознания. В этом режиме работы по контуру материала сознания и психики прорисовывается целое без опоры на существующее положение и устройство сложившихся социальных вещей, поэтому он собственно и называется *воображением*.

Вплетение себя в материю визуально-провидческих образов, в слуховые провозвестнические шумы, в сдавливание позвоночника гравитацией может обладать такой силой и осуществляться с таким напором, что человек не просто готовит себя к некоторой ситуации близкого будущего на основе соединения воображения и перспективной рефлексии, но и выполняет упражнение святого, *забегая в смерть*⁹. Возникающий оператор «имманентное нахождение в социальной конкретной мыследеятельности – трансцендирование за ее границы, в том числе за рамки своих собственных возможностей, обнаруживаемых в ситуации процессов мышления, мыслекоммуникации, мыследействия» определяет переход от процессов мышления, коммуникации, действия, понимания и рефлексии к новым, пока не описанным процессам работы сознания и психики человека¹⁰. Эту область работы по выделению новых психоментальных процессов, развертывающихся в поле аффективных, волевых (или, если следовать идеям Б. Спинозы, мобилизационно-коннативных¹¹) и вообразительных (имагинативных) реалий О.И. Генисаретский предложил называть *психоматикой* – учением о психическом.

Как мы уже указали выше, для того чтобы наметить совокупность новых психоментальных процессов, которые требуют специального изучения и экспериментальной работы с ними, следует проследить токи, движение специфического материала в процессах мыследеятельности – мышлении, мыслекоммуникации, мыследействовании. Проследить токи, движение материала для нас означает необходимость наметить направленность этих токов, этой динамики, а также выделить саму фактуру материала, с которой придется иметь дело. Но в любом случае в соответствии с идеей рефлексивных зеркал нам будет необходимо специфику динамики материала каждого из процессов замкнуть на другие процессы мыследеятельности и на самого себя. Фактически нам необходимо заполнить следующую таблицу:

	Фактура материала (ФМ) мышления	ФМ мысле- коммуникации	ФМ мысле- действия
Направленность динамики материала (НДМ) мышления			
НДМ мыслеком- муникации			
НДМ мыследействий			

Отвечая на вопросы, фактически сформулированные в таблице, мы предполагаем, что базовая (исходная) направленность динамики материала мышления связана с экстатическим выходом за свои собственные границы и способностью схватывать некоторое целое, в которое помещены сознание и сам человек, открывать космос и мир, в котором обнаруживает себя сам познающий этот космос. Базовая направленность процессов мыслекоммуникации, в которых ключевую роль играет понимание, лежащее в основе образования структуры смыслов, заключается в схватывании чужой направленности сознания, чужого как своего. Это возможно, как справедливо указывает замечательный философ, исследователь китайской культуры В.В. Малявин, отсылая нас к реалиям китайской философии, на основе общего (единого) сердца (сознания – «тун синь»). Динамика материала действия связана с улавливанием энергийного импульса, который образует основу состояний сознания и является абсолютно бескачественным, содержательно нулевым. Переходя к определению фактуры, специфики строения материала процессов мышления, мыслекоммуникации и мыследействия, следует сказать, что исходный материальный субстрат процессов мышления связан с воззрительными элементами провидчества. Фактура материала процессов мыслекоммуникации предполагает слуховое улавливание провозвестий. И наконец, фактура материала мыследействия связана с телесным потенцированием, поскольку человек прикреплен к действию своим телом. В результате мы получаем следующую таблицу, которую необходимо заполнить. Заполнение клеток таблицы и позволит выделить основной набор ментально-психических процессов, которые еще только требуют исследования:

	Провидение (воззрительность)	Провозвестие (слышимость- улавливание)	Телесное потенцирование (коннативность)
Экстазирование			
Со-мыслие как смысл (схватывание чужой интенции)	процепция		
Улавливание энергий- ного импульса как со- стояние			

Клетки матрицы в настоящий момент являются пустыми, поскольку работа по их заполнению еще предстоит. В данном случае мы бы дали только несколько уточнений по поводу расшифровки намечаемых при помощи данной таблицы процессов. Вообразительно-протомыслительные процессы или, точнее, вплетающиеся друг в друга составляющие этих процессов связаны для нас с воззрительно-провидческой компонентой. Это не схватывание того, что есть, но фактический выход за горизонт привычного, «удобного» зрения. Прозреть – это означает все-таки что-то сложное сделать с самим собой, лишь после этого начинается реальное объективное видение вовне себя. Вообразительно-протокоммуникативная составляющая связана именно со схватыванием интенционально-шумового внешнего эффекта как своего собственного, как результата собственной активности. И наконец, вообразительно-протодействительный компонент предполагает обнаружение идущего через собственную телесность импульса и вложение этого импульса в предмет активности.

Обобщая, можно сказать, что названия столбцов указывают тип фактуры – воззрительность, слышимость, мощность импульса, а по строкам сам тип направленности – выходение во вне, принятие извне, пропускание через себя (и для этого превращение себя в канал для протекания импульса). С этой точки зрения выделенная и описанная О.И. Генисаретским *процепция* является вообразительно-протокоммуникативной способностью (в смысле

facultas (лат.) – возможностью) сознания, осуществляемой в материале воззрительности. Приставка «про» указывает на включенность в траекторную целостность процесса целиком, как, например, в словах «продумывать», «прослушивать», «прочувствовать», а латинская составляющая корня «цепцио»¹² – указывает на схватывание. Процепция – это «прохватывание» целого, в котором осуществляется движение.

Следующий шаг после выявления всего набора названий данных процессов состоит во введении в данную таблицу вещей особого рода, на которых осаждается энергетика данных процессов, – таких, как знание, схема, символ, орудие, оружие и т. д. В результате подобной работы мы сможем построить антропологические матрицы сознания, которые позволяют поставить в соответствие русским понятиям *ума, разумения, озарения*, просветленности *не менее сложную динамику, например, санскритских понятий* – манас, четаса, дхьяя, будхи, бхавана, праджня.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Об идее метапредметов см. работы: *Ю.В. Громыко*. Метапредмет «Проблема». – М.: Пайдейя, 1998; *Ю.В. Громыко*. Метапредмет «Знак». – М.: Пушкинский институт, 2001; *Н.В. Громыко*. Метапредмет «Знание». – М.: Пушкинский институт, 2002.

² Благодаря работам А.И. Олексеев эта сторона творчества отца Павла оказывается для нас теперь приоткрыта (см. его статью в настоящем издании и сопровождающую ее библиографию).

³ *М.Н. Бутырский, А.А. Заикин*. Золото и благочестие. – М., 2005.

⁴ *Августин Гиппонский*. Тракта́т на Евангелие от Иоанна // Библийские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Евангелие от Марка. – М., 2001. – С. 196.

⁵ *Г.П. Щедровицкий*. Принципы организации методологического сознания. Цикл лекций. – М., 1979.

⁶ См.: «Конкретно, оружие как таковое соотносится не с моделью труда, а с моделью свободного действия при допущении, что условия работы реализуются где-то в другом месте. Короче говоря, с точки зрения силы орудие связано со смещением по отношению к действию силы тяжести в системе высота-вес, а оружие привязано к системе скорость-вечный двигатель (и с этой точки зрения можно сказать, что скорость сама по себе это оружейная система)». См. *Gilles Deleuze, Felix Guattari*. A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. – University Minnesota Press, 1987.

⁷ Конечно же, для всякого исследователя, работавшего с творческим наследием Л.С. Выготского, возникает отношение к знаменитой работе данного автора «Орудие и знак». Становится очевидно, что плоскость рассмотрения орудие-знак должна быть дополнена плоскостью оружие-аффект. Очень интересно, что рассмотрению аффекта была посвящена последняя незавершенная работа данного мыслителя, связанная с изучением наследия Спинозы. Проблему оружия, в частности консциентального оружия, разрушающего идентичность и сознания, мы рассматриваем в своей работе «Оружие, поражающее сознание, что это такое?» в альманахе «Кому будет принадлежать консциентальное оружие в XXI веке?» (см. <http://www.dataforce.ru/-metuniv/consor/title.htm>)

⁸ См. *Gilles Deleuze, Felix Guattari*. Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie. – Frankfurt am Main, 1977.

⁹ См. на эту тему: *Ю.В. Громыко*. «Роман Е.Л. Шифферса и мы: текст самодиагностики». В кн. *Евгений Шифферс*. Смертию смерть поправ. – М.: Русский институт, 2004. – С. 377–398.

¹⁰ В этой области очень много намечено и сделано замечательным философом и антропологом О.И. Генисаретским, например выделившим и описавшим такой новый ментальный процесс, как процепция.

¹¹ Об особой роли коннатуся в рассмотрении процессов политической антропологии см. книгу: *Антонио Негри, Майкл Хардт. Империя*. – М.: Праксис, 2004.

¹² От латинского *capere* – схватывать.

Литература

Ю.В. Громыко. Антропология политической идентичности. – М.: АРКТИ, 2006. – 400 с.

Ю.В. Громыко. ВЕК МЕТА: Современные деятельностные представления о социальной практике и общественном развитии. – М., 2006. – 504 с.

Ю.В. Громыко. Выготскианство за рамками концепции Л.С. Выготского. К идее мыслительной антропологии. – М.: Пайдейя, 1996. – 238 с.

Часть 1

Системноисследовательный подход к антропологии

Антропологические матрицы XX века **Юрий Вячеславович Громыко**

Введение

Рассмотрение двух важнейших фигур, Л.С. Выготского и о. Павла Флоренского, за которыми стоят целые направления антропологических исследований и разработок, является невероятно важной задачей в современной ситуации для формирования отечественного гуманитарного знания. Эти два выдающихся методолога и философа гуманитарного знания, как нам представляется, надолго определили и расчертили само возможное поле гуманитарно-антропологических исследований и наиболее актуальных и интересных подходов.

Достаточно сказать, что на Западе существуют целые направления и общества тех, кто продолжает разработку идей Л.С. Выготского, считает себя представителем культурно-исторического подхода. Благодаря такому выдающемуся последователю Выготского, которым являлся В.В. Давыдов, на Западе создан постоянно действующий Конгресс по исследованию теории деятельности, культурно-исторической теории¹. А в Южной Америке начинается своеобразная реконкиста, основанная на принципиальном отнесении Выготского к основателям марксистской психологии. Здесь возникает даже небольшой своеобразный скандал, связанный с новым интересом к Выготскому. Многие психологи, разрабатывающие проблематику культурно-исторического подхода, считают, что Выготского неверно и необоснованно рассматривать в качестве представителя марксистской психологии. И вместе с тем возникла своеобразная группа южноамериканских психологов, сосредоточившихся вокруг Мария Гольдера, активно обсуждающих работы Махомеда эль-Хамуди, иракца по происхождению, работающего сейчас в США. Они утверждают, что хотят продолжить разработку именно романтических революционных идей Выготского, при этом противопоставляя себя деятельности такого видного американского продолжателя Выготского и Лурии, каким является Майкл Коул². Это факт достаточно знаменателен, так как он позволяет утверждать, что это поле очень подвижное и живое.

С другой стороны, проведен целый ряд конгрессов, посвященных работам Флоренского, опять же за границей. В частности, Потсдамская конференция 2000 года³. Замечательные работы о. Павла, которые переиздаются и впервые издаются полностью (до этого мы знали их только в списках и сокращенно), позволяют рассматривать антропологическое и психологическое знание, знание о возрастании человека в принципиально другой рамке, соотнесенной и связанной с духовным и богословским знанием, с другим прочтением представлений о культуре, как формирующейся прежде всего в системе культа. Так, формирующееся и возникающее поле требует некоторой специальной работы по расстановке – если пользоваться очень важной идеей Флоренского – Термина, бога межи, что позволяет прорабатывать и выявлять границы, которые возникают и прорисовываются между указанными двумя системами⁴.

Сам по себе знаменателен тот факт, что существуют психологи, достаточно плодотворно и одновременно работающие в нескольких направлениях: над разработкой проблемы духовной и христианской психологии, с одной стороны, и экспликацией и созданием новых представлений в культурно-исторической научной психологии, с другой. Я имею в виду прежде всего В.И. Слободчикова и Б.С. Братуся, хотя вопрос о том, как они сами идентифицируют и обозначают себя, – особый. Но, на наш взгляд, налицо достаточно сложная проблема проведения границ и вычленения различий подходов при сопоставлении этих двух струй мысли и направлений работ.

С другой стороны, соотнесение и сближение полей этих разных подходов начал В.В. Давыдов, мой учитель, сделавший это в свойственной для него предельно емкой и обнаженной форме в предисловии к книге о Бориса Нечипорова «Времена и сроки»⁵, обращая внимание на то, что «серьезные публикации о духовном сознании и духовной уникальности и самости человека связаны с ориентацией на религиозную философию и психологию». «Исходные основания духовной психологии и педагогики братства» – таков один из важнейших предметов изучения и работы, который выделил В.В. Давыдов в вышеуказанной книге о Бориса, – «...не совпадают с основаниями, привычными для меня и для многих других наук, и вместе с тем они взаимно дополняют друг друга. То, что отсутствует в одних, имеется в других. И как я говорил несколько выше, такие разные, но дополняющие подходы не нужно сглаживать. Они решают разные жизненно важные задачи».

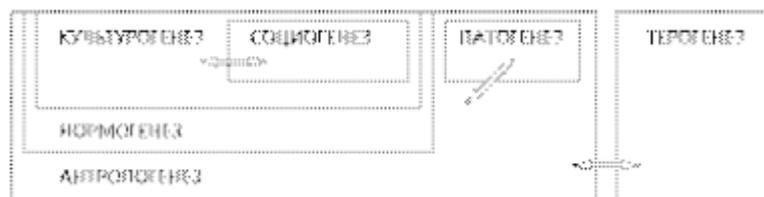
Безусловно, духовная психология и антропология значительно шире тех идей и представлений, которые были созданы о. Павлом, но вместе с тем можно утверждать, что он является замечательным основателем и разработчиком основ духовной антропологии, что им даже был предьявлен в системе работ определенный метод движения в этой области.

Такое разграничение как первый подступ к этим разным подходам вполне правомерно. Оно выполняет очень важную функцию, позволяя не смешивать и не склеивать разные подходы и разные содержания. Но возникает и совершенно другой момент, другое требование – определить, в чем разница представлений о человеке, лежащих в основе культурно-исторической теории Льва Семеновича Выготского и его последователей, и антропологических воззрений о. Павла Флоренского. Важно выяснить, что принципиально с точки зрения объектов изучения позволяет разграничить и развести эти подходы и что, наоборот, является принципиально общим моментом, позволяющим их сопоставлять.

Для того чтобы произвести подобную работу – соотнести разные подходы и направления работ этих двух мыслителей, живших в XX веке, нам представляется необходимым специально рассмотреть такой особый предмет, как *антропологические матрицы*, которые задают и определяют способы описания человеческой формы, ее высших достижений и формы включения человека в различные поля практики. Необходимо отметить, что выделение подобных матриц – это специальная исследовательская задача, которая не может быть решена одномоментно и с кондачка. Ее надо специально намечать и решать. Мы здесь поделимся лишь некоторыми исходными соображениями.

Что может быть положено в основу антропологических матриц? Нам представляется, что эту основу могут составить основные интеллектуальные функции, которые не совпадают с психическими функциями: вниманием, памятью, восприятием. То, что у Г.П. Щедровицкого, который, на наш взгляд, также является последователем культурно-исторического подхода, получило название *мыследеятельностных функций*. К ним относятся *мышление*, *мыслекоммуникация (речь)*, *мыследействие*, *рефлексия и понимание*. Попытка связать эти функции с позицией человека показывает, что данное пересечение не может быть одного типа и одного уровня, как, скажем, предлагал Г.П. Щедровицкий, рассматривая человека в качестве сменного материала мыследеятельности. Необходимо структурное упорядочивание нескольких взаимосвязанных, но совершенно разных планов анализа.

С этой точки зрения можно утверждать, что основу антропологической матрицы Выготского образуют следующие поля:

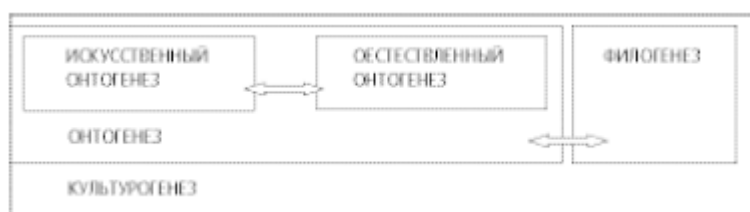


Структура полей антропологической матрицы по Л.С. Выготскому

специально организуемый и рассматриваемый *культурогенез*, в рамках которого обучение ведет за собой развитие, т. е. *социогенез*, происходит овладение собственным поведением, при этом *нормогенез*, т. е. нормальное, нормативное развитие, должен быть отделен и отчленен от *патогенеза*, т. е. нарушения норм в результате болезни, врожденных генетических эффектов или социальных срывов, которые выводят за рамки нормального развития, а также специальный анализ зоопсихологии, позволяющий отличать *антропогенез* от *терогенеза* – формирования взрослого организма животного.

Основную единицу *антропокультурогенеза* образует постоянное сопоставление *онтогенеза*, возрастного развития конкретного индивида, и *филогенеза* – родового развития человечества, что может выявляться на основе методов этнографии, культурантропологии, исторической психологии. При этом сразу выделяется и может быть обозначена особая зона искусственного культуриногенеза в отличие от оестественного культуриногенеза, связанная со специальным *конструированием содержания образования*. Эта зона может обеспечить не совпадающее с зафиксированным нормогенезом развитие способностей: деятельностных, мыследеятельностных, психических функций, что, на наш взгляд, было фундаментально продемонстрировано в целом ряде работ советских российских психологов, прежде всего в работах Давыдова.

Сам блок культуриногенеза может быть тоже матрично структурирован:



Структура полей блока культуриногенеза по Л.С. Выготскому

Подобный тип развития, который может быть назван *секулярным*, не опирается на анализ, выяснение условий духовного развития человека и на самое главное – обнаружение человеком самого себя. Предполагается, что в данном случае человек уже выделен как единица, как данность, как существующее Я, и осуществляет развитие, опираясь прежде всего на собственные силы, будучи обособлен и отделен от мистической духовнотайной благодатной стороны его развития, где, по справедливому выражению Давыдова, в котором он ссылается на работы Вышеславцева, рассматривается уникальность данного конкретного человека. При этом надо отметить, что Василий Васильевич в своих последних работах потому

и не соглашался с традиционными представлениями о личности и личностном развитии, поскольку чувствовал здесь очень большую проблему и загадку, связанную в особенности с развитием старшего школьника. В этом случае процесс духовного развития становится совершенно очевиден, хотя при освоении мышления эта сторона тоже требует специального анализа и выявления.

Здесь мы бы обратили внимание на то, что некоторая условная полнота, которая выявляется при рассмотрении работ о. Павла, имеет совершенно другой вид. То, что мы бы могли отнести собственно к человеку, к антропологическим матрицам, имеет отношение к своеобразному обретению ценности человека даже по отношению к совершенным существам – ангелам: поскольку они совершенны, то и не могут развиваться, а человек может.

Теодицея – антроподицея

С этой точки зрения можно было бы утверждать, что если, согласно культурогенезу по Выготскому, основные функции и представления об их происхождении могут быть реконструированы на основе специальных исследовательских программ в этнографии, исторической психологии и, в конце концов, они могут быть заданы как существующие в пространстве культуры, то в системе о. Павла выявляемые характеристики функций в антроподицее обнаруживаются после прохождения через тринитарно-ипостасные отношения в теодицее. В этом случае человек высвечивает и обнаруживает на основе мистического опыта представления и функции, о существовании которых он мог и не предполагать, но которые обнаруживаются, выявляются на основе установления взаимосвязи в системе тринитарных отношений между ипостасями. Предметами работы в антроподицее могут стать соотношение речи и языка, понятия, символы, типы духовного возрастания человека, предпосылки же для позитивного выявления всего этого обнаруживаются и формируются в структуре теодицеи. Обретение возможности выявлять и обнаруживать эти отношения достигается через проживание антиномичного состояния сознания, причем освоение антиномичности требует духовного возрастания личности и ее самостроительства. Здесь уже закладывается важнейшая часть духовного возрастания человека как необходимость вхождения в сферу антиномичного сознания, когда овладение антиномиями оказывается возможным лишь через процесс внутреннего самовозрастания. Важнейший момент, который требуется от человека, – вхождение в отношение с истиной, когда, по выражению о. Павла, различается знание об истине и знание истины.

Нам этот момент работы с антиномиями в другой перспективе, иной технике исполнения и с другими возможностями знаком. Он специально разрабатывается О.И. Глазуновой в рамках создания метапредмета «Проблема»⁶. Учащихся в специально организованной проблемной ситуации подводят к необходимости зафиксировать предмет столкновения и конфликта между участниками диалога в форме антиномий. Следующий шаг освоения антиномий связан с самоопределением учащихся как самостроительством своей позиции по отношению к антиномии. И конечно же важнейшим моментом здесь является процесс прорыва через действительность формирующегося мышления к реальности, которая предполагает прежде всего самовозрастание себя и преобразование сложившегося мышления.

Собственно выявляемая в четвертой беседе книги о. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» проблема тождества, разделение нумерического тождества на основе единوسущия является основой идентичности ипостаси и лица, в отличие от атрибутивного тождества, связанного с подобносущием вещи⁷. И здесь мы бы обратили внимание на то, что в таком взгляде закладывается один из принципиально новых логических моментов, который в какой-то мере выражен в работах Щедровицкого. Г.П. Щедровицкий настойчиво

говорил о необходимости объектно-онтологических полаганий, т. е. полаганий объектов, и собственно оргдеятельностных реализационных выстраиваний себя на основе подобного единства. Хотя, безусловно, этот момент является трудным и требует специальных экспликаций.

С этой точки зрения можно было бы утверждать, что важнейший элемент выявляемой и обнаруживаемой антропологической матрицы Флоренского, которая могла бы быть соотнесена с антропологической матрицей Выготского, представляет собой промысливаемый переход от выяснения на основе мистического богословского умозрения, совершаемого по милости Божьей, системы тринитарных отношений между ипостасями Святой Троицы, к раскрытию этой, но уже преобразованной системы отношений во взаимодействии людей при освоении и разработке ими понятий, научных символов; при установлении взаимосвязи между мышлением и речью; в техническом творчестве, связанном с принципами создания техники, выявлении органопроекции.

Выявляемые и обнаруживаемые о. Павлом онтологические, а не субъектно-психологические отношения сущностной любви между ипостасями составляют основу тринитарной онтологии. Важнейший момент отношения между ипостасями заключается в опустошении себя ради другой ипостаси – кенозисе – и возвращении истощенной потерянной энергии за счет прославления ее со стороны другой ипостаси.

Эта возможность потери себя в даре сущностной любви одной ипостаси по отношению к другой, каждой по отношению к каждой, что образует принципиальный момент единосущия, а не просто подобиясущия, составляет основу идентичности личности, лица самому себе, когда ипостась не боится выйти за собственные границы в акте свободной жертвенной любви к другому лицу. Более того, условием сохранения тождественности лица является акт его свободного выхода за свои пределы. Этот момент нераздельного существования ипостасей, включенных в сущностные отношения обмена кенотических жертвенных опустошений и прославлений, при которых они остаются неслиянными и сохраняют идентичное тождество своих лиц, является глубинным моментом, выводящим нас к таинству происхождения сознания и личности в общности. Этот момент благоговейного выявления тринитарных теодицирующих отношений и попытка его переноса и осмысления в системе антроподицеи при рассмотрении проблем развития детского сознания отчетливо, на наш взгляд, прослеживается в ряде интересных работ В.И. Слободчикова, где происходящий перехорезис (общение) ипостасей позволяет наметить очень интересные представления об органике и своеобразной органопластике общности в становлении ребенка⁸. С другой стороны, это есть не что иное, как разные системы просматривания родства и родового в человеке – что было намечено о. Павлом, – поскольку у человека могут расходиться системы родства в мышлении, кровного родства, а также родства в формах душевного и духовного здоровья⁹.

Но с другой стороны, если не считать, что соотношение хода теодицеи и антроподицеи уже момент совершенный, что о. Павел все открыл и все сказал, а мы в прослеживании его мыслей всю неисследимую тайну вместили в себя, то будут появляться те, кто будет пытаться освоить метод о. Павла. Они будут, на свой страх и риск, на многое не притязая, стремиться осуществить свой собственный ход сначала в теодицирующем движении, стремясь проследить, увидеть, узреть, пусть и отраженно, систему тринитарных отношений Святой Троицы, с тем чтобы после этого осуществить антроподицирующий ход, связанный с обнаружением важнейших онтологических загадок происхождения мышления и речи, создания символов, инструментов и орудий.

Будучи сотворенным по образу и подобию, человек посвящен в софийность мира, в его исходную разумность, он способен познавать и проживать этот мир как тот, который можно уразуметь и понять. Это означает, что человеку, если он попросит Бога, могут быть открыты любые тайны вселенной. Вместе с тем по природе (*ōdāī*) человек является совсем

другим существом. Человек сотворен, Бог – не сотворен. Для того чтобы двинуться хоть в мельчайшей мере к обретению способности Господа, человек должен проделать путь теозиса, обожения. Принципиально путь обожения оказывается возможным, поскольку помимо Бога Отца, которого никто из людей не видел, существует вторая ипостась Святой Троицы – Бог Сын, Бог Слово, Спаситель Иисус Христос. Являясь вторым лицом

Святой Троицы, будучи несотворенным, но рожденным от Отца, Иисус Христос соединяет в себе две природы – божественную и человеческую. Именно Иисус Христос, который был распят при Пилате, сходил в смерть и затем воскрес, позволяет нам понять, какие возможности преодоления смерти приобретает человеческая природа, будучи обоженой. Для того чтобы двигаться путем обожения, человек должен стяжать божественную энергию и вступать в богообщение с третьей ипостасью Святой Троицы – Святым Духом. Святой Дух, осенивший своим присутствием в таинстве пятидесятницы апостолов, обнаруживает отдельное, онтологически независимое от человеческой природы присутствие в мире божественной энергии, именно во взаимодействии с которой возможно Богообщение. Проявление Духа Святого, который дышит еще хочет, проявляется в разнообразных дарах святых, в творческой гениальности поэтов, ставит в опасную ситуацию догматиков любого типа, поскольку хула на Духа Святого – единственный грех, который не прощается. Именно поэтому так опасен грех зависти, когда человек невольно выражает хулу на Духа Святого, действующего через другого человека, который оказался способен открыться ему. Именно поэтому возникает труднейшая задача, сформулированная апостолом Павлом, распознавания духов и дохождения в анализе до разделения души и духа. В величайшей тайне рождения Девой Марией Господа нашего Иисуса Христа представлен опыт соединения человеческой и божественной природ, в результате которого был рожден Господь и заново через человеческую природу Девы Марии была предьявлена тайна рождения всей вселенной.

Выдающийся современный мистик и религиозный философ Евгений Львович Шифферс сформулировал удивительную идею о возможности перехода ипостасей одной в другую на основе опыта предельного испытания, своеобразным испытанием «смертью», если так можно сказать о присно живущих лицах, причастных вечной жизни, захождением за крест¹⁰. С точки зрения мистического прозрения этого ученого и мыслителя, ипостаси являются не одереженевшими вещами, которые мы невольно, в силу ограниченности нашего сознания, так воспринимаем, используя неверные категории, например целое-часть (такие категории приложимы только к вещным совокупностям), и не циклически по кругу движущимися абсолютно одинаковыми механизмами, а разворачивающимися динамическими единствами. Такие динамические единства, проходя через высшие испытания, обретают опыт действия другой ипостаси и тем самым при неслиянности и нераздельности – опыт родства друг с другом. С этой точки зрения, по мысли Шифферса, в онтологическом опыте любви в динамике кенозиса (опустошения) – прославления одна ипостась, жертвуя собой в духовном состоянии предельной личной свободы, обретает в этом акте жертвы – крестном опыте – тождество с другой ипостасью.

Отношение ипостасей, безусловно, прослеживается и в таком сложнейшем вопросе, как соотношение мысли и слова. Выход в ситуацию складывания речи, изменения самого языка связан с экзистенциальным риском. Форма устойчиво функционирующей речи может быть сломана, а нового ничего не появится. И в этом, на наш взгляд, заключен важнейший момент писательского таинства и опыта, поскольку как ни хитри, ни мудри, чего ни выстраивай, а язык вошел в лепетание ребенка – смотрите прекрасную работу на эту тему В.В. Библина «Слово и событие»¹¹, – и человек над этим не властен. Какую тебе дал речь Господь, непрозрачную, сложную или, наоборот, ясную, значит, такой и будешь говорить. Альтернатива всего лишь одна – это монашеский духовный высокий подвиг, направленный на обретение на основе особых упражнений другой ясной четкой речи-мысли. Как однажды мудро

и пронзительно выразил эту мысль религиозный философ и педагог о. Алексей (Сысоев): «Язык – это страх Божий». Действительно, вспомним широко известный и обсуждавшийся в отечественной психологической литературе феномен, выделенный Достоевским, что мысль не идет в слова. Но это означает, что тринитарная проблематика отношений лиц Святой Троицы может символически вычитываться из сложнейшей реальности процессов обретения человеком речи, нахождения для мысли речевых одежд. Действительно, не случайно вторая ипостась Святой Троицы называется Сын Божий Слово.

На наш взгляд, по символической аналогии подобно тринитарным отношениям лиц Святой Троицы, трех ипостасей – Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святого, в ситуации обретения слова мы имеем отношения между мыслью-мышлением, словом-речью и деянием-действием. Мышление символически идентично Богу Отцу, слово-речь – Богу Слово, и деяние-действие – Духу Святому. Символическая идентификация мыследеятельностных и тринитарных отношений может содержать очень большие ошибки, тем более что мы излагаем здесь не более чем гипотезу. Но с другой стороны, чем в большей степени мы починаем, не совершая, конечно, натяжек и ошибок, абстрактные концепты исходным символами-именам, тем в большей степени мы стремимся осуществить восхождение к единым основаниям. Мы в данном случае не богословствуем, а лишь символически размышляем. Нам, таким образом, важно лишь уяснить для самих себя мысль о. Алексея (Сысоева), что за успешным духовным движением оформления, материализации мысли в слове и, наоборот, неудачи ускользания бесплотного мыслеобраза в «чертог теней» стоит страх Божий. Мы здесь видим не только намек на возможность отнятия у человека духовной способности по мановению Божьему, не только символическое взаимопроникновение жизни и смерти, но и более сложные символические отношения и проблемы.

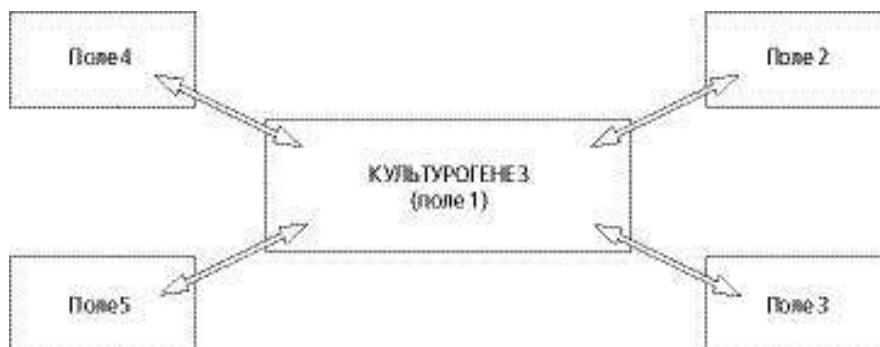
Возникает вопрос: а что, даже всякое, даже самое рассудочное мышление – это Бог Отец Вседержитель? По всей видимости, в соответствии с приведенной здесь мыслью всякое мышление в его отношении к способу выражения может занимать позицию Бога Отца по отношению к Богу Слово. Но высшей формой мысли является мышление жизни вечной, присно помнящей, досконально знающей условия продолжения этой вечной жизни, а поэтому постоянно нарождающей причастность этой вечной жизни из себя, из ничего (*ex nihilo*). Следовательно, Бог Отец и есть жизнедаждец. Или отнимающий эту причастность у тех, кому она не важна, кто не заботится о ней. Правда, для подобного отношения к мысли-мышлению как первой ипостаси необходимо отказаться от трактовок мышления как рациональной, рассудочной и абстрактно замещенной деятельности. Мышление в условиях вечной жизни есть концентрированная мыслеобразная энергия самой этой жизни, которая может быть закреплена в словесной материализуемой форме. Мысли о других, вполне земных, вещах лежат на других, более низких уровнях иерархии. Именно в переходах этих мыслеиерархий возникает некоторое подобие лестницы Иакова, уходящей на небеси.

Важнейшим моментом отношения мысли к слову, первой тринитарной ипостаси ко второй, является также другая проблема: пользуется ли мысль готовой формой и, следовательно, речевым формализмом, или эта форма впервые обретается, т. е. осуществляется акт формотворчества. Акт формотворчества означает выход за сложившуюся мысль в необходимость переопределять мысль, подыскивая для нее форму. В этих переходах, на наш взгляд, скрыта и сложнейшая философская проблема взаимоотношения платонизма и традиции перипатетиков.

Итак, в основе тринитарных отношений ипостасей лежит энергия любви, делающая возможными сами переходы мысли в слово, мысли в одухотворенное деяние, деяния в мысль, деяния в слово и т. д. Именно эти тринитарные отношения являются личностнообразующими, гипостазирующими лицо, т. е. рождающими ипостась, которая обладает энергией

мышления, мышлеобраза, деяния и слова. Личность и есть не что иное, как включенность подобных переходов в тринитарное таинство.

Прослеживая связь тринитарных отношений ипостасей Святой Троицы, затем идею генезиса важнейших способностей и функций мышления, речи-коммуникации, действия, рефлексии и понимания, мы могли бы сказать, что сама по себе искомая антропологическая матрица складывается для нас как минимум из четырех-пяти сложнейших опосредований:



Структура антропологической матрицы по П.А. Флоренскому

из способов описания происхождения этих процессов в системе культурогенеза, как филогенеза, так и онтогенеза, в их возникновении (поле 1 искомой матрицы);

из попытки описать, символически указать отношения ипостасей Святой Троицы на языке своеобразных мыследеятельностных процессов: мышления, речи-общения, деяния-действия (поле 2); из прорисовки способностей души (поле 3);

из мыследеятельностной интерпретации высших антропологических образцов носителей духовных практик, осуществляющих трансценденцию, выход и снятие привычных форм осуществления данных социокультурных процессов (поле 4);

и наконец, все это, вместе взятое, задается как культуральный ландшафт антропогенетического поля взаимодействия представителей разных цивилизаций, разных этносов с другими этносами (поле 5).

Выделяемая нами антропологическая матрица, представленная частично в учении о. Павла, должна рассматриваться не как система уточняемых вложений, конкретизируемых представлений о человеке, строящаяся как движение от оппозиции антропогенез – терогенез через нормогенез – патогенез и культурогенез – социогенез к онто- и филогенезу, но как система запределевующих полей описания мыследеятельностных функций по отношению к культурогенезу. По отношению к полю культурогенеза осуществляются запределевующие снятия в четырех других полях, которые позволяют установить границы культурогенеза – границы дерзновения в человеческом развитии.

Матрица мыследеятельностных способностей и душа

В.П. Зинченко мы обязаны попыткой возвращения представлений о душе в современную психологию, хотя это направление развивают и несколько очень интересных работ О.И. Генисаретского¹². В.П. Зинченко совершенно прав, утверждая, что без интуиции души психология и антропология остаются незамкнутыми и принципиально не целостными. Задавая понятие души, выдающийся российский психолог обращает наше внимание на то, что своеобразный геном единицы души оказывается связанным с организацией трех образований: слова, образа и действия. Понимая принципиальную важность этих трех выбранных элемен-

тов при построении представлений о душе, мы вместе с тем считаем, что эти элементы являются вещно-морфологическими образованиями, и при построении понятия души было бы важно начать с выделения процессов мыследеятельности, поскольку они образуют онтологическую единицу устройства полной мыследеятельности. Подобную предельную единицу мы и должны обнаружить в душе.

С этой точки зрения мы считаем, что строение души может быть выделено на основе предельных редукций процессов схемы мыследеятельности. Так, редуцируя полную мыследеятельность исключительно до процессов мышления, в котором нет ни коммуникативности, ни элементов действия, мы получаем воззрительную созерцательность, то самое *intellectuelle Anschauung*, о котором говорил и писал И.Г. Фихте¹³. Это, собственно, и есть созерцательная идеирующая душа, по Аристотелю, культивирование способностей которой является задачей подлинных философов. Редуцируя полную мыследеятельность исключительно до процессов действия, в которых нет ни мыслительности, ни мыслекоммуникативности, связанной со способностью общительности и восприимчивости понимания, мы получаем волятивность, волевою произвольность в осуществлении действий, деяний, актов, ключевым моментом которых является *Fiat* – «Да будет!». И наконец, редуцируя полную мыследеятельность до коммуникативности, в которой нет мыслительных компонент и компонент, связанных с действием, мы получаем способность улавливать новую интенциональность мыслеобразов, что у Платона называлось диалектикой, диалог души самой с собой. Собственно, созерцательность, волятивность и отзывчивость, чувствительность к направленности сознания образуют важнейшие первофункции души. Возможность связать и интегрировать, объединить в живое органическое целое эти первофункции или, наоборот, невозможность их согласовать, определяют, собственно, еще четвертую первофункцию души, а именно ее аффективность. Речь-язык при этом исходно оказывается сращен с первофункциями души, создавая условия или, наоборот, блокируя проявления созерцательности, волятивности, эмоциональности-аффективности, откликаемости на новую направленность. Энергема души является своеобразным резонирующим ресурсом человека в ситуации персонализации и обретения личной формы.

Мы бы хотели обратить внимание еще на две своеобразных функции протодуши, которые образуют саму структуру энергии психики человека. Эти две функции взаимополярны и противоположны. Одна определяет возможные направления расширения души и выход, выброс ее в новые, незнакомые для нее сферы. Это своеобразная функция раскручивания, расширения посылаемой душевной энергии при ее вхождении в новое пространство. А другая функция – это, наоборот, функция сжимания, скручивания, своеобразного замирания, и за счет этого обретение в мире всего того, что уже содержится в душе до контакта со всем тем, с чем еще душа и не соприкасалась. Первую протопсихическую функцию мы бы называли экстазисом. В мыследеятельности ей соответствует процесс трансценденции. Второй протопсихической функцией как раз является процепция, выделенная и описанная О.И. Генисаретским¹⁴. Эти две протопсихические функции являются доотражательными. Они, на наш взгляд, находятся за границами разделения на внешнее и внутреннее. Все, что охвачено энергией души, есть внешнее и внутреннее одновременно. То, с чем резонирует душа, то опять-таки есть внешнее и внутреннее.

Образцы носителей духовных практик

Следующий момент, имеющий самое прямое отношение к антропологической матрице, – это идея высших антропологических образцов представителей духовных практик различных традиций. Подобная работа, на наш взгляд, была проделана коллективом ученых,

объединенным вокруг монографии «Совершенный человек», в которой участвовали такие видные антропологи, методологи и культурологи, как

С.С. Хоружий, В.В. Малявин, О.И. Генисаретский, Ш.М. Шукуров, где ставилась задача очертить поле высших антропологических образов, осуществляя движение – по меткому замечанию Генисаретского – «окрест вершин»¹⁵. Не беря на себя задачу подводить итоги этой работы, мы бы обратили внимание на очень интересный дискурс С.С. Хоружего, посвященный проблеме антропологической границы и трансцендированию, связанному с выходом за рамки усредненной человеческой формы¹⁶. Подобный выход осуществляется представителями разных духовных практик и связан с «отвержением чувств», т. е. порождением качественно новых способностей. Сравнивая различные духовные практики – классическую йогу, тибетский буддизм, даосизм, суфизм, платонизм и неоплатонизм – с исихазмом, что для С.С. Хоружего является, безусловно, центральным моментом и точкой отсчета, исследователь устанавливает, с нашей точки зрения, очень интересные формы трансцендирования. Так, противопоставляя неоплатоническую традицию исихазму, С.С. Хоружий различает их как интеллектуалистский и холистический типы духовной практики. В традиции неоплатонизма, согласно Плотину, «душа и ум влекутся к Первоединому, стремятся к нему, очищаясь и опрощаясь; душа, уму вверяясь и умом становясь, восходит в полагаемую Первоединым сферу» (цит. по книге: С.С. Хоружий. О старом и новом. – СПб., 2000). «Они различаются как процесс холистический (в котором многоуровневая гетерогенная антропосистема самофокусируется в согласованное единство) и процесс интеллектуалистический (в котором сознание самоизолируется из многоуровневой гетерогенной антропосистемы и реализует собственную отдельную стратегию)»¹⁷. Но это восхождение к исходной природе в неоплатонизме можно рассматривать как движение только на основе одной из трех – мышления, действия, коммуникации – функций, а именно на основе мышления: «Первоединое созерцается “одним чистым умом, самой высшей частью ума, не пользуясь ни одним из внешних чувств”»¹⁸. Для традиции же исихазма принципиальным моментом является обязательное преобразование и снятие всей полноты функций: «Мистика исихазма есть мистика диалогического Богообщения, – а то последнее представляет собой, пусть сколько угодно особый, но все-таки род общения».

По сравнению с восточными традициями, которые выступают как формы снятия и остановки любой и всякой чувствительности, выход в парадоксальный режим созерцания и просматривания пустотности любых типов восприятия, в традиции исихазма, по мысли Хоружего, «совершенное бытие предстает как личное бытие-общение, оно не только не есть чуждое всем различиям бытие-небытие, но раскрывается положительно как Любовь и взаимопроникновение Ипостасей, перихорисис»¹⁹. Таким образом, с точки зрения антропологии трансцендирования к высшим образцам духовных практик, промысливания представлений об антропологической границе, мы можем вычленять образцы антропологических достижений как своеобразный ряд, среди членов которого мы выделяем отключение человека от мыследеятельностных процессов, их остановку и сброс, духовное совершенствование, построенное на основе только одного из выделенных процессов, и, наконец, возможность снятия всей совокупности подобных процессов за счет действия нетварных энергий благодати и переорганизации всей совокупности процессов на их основе.

С этой точки зрения можно было бы сказать, что момент выделения высших образцов духовных традиций становится абсолютно необходимым, когда мы начинаем осуществлять разметку пространства и переходим к проблеме взаимодействия различных цивилизаций и этноантропологических традиций. Эта проблема специально обозначается нами в политической антропологии как проблема консциентального оружия и консциентальных войн, которая разворачивается именно в последние десятилетия. Предметом воздействия и пре-

образования в этом столкновении является идентичность человека и способ идентификации себя. При этом основной момент выделения и обнаружения идентичности заключается в том, каким образом человек полагает и устанавливает свое родство – с одной стороны, кровное родство, с другой стороны, духовное. Об этом тоже говорил о. Павел Флоренский, подчеркивая, что в этом и состоит обретение себя как принадлежащего к определенной традиции, но при этом вступающего в различного типа взаимодействия и общение с представителями других традиций.

Таким образом, можно утверждать, что мы живем сегодня в условиях открытой конкуренции и взаимопроникновения здоровых соревнующихся сознаний, которые опираются в этом взаимодействии на определенную разметку и переработку самого поля взаимодействия. Эти взаимодействия, самоопределения, взаимоопределения являются обратной стороной проблемы консциентального оружия и консциентальных войн, смысл которых состоит в разрушении типов сложившейся этноконфессиональной, культуральной и общественной идентичности. Поэтому не случайно, по выражению ряда очень интересных западных исследователей, например, в постмодернизме проблема идентификации является *plastic words*, т. е. ее попросту не существует, потому что любой тип идентификации может строиться, вылепливаться при помощи экрана под то или другое лицо, которое будет демонстрировать самую причудливую идентичность. Может искусственно создаваться специальная группа, в которой будет культивироваться и тиражироваться специально сконструированная идентичность. И именно здесь, на наш взгляд, начинается очень серьезный принципиальный вопрос политической антропологии, связанный с тем, как обнаруживается не только идентичность, но и подлинность подобных проявляемых самоопределений, т. е. того, что связано с аутентичностью того или другого типа идентификации.

С этой точки зрения если мы обратимся к анализу страшного и трагического события террористического акта на мюзикле «Норд-Ост», который у многих на слуху, и попробуем выделить ключевую характеристику этого страшного события, то наше сознание упрется в антропологическую проблему смерти. Абсолютно не важно, подлинными были шахиды или кукольными. Важно другое, что была совершенно четко обозначена проблема отношения к смерти, и, следовательно, была востребована со стороны тех, кто явился предметом агрессии и актов террора, идентичность, формируемая по отношению к проблеме смерти. И с этой точки зрения соответствующий ответный духовный акт мог бы состоять в том, если бы появился здесь представитель любой другой духовной традиции, например православной, святой или человек, обладающий высоким духовным уровнем, и смог бы предъявить свое отношение к проблеме фигуры смерти – Танатоса, которая лежала в центре данного события. В этом случае момент идентичности потребовал бы выявления меры подлинности предъявленного образца самоопределения на таком своеобразном культурально-антропологическом рынке идентификаций. И вот тогда возник бы вопрос: являются ли шахиды подлинными воинами-смертниками или это все бутафория, демонстрирует ли православный подвижник соответствующее традиции отношение к смерти. Этого обмена образцами антропологического самоопределения по отношению к смерти не произошло, но феномен антропологического самоопределения был затронут. Поэтому одним из важнейших моментов столкновения различных традиций является проблема своеобразных принципов удержания-манифестации образцов самоопределения по отношению к предельным предметам – таким, как преодоление смерти в ситуации столкновения представителей разных традиций друг с другом. Возможность соотнесения подобных образцов самоопределения, культивируемых в разных традициях, требует выделения своеобразных конфигурационных пространств – коммуникативно-переговорных площадок для участников цивилизационного контакта.

Помимо тех образцов высших носителей духовных практик, которые мы обсудили выше, есть еще один образец, на наличие которого в своих работах обращал внимание Е.Л.

Шифферс и который совершенно необходим для обсуждения проблем государственности в том числе. Помимо антропосов святых должен быть рассмотрен антропос православного царя, который, на наш взгляд, очень сильно и развернуто описан в работах Б.А. Успенского с выделением ряда принципиальных моментов. Позволю себе несколько цитат. «Таким образом, в Византии, как и на Западе, монарх при помазании уподоблялся царям Израиля; в России же царь уподоблялся самому Христу. Знаменательно в этом смысле, что если на Западе неправедных монархов обыкновенно сопоставляли с нечестивыми библейскими царями, то в России их сопоставляли с Антихристом»²⁰. «Итак, смысл помазания в Византии и на Руси оказывается существенно различным: если в Византии Христос помазует царя (василевса), то на Руси царь в результате помазания уподобляется Христу»²¹.

Этот момент, на наш взгляд, является принципиальным и важным в том числе для осмысления различных полей взаимодействия представителей разных этносов, разных традиций этнокультур, потому что здесь, безусловно, осуществляется совершенно иная разметка поля, чем та, которую мы производим в ходе некоторого полевого этнографического эксперимента, включаясь в другую традицию, обсуждая формы построения родства и идентификации в этой традиции. Совсем иначе все это выглядит, когда мы понимаем, что находимся в ситуации установления цивилизационного контакта, что с этой точки зрения принципиально именно для азиатских пространств России.

От ситуации межкультурных контактов необходимо отличать анализ условий взаимодействия разных этносов и этнородов, лежащих в основе формирования и складывания контура государственности, с включением в пантеоны высших антропологических образцов лица, символизирующего данную государственность. И эта проблема тоже требует своего просмотра и анализа именно при обсуждении и выделении антропологической матрицы.

Выводы

Теперь я хотел бы сделать некоторые предварительные выводы.

1. Мне представляется, что метод о. Павла Флоренского, из которого может появиться вполне определенная культурно-антропологическая матрица, заключается в осуществлении определенного типа шагов. Сначала – просматривание теодицеи и осуществление по милости Божией продвижения в прикосновении к тайне тринитарных отношений. Затем – антроподицея как обнаружение человеком себя в мире на основе причастности тринитарной Божественной любви и в результате – возможность прослеживания происхождения всех основных мыследеятельностных способностей во всех полях человеческой культуры, вырастающей из культа: языка, понятий, техники, науки, в том числе и телесности. Возникает, безусловно, вопрос: как связано первое со вторым. И здесь нам кажется, что ответ на этот вопрос в работах о. Павла Флоренского представлен прежде всего в его работе «Философия культа»²², что, на наш взгляд, можно было бы на нашем языке интерпретировать как своеобразную литургическую мыследеятельность, где происходит, как показывает о. Павел, освящение и проработка всех космических стихий за счет осуществления самого культа.

Следующий момент – это идея, собственно, родовых взаимосвязей как способ обнаружения и полагания родства человеком через разные типы родства – родства по крови, родства к членам традиции, духовного родства.

И наконец, последний момент в этом пункте, про который я не говорил в своем докладе, но который, безусловно, очень важен, – это сыновнее отношение при обнаружении каждым человеком в себе отцовского дара. Сыновнее отношение любви к отцу выступает как обнаружение в себе отцовского дара и одновременно как преодоление инструментализма дея-

тельностного подхода, предполагающего осуществление бесконечной процедуры заимствования средств. Сыновнее сознание как сознание ценностное обнаруживает в себе полноту дара, который является предпосылкой понимания мира и возможности осуществлять любую деятельность, используя различные средства. Если же этого дара нет и человек является подкидышем (так О.И. Генисаретский предлагает переводить слово «субъект»), он обречен на бесконечные неостановимые муки эпилептически настойчивого поиска средств.

2. Второй вывод связан, собственно, с проблемой построения антропологических матриц. Это понятие для обсуждения при подготовке данной конференции было предложено О.И. Глазуновой. Анализ на основе антропологических матриц, который бы позволял сопоставлять и соотносить метод Выготского и метод Флоренского, состоит в выявлении возможных переходов между совершенно разными пространствами бытования человека. Но эти переходы оказываются принципиально возможны, поскольку они могут быть описаны в едином языке типомыследеятельностных функций – мышления, мыслекоммуникации и мыследействия, понимания, рефлексии и т. д. Язык этих функций, которые по-разному интерпретируются и понимаются в каждом из этих пространств, обеспечивают единство антропологических матриц. Что представляют из себя эти матрицы-пространства?

Это, с одной стороны, триипостасность, прослеживание мыследеятельностных процессов в структуре отношений любви ипостасей. Второе пространство – это собственно анализ строения души на основе типомыследеятельностных функций. Третье пространство – поле предельных образцов самоопределения, представленное в антропосах носителей духовных практик, которые опять же могут описываться и выявляться при помощи средств типомыследеятельностного подхода. Четвертое поле – практические системы мыследеятельности, положенные в координаты взаимодействия между носителями разных цивилизационных миров, где проверяется агонально конкурентно духовный уровень самоопределенности представителей данной традиции, а также усомневается подлинность (аутентичность) демонстрируемых образцов. Еще одно измерение – еще одно поле, которое необходимо рассматривать в антропологических матрицах, – это трансляция образцов внутри традиции, т. е. это собственно внутреннее обретение родства конкретным человеком в рамках данной традиции.

3. И наконец, последний вывод, который мне кажется тоже очень важным. В определенной мере, обсуждая подходы и системы Выготского и Флоренского, мы возвращаемся по какому-то очень сложному кругу к началу XX века, к фундаментальным работам, касающимся проблем гуманитарного знания: к статье Выготского «Исторический смысл психологического кризиса»²³, к целому ряду работ о. Павла Флоренского, прежде всего к «Философии культа», и к работе Г.Г. Шпета «История как предмет логики»²⁴. Основной вывод работы Шпета, выстроенной на огромном материале современной ему западной методологии, т. е. работ Дильтея, Наторпа, Риккерта, Гуссерля, Вундта, Канта, состоит в том, что психология не может быть онтологической основой гуманитарного знания и представлением о системе антропологических практик. И здесь мы, обсуждая антропологическую программу, понимая, что антропология принципиально шире психологии, заново должны задать вопрос: а может ли антропология выступать в качестве предельной онтологии? На наш взгляд, в настоящий момент пока такое невозможно. Должна быть введена на данном этапе своеобразная промежуточная онтология, которую мы называем мыследеятельностной или деятельностной. Она предполагает специальный анализ и взаимоотношение важнейших процессов: мышления, действия, коммуникации, анализ которых намечен и блестяще развернут и в работах Выготского, и в работах Флоренского. Типомыследеятельностные представления выступают в качестве осязающей рамки, в которой должен быть кристаллизован насыщенный раствор ускользающих от определений антропологических представлений. Пронизывая разные поля антропологических матриц, они выполняют как бы склеивающую эти разно-

родные поля функцию. При этом сама антропология выступает как особое сложное пространство, требующая своих разметок и обнаружения. Важнейшими процедурами антропологического познания оказываются техники трансцендирования в виде транскогнитивизма и метакогнитивизма, направленные на прочерчивание антропологической границы (С.С. Хоружий) предельно возможного для человека в рамках данной духовной традиции. Правда, потом может оказаться, что то, что реально запределивает и снимает каждый раз любую антропологическую способность в предельных образцах, может быть положено в ее ядро. Это прочерчивание границы предельно возможного для человека является одним из типов культуротехники, которая выходит за границы культуры как существующего и данного.

Дискуссия

Виктор Добрый. Как вы понимаете матрицы с точки зрения Выготского и Флоренского, как они связаны с их представлениями о культуре?

Ю.В. Громыко. Это очень простой вопрос, хотя, конечно, за ним стоит масса сложных проблем понимания культуры у Льва Семеновича Выготского и у о. Павла. Различие заключается в следующем. Выготский показал, что существует такая объективная вещь, как культура – в виде высших образцов достижений в разных системах практики, которые связаны с достижениями мышления, достижениями действия, достижениями искусства. Поэтому практика образования – это есть не что иное, как попытка социализируемого индивида поставить себя в отношение к этим образцам, причем эту работу необходимо делать фактически в рамках каждого поколения – начинать устанавливать сложные отношения между объективно представленными образцами культуры и человеком.

Для о. Павла важнейшая проблема культуры – это рост культуры из культа, где человек, для того чтобы стать причастным культуре, должен войти в пространство культа и обрести некоторую духовную благодать. И здесь, на мой взгляд, это различие принципиальное и фундаментальное для рассмотрения вообще проблемы культуры в одной и во второй системе. Спасибо.

Людмила Васильевна Сурова (бакалавр богословия, литератор, педагог, член Союза писателей России). Мой вопрос вызван произнесенным в самом конце тезисом – «субъектом мыследеятельности является общность». Святоотеческая антропология выделяет личность и человека как непосредственно стоящего перед Богом и способного к диалогу с Богом. Здесь есть одна опасная тенденция – поставить между личностью и Творцом некоторую общность, которая может как бы аккумулировать накопления какие-то. И я понимаю, что нелегко перейти к страшной ответственности антропологии, которая, по сути, возлагает на человека то достоинство, к которому он не привык. Но здесь надо отважиться на эту святоотеческую антропологию. На самом деле и первые главы Книги Бытия переводят нас из онтологического в антропологическое звучание, потому что откровения о грехопадении, о сотворении – это прежде всего, учитывая антропный принцип Библии, – не о том, как было сотворено, а это откровение нам о нас. И поэтому человек является той предельной высотой, которая наследует и принимает от Бога то, что он должен, и каким путем он должен идти. Мне бы хотелось, чтобы вы пояснили этот момент относительно общности. Я знакома с некоторыми тенденциями. Мы когда-то очень давно с вами виделись в вашем колледже, и поэтому я глубоко уважаю методологические формы работы. Но мне кажется, что при встрече с антропологическим святоотеческим наследием они должны приобрести большую ясность; может быть, от чего-то нужно отказаться.

Ю.В. Громыко. Мне кажется, что этот вопрос действительно очень сущностный и важный, и я тоже согласен с тем, что, собственно, святоотеческая традиция, и прежде всего тот опыт, который нам показывает и предьявляет о. Павел Флоренский в своих работах, ставит на невероятную высоту проблему свободы личности, которая должна вообще суметь выдерживать в том числе этот дар свободы. Мне кажется, еще даже в чем-то острее, продолжая эту линию, на эту тему говорит Е.Л. Шифферс, круглый стол, посвященный творчеству которого мы будем специально проводить. Может быть, просто это более современно для меня звучит, но в этой мысли об общности я имел в виду другой тоже очень известный религиозный принцип, который касается проблемы соборности. Здесь есть какая-то очень важная грань, связанная, с одной стороны, с моментом предельного личного самоопределения и высшей свободы человека, высшей его ответственности, но, с другой стороны, и с моментом обязательного обнаружения этой соборности, где эта тонкая грань, на мой взгляд, и разделяет пра-

вославную традицию и протестантство. В протестантстве всегда предельно трудно провести эту грань: человек, вроде бы уповающий на собственную личную свободу и личную ответственность, в результате оказывается отколотым и отщепленным от других людей и в принципе изолированным и обособленным. Хотя, я с вами согласен, это, в общем-то, та антиномия, которая требует постоянного продумывания и прояснения прежде всего для самого себя. Вот я так бы ответил. Спасибо большое.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ International Society for Cultural and Activity Research (ISCAR): <http://www.iscar.org/>
- ² Майкл Коул. Культурно-историческая психология, – М.: Когито-Центр, 1997. – 432 с.
- ³ F. Franz, M. Hagemeyer, F. Haney. (ed.) / Pavel Florenskij – Tradition und Moderne, Frankfurt / M., Peter Lang, 2001.
- ⁴ Священник Павел Флоренский. Собр. соч. в 4 т. Т. 3(1). – М.: Мысль, 1999. – С. 185–212.
- ⁵ Б.В. Нечипоров. Времена и сроки. Кн. 1. – Очерки онтологической психологии / Фонд содействия образованию XXI век. – М., 2002. – 189 с. См. также: Б.В. Нечипоров. Психология энергичности и праздничная стихия // Московский психотерапевт, ж. – 1998. – № 1. – С. 187–194.
- ⁶ Ю.В. Громыко. Метапредмет «Проблема». – М.: Пайдейя, 1998.
- ⁷ П.А. Флоренский. Столп и утверждение Истины. – М.: Правда, 1990. – Т. 1.
- ⁸ См. раздел «Христианская психология и гуманитарные практики» в настоящем издании.
- ⁹ См. раздел «Имя рода (история, родословие и наследственность)» в кн.: Священник Павел Флоренский. – Собр. соч. в 4 т. Т. 3(2). – С. 7–66.
- ¹⁰ См. раздел «Творческое наследие Е.Л. Шифферса и его разработка» в настоящем издании.
- ¹¹ В.В. Бибихин. Слово и событие. – М.: Едиториал УРСС, 2001. – 280 с.
- ¹² В.П. Зинченко. Психологические основы педагогики. – М.: Гардарики, 2002. – С. 361–403. О.И. Генисаретский. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001.
- ¹³ И.Г. Фихте. Факты сознания // Сочинения в 2 т. Т. 2. – СПб., 1993.
- ¹⁴ О.И. Генисаретский. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001.
- ¹⁵ Совершенный человек. Теология и философия образа. – М.: Валент, 1997.
- ¹⁶ С.С. Хоружий. О старом и новом. – СПб., 2000. См. также раздел «Синергийная антропология» настоящего издания.
- ¹⁷ Там же. – С. 410–411.
- ¹⁸ Там же. – С. 394.
- ¹⁹ Там же. – С. 368.
- ²⁰ Б.А. Успенский. Царь и патриарх. – М., 1998. – С. 20–21.
- ²¹ Там же. – С. 14.
- ²² Свящ. Павел Флоренский. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной теодицеи). – М.: Мысль, 2004. – 685 с.

²³ *Л.С. Выготский*. Исторический смысл психологического кризиса. // Собр. соч.: В 6 т. – М.: Педагогика. – Т. 1. – С. 291–436.

²⁴ *Г.Г. Шпет*. – История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть 1. – М., 1916.

Образ и слово в творчестве П.А. Флоренского и Л.С. Выготского

Ольга Игоревна Глазунова

П.А. Флоренский и Л.С. Выготский – важнейшие фигуры в российской антропологии XX века, несколько не потерявшие своего значения и к настоящему времени. Если творчество каждого из этих авторов по отдельности достаточно тщательно исследовано, то анализ феномена их почти одновременной работы и «параллельности» творчества в области антропологии практически не изучен. Однако данный феномен имеет чрезвычайно глубокое значение для судеб российской антропологии, поскольку в первой трети XX века эти мыслители задали альтернативные программы, в соответствии с которыми мог в дальнейшем формироваться тип русского человека. Хотя программа, заданная П.А. Флоренским, была для России традиционной, а «антропологическая матрица», возникшая на основе творчества Л.С. Выготского, была в период своего возникновения для России совершенно новой и, вероятно, модернистской (хотя и вполне соответствовавшей формировавшимся политическим институтам), исторически был реализован путь, заложенный Л.С. Выготским.

Сегодня, в начале нового столетия и в период очевидных изменений общественной системы, а следовательно, и антропологического типа русского человека чрезвычайно интересно сопоставить две принципиально разные, альтернативные антропологические матрицы, определившие кардинальный сдвиг этого типа в начале XX века, связанный с событиями революции и построения социализма в нашей стране. Значение такого сопоставления представляет интерес не только для ретроспективного анализа. Оно актуально еще и потому, что позволяет увидеть, какие новые пути возникают при ставшей вновь возможной опоре на те антропогенетические механизмы, которые для русского человека были традиционными до XX века.

Не претендуя в данной работе на всестороннее сопоставление, проанализируем лишь изменение значения соотношения двух весьма важных понятий в данных системах – понятий «образ» и «слово». Проблематика образа и слова – это проблематика соотношения важнейших духовных способностей человека: способности мышления и способности общения. Принципиальные различия между о. Павлом Флоренским и Л.С. Выготским в понимании образа и слова, или, если взять шире эту проблематику, в понимании отношений между мышлением и общением связаны с двумя «рамочными» расхождениями их позиций.

Первое расхождение состоит в том, что анализ соотношения образа и слова, проведенный данными авторами, исходит из разных базовых практик. Л.С. Выготский в своих зрелых трудах – это прежде всего педагогический психолог и человек, связанный с практикой образования, чья педагогическая психология обслуживает и оснащает именно эту практику. В свою очередь, то, что говорит о слове, образе и мысли о. Павел Флоренский, исходит из православной практики религиозного культа.

Второе расхождение состоит в различии онтологий, выступавших предельными для данных авторов по отношению к пониманию человека. Для Л.С. Выготского в качестве предельной онтологии выступало представление о наличии культурно-исторических или социокультурных процессов, в которых участвует человек. В 30-е годы Л.С. Выготский начал рассматривать данную систему представлений в качестве предельной по отношению к отдельному человеку в контексте педагогической психологии и практики образования. Именно благодаря этому у советской педагогической системы возникла возможность рассматривать ребенка, говоря словами Выготского, не как индивидуального «робинзона», а как существо, определяющееся причастностью культурно-исторической традиции, куль-

турно-историческим процессам и культурно-историческому пространству. Мы очень многим обязаны культурно-исторической теории Выготского в психолого-педагогическом контексте. Единственное, чего она не позволяет, – рассматривать ребенка, учителя и вообще человека как реального носителя религиозного сознания. Для о. Павла Флоренского предельная онтология для понимания человека соответствует христианской церковной традиции, в соответствии с которой человек есть образ и подобие Божие, он сотворен Богом и живет в мире, сотворенном Богом. Связь человека с Богом тысячью нитей в каждое мгновение его жизни является онтологически важнейшей. Определение человека социальными и социокультурными, пусть даже и историческими, процессами, в которых он участвует, не является, таким образом, для человека предельным уровнем определения, т. е. не определяет человеческой сущности.

Рассмотрим теперь наиболее острые «точки» расхождения самих представлений о мысли и слове Выготского и Флоренского.

«Мышление и речь» – работа Л.С. Выготского, на которой в первую очередь следует основываться при анализе его представлений о соотношении мысли и слова¹. Как известно, Л.С. Выготский считал, что корни происхождения функций мышления и речи у человека различны. Анализируя процесс онтогенетического развития ребенка, он полагал, что на каком-то этапе этого процесса мышление и речь, развиваясь вначале как отдельные психические функции, встречаются и совпадают. В дальнейшем зрелая человеческая психика определяется именно синтезом мышления и речи, который мы называем «речевое мышление». Оно, собственно, и составляет, по Л.С. Выготскому, единицу основной мыслительной деятельности зрелого человека. На пути построения данного синтеза происходит целый ряд взаимных переходов, возникает ряд функционально-психических новообразований. В частности, слово становится понятием. Есть целый ряд экспериментальных психологических исследований, проведенных в школе Выготского (знаменитая методика Выготского-Сахарова) и осуществленных в более поздний советский период и связанных с этой линией работ. В них анализируется то, каким образом первоначально бессмысленные словесные метки приобретают смысл и значение при их использовании в определенной ситуации коллективной деятельности. В этом контексте интереснейшим моментом для сопоставления двух рассматриваемых нами антропологических систем оказывается трактовка феномена «внутренней речи».

Для Л.С. Выготского внутренняя речь – это одно из новообразований, возникающих на пути развития речевого мышления. Широко известно, что в полемике с Ж. Пиаже Л.С. Выготский указывал, на то, что *эгоцентрическая речь* ребенка, описанная Ж. Пиаже, не является феноменом детского аутизма. Напротив, внутренняя речь – это внутреннее проговаривание ребенком самому себе прежде всего того, что он собирается делать, то есть свидетельство начала социализации ребенка. Это тот момент, когда он через речь начинает овладевать своим поведением и мышлением.

Попробуем представить, чем оказывается внутренняя речь, исходя из антропологических представлений о. Павла Флоренского. Несмотря на то что прямого исследования феномена внутренней речи в работах П.А. Флоренского нет, анализ его представлений о соотношении образа и слова, как нам кажется, вполне позволяет это понять. Мы не будем обзирать здесь все работы о. Павла, где что-либо сказано об образе и слове (об этом идет речь в практически любой его работе), а попытаемся сформулировать его позицию по вопросу о связи образа (мысли) и слова, опираясь прежде всего на две работы: «Общечеловеческие корни идеализма» и «Мысль и язык»². Отметим, что точка зрения П.А. Флоренского в отношении образа и слова на протяжении всего его творчества развивается на одних неизменных основаниях.

Основное значение, которое Флоренский придает слову, состоит в том, что слово – это элемент магии. Слово должно рассматриваться в контексте магии. Сразу следует огово-

ряться. Под магией вслед за о. Павлом Флоренским мы понимаем здесь реально изменяющее природу, сознание и состояние человека содержание культа. Это магия, с которой имеет дело человек, находящийся внутри православного культа. Речь не идет о диких формах магии и оккультизма, модных и широко обсуждающихся в современных условиях. Эти формы магии являются дикими в том смысле, что они не принадлежат основной культовой традиции, в которой реально живет практикующий или пытающийся получить результаты магического воздействия клиент.

Слово, за счет той его сложной и поэтому невероятно пластичной природы, которую описывает Флоренский, является в первую очередь магическим механизмом. Этот механизм позволяет человеку выйти за пределы собственного сознания и в каком-то смысле даже потерять свое «Я», оказываясь в других энергетических полях, в других энергетических слоях, превышающих возможности собственного актуального состояния отдельного человека. Это делается именно за счет слова. И здесь можно указать на концепцию имяславия и на то, каким образом Флоренский описывает этот процесс именно в связи с магией. Слово оказывается «переходником», открывающим для сознания человека, для него как личности другие, высшие, чем отдельный человек, энергетические контексты. Флоренский описывает целый ряд переходов, связанных с магией. Это и уподобление магом силой слова своей души тому идеальному, на что указывает слово, и, наоборот, реализация и воплощение через свою волю при пользовании словом того, что в ней содержится, в реальности (реальностях в разного типа). Понимая слово и образ, связь слова и образа, всегда находящегося «на дне» слова, возможно осуществлять этот магический переход. Флоренский сам никогда не пишет о внутренней речи или каком-то аналогичном феномене. Если же мы попробуем представить позицию Флоренского по отношению к такому феномену (важнейшему для Выготского), как внутренняя речь, то, как нам представляется, эта позиция должна относиться к точке зрения, полярной выготскианской: внутренний диалог должен быть остановлен. Т. е. внутренней речи или внутреннего диалога не должно быть. Почему не должно быть? Потому что внутренняя речь, по Выготскому, образует вокруг уже исходно отделенного от мира, совершенно не потерявшего и не растворившего себя в нем, индивида, который описывается у Выготского, как бы оболочку из слов, с помощью которой ребенок может собой управлять. Но эта оболочка из слов – оболочка его «Я», через которую ребенок понимает себя, управляет собой именно в силу того, что он себя понимает. В том, что описывает нам Флоренский как магию, безусловно, сам феномен такой словесной оболочки «Я» должен быть разрушен для того, чтобы мог осуществляться непосредственный переход сознания в область других энергий.

Это то основное, на что я хотела обратить ваше внимание. Я хочу сказать в заключение лишь то, что такое представление о связи слова, мышления и образной стороны мышления, как мне представляется, очень существенно и является одним из тех моментов, на которых мы можем строить несколько измененные в антропологическом смысле программы нового содержания образования прежде всего в области языка и в области мышления. Благодарю вас за внимание.

Дискуссия

Х.Х. Вы считаете, что у ребенка изначально есть связь с Богом или ее еще нужно строить? А если ребенок растет в атеистическом окружении?

О.И. Глазунова. Я предполагаю, что, как и у каждого человека, у ребенка открыта связь с Богом, и это реальный феномен. Безусловно, устройство семьи играет тут большую роль, но сама возможность этой связи, сама открытость сознания этому – это условие, на мой взгляд, человеческого сознания. То, что ребенок не знает об этом, не осознает, – уже феномены другого порядка. Но исходный феномен в том, что ребенок этому открыт.

Х.Х. А какова с этой точки зрения роль образования?

О.И. Глазунова. Если говорить в предельном смысле, то в самом слове «образование» этимологически сказано, что подразумевает образование человека, т. е. человек образуется.

Х.Х. ...

О.И. Глазунова. Этот вопрос надо разворачивать более глубоко, чтобы я могла ответить.

Юрий Вячеславович Громыко. Я бы со своей стороны сказал, что в вашем вопросе есть три совершенно разных момента. Первый момент: безусловно, религиозное сознание может являться определенного типа идеологией, но про это докладчик ничего не говорил. Идеологией, поскольку в сознании есть две совершенно разных части: есть корпус некоторых общепринятых идеологических идей и тип отношения к миру. Корпус идей – это, безусловно, социальный продукт. Что касается определенного отношения к миру, утверждается, что оно существует, оно есть.

Второй момент. Надо ли открывать у человека религиозное сознание или не надо? Мне кажется, вопрос так не стоит, потому что религиозное сознание – это проблема абсолютной свободы. Не религиозная идеология, поскольку она может быть разной, а религиозное сознание – это момент абсолютной свободы. Мне кажется, что абсолютная свобода, безусловно, самая, может быть, огромная и важнейшая ценность. Как человек эту свободу употребит и через какие он пройдет искусы? Здесь я вас отсылаю к общеизвестному моменту, на котором, с моей точки зрения, формировалась практически вся русская философия Серебряного века, – к размышлениям Ф.М. Достоевского о Великом Инквизиторе, где он проблему свободы ставил как важнейшую.

Александр Анатольевич Попов. Я очень благодарен за ваше хоть и короткое, но такое цепляющее выступление. Выскажу некоторые суждения, а потом – вопрос. Удивительна сама тематика постановки именно сегодня, в 2002 году, вопроса о Флоренском и Выготском. С одной стороны, удивительна, потому что такие события в стране происходят, а с другой стороны, может быть, есть некоторые закономерности. Мне кажется, что вы говорили о многом, о некотором сходстве и теорий, и учений, и антропологий или практических антропологий. Вопрос мой вот какой: в чем все-таки принципиальное различие, касающееся антропологических технологий? Потому что навскидку вроде бы можно сказать, что Флоренский – это трансцендентная антропология, Выготский – это уже модернистская антропология, которая начинает растворять антропологический вопрос уже по отношению к вертикали. И вообще-то говоря, у них различны не только рамочные, но и антрополого-технологические представления. Мой тезис заключается в том, что Флоренский – это трансцендентная философия и антропология, а Выготский – это, скорее всего, модернистская, промежуточная какая-то философия. И в этом смысле, когда вы говорили про слово и про речь, могли бы вы на этом примере показать различие подходов Флоренского и Выготского?

О.И. Глазунова. Я отвечу на то, что считаю главным в этом вопросе. Что касается различия технологического аспекта этих подходов, я буду говорить о технологиях в области педагогики, в области образования, потому что антропологические технологии, на мой взгляд, –

это технологии либо в области образования, либо в области охраны здоровья, либо в области религиозной практики. Они технологически затрагивают то, что мы называем антропологической сущностью. Если говорить об образовании, то технологическая основа, которую заложил Выготский, связана с его представлением об интериоризации. И все технологии, которые построены на базе теории Выготского (а их огромное количество), связаны с тем, что в качестве механизма развития человека полагается исходное практикование определенного способа деятельности в коллективной форме, которая затем должна быть переведена в форму индивидуальной способности. Вот это заложено Выготским в качестве образовательной технологии. Что касается Флоренского, то там все определяется тем, что это религиозная философия и что выделяется совершенно другой слой механизмов формирования личности и сознания, их изменений, связанных с культом. Поэтому антропологические первомеханизмы, которые для Флоренского важны, связаны с культом.

Ю.В. Громыко. Мне кажется, это очень важный вопрос, и он абсолютно правилен. И более того, я бы согласился с рядом характеристик и с рядом утверждений, потому что антропологию Выготского действительно можно было бы охарактеризовать именно как модернистскую. И с этим связан, я полагаю, огромный успех этой теории, скажем, в Америке. Мы даже специально обсуждали интересное замечание Н.Г. Алексеева, обратившего внимание на то, что американцам этот тип антропологии очень подошел. Понятно, что в искажениях, в упрощениях, в отделении всякого там марксистского привкуса. Хотя – я с этого начинал свой доклад – сейчас в Южной Америке начинается своеобразная реконкиста, где этот момент романтизма Выготского и Лурии начинает браться на щит в качестве в том числе некоторого революционного кредо против того, как эту теорию ассимилировала и съела американская культурантропология в лице Майкла Коула³.

Что касается трансцендентализма Флоренского, вопрос очень важный и абсолютно понятный, но я бы обратил внимание на такой момент. Мне кажется, что очень интересно было бы описать антропологию Выготского с точки зрения дискурса идентичности, идентичности, которая вообще как бы отсутствует у Выготского. Вот этот момент мне представляется центральным. И здесь можно проделать очень странную работу, но она, на мой взгляд, необходима. Можно фактически антропологию Флоренского как бы освободить от момента обязательного, а именно религиозно-культового, и просто ее описать как определенную, но более мощную – я бы так сказал – антропологическую технологию и оружие. Эта технология заключается в том, что человек обязательно строит тип иденциарности, которая, безусловно, связана с культом, хотя в разных культурах это будет разный принцип. Важно также отметить, что эта иденциарность (обнаружение родства) не может быть сконструирована искусственно-фиктивно, у нее есть история, традиция. И с этим связано то, про что вы говорили, а именно трансцендентализм как выход за границы сложившегося «Я».

И вот здесь начинается второй момент, который мне представляется очень важным; Ольга Игоревна на нем кратко остановилась, но он требует специальных обсуждений. В антропологии Выготского человек уже положен как обособленный, отдельный. Причем он положен как обособленный и отдельный для самого себя. И вот этот момент, который как бы незаметен, на мой взгляд, очень важен. Потому что на нем дальше может строиться проблематика внешнего и внутреннего. Ведь если есть я, положенный как обособленный и отдельный, то что-то есть вне меня и что-то может быть внутри. В стратегии же Флоренского это обособление, как и в ряде других традиций (есть ряд очень интересных дискурсов на эту тему у Ф.Т. Михайлова из совсем других, марксистских корней), – это выделение себя как себя в том числе и через обретение ипостасности, личности, бесконечной ответственности, которое еще должно быть обретено. И это задает, на мой взгляд, совсем другой подход к анализу этих процессов.

Наталья Георгиевна Карелова (директор православной школы-пансиона «Плесково»). Я не так давно занимаюсь педагогикой, потому что до этого всю жизнь занималась методологией и с Щедровицким, и с Ворониным. И я по убеждению пришла в педагогику, но сейчас нахожусь в кризисе. Я согласна с вами, что человек рождается с открытостью. И каждый, кто занимается с маленькими детьми, может подтвердить, как легко ребенку объяснить вечность, Бога, диалог с Ним, любую свободу в Боге, и как трудно объяснить ему, что такое смерть. Но постепенно, доживая до преклонных лет, человек это забывает. И вот вся наша образовательная система направлена на то, чтобы вообще никогда об этом не вспомнить. Я, когда пришла в образование, думала, что это можно изменить. А теперь во мне, как у Розанова, живут две совершенно противоположные тенденции. Как только наши усилия превращаются в систему, в программы, в технологии, там нет места свободному познанию и переходу от одного уровня энергии к другому. Так ли это или мы где-то запутались и пошли по неправильному пути?

О.И. Глазунова. Спасибо большое за эту педагогическую реальность. Я не могу с вами не согласиться в вопросе о том, как люди меняются с возрастом и даже на этапе обучения в школе. Но я бы не связывала это с тем, что нельзя преподавать такие предметы человеку как имеющему религиозную открытость, что не следует их превращать в систему. Тут вопрос другой, что нельзя их превращать в исключительно вербальное содержание, которое читается в виде курса. Но больше всего наше неумение учитывать, что у ребенка есть религиозное сознание как факт – даже если он не ходит в церковь и не исповедуется, я имею в виду как антропологический факт, – проявляется там, где мы имеем дело с его какими-то ценностными проявлениями, с моментами, где он должен давать ценностную оценку, с его самоопределением. Если это в образовании не учитывается, то вообще сам план формирования ценностей ребенка из школы выбрасывается. Оно будет происходить в каком-то другом месте. Но проблема не в том, как переложить это в систему вербальных или информационных курсов. Проблема состоит в том, чтобы увидеть ребенка как реальное живущее и действующее существо и задать те места для свободы проявления его религиозного сознания, которые ему необходимы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Л.С. Выготский. Мышление и речь. – М., 1934.

² Свящ. Павел Флоренский. Общечеловеческие корни идеализма // Собр. соч. в 4 т. Т. 3(2). – М.: Мысль, 1999. – С. 145–168. «Мысль и язык» – раздел работы «У водоразделов мысли», см. в кн.: Священник Павел Флоренский. Собр. соч. в 4 т. Т. 3(1). – С. 104–362.

³ Майкл Коул. Культурно-историческая психология. – М.: Когито-Центр, 1997. – 432 с.

Персонализация в образовании: иницирующее образование, подъем сознания и личностный рост

Юрий Вячеславович Громыко

Персонализирующее образование против персонального образования: вместо введения

Заняться анализом противопоставления персонализирующее – персональное нас вынудил термин «персональное образование». Этот термин был введен Ю.В. Крупновым, который не проанализировал все уже сложившиеся сочетания с этим словом типа «персональный компьютер», «персональный автомобиль», «персональный пенсионер». Эти сочетания уже «схватились», и в них прилагательное «персональный» начало жить своей жизнью. И ссылки на святых отцов в статье Ю.В. Крупнова, очень важные и принципиальные, методологическому делу не помогают. Святые отцы не предполагали, что Ю.В. Крупнов возьмет да и придумает это словосочетание для каких-то таинственных своих целей. Поэтому мы будем заниматься тяжелой и важной работой – анализировать понятия. Даже слабо музыкальное, в очень небольших пределах воспитанное поэтической речью ухо слышит фальшь данного сочетания, но с точки зрения содержательно-мыслительного анализа остается непонятно, а почему, собственно, невозможно употреблять термин «персональное образование»?

Все дело в том, что использование термина «персональный» пошло уже давно не по тому пути, который хотел бы для него придумать Ю.В. Крупнов. Конечно, очень бы хотелось командовать словами как маленькими исполнителями, но, слава Богу, слова живут своей жизнью, и именно поэтому «нам не дано предугадать, как наше слово отзовется», в том числе и понятийное. Термин «персональный» означает – лично мой, принадлежащий исключительно данному конкретному лицу; поэтому приходится различать *loci personali* et *loci communi*, личные места и места общественного пользования. Поэтому вполне может быть, что данное употребление слова «персональный» восходит к проблемам права и юриспруденции Римской империи в период еще до Христианской революции. Поэтому вся христианская антропология, в результате которой и появилось представление о личности как высшей реальности живого лица, лежит в совсем другой плоскости с точки зрения употребления и использования данного понятия. Поскольку в случае рассмотрения того, что происходит с личностью при организации процессов образования, необходимо отказаться от вопросов собственности и анализировать прежде всего проблемы духовного развития. И здесь мы видим огромное число подлинных проблем развития образования, которые невозможно оставить без внимания.

Но может быть, Ю.В. Крупнов хотел зафиксировать совершенно особый смысл образования для данного конкретного лица – персональное образование, как персональное пенсионное обеспечение, тот тип институциональной организации процесса, который имеет смысл именно для данного конкретного лица и специально организован с учетом его интересов. Но в том случае, если речь идет о смысловой реорганизации процесса, при которой данная форма организации образования имеет смысл именно для меня, мы получим не персональное образование, а персонализированное. Итак, термин «персональное» имеет инструментальное назначение: закреплять собственность. Но необходимо ли закреплять общественно-коллективный процесс образования в собственность конкретного лица и тем самым его покупать и приватизировать? Я думаю, у подобного подхода могут оказаться сто-

ронники, и не случайно Н.Г. Алексеев, человек, чувствительный к логико-понятийному анализу, сразу обратил наше внимание на то, что данный термин может быть использован для организации продаж особого типа образовательных услуг. В этом случае речь идет об особой маркетинговой политике, связанной с предуготовлением образования для конкретного лица. Это не обезличенно казенное образование, но персональное, организованное специально для конкретного Васи или Маши, именно для них. Но на этом вся содержательная часть использования данного термина кончается. Но дальше для того, чтобы данное образование было образованием конкретно Маши или Васи, оно должно развивать именно этих детей, но персональное образование не имеет никакого отношения к собственно актуализации личности и ее личностному росту.

Существует, правда, еще один смысл понятия «персональное образование», которое мы обнаруживаем в выражении А.М. Горького: «мои университеты». По каким бы лабиринтам и низам ни проходил путь личности, личность, если это – личность, в этих контекстах проявлялась и «выделялась» всегда вопреки обстоятельствам. В этом случае речь идет о вычерчивании образовательной трассы через рассмотрение личностного пути. Но так понимаемое образование – всегда персональное, имеющее отношение к конкретному человеку, будь то образование подворотни или улицы, или МГУ с Сорбонной.

Нам же необходимо *персонализирующее образование*, имеющее определенную инструментальную функцию, а именно – *инициирующее личностный рост*.

В целом следует отметить, что понятийная путаница часто весьма полезна, поскольку она способствует прояснению важнейших понятий на основе анализа введенных неясных сочетаний.

Личностно-ориентированное образование

Проблема личностного развития и личностного роста является центральной в вопросах усовершенствования образования, организации более эффективной практики образования.

В настоящий момент наиболее призывным термином (аналог американского buzzword) стало выражение *личностно-ориентированное образование*. Как отмечают многие теоретики, использующие данный термин, данное выражение является своеобразным переводом с английского «student oriented education». Под «student oriented education» в контексте американского образования понимается так организованный педагогический процесс, когда педагоги анализируют характер учебной работы учащихся, могут прокомментировать стиль выполнения заданий, выделить конкретные мыслительные приемы, которые демонстрируют учащиеся, и т. д. На наш взгляд, здесь мы имеем дело с реализацией одного из элементов организации практики развивающего образования, организованной в соответствии с идеями В.В. Давыдова. Смысл этого элемента состоит в том, чтобы анализировать конкретные учебные действия учащегося, которые он осуществляет при выполнении учебных заданий. Это является всего лишь элементом практики развивающего образования, поскольку, как известно, ребенок может осуществлять полноценные развернутые учебные действия только при конструировании содержания в виде специфических учебных задач. Следовательно, для того, чтобы анализировать и инициировать рефлексии форм учебной работы ребенка в виде учебных действий, имело бы смысл сначала осуществить *инструкционный дизайн* – сконструировать осваиваемое содержание в виде учебных задач. Критики теории развивающего образования и одновременно сторонники личностно-ориентированного образования часто задают, с их точки зрения, риторический вопрос: а что, существует разве не развивающее образование? Но можно было бы им адресовать аналогичный вопрос: а разве

существует не личностно-ориентированное образование? В любой практике образования всегда важен конкретный ребенок, конкретная личность.

Общая политическая демагогия, опирающаяся на здравый смысл, тем и отличается от научно-методологического анализа, что тот предполагает определение понятий, построение нормативных представлений и введение моделей, при помощи которых можно было бы проанализировать устройство конкретной практики образования. И в этом случае мы приходим к вполне закономерным, но на первый взгляд парадоксальным вариантам: действительно существует и не развивающее образование, и индифферентные к личностному росту ребенка формы педагогической работы. А примеров образовательной практики и форм педагогической работы, которые действительно обеспечивают развитие ребенка и влияют на его личностный рост, очень мало. Именно поэтому существует весьма распространенная среди психологов точка зрения, что развитие учащегося осуществляется вне и помимо образовательных институтов, и личность складывается в борьбе, а не на основе образовательной практики. Более того, образовательная практика не может осмыслить и ассимилировать те конфликты, которые являются обязательным условием складывания конкретной личности и ее личностного роста.

Дисциплины, необходимые для исследования личностного роста в образовании

Поскольку проблемы развития форм организации сознания и роста личности весьма тесно взаимосвязаны, для того чтобы специально рассматривать формирование личности, личностный рост, развитие способностей, необходимо создавать две специальные взаимосвязанные дисциплины, которые и занимаются анализом этих проблем – *образовательную персонологию и образовательную консциентологию*¹.

Идея личности в теории В.В. Давыдова

Важнейшее направление размышлений о месте и способах понимания личности в образовании для нас задано работами В.В. Давыдова в его последней фундаментальной монографии «Теория развивающего обучения»². В.В. Давыдов считает, что личность обязательно связана с творчеством, с кардинальным изменением и преобразованием общественных условий существования и себя: «...личностный уровень индивида обнаруживается прежде всего в творческом его отношении к различным формам общественной жизни и уже через это – в творческом созидании самого себя»³.

В.В. Давыдов весьма справедливо уточняет и поправляет А.Г. Асмолова, утверждавшего, что в процессе самоактуализации личности происходит «преобразование норм данной культуры и творение в ходе контакта с миром новых норм, т. е. нормотворчество». Он пишет: «...Мы изучаем субъекта как личность лишь тогда, когда замечаем в нем реальное преобразование предметной действительности, культуры и самого себя, т. е. реальный акт творчества»⁴. В.В. Давыдов утверждает, что можно слишком легко, чисто словесно (мы бы сказали, пользуясь современным словечком, – по-пиаровски) связать личность с проблемами преобразования, не выделив реального акта творчества как такового. И основной вывод, который делает В.В. Давыдов: «Можно продолжить перечисление работ психологов, где как бы «нащупывается» связь между индивидом и его творческими возможностями, которые переводят его на личностный уровень, однако сколько-нибудь развернутая теория этой связи

до сих пор отсутствует (более того, поиски личностного начала в индивиде зачастую проводятся, к сожалению, в других направлениях)»⁵.

Причина здесь, с точки зрения В.В. Давыдова, – методолого-эпистемологическая: «... В философии и психологии, а также в других науках слабо разработана междисциплинарная проблема творчества. Мало конкретных методик, с помощью которых можно было бы однозначно определить наличие у того или иного индивида творческих моментов в его деятельности»⁶.

Слабая разработанность междисциплинарной теории творчества связана узким интеллектуализмом в подходах к творческим возможностям человека. Из рассмотрения исследователей, изучающих творчество, полностью исключается анализ нравственного творчества, которое связано с благодеянием того или другого человека⁷. Мы бы от себя добавили также проблемы религиозного творчества (которые невероятно актуальны именно сегодня, когда люди в России после периода атеизма вновь обретают веру), правового творчества, общественно-политического творчества. Но безусловно, наибольшее значение для рассмотрения творчества и для организации процессов образования на основе инициации и стимулирования творческих актов играет эстетическое творчество. Именно в этой области всякий человек невероятно рано сталкивается с проблемой творческого самовыражения и творческого восприятия продуктов самовыражения.

Поэтому В.В. Давыдов разработал оригинальную образовательную программу для Лосиноостровской гимназии, обеспечивавшую развитие мышления на основе освоения традиционных для системы развивающего обучения курсов по математике и русскому языку, а также оригинальных программ по изобразительному искусству и музыке. Попытка вырваться за рамки узкого интеллектуализма была характерна для Давыдова и дала много интересных плодотворных результатов, касающихся и рассмотрения воображения, развития форм эстетического сознания у ребенка.

Величайшая заслуга В.В. Давыдова состоит и в том, что он очень четко разграничивал личностный рост и развитие форм сознания личности, выделяя их в качестве совершенно разных предметов анализа. Эти два разных предмета и образуют для нас образовательную персонологию и образовательную консьциентологию. Так, обращаясь к фундаментальному положению теории личности А.В. Петровского, связанному с выделением трех разных типов атрибуции (предписания) личностного бытия индивида, в частности, особенно важной третьей метаиндивидуальной атрибуции⁸, В.В. Давыдов обращает внимание на неразличенность у известного российского психолога двух разных предметов анализа – личности и сознания: «Приведенные положения, на наш взгляд, выражают не характеристику личности, а описывают существенные особенности человеческого сознания. Действительно, сознание возникает в совместной материально-предметной деятельности и в речевом общении индивидов и призвано в каждом из них идеально представить всех других (в пределе – весь человеческий род). Каждый индивид так или иначе представлен в других людях (имеет «инобытие» в них), как и они в нем. Благодаря идеализации своей жизнедеятельности индивид создает в самом себе представительство других индивидов и может рассматривать себя с их позиций»⁹.

Вместе с тем, обращаясь к проблемам личностного роста в образовании, мы стоим как бы перед ненаписанной книгой и плохо представляем себе, как должны быть организованы в системе образования проблемы личностного роста.

Проблема организации практики личностного роста в образовании

Как же должна быть организована практика личностного роста в образовании и что может представлять из себя модель подобной практики? Первое обязательное условие

построения подобной практики предполагает строгое различие процессов функционирования, воспроизводства и развития мыследеятельности. Различение данного типа процессов относится к введенному Г.П. Щедровицким обобщению мыследеятельности в виде представлений о сфере.

Сфера мыследеятельности является универсумом, который объединяет внутри себя следующее единство процессов мыследеятельности: производство-воспроизводство, функционирование-развитие, организацию-руководство-управление как единый класс процессов и захоронение. И все эти различные типы процессов характеризуют структурную различенность и расчлененность деятельностного универсума. Подобное представление находится в оппозиции к очень интересным идеям В.С. Лазарева, предлагающего связывать деятельность исключительно с процессами развития. Подобное утверждение оказывается возможно в теоретической системе В.С. Лазарева, поскольку он выводит представление о деятельности из процессов управления и разработки стратегии. Именно выработка стратегического замысла – видения, а затем его реализация предполагает создание формы, обеспечивающей развитие любого типа активности и работы. Подобное представление об управлении, несмотря на целый ряд существенных отличий, о которых мы скажем ниже, весьма близко к идеям Г.П. Щедровицкого об оргтехническом отношении, лежащем в основе мыследеятельности управления в отличие от деятельности руководства и организации. Особая заслуга Г.П. Щедровицкого при введении представления об организационно-техническом отношении, на наш взгляд, состоит еще и в том, что он, связывая управление с оргтехническим отношением, вышел за рамки вопросов мышления и начал анализировать структуру сознания, поскольку процессы отнесения и отношение как результат этих процессов принадлежат сознанию. Но с другой стороны, Г.П. Щедровицкий настаивал на необходимости различать при анализе сферной организации мыследеятельности процессы производства-воспроизводства и функционирования-развития.

Рассматривая сферу учебной мыследеятельности, которая не может быть представлена изолированно от обучающей мыследеятельности, мы должны будем в ней выделять процессы функционирования учебной мыследеятельности, процессы учебного производства, обеспечивающие получение четко определенного учебного продукта, процессы воспроизводства учебной мыследеятельности, процессы управления ею и, наконец, процессы ее развития.

Вводя в контекст данных представлений различие В.В. Давыдова учебной и конкретно-практической задачи, когда под учебной задачей понимается освоение общего способа, обеспечивающего решения целого класса конкретно-практических задач, мы можем следующим образом использовать понятия функционирования и управления. Решение конкретно-практических задач и выполнение учебных заданий есть не что иное, как функционирование процессов учебной мыследеятельности. Решение учебной задачи является управлением развитием учебной мыследеятельности. Здесь наша мысль достаточно близко подходит к мысли В.С. Лазарева. Он тоже настаивает на том, что решение учебной задачи есть управление и одновременно развитие деятельности. Отличие наших представлений от подхода В.С. Лазарева заключается в том, что для нас решение конкретно-практических задач тоже является деятельностью, только связанной со сложившимися процессами простого функционирования. И в этом случае управление учебной деятельностью является деятельностью над деятельностью. Мыследеятельность управления позволяет преобразовать сложившиеся способы функционирования учебной деятельности. Основу процессов функционирования учебной мыследеятельности составляют исполнительские действия.

В.Т. Кудрявцев настаивает на том, что для ребенка очень часто любое исполнительское действие является творческим. Мы в рассмотрении исполнительского действия в большей степени согласны с В.В. Давыдовым, который настаивал на необходимости различать испол-

нительское действие и творческое. Причем чем младше ребенок, тем серьезнее проблемы педагога, задача которого состоит в том, чтобы выделить и развивать творческое начало в деятельности ребенка.

Очень важно понимать, что особенность учебной мыследеятельности состоит в том, что эта мыследеятельность, по выражению В.Т. Кудрявцева, является своеобразной *формой форм*, поскольку она образует форму освоения любых и всяческих мыследеятельностей. Но в связи с этим возникает принципиальная проблема рассмотрения механизмов учебной деятельности, позволяющих анализировать, как в структуре учебной мыследеятельности представлены другие типы и виды мыследеятельностей – исследование, конструирование, проектирование, управление, критика и т. д.

Наша конструкция учебной – обучающей мыследеятельности как многопроцессуальной, многослойной, полисистемной полимыследеятельностной структуры имеет следующий вид. Внутри системы осваивающей учебной мыследеятельности существует образец осваиваемой мыследеятельности, являющийся предметом воспроизведения для участников учебной мыследеятельности. Исходным моментом всякой ситуации учения-обучения является наличие многих участников учебной мыследеятельности, и наоборот, один участник учебной мыследеятельности – это скорее особый единичный случай. По отношению к осваиваемой мыследеятельности учащихся выстраивается управляющая деятельность педагога. Педагог может в новых ракурсах и принципиально по-новому демонстрировать образец, который должен быть освоен учащимися, может демонстрировать другие способы самой учебной мыследеятельности освоения. А сами учащиеся могут выходить в управляющую позицию по отношению к ситуации учения-обучения и изменять способы:

- действия педагога, демонстрирующего образец;
- действия педагога, демонстрирующего другие способы учебных действий;
- организации педагогом рефлексии участников ситуации учения-обучения;
- исполнительных учебных мыследействий, связанных с решением конкретно-практических задач и выполнением заданий в ситуации учения-обучения.

Нетрудно заметить, что только этот четвертый тип преобразований имеет отношение к учебным действиям по В.В. Давыдову.

Выход участника ситуации учения-обучения в управляющую позицию и связан, собственно, с превращением учащегося в субъекта учебной деятельности. Субъект учебной деятельности не имеет никакого отношения к лично-ипостасной позиции в процессе обучения, как это справедливо подчеркивает В.И. Слободчиков. Поэтому овладение учащимся своей собственной учебной деятельностью непосредственно не приводит к личностному росту.

Можно выделить два основных общих способа освоения образцов мыследеятельности:

1. Построение схематизма понятия, детально исследованное в работах В.В. Давыдова, позволяет проследить условия происхождения знания, на которые опирается данный образец мыследеятельности.

2. Построение (как правило, проектирование) организационного схематизма действия, который непосредственно позволяет переходить из прошлой ситуации в будущую.

Этот второй тип общего способа освоения образцов мыследеятельности достаточно подробно проанализирован Г.П. Щедровицким в теории и практике организационно-деятельностных игр. Все выделенные нами характеристики составляют крайне необходимую, но, мы бы сказали, операционально-деятельностную оснастку обучения, но никак пока не характеризуют антропологию развития личности.

Личностный рост и идеи трансценденции

Переход собственно к анализу актов, конституирующих личность, связан, по мысли достаточно интересного персоналиста – философа, социолога, французского общественного деятеля Эмануэля Мунье, с процессом трансценденции¹⁰. Представление о трансценденции рассматривалось в традиции *трансцендентального идеализма*, основателем которого является Иоганн Готлиб Фихте. Эмануэль Мунье весьма благосклонно ссылается на Георгия Гурвича, последовательно развивавшего традицию и учение И.Г. Фихте в социологии, истории и теории права¹¹. Под трансцендентальным идеализмом в фихтеанской традиции, в отличие от абсолютного идеализма Гегеля, в основе которого положен процесс развертывания понятия¹², понимается выход к идеальным принципам мышления, обеспечивающим организацию действия конкретного лица, на основе которых может осуществляться преобразование любых ограниченных, завершенных и освоенных его сознанием сфер действительности.

Таким образом, трансцендентальный идеализм является идеализмом деяния и действия конкретного лица, где завершающий этап исполнения действия предполагает, по выражению И.Г. Фихте, *Vernichtung der Theorie* (уничтожение теории). Но для того чтобы совершить это деяние, человек должен овладеть идеальным принципом преобразования. Процесс деяния-действия (*Tat-und-Handlung*) в учении И.Г. Фихте одновременно связан с самоконституированием и, следовательно, преобразованием и преодолением различных форм сознания и самосознания¹³. Идея тождества «Я есмь Я» и структура «Яйности» (*Ich-heit*), при их последовательном развертывании приводит, по мысли неохихтеанца Франца Бадера, к выявлению а-самостной личности (*selbstlose Persönlichkeit*) в качестве субъекта действия-деяния.

Идея трансценденции в российской психологии, антропологии и методологии на основе системомыследеятельностного подхода рассматривается Н.Г. Алексеевым и нами. Поскольку предельной онтологией в соответствии с современными идеями деятельностного подхода считается мыследеятельность, то трансценденция рассматривается как выход личности за пределы сложившейся системы мыследеятельности. Основой подобного процесса предлагается рассматривать мышление про деятельность, а точнее, про мыследеятельность, которое является рефлексивным и носит преобразующий характер. Данный тип мышления является преобразующим.

Занимаясь проблемами гуманитарного анализа спорта высших достижений, Н.Г. Алексеев и автор этой работы предложили рассматривать антропологические основания подобного выхода за границы сложившейся мыследеятельности в специальной антропологической дисциплине – *экстрематике*, которую следует отличать от *акмеологии*. Как известно, акмеология изучает высшие точки развития личности (*áèìà*) в конкретном профессиональном деле. С этой точки зрения в основу акмеологии заложена идеализация сращенности личностного роста и высших уровней достижения в данном профессиональном деле. А с точки зрения экстрематики здесь рассматриваются антропологические механизмы и условия выхода за границы сложившейся общественной практики.

С определенной точки зрения можно утверждать, что рефлексивное мышление по поводу мыследеятельности как результат трансценденции личности по отношению к условиям своего наличного бытия является формой синтеза проектной установки и рефлексии¹⁴, но в соответствии с метафорой П.А. Флоренского оно должно рассматриваться как обратная перспектива проектирования и рефлексии. С позиции инициации личностного роста и раскрытия сознания нас интересуют условия и механизмы, обеспечивающие трансценденцию в образовании. Ясно, что эта трансценденция осуществляется по отношению к сложившимся способам функционирования в учебной работе. С этой точки зрения важно обра-

тратить внимание на то, что в важнейших работах В.В. Рубцова была продемонстрирована и детальным образом прослежена мысль о том, что генезис учебного действия связан с преобразованием исходных коллективно-распределенных форм учебной работы. С нашей точки зрения, преобразование исходных форм коллективно-распределенной учебной деятельности возможно только на основе рефлексивного мышления по поводу коллективной мыследеятельности. Но наличие развернутых форм коллективной мыследеятельности, включающих в себя чистое мышление, мыслекоммуникацию, мыследействие, а также рефлексивное мышление, сделавшее своим предметом своего анализа и преобразования полные формы мыследеятельности, является объективным описанием определенных институциональных условий совершившейся трансценденции, но отнюдь не позволяет проследить генезис этого процесса и тем более ответить на вопрос, как осуществляется личностный рост.

Генезис трансценденции субъекта коллективной мыследеятельности за пределы сложившейся формы совместной работы и вообще способов его жизнедеятельности не может быть объяснен на основе причинно-обусловленного поведения, но является актом свободы. Этот акт свободы можно своеобразно инициировать, демонстрируя индивиду подобные акты других людей и тем самым помещая индивида в своеобразный клуб свободных личностей. Но в соответствии с принципом свободы индивид может и не откликнуться, да попросту и не понять акт чужой свободы.

Вместе с тем можно обнаружить своеобразную кромку или границу, «зазор», в которой застревает человек как предличность, формируя и проращивая условия своего личностного бытия. Одним из этих зазоров является ситуация проблематизации¹⁵, в которой ее участник сталкивается с взаимоотрицающими суждениями, высказанными из разных позиций. Как показано в работе О.И. Глазуновой, в подобной ситуации учащийся первоначально должен научиться понимать чужие позиции, стоящие за ними образцы действия и выделять знания, являющиеся основанием данных позиций, а затем пытаться предложить в данном поле образец своего собственного действия.

Момент творчества в проблемной ситуации состоит в том, что ее участник, фиксирующий проблему, должен выделить особую *идеализацию* – идеальный предмет, который позволяет различить предметы отнесения взаимоотрицающих суждений. Подобное действие в проблемной ситуации и фактически современный способ обучения диалектическому мышлению и диалектике, требующие действительного мужества и творчества, можно было бы попытаться объяснить своеобразной хитростью разума (*List der Vernshaft*), если бы речь шла о повторении и совершенствовании отработанных приемов. Но все дело в том, что в проблемной ситуации, где предъявляется несколько взаимоисключающих программ стратегических действий, человек должен формировать свою собственную идеальную действительность и фактически из ничего полагать целый мир, на котором он может основывать самого себя и свои способы действия. Это означает, что в подобной ситуации человек вводит некоторую идеальную сущность или ценность, некоторый принцип, которому он служит.

Личное служение идеальной сущности

Важнейший момент организации ситуаций личностного роста состоит в том, что в них мы обнаруживаем выделение и полагание некоторого идеального принципа, ценности или предмета, которому человек начинает активно служить или активно исповедовать. Очень важно, что идеальный принцип, предмет или ценность не существуют независимо от данного человека, они полагаются и конституируются сознанием данного лица. Таким образом, некоторая проблемная или конфликтная ситуация преодолевается человеком, находящимся в ситуации личностного роста, не на основе выделения общеизвестных и общепризнаваемых характеристик социальной ситуации, но на основе введения некоторого идеального прин-

ципа, предмета, ценности. Эти идеальные принципы, предметы, ценности вполне доступны для понимания других людей и в этом смысле существуют объективно, независимо от данной личности, но вводятся именно ею.

Их существование устанавливается и конституируется тоже данным человеком. При этом данный человек в ситуации личностного роста как бы открывает горизонт понимания, в рамках которого выделяются и обнаруживаются подобные идеальные ценности и сущности.

При этом очень важно обратить внимание и на другой важнейший момент личностного роста, который в духовной традиции русского православия получил название «соборность», а в системомыследеятельностном подходе обозначался как принцип коллективности. Всякий человек, находящийся в ситуации личностного роста, обнаруживающий и конституирующий своим сознанием идеальный предмет, принцип или ценность, не замыкается в горизонте обнаружения данного предмета, но способен воспринимать идеальные сущности, служение которым демонстрирует другая личность в данной ситуации.

С этой точки зрения своеобразный парадокс личностного бытия состоит в том, что, совершая любой акт личностного роста, вырываясь из беспредпосылочности и беспочвенности (Шестов) собственного существования и вводя основания собственного служения, человек одновременно оказывается открыт всему универсуму актов подобного типа, тем самым как бы усомневая единственность и уникальность подобного акта. Данный парадокс разрешается при рассмотрении своеобразия личностных способностей рефлексии и понимания в ситуации личностного роста.

Снятие социальной детерминации и проблема свободы в ситуации личностного роста

Введение в ситуацию некоторой ценности, идеального предмета, принципа, значимость которых устанавливает данный человек, делает невозможной регуляцию поведения человека исключительно на основе внешних социальных требований, мнения коллектива, социальных норм и т. д. Человек, находящийся в ситуации личностного роста, знает все те ограничения и формальные требования, которые определяют успешность функционирования человека в группе. Но в своих действиях он руководствуется ценностями, принципами, идеальными представлениями, которым служит.

Служение зависит только от выбора и решения самого человека, и оно не определяется никакими выгодами или возможными завоеваниями. В своем служении человек, находящийся в ситуации личностного роста, одинок, и он чувствует свою ответственность за введение и установление определенных ценностей, принципов, представлений. Если он перестанет осуществлять служение, данный принцип или данная ценность не будут реализовываться. В этом случае человек испытывает угрозу со стороны мира не по отношению к самому себе, но по отношению к выбранным ценностям и идеальным принципам.

Но момент осознанного одиночества преодолевается коммуникативным актом признания ответственного служения другого члена общности. И в этом акте благородного одиночества и ответственности, связанной с твердой решимостью осуществлять служение, может быть обнаружена ценность свободы, определяющая важнейший смысл ситуаций личностного роста. Один из лучших русских философов Н.А. Бердяев в своей известной книге «О рабстве и свободе человека»¹⁶, которая во многом и определила после эмиграции автора во Францию формирование французского экзистенциализма, невероятно тонко и диалектично показал сложные взаимопереходы между возможностями обретения свободы и новыми, более изощренными типами рабства. Каждая новая на жизненном пути человека сфера бытия, выполняющая первоначально освобождающую функцию, на следующем шаге

в становлении данного человека может стать порабощающей. Чудовищные порабощающие последствия влечет за собой политическое, культурное или религиозное рабство. Чем большую роль играет данная сфера в освобождении человека, тем более порабощающей она может стать в дальнейшем по своему воздействию на его сознание и душу. С этой точки зрения прорыв к сфере абсолютной свободы требует очень высоких уровней личностного развития, равнозначных святости.

Освоение принципа свободы не может выражаться в асоциальности человека и неспособности жить в обществе. Наоборот, не отрицательная свобода «от», но положительная свобода «для» предполагает очень высокий уровень социализации и изощренное освоение социальных знаний, высокий уровень развития социального воображения. Осознанный же отказ от жизни в обществе, когда с ним связано не религиозное догматическое рабство достаточно низкого уровня, но подлинная религиозная свобода, означает глубинное знание общества и его основ. Формой подобного акта свободы является отшельничество бывшего принца Гаутамы Будды или решение Николая II постричься в монахи после отречения от престола, в чем ему было отказано.

Основная проблема освоения принципа свободы в ситуации личностного роста состоит в том, что этот принцип высвечивается и просветляется для человека изнутри его совести и не может копироваться и перениматься на основе демонстрации образов внешнего для человека поведения. Это не означает, что человек не может воспринимать акты свободы в истории, социальном мире и должен их извлекать изнутри самого себя, что было бы своеобразным солипсизмом, замыкающим человека в его индивидуальном бытии. Для восприятия актов свободы в действии и поведении других людей человек должен для самого себя понимать, что такое свобода.

Свободное действие, свободное поведение, свободное решение проявляются спонтанно в реакциях на ситуацию и происходящие события.

Однако подобная спонтанность не является простым результатом раскрепощенности и своеобразной вседозволенности. Эта спонтанность появляется после долгой и напряженной работы по преобразованию себя. И здесь мы должны обратить внимание на определение учебной задачи, которое было дано замечательным психологом Д.Б. Элькониным как задачи по преобразованию себя. Именно в ситуации обретения личной свободы как свободы над самим собой задача преобразования себя становится особенно важной и актуальной.

Есть очень тонкая грань между изменением самого себя как издевательством, когда эти изменения оказываются вызванными извне и не определяются желаниями и устремленностью самого человека, и совершенно другим изменением, когда выделение в качестве предмета преобразования процессов собственного поведения, мыследеятельности, способностей, состояния сознания человек намечает сам на основании собственных свободных актов.

В этом втором случае человек возвышается над самим собой и является Сверхчеловеком в том, ничуть не искаженном, гуманистическом смысле этого слова, который этому понятию первоначально хотел придать Фридрих Ницше.

Преобразование самого себя как доблесть (ἀρετή), обретаемая на основе персонализирующего образования

Учащийся, который попадает в поле решения учебной задачи преобразования самого себя как акта свободы, собственно и инициирует ситуацию личностного роста. Безусловно, подобная инициация может возникнуть только в поле поддержки и инициации этого акта со стороны педагога. Здесь, собственно, и возникает основной вопрос о том, в чем заключаются функции педагога:

– Является ли педагог тем, кто может предъявить и продемонстрировать образец, который должен освоить учащийся?

– Является ли педагог тем, кто может предъявить образец преобразования себя? Ведь именно с этим образцом связано формирование умения учиться.

– Является ли педагог тем, кто может зародить желание у учащегося преобразовывать самого себя?

Нам представляется, что все эти три функции являются важнейшими для определения общественного назначения педагога. Очень часто в традиционной системе образования все функции педагога сводятся всего к одной – к умению продемонстрировать и показать, как решать конкретно-практическую задачу, как строить процесс рассуждения в данном локальном контексте, как осуществлять конкретное исполнительское действие. Поэтому педагог может потребовать только исполнения конкретного действия, обеспечивающего получение заданного ответа. Педагог при этом оказывается совершенно не способен проанализировать, как должен учащийся преобразовать себя, что он должен изменить в себе для того, чтобы осваивать данный образец. Постановка подобной задачи самопреобразования предполагает наличие у педагога конкретного антрополого-психологического видения того, как изменяются и трансформируются важнейшие мыследеятельностные функции, как осуществляется генезис мыследеятельностных функций, таких, как воображение, рефлексия, понимание, как данного типа функции могут возникать и поддерживаться в конкретной детско-взрослой общности. Для этого педагог должен обладать собственной отрефлектированной историей возникновения данных антропологических функций у него самого и историей становления данных функций в коллективной мыследеятельности конкретной общности.

Самопреобразование – это процесс преодоления себя, который требует мобилизации ряда духовных и физических усилий и даже мужества. Для того чтобы подвести ребенка к необходимости преобразования себя, необходимо определенное образовательное насилие. Без такого насилия (мера его, безусловно, может быть весьма разной) никакая образовательная практика невозможна. Поэтому так называемая «школа радости» или «образование на основе удовольствия» являются педагогическими системами, где опыт усилий учащегося, образующих основу практики его развития, минимизирован или отсутствует как таковой. Те учащиеся, которые учатся с удовольствием и легко, оказываются незнакомы с выходом за границу собственных возможностей.

Именно овладение учащимся той или иной способностью, которая была ему до этого недоступна, на основе преодоления себя и усилия, собственно, и составляет доблесть в системе образования. Доблестный ученик отнюдь не тот, кто легко учится и с лету усваивает учебный материал, легко выполняя все предъявляемые к нему требования. Доблестный ученик – тот тот, кто включен в постоянный труд самопреобразования и делает неустанные попытки совершить то, что он в настоящий момент сделать пока не может. Безусловно, здесь очень важно не задушить маленького ребенка сверхнагрузкой и поддерживать в нем радость от того, что он уже умеет и может, уже понимает. Но вместе с тем, если свести работу ученика к тому, что он может делать и так, без усилий, означает резко сузить возможности его развития и сделать недоступной для него в дальнейшем практику самопреобразования. Можно ли практику самопреобразования сделать опытом радости? Безусловно, но оставив внутри этого опыта также переживание усилия и чувство самопреодоления. Опыт радости, прежде всего, может быть связан с поддержкой и признанием необходимости, значимости и ценности затрачиваемого усилия на само-преобразование. Эта поддержка и означает, что ценность подобного усилия по само-преобразованию в практике учения расценивается обществом как доблесть, равнозначная труду воина, монаха и ученого.

Введение подобной ценности, закрепляющей подвижнический опыт ученичества в виде самопреобразования, как доблести, и образует общественную практику образования

в виде Пайдеи – своеобразного общества образования, выделенного и описанного Йегером Вернером в традиционной культуре Древней Греции¹⁷. Идея и ценность подобного ученичества, меняющего судьбу человека, вообще характерна для индоарийской культуры в целом. В традиционном древнеиндийском обществе арии не случайно назывались дваждырожденными (dvijati). Считалось, что второе рождение они приобретают на основе освоения санскрита, священных ведийских текстов, ритуалов и традиционного законодательства.

Итак, задача преобразования себя и опыт преодоления являются совершенно необходимыми моментами антропологической практики развития. Их отсутствие связано с особым искусом культа удовольствия в образовании, делающим недоступным для человека выход за границы собственных возможностей. Но возникает вопрос, а причем здесь личность и персонализация в этом опыте преодоления себя? И здесь мы подходим к границе, которая, к сожалению, пока совершенно недоступна современному педагогическому сознанию. Личностный рост присутствует в преодолении себя, но он должен обнаруживаться педагогом и возвращаться совершающему «усилие втемную», часто на пределе своих возможностей, учащемуся. Без этого возвращения в виде понимания результатов затраченных им усилий и поддержки учащийся может подорвать свою энергию. А чтобы возвращать в виде знания и понимания то, что происходит с учащимся в ситуации самопреобразования и развития, педагог должен быть антропотехником и понимать, какие новообразования способностей сознания возникают в ситуации самопреодоления. Для этого он помимо нормативных описаний, осваиваемых ребенком способов действия, коммуникации, мышления, должен еще владеть психолого-антропологическими индивидуализированными знаниями о возникновении способностей, соответствующих данным способам.

И здесь мы сталкиваемся с кардинальным моментом современных методологических и антропологических теорий, требующих ответа на вопрос о формах связи логики и психологии. Для того чтобы, с одной стороны, создавать практику личностного развития, а с другой – реализовывать ее в системе школьного образования, необходимо признать, что источником мыследеятельности, коммуникации, мышления и действия является энергия коллектива людей и энергия коллективной сферы сознания. И то, что порождается в коллективной мыследеятельности на основе действия механизмов сознания в виде определенных ответов, не совпадает с нормативно описанными и исходно предъявленными способами действия. Но эти возникающие новообразования и новые элементы работы сознания и мыследеятельностных функций при адекватном выполнении задания и образуют своеобразную сферу выхода за рамки исходного логического нормативного описания.

Это есть не что иное, как присутствие духа в функционально-нормативной и часто машинно-организованной системе учения-обучения.

И в этой ситуации очень важно, чтобы педагог показал самому ребенку возникшее новообразование в работе его мыследеятельностных функций, а также сопоставил и сравнил его собственный способ действия со способом действия других членов коллектива. С этой точки зрения коллективно-организованная мыследеятельность учения-обучения позволяет добиться осознания всеми ее участниками неповторимых особенностей выполнения и построения одного и того же способа действия каждым членом коллективной работы, а также сложной взаимозависимости способов работы различных членов коллектива при построении совместного способа решения учебной задачи.

Учащийся, глядя в особенности способа деятельности и проявления способности другого члена коллектива, имеет возможность лучше осознать собственный способ работы. Но это выделение самих по себе индивидуально-уникальных характеристик его способностей, которые отличаются от нормативно описанного способа действия, могут характеризовать формирующуюся индивидуальность учащегося, но отнюдь не его личностную форму.

Личностная форма или момент персонализации возникает только при следующих условиях:

1. В ситуации осознанной невозможности найти ответ.
2. Помещения себя одного перед лицом необходимости найти ответ.
3. Выражения формы словесного обращения-уверенности, что ответ будет найден.

Первый элемент данной ситуации требует определенной логической и мыслительной культуры. Ведь человек может творчески пытаться разрешить ситуацию и найти решение, которое давно существует и всем известно. С точки зрения обучения творчеству попытки заново «изобрести велосипед» имеют также определенный смысл. Но подлинное культурное творчество начинается с того момента, когда человек пытается решить проблему, которая связана с объективным отсутствием знаний и мыслительных средств¹⁸. Нетрудно заметить, что третий элемент, который очень часто встречается в различных формах творчества, тождественен функции гимнического¹⁹ обращения или молитвы.

Образовательные среды и образовательные ситуации: технология роста сознания и технологии личностного роста

Собственно, та ситуация, в которую должен завести учащегося педагог и сам одновременно оказаться в ней, и является *личностногенной*. Процесс персонализации – кристаллизация личности и ее рост – как раз и начинается в подобных ситуациях. В этом контексте нам очень важно различить понятия «среда» и «ситуация». Ситуация, в отличие от среды, характеризуется определенной несвязностью и рассогласованностью (специально сценарированными и продуманными) позиций действия учащегося и педагога. Смысл подобного рассогласования состоит в том, чтобы сделать невозможными автоматизм и предзаданность в поведении и действии как учащегося, так и педагога, и как можно больше ввести в реальный план проработки, понимания и анализа непосредственно проявляемой активности участников ситуации. В ситуации учения-обучения любой ее участник подводится к необходимости осуществить самостоятельный выбор и действие, которые изменяют саму ситуацию. Этот выбор и действие абсолютно не спроектированы (предзаданы) и требуют творческого решения со стороны самого участника ситуации.

За построением ситуации стоит особый тип мыследеятельности, который определяет профессионализм педагога, способного создавать ситуации развития, – *мыследеятельность сценарирования*²⁰. В отличие от ситуации учения-обучения *образовательные среды*²¹ *проектируются*, а предметные элементы (наполнения) этих сред *конструируются*. Построение образовательной среды предполагает создание устойчивого каркаса, в котором может реализовываться активность учащегося и педагога в соответствии с формируемым ландшафтом среды. Эта активность очень часто может носить импровизационный и спонтанный характер. Этим и образовательная среда, и ситуация учения-обучения отличаются от директивной классно-урочной системы. Но, в отличие от образовательной среды, ситуация учения-обучения направлена на то, чтобы ставить учащегося и педагога в жестко заданные параметры типа спонтанности и импровизационной активности. Если педагог и учащийся не будут спонтанны, они не смогут найти выход из ситуации. Но если эта спонтанность будет организована по типу поведения самовыражения, мы не создадим условия для осуществления акта развития, связанного с преобразованием себя.

Поэтому мы считаем невозможным обеспечивать личностный рост ребенка на основе средового подхода, но сам этот подход необходим для разработки и создания специальных сценариев ситуаций развития.

Средовой подход является очень мощной технологией на определенном этапе, обеспечивающей развитие сознания ребенка в тех границах и пределах, где рост сознания может быть отщеплен и осуществляться независимо от роста личности и личностной формы. Но возможность развития сознания связана с экстерииоризацией в виде образовательной среды самой детско-взрослой образовательной общности. И здесь мы переходим в область генетико-коммунитарной психологии, поскольку именно это направление психологии, представленное прежде всего в работах В. Вундта, Н. Аха²², Г.Г. Шпета и затем в исследованиях В.В. Рубцова, А.-Н. Перре-Клермон, В.И. Слободчикова, Н.А. Масюковой, показывает, что ключом к развитию сознания является выявление для ребенка принципов усложнения общности, в которую он включен и членом которой он является.

Выделяемые принципы усложнения общности являются одновременно принципами усложнения сознания. Сфера сознания и прорабатываемая, осваиваемая ребенком общность являются синхронизированными (К.Г. Юнг), согласующимися, но автономными планами реальности. Именно здесь срабатывает важнейшая фигура воображения (подчеркивавшаяся и выделявшаяся вслед за Э.В. Ильенковым В.В. Давыдовым) о представленности «Я» в сознании другого человека.

Проблема анализа и проработки самой общности предполагает выделение для сознания ребенка самого разнообразного набора расчленений и типа языков, которые оказываются включенными в общность и могут быть выделяемы и буквально обнаруживаемы в ней. Это и роли, и персонажи, и позиции, и маски, и места с соответствующими разными типами реальностей – производственно-функциональные в виде системы игровых, учебных, трудовых и воспитательных коллективов, семейно-ролевые и родо-архетипические реалии с трикстерами, колдунами, магами.

Безусловно, при этом не следует занимать позиции формального натурализма и считать, что все заранее содержится для сознания учащегося в коллективе и группе как в натурально представленном объекте. Значительно более эффективно признавать, что открытое как для информационно-энергетических, так и для разнообразных средовых токов эволюционирующее и растущее сознание способно нечто проецировать в общность и выделять из нее новые особенности и характеристики, меняясь на основе подобных обнаружений. Собственно, подобный принцип согласованных проекций сознания на общность и общности на сознание и является фундаментальной онтологической основой функционирования образовательных сред. Но тогда все это – предмет рассмотрения образовательной консьциентологии, консьциентономии и консьциентографии. Образование, инициирующее возникновение личности и личностный рост, не может анализироваться и разрабатываться в этом наборе дисциплин, поскольку у них совершенно другой объект изучения.

Личностногенный акт возникает перед лицом не гарантированной, но возможной гибели моего сознания и самосознания и физического «меня», а также промысливания условий моей возможной гибели: что будет, если я умру или самая важная часть меня умрет? Даже атеистическое проживание своей возможной смерти и мыслей о собственной смерти всегда выступает стимулирующим, активизирующим актом при возвращении к мыслям о жизни. Оно, правда, чаще всего выражается в идеологии гедонизма и утилитаризма: «Лови любое мгновение жизни и утоляй собственную потребность в удовольствии», либо «Не трать ни одной секунды попусту!»

Безусловно, в промысливании собственной смерти с человеком может случиться любая беда: он может приобрести психические расстройства, стать душевнобольным или даже умереть. В этом смысле духовно-виртуальное путешествие в свою смерть всегда опасно. В традиционной культуре обряд инициации, требовавший «хождения» в свою смерть и обращения к миру умерших, совершался с мужчинами в возрасте 27–28 годов. Но открытое ко всему, что происходит в мире, детское сознание совершает хождение в смерть

значительно раньше. И более того, детская духовная и религиозная одаренность, в отличие от математической, проявляется в очень раннем детском возрасте (по нашим данным, 5–7 лет) в вопросе: «Папа, мы все умрем?»²³

Мы не сможем здесь обсуждать проблематику детского атеистического или языческого сознания, детского религиозного сознания разных конфессий, которые, безусловно, организуются вокруг этого вопроса совершенно по-разному. Оптимистическое – счастливое (по определению О.И. Генисаретского) христианское сознание почему-то очень часто приобретает форму уныния и несвойственного православия протестантского квиетизма, а атеистическое сознание у лучших его представителей через «безблагодатную аскезу» (Н.А. Бердяев) оказывается связано с переживанием оптимистического надрыва подвига преодоления.

Стоит все же обратить внимание на то, что при преподавании Закона Божьего вербальное усвоение знания о преодолении смерти Господом нашим, Иисусом Христом, просто может привести к еще одной детской вербальности, вербальности религиозных знаний, весьма развитой как раз в период 5–7 лет. И это вербальное знание о смерти не имеет никакого отношения к реальному опыту своей возможной смерти. Поэтому после того, как ребенок все усвоил умственно, его в какой-то момент может «прожечь» реальный опыт переживания возможности своей собственной смерти. Это означает, что его сознание, желал этого ребенок или нет, «сходило в смерть». Но там, в той точке, где наибольшая опасность, там и возможность спасения, там, где напугавшая болезнь, там и лекарство.

Личностно-иницирующая образовательная ситуация

В чем же заключается лекарство и спасение? В том, что ребенок с помощью взрослого, специального религиозного воспитания и психологической поддержки выдерживает опыт подобных, спонтанно у него возникающих вопросов, выдерживает опыт стрессовых ситуаций, где он должен дать собственный ответ, оставаясь с ситуацией и предложенной проблемой один на один. Через опыт подобных вопросов у ребенка инициируется образование личности и личностный рост. То, что сознание обнаруживает для конкретного ребенка в ситуации подобного рода вопросов и начинает образовывать структуру его личности. Подобным образом формируется жемчужина из песчинки, попавшей в раковину устрицы.

Собственно, личностная идентичность, знаменитая фихтеанская Яйность в виде проживаемого суждения «Я есмь Я» и возникает в ситуации, где ученик переживает необходимость давать ответ самому в ситуации, в которой ответ неизвестен. С этой точки зрения устойчивая идентичность личности в отличие от привычной сладкой индивидуальности, которую так хочется отстаивать и защищать, связана с рассмотрением условий гибели «Я»: моральной – потеря собственного лица, духовной – отказ от защищаемых мною ценностей, в конце концов и физической. То, что просматривается и проживается как неизменяющееся, в случае возможной угрозы гибели и начинает закладываться в основу устойчивого личностного ядра.

Таким образом, в отличие от педагогики желания и удовольствия, личностно-ориентированная педагогика – **это педагогика стресса в ситуации личностного роста, педагогика угрозы и глубокого моего личного переживания возможной смерти.** Необходимо тысячу раз подумать, а надо ли ребенка вилами тащить в опыт персонализации. Или преждевременное негибкое насильное подсовывание подобного опыта приведет лишь к неврозам и психологическому срыву ребенка. Именно в этой точке нашего рассуждения как нигде правомерны слова Ф.М. Достоевского о том, что «личность должна выделаться», которые с такой мудростью всегда приводил В.В. Давыдов, настаивая на том, что отнюдь не все люди личности, и «жизнь аки трава» иногда счастливее личностных борений.

Но очень часто у педагога нет выбора. Гениальное детское сознание само проскакивает к постановке подобных вопросов и попадает в диссонанс с окружающей массовой культурой. Основная идея, которая навязчиво проводится в современных средствах массовой информации: «Жизнь вечна, наслаждайся жизнью!» Но ребенок уже знает, предчувствует, что он обязательно столкнется с опытом смерти. И он должен быть готов к этому испытанию. А если ребенок не выдерживает открывшегося ему личного опыта, у него может возникнуть склонность к попыткам самоубийства. В его сознании вспыхивает мысль: «Зачем жить, если я все равно когда-нибудь умру?»

Угроза моему «Я» очень остро переживается в ситуации конкурентно организованного учебного коллектива в условиях жесткой агональности его участников. Поскольку детские души бескомпромиссны и поэтому жестоки, то подобная агональность может принимать очень жесткие формы, нацеливаясь на дискредитацию возможностей другого человека. Попадая в условия бескомпромиссной агональной конкуренции, ребенок тоже испытывает угрозу своему «Я».

В подобных условиях, на наш взгляд, не проходит розовая фарисейская педагогика с ее максимами, что «все мы братья (и сестры, конечно)», что «надо уважать личные права и свободы другого», «не надо постоянно о смерти» и т. д. Учащийся понимает это следующим образом: «все мы братья, но после того, как один победит и растопчет других и перейдет к позиции тотального господства»²⁴. Использование деклараций, которые не соответствуют тому, что происходит с учеником и в коллективе, может привести только к возникновению двойной морали. Ученик будет думать, что на самом деле все обстоит так, а педагог все перекрашивает в другие тона, то ли потому, что он врет, то ли потому, что он ничего не понимает. В подобной ситуации необходимо вполне определенное содержание образования, а именно – постановка проблем, решение которых отсутствует в истории, либо перепроверка всех открытий человечества как неразрешенных проблем, с одной стороны, и выделение реальных дефектов своих способностей и сознания, низменных качеств души для того, чтобы сделать их предметом преобразования, с другой стороны. В этой точке учебные задачи по В.В. Давыдову и Д.Б. Эльконину расходятся по своему смыслу и организации.

Учебная задача по В.В. Давыдову в педагогике решений проблем оказывается направленной на внешний мир, на создание объективных средств, отсутствующих в культуре, а учебная задача по Д.Б. Эльконину предполагает преобразование себя, собственных выделенных душевных, моральных и этических изъянов. На этапе формирования учебности как таковой учебная задача по В.В. Давыдову и учебная задача по Д.Б. Эльконину оказывались согласованными для ребенка в значительно большей степени. Для того чтобы освоить общий способ решения целого класса конкретно-практических задач, за которым стоит структура понятия, ребенок должен был наметить задачу преобразования себя. Например, научиться выделять идеальные отношения, которые невозможно представить в виде отношений материальных предметов друг к другу.

Преобразование себя на этом этапе формирования способности мышления более тесно связано с освоением-пониманием того, как устроена единица мышления в виде понятия. Хотя и здесь могут происходить определенные парадоксальные продвижения ребенка. Особенно не задумываясь и не рефлектируя, чего они не могут, дети «проскакивают» в понимании сразу к освоению общего способа, схватывая отношения идеального и выражая их при помощи моделей. Именно в этом случае оказывается справедлива мысль Г.П. Щедровицкого: «...человека, движущегося по содержанию, не надо воспитывать».

В принципе за подобными разными стратегиями решения учебной задачи лежит разное значение и разный уровень развитости способностей понимания²⁵ и рефлексии. Учебная задача по Д.Б. Эльконину требует большей опоры на рефлексивность, а общая задача по В.В. Давыдову – на понимание. Даже при рассмотрении более сложной организации мыследея-

тельность функций рефлексии и понимания – рефлексивного понимания и понимающей рефлексии²⁶, при анализе роли рефлексии²⁷ в решении учебной задачи по В.В. Давыдову, все равно рефлексивность как таковая в большей степени связана с обнаружением недостатка собственной организации учащегося, а понимание – с прорывом в освоении объективного содержания.

Но при рассмотрении личностно-инициирующей учебной ситуации две эти разные понятийные фокусировки на единую практику освоения и решения учебной задачи расходятся в еще большей мере. И все дело в том, что за двумя этими разными представлениями об учебной задаче лежат два разных образца развития: в одном случае образец святости и опыт монашеской аскетической работы, а в другом – образец художественной и научной гениальности и опыт художника-творца, ученого-творца²⁸: «Не только дело в том, что и святой – подвижник, и поэтический гений, каждый по-своему, служит своему народу и своей культуре, один – искупительным преображением человеческой природы, другой – ее творческой реализацией в разных средах жизни». Эта обобщающая мысль О.И. Генисаретского позволяет выделить своеобразную архетипическую модель устройства русской культуры, и она надстраивается над принципиальными и очень конкретными размышлениями Н.А. Бердяева в его «Философии свободы», которые в своей статье приводит О.И. Генисаретский:

«В начале XIX века жил величайший русский гений – Пушкин и величайший русский святой – Серафим Саровский. Пушкин и св. Серафим жили в разных мирах, не знали друг друга, никогда ни в чем не соприкасались... Русская душа одинаково может гордиться и гением Пушкина, и святостью Серафима. И одинаково обеднела бы она и от того, что у нее отняли бы Пушкина, и от того, что отняли бы Серафима. Святой творит самого себя, иное, более совершенное в себе бытие. Гений творит великие произведения, совершает великие дела в мире. Лишь творчество самого себя спасает. Творчество великих ценностей может губить. Святой Серафим ничего не творил, кроме самого себя, и этим лишь преображал мир. Пушкин творил великое, безмерно ценное для всего мира, но себя не творил. В творчестве гения есть как бы жертва собой. Делание святого – это прежде всего самоустроение. Пушкин как бы губил свою душу в своем гениально-творческом исхождении из себя. Серафим спасал свою душу духовным деланием в себе»²⁹.

Приведем также еще два кусочка из того же места книги Н.А. Бердяева «Смысл творчества», углубляющего смысл им сказанного: «Если бы Александр Пушкин был святым, подобным св. Серафиму, он не был бы гением, не был бы поэтом, не был бы творцом. Но религиозное сознание, признающее святость, подобную Серафимовой, единственным путем восхождения, должно признать гениальность, подобную пушкинской, лишенной религиозной ценности, несовершенством и грехом. Лишь по религиозной немощи своей, по греху своему и несовершенству был Пушкин гениальным поэтом, а не святым, подобным Серафиму»³⁰. И далее: «Я верю глубоко, что гениальность Пушкина, перед людьми как бы губившая его душу, перед Богом равна святости Серафима, спасавшей его душу. **Гениальность есть иной религиозный путь, равноценный и равнодостоинный пути святости** (выделено мной. – Ю.Г.). Творчество гения есть не мирское, а «духовное» делание. Для божественных целей мира гениальность Пушкина так же нужна, как и святость Серафима»³¹.

Нам очень важно обратить внимание на то, что учебная задача по Д.Б. Эльконину, доведенная до своего предела, есть не что иное, как монашеский аскетический труд святого. Как только человек в преобразовании себя обнаруживает, что его душевная и личностная чистота

превышает уровень средневзвешенных приличий и условной конвенциональной нормативности, он, для того чтобы продолжать начатый им труд, будет вынужден переходить на путь монашеско-аскетического подвига, но лишь при условии вхождения в сферу религиозного сознания.

И наоборот, предел в освоении способов решения учебных задач по В.В. Давыдову состоит в том, что человек начинает создавать (переоткрывать) общие мыслительные способы и встает на путь творца, культивируя личностную гениальность. Мы отвлекаемся в данном случае от сложного вопроса, связанного с тем, что для того чтобы стать святым или гением-ученым, гением-художником необходимо обладать высоким уровнем одаренности.

Таким образом в личностногенной ситуации учения-обучения учащийся может внутренне тяготеть, сам того не осознавая, в большей степени к одному из культурно-архетипических образцов – образцу святости и образцу гениальности. Для формирующейся личности всякого человека, на наш взгляд, важно сохранить, по крайней мере, возможность коммуникативного контакта с каждой из этих ипостасей. Но с другой стороны, неосторожное действие педагога в подобной ситуации, его духовная нечуткость, может нас лишить возникновения новых Пушкиных, с идеологическим рвением намереваясь творить исключительно новых св. Серафимов, которые, кстати, осознав свою полную непригодность подобным задачам, очень быстро станут крушителями дела церковного. Либо наоборот, отвлекая от внутреннего делания детей духовно-чутких, прельщать их исключительно дарами мира сего, формируя людей творческих, но часто стремящихся найти источники вдохновения в чем-то низком через раскованность и ниспровержение высших ценностей.

Что же получается в результате продвижения учащегося в личностногенной ситуации, то есть в ситуации, в которой начинается генезис личности данного человека в результате и на основе инициирующего образования? Своеобразными продуктами этого продвижения являются метаспособности сознания или, как их предлагал называть замечательный религиозный философ, мистик, режиссер Е.Л. Шифферс, сверхспособности. Кстати, это в какой-то мере возможное сближение метаспособностей и сверхспособностей выражено во французском понятии *sûrabilité*, где приставка *sûr* означает одновременно и «над», и «сверх».

Идея метаспособностей состоит в том, что их основу составляет своеобразная рефлексия, позволяющая их опознавать и видеть, а идея сверхспособностей – в том, что они служат основанием возникновения всего набора других мыследеятельностных способностей, за которыми стоят выявляемые путем объективирующего анализа способы мышления, действия, коммуникации-общения, рефлексии, понимания, понимающего воображения, трансценденции.

Чем все-таки личность отличается от сознания

Но прежде чем перейти к рассмотрению конкретных личностных способностей сознания, нам необходимо ответить на вопрос: чем личность в своем генезисе отличается от сознания и каковы границы между образовательной персонологией и образовательной конциентологией? Мы в данном случае утверждаем: такое образование, как личность, может регулировать вхождение человека, вынесение активности человека в среды и сферы, в которых еще непророщено сознание и в которых свет сознания отсутствует.

Личность тем отличается от сознания, что она позволяет человеку выходить за границы сознания, в том числе и в угрозу гибели и саму смерть. Личность с этой точки зрения – своеобразный регистр управления сознанием, который не следует исключать за сформировавшимся светящимся полем сознания, но может входить и продвигаться в поля, где света еще нет или он отсутствует, и поэтому эти поля не осознаются. Это, собственно, и есть неосознаваемое, бессознательное, подсознательное. В этом смысле личность есть «проброс», рис-

ковый бросок кости³². Но как она может выстоять в тьме и невозможности обнаружения и осознания себя? Только одним образом, если в отличие от светоносности сознания, луча сознания, зеркала сознания, отражающего иной неприродный свет, личность является кристаллом – алмазом, пропускающим и преломляющим через себя свет³³.

С этой точки зрения личность как способность выходить в темень, «туда-где-еще-не-было-сознания» и должна обладать определенными способностями сознания, порождающего новые возможности самого сознания. Эти новые возможности лежат либо в интеграции различных слоев сознания, либо в экспансии и расширении границ сознания. Надо сказать, что с точки зрения религиозного сознания – а мы обсуждаем образовательную консьенциологию одновременно с точки зрения религиозного сознания, языческого сознания и атеистического сознания, – бросок в тьму отсутствия сознания – это всегда риск: волна и свет сознания могут туда и не докатиться. Можно выскочить за границы световой вселенной, куда никогда не придет свет этого солнца, и человек тем самым надорвется и погибнет – этически, религиозно, физически и т. д. В этой области лежит величайший грех гордыни. Выскакивая в тьму, человеческая личность должна не забыть, что светит лишь отраженным светом, самой ей не дано породить свет. Она может себя очистить, сделать прозрачной, чтобы свет проходил через нее.

Как показывает Сигурд Бергман³⁴, Григорий Назианзин считал, что темный дух возникает как попытка самостоятельно зажечь источник света, не обладая возможностью воспроизвести целое, воспроизвести субстанцию света. «Ангел света, который из высокомерия (erapsis) жаждет сам занять место Творца, теряет свое место в просветленной близости к Богу и бежит в темные регионы»³⁵. Падший ангел света может вспыхнуть, но он не способен воспроизвести светоносную субстанцию, поскольку он сам – лишь отражение Бога. Поэтому он и уносит искорку доставшегося ему от Бога в бездну. Поэтому он – Lucifer, уносящий свет. И за это – расплата. Вот как ее формулирует сам святой: «Он был осужден быть вместо света тьмой. он сам превратил себя в тьму»³⁶. Это очень трудное испытание для личности – разобраться, где она даже не просто светит отраженным светом, а перечисляет открытые не ею доступы к свету, увидеть, какую капельку света она добывает сама, на пути приближения к световому источнику. Способ решения этой задачи – почтение к национальным гениям и смирение.

Пересечение фигуры личности, способной выходить во тьму, и фигуры сознания, связанной с обнаружением и своеобразным длением светоносных основ и слоев, со своеобразной «светопроводимостью», образует то, что О.И. Генисаретский называет светосилой лица: «Светосила личности. не просто фотическая метафора, но интенсивная, энергичная психическая реальность, в терминах которой выражается уровневость личностного роста, достигнутая духовная развитость как в индивидуальном, онтогенетическом, так и родовом, филогенетическом смысле»³⁷. И далее: «Таким образом, светосила лица – это его пронизанность светом, способность излучать и принимать свет, насыщенность и напряженность его плазматической энергетики. Свет во тьме бессознательности, поскольку его мифопоэтические реальности не проработаны и не приняты сознанием, сам изгафляется в отчетливость лика и связывается в сюжетные линии поведения. В этом свете и проявляется одухотворенность личности, дыхание ее естественности и свободы»³⁸.

Но именно эта возможность выходить за рамки света сознания, образующая, на наш взгляд, личность, предполагающая также возможность выдержать, выстоять и дожидаться прихода света. Она позволяет личности противопоставляться и коллективу, и возрастной когорте³⁹, с тем чтобы потом, возможно, направить и коллектив, и поколение, и националь-

ную общность, иногда только после своей смерти, как в случае Сократа, к движению в совершенно другом направлении.

Подобное утверждение требует определенных пояснений и обоснований. Нам представляется очень верной мысль Ф.Т. Михайлова и А.В. Толстых о том, что «...индивид Homo sapiens обособляется в обществе, в общении и общением; личность – одна из исторически последних полностью еще не раскрывшихся форм его обособления. Но высшая форма обособления индивида – это поистине уникальная, неповторимая индивидуальность. Ее отличает *конкретность* (или, иными словами, органичное единство внутреннего многообразия) всех креативных способностей индивида, обогащающая культуру народа осуществлением их творческого потенциала. До нее были и другие: коллективизм «Я = МЫ» ритуальных родовых общин, кастовая, сословная, классовая идентификация и далее вплоть до самоопределения через принадлежность самым малым группам»⁴⁰.

«Индивидуальность, творящая культуру», по мысли А.В. Толстых, наиболее полно раскрывается в структуре возрастной когорты, которая является «социокультурной общностью, близкой не по физиологическому возрасту, а по способам и формам своего возрастного включения в драматическое социокультурное пространство»⁴¹.

Возрастная когорта является очень важным понятием, которое позволяет рассматривать участие общности в общественно-историческом процессе. Образование как встреча поколений и взаимодействие возрастных когорт, когда одна когорта передает некоторый страновой и духовно-культурный проект другой возрастной когорте, является важнейшим космопланетарным историческим событием самого образования.

Общественно-исторический смысл образования и состоит в том, чтобы состоялись эта передача и это взаимодействие возрастных когорт. Если она не происходит, то возникает так называемое потерянное поколение, «поколение пепси», уходящее из области духовного служения и освоения знаний в глухую асоциальность.

С точки зрения философа и политолога Линдона Ларуша, американская возрастная когорта, пришедшая к занятию ключевых должностей и постов после убийства Кеннеди, так называемое поколение baby-boomers – «рывка деторождения» (возникшее в период демографического роста после окончания Второй мировой войны) не справилось со своей культурно-исторической задачей и не сумело поддержать и продолжить страновой проект Ф.Д. Рузвельта и Кеннеди. Идущее вслед за ним так называемое поколение drug, sex and rock еще более асоциально и даже антисоциально, что вызывает угрозу воспроизводству государственности США.

Взаимодействие возрастных когорт отнюдь не строится по типу взаимосогласованных оптимистично-радостных взаимодействий. «Права не даются, а берутся», – неоднократно подчеркивал Г.П. Щедровицкий. Поэтому возрастная когорта, намечая планы своего идеального служения, может, в том числе, и путем жестких действий, а в чем-то даже и насилия отбирать социальные возможности у предшествующего поколения. В условиях культуры геронтологизации, где высшие государственные должности отдаются на кормление до самой смерти должностного лица, поколенная смена власти не происходит безболезненно. Если возрастная когорта оказывается озабочена исключительно проблемой захвата власти, а не желанием продолжить реализацию духовно-культурного или странового проекта, то возникает своеобразное явление «возрастного бандитизма».

Но возрастная группа, захватив места силой на основе самозванства, вместе с победой несет в своей душе своеобразный невротический комплекс – манию подозрительности. Она в глубине души уверена, что точно так же, как она отняла власть силой, ее тоже однажды лишат принадлежащих ей властных мест.

С другой стороны, возрастная когорта никогда не хочет просто продолжать проект, который разрабатывался предыдущим поколением. Возникая на подростковой энергии,

когда кажется, что все происходящее осуществляется впервые, возрастная когорта оказывается заряженной энергией творческого отрицания. Дальше все определяется мудростью и терпением предшествующего поколения, которое может понять, поддержать и правильно направить этот порыв возрастной когорты, часто даже вопреки собственным желаниям и ожиданиям.

Подрастающее поколение хочет выбрать свою собственную задачу на основе свободы и самоопределения. Поэтому поколению невозможно навязать задачу. Можно лишь создать особое культурное и духовное пространство⁴², выбор задачи внутри которого будет культурно и духовно значим и осмыслен и одновременно связан с необходимостью трансляции культурных образцов, освоенных предыдущим поколением. И только при попытках реализации выбранной задачи возникает острое переживание необходимости воспроизводства и трансляции опыта действия, в том числе и предшествующих поколенческо-возрастных групп.

С другой стороны, возникновение и заявление о себе возрастной когорты – явление естественное и органичное. Вступление такой возрастной когорты на общественно-политическую сцену – это своеобразный «вдох», как называл этот момент Г.П. Щедровицкий. Но после того как произошел вдох, однажды возрастная когорта должна предъявить результаты реализации своего проекта в виде «выдоха» чего-то материально-конкретного и вполне осязаемого.

Очень важно понимать, что возрастным когортам или общностям могут противостоять институциональные разновозрастные общности с их культом идеи служения и уважения к «отцам», как это представлено в «Философии общего дела» Николая Федорова. Именно в разновозрастной общности осуществляется глубинная трансляция знаний и идеального видения, которое сверяется с собственным мироощущением. Безусловно, смена поколений осуществляется и внутри любого института, любой подвижнической культурной, духовной и методологической группы. И здесь, собственно, возникает вопрос, какая тенденция перевесит: тенденция возрастного развития или духовно-трансляционная?

В случае победы первой тенденции все оказывается подчинено культу силы и нарастающей мощи. В случае победы второй – решению культурных и духовных задач. При доминировании второй тенденции возрастная смена и возрастное самоопределение никуда не уходят. Новое поколение не может просто повторять то, что делали до него отцы, – в этом случае оно просто отказывается от деяния и служения, от собственной молодости⁴³. Но этот обязательный рывок, и возрастной бунт в том числе, и доказательства собственной состоятельности осуществляются в особом духовном пространстве, а не вне него.

В том случае, если это общее культурное пространство, где происходит встреча и общение поколений, отсутствует, растущее поколение с культом противления и силы обречено на контрсоциальность. Нечто подобное мы наблюдали в виде бунтов, возможно специально спровоцированных, после футбольного матча Россия-Япония. Но вне зависимости от очевидных «заводил» и провокаторов, молодежь и сама была готова к подобному типу действий. Это означает, что и в этом акте произошла объективация того, что для огромной возрастной когорты, поколения тех, «кто пойдет за «Клинским» и «безопасного секса», отсутствует идеальный проект и идеальное пространство самоопределения. Здесь не возникает никаких деяний, никаких задач роста и самореализации.

Что делать индивидуальности, которая максимально конкретно раскрывает себя в своей возрастной когорте, если попадает в подобное пространство? Если индивидуальность по ценностным и моральным установкам не согласна с самой формой существования подобной возрастной когорты, но не отказывается на бунт с данным типом общественного существования, она деградирует и погибает.

Но этот бунт одного против всех, собственно, и есть начало, инициация личностного существования. Поскольку сформированная общность (в данном случае возрастная когорта) является носителем определенной сферы сознания, то выход за рамки этого сознания и означает выход в тьму, отсутствующее сознание своего возраста, своих сверстников. Это уход в одиночество. И здесь еще раз срабатывает наше представление о различении личности и сознания. Инициация личности и состоит в том, что она идет против сложившейся формы сознания и должна выстоять в этом противоборстве. И если в ситуации возможной своей гибели человек обращается за помощью через молитву, через негибаемую веру (которую, как всякую способность, надо тренировать и развивать), то помощь приходит.

И с этой точки зрения персонализирующее образование – это образование оптимизма, спасения и бессмертия человеческой души. Но его еще необходимо обрести реально, а не только вербально.

Сверхспособности и метаспособности

И первый момент, где обретается «образование души», – в формировании, как мы об этом писали выше, *сверхспособностей* и *метаспособностей*. К подобным сверхспособностям, которые, кстати, возникают из предложенного нами разделения личности и способности, а затем их соорганизации и возможной сращенности – конкретики, относятся способности:

- читать чужое сознание и чужую душу (прозорливость);
- профетические способности (пророчество);
- точно представлять, что происходит в любой точке пространства и в любое время;
- рассуждения как умения найти путь в любом виртуальном мыслительном пространстве (рассудительность);
- знания языков без их изучения;
- обретения многоуровневого сознания, захватывающего сновидное сознание наяву, сознание перехода от жизни к смерти – знаменитое буддистское «барда тёдолъ» и т. д.

Если взглянуть в предложенный ряд сверхспособностей, то они оказываются связаны только с культивированием процесса одного типа – пропуском и прохождением света сознания во все среды.

Замечательный философ, представитель современного трансцендентального идеализма (неофихтеанства) Ханс Гливицкий, строивший трансцендентальную теорию сновидений, утверждал, что основная характеристика сознания состоит в том, что оно всегда разворачивается, вечно и неостановимо, и во сне, и после смерти человека. Но всегда ли может человек наблюдать это разворачивание сознания? Но достичь подобного состояния сознания очень трудно. Во-первых, необходимо пространство, где бы оно могло разворачиваться. Во-вторых, для того чтобы сознание разворачивалось, его нельзя удерживать аффективными реакциями (страхом, гневом), ступором, недопущением спонтанности и т. д.

Этот опыт человек и может обрести при повышении собственной чувствительности и помощи ему при выходе за рамки сознания. Именно здесь, во тьме, ему необходимо восстанавливать план движения в незнакомом ландшафте – в этом и состоит рассудительность, ему необходимо предугадывать, как движется-катится свет сознания на любом материале – чужих образов и душевных состояний (прозорливость), вокруг языков и знаковых средств выражения, в других уровнях сознания, в другом месте и другом времени. Этот момент своеобразного предощущения, веры-ожидания того, как двинется свет сознания, равнозначен способности прозревания, выхода из тьмы в поле паноптичности и видения. Именно в этой точке, возможно, человек и обнаруживает в себе личность как исходную ипостась, до которой докатывается свет сознания.

Наряду с данным перечисленным набором способностей, который вряд ли в ближайшее время мог бы стать предметом целенаправленной педагогической работы⁴⁴, иницируемая личность осваивает целый ряд мыследеятельностных способностей, которые по отношению к пропагандируемым сегодня компетенциям также являются сверхспособностями.

Личность и память в личностно-иницирующей образовательной ситуации

Память, безусловно, образует личность, входя в ее внутреннюю суть; об этом писал и Блаженный Августин, очень интересную интерпретацию этой проблемы дает и современный католический богослов Ханс Урс фон Бальтазар⁴⁵. Здесь важно обратить внимание на то, что с точки зрения инициации личности память есть прежде всего способность вызывать или внутренне стремиться к определенным состояниям творчества:

- обретать «себя» в этих состояниях;
- стойко удерживать эти состояния;
- помнить личностные акты других людей, направленных на данное лицо.

В ситуациях личностного роста и личностного становления память – это одновременно вера в то, что на определенном этапе личностного роста человек обретет деформированную или невозможную в данный момент целостность. За подобную способность держать то, что следует держать из прошлого (так переводится санскритское слово «дхарма» – удерживаемое) лежит сила любви к миру, в который входит и который формирует личность, и к Богу как к высшему началу. Именно этой силой любви объединяется и собирается истончающая и исчезающая память как момент простого воспроизведения⁴⁶. Именно память в личностно-иницирующих ситуациях обеспечивает возможность сгущения и кристаллизации света сознания в особые состояния творчества, которые О.И. Генисаретский предложил назвать *аксиоматическими состояниями*⁴⁷.

Личность и рефлексия в личностно-иницирующей образовательной ситуации

Способностью обнаруживать себя действующим в прошлом или подготавливаемым к действию в будущем является *рефлексия*. Как очень правильно повторяет Н.Г. Алексеев: «Нельзя спрашивать, что такое рефлексия. Рефлексия – это всегда чья-то рефлексия». Рефлексия является поворотом сознания с ситуации и предмета действия на себя, позволяющая собирать лицо в виде действовавшего субъекта или субъекта, который еще будет действовать. В первом случае речь идет о *ретроспективной рефлексии*, во втором случае – о *перспективной*.

В личностно-иницирующей ситуации рефлексия неотделима от предъявления позиции, с которой связано действие-деяние, своеобразная программа иницируемой личности. Эта позиция всегда предъявляется в общности, где она сопоставляется с позициями других действующих лиц. Рефлексия является способностью, которая образует время, разделяя процесс на то, что было, то, что есть сейчас, в самом акте и состоянии рефлексии, и на то, что будет.

Таким образом, личностно-ориентированная рефлексия образует время существования личности, вычленив тот момент, с которого данный человек обрел себя в виде действующего лица. С этой точки зрения рефлексия все время выявляет возможность действия данного лица, находящегося в ситуации личностного роста. Рефлексия всегда личностна, то есть

обращена к личности, но она может быть функционально *деятельностной*, когда все заканчивается выделением средства мышления, действия, коммуникации, а может быть *выявляюще-ценностной*. Во втором случае человек – конкретное лицо – переживает обнаруживаемую им способность действия в виде некоторого дара, которым он обладает и который сделан и создан не им. Переживание дара сопровождается у личности любовью.

Здесь проходит очень важная граница в самоорганизации людей. Есть люди, которые воспринимают себя исключительно деятелями, не допуская ценностной рефлексии и переживания дара. Они могут бесконечно изготавливать позиции, менять позицию, снимать с себя личность-личину как социальную маску и надевать новую. Эти люди не стремятся себя укоренить в какой-то системе ценностей. В этом случае рефлексия выступает артифицированной памятью, где воспоминание может чуть подправляться и перенаправляться с точки зрения решаемых человеком задач. Альтернативной организацией является вхождение в определенную систему ценностей, где человек осознанно, испытывая состояние благодарения и любви, начинает служить этой системе ценностей и видит себя инструментом реализации этих ценностей. Рефлексия отличается от осознания и самосознания, с которыми связано переживание распространения света сознания на новые сферы и области. Рефлексия в ситуации личностного роста способна как бы собирать и фокусировать этот свет на возможности действия данного конкретного лица и укоренения его в определенных ценностях.

Но самая важная роль рефлексии в персонализации учащегося связана с рефлексированием тех состояний, где данное лицо вело себя как личность и имело опыт личностных актов. Выявление этого опыта и определение средств, обеспечивавших личностное поведение и действие, и обеспечивается за счет персонализирующей рефлексии. Персонализирующая рефлексия резко отличается от самосознания, поскольку персонализация предполагает очень часто потерю и перестройку самости, отказ от сложившегося «Я».

Личность и понимание в личностно-инициирующей образовательной ситуации

В личностно-инициирующей образовательной ситуации *способность понимания* представляет собой возможность вхождения в миры, которые первоначально непонятны. Таким образом, персонализация данной способности предполагает возможность данного конкретного лица двигаться через непонятное и затем сопоставлять в коллективной работе данной детско-взрослой образовательной общности личностные техники других ее членов с целью продвижения себя через непонятное. Говоря о способности двигаться через непонятное и непонимаемое, мы имеем в виду не только понимание текстов, но и понимание ситуации, организации сознания других людей, принципы построения природного материала, организацию символов и идеальных объектов. С определенной точки зрения, с какого-то момента личностью становится то, что данный человек может понимать и связывать с действием и что очень часто недоступно для понимания других людей.

Понятое человек может представить в графической схематической форме, переводя это в предмет собственного действия. Но в целом понимание есть структуризация мира в целом на основе единого видения. И при подобном рассмотрении понимание оказывается очень тесно связано с *воображением*. Если понимать под воображением способность вхождения в некоторый образ, картину, то это и есть суть процесса понимания, связанного с исхождением из себя и продвижением в неизвестной бессвязной среде. Назначение персонализирующего образования в этой области связано с необходимостью передать учащемуся задачу структурирования, схватывания мира в целом на основе помещения себя в определенную его точку.

Личность и самоопределение: идентификация и аутентичность, персонализация в личностно-инициирующей образовательной ситуации

Проблема *самоопределения* в ситуации личностного роста – одна из труднейших. Она предполагает задачу личности по формированию своеобразной одежды или лица по отношению к другим личностям. Именно отсюда пренебрежительное отношение к этой одежде как к личине, которую человек может менять на потребу публике. При подобном рассуждении как бы предполагается, что за личиной и маской ничего нет либо находится еще целый ряд бесконечных масок. Вместе с тем в ситуации самоопределения участник коллективной ситуации вырабатывает личностную позицию (*позиционируется*) и предъявляет ее общности, которая в свою очередь позиционирует его, возвращая ему понимание его позиции⁴⁸. *Позиционирование* – это процесс, в результате которого данное лицо оказывается представлено в сознании и понимании других людей. Именно этот процесс представленности человека в сознании других людей В.В. Давыдов вслед за Э.В. Ильенковым предлагал считать *воображением*:

«Ильенков прямо писал о том, что представленность позиции возможностей других людей у отдельных индивидов осуществима только благодаря воображению. Именно благодаря воображению человек может смотреть на себя глазами других людей. Благодаря представленности в отдельном индивиде позиции возможностей других людей»⁴⁹.

Понятно, что при таком рассмотрении процессов позиционирования и позиционирования абсолютно не работает тройное различие Ж. Лакана воображаемое – символическое – реальное⁵⁰. Здесь уже нельзя спросить осуществившего позиционное самоопределение человека: «Дорогой мой! А что тут у тебя воображаемое, что – символическое, а что – реальное?» Поскольку реальным является сам акт позиционирования, в соответствии с которым данный человек дальше будет действовать в ситуации.

Я, как наблюдатель, или рефлектирующий методолог, могу утверждать, что подобное самоопределение будет абсолютно неприемлемым, неуместным и неадекватным, например, на заседании Госсовета.

Но, говоря в общем, вводя это различие и задавая подобный вопрос, мы превращаем акт позиционирования в *текст* (не случайно Лакан, вводя данное различие, обсуждает в своей книге речь и язык). Тогда здесь самый главный вопрос состоит в том, кем являемся мы в ситуации самоопределения человека, когда рассматриваем данный акт позиционирования как текст. Очевидно, что в этом случае мы перестаем с ним взаимодействовать как равные самоопределяющиеся лица в данной ситуации действия. Но, выйдя из ситуации действия, мы в нее потом никак не попадем со своим различием. Кстати, в этом и состоит особая сложность психоанализа. Создав искусственные условия помощи человеку, мы затем практически никогда не можем выйти с ним в позицию равенства и свободы; человек остается зависимым от своего психотерапевта. Но это означает, что идея процесса самоопределения была разработана Г.П. Щедровицким в практике организационно-деятельностных игр применительно к ситуации коллективного действия, где всякий самоопределяющийся был вправе потребовать от участника ситуации его собственного самоопределения по отношению к коллективному действию. Другое дело, что Г.П. Щедровицким не рассматривался процесс генезиса самоопределения, связанный с самостроительством личности, с инициированием личностного роста⁵¹.

В ситуации персонализации личность осуществляет поиск позиционного самоопределения и пробы действия в соответствии с попытками данного самоопределения. И именно в ситуации действия с очевидностью для собственной рефлексии и понимания ее участников подобное самоопределение может разваливаться на только заданное в действительности мышления и нарисованное на доске, но нереализуемое в ситуации действия и осуществленное в ситуации коллективного мышления.

Очень часто фигура самоопределения участника ситуации, предъявленная и заданная в виде схемы-знака его действия, является способом опробования неопределенной коллективной ситуации⁵². С этой точки зрения в ситуации персонализации участник проектирует знак-идеал своего возможного действия. С этой точки зрения личность может выступать в качестве идеального знака-схемы, которую конкретный человек стремится реализовать. Для педагога и других участников ситуации этот знак выступает в качестве загадочного символа, за внешней формой которого еще необходимо расшифровать возможный способ действия другого лица. Г.П. Щедровицкий говорил, что личность для него – это спроектированный и сконструированный знак-программа идеального служения человека, которую он реализует. С этой точки зрения знак позиции и есть в какой-то мере идеальный родовой знак методолога.

Но для нас самоопределение не тождественно идентификации. Самоопределение является некоторой программой движения, а идентификация – это указание направления, в котором осуществляется процесс самоопределения. В процессе идентификации человек выстраивает или обнаруживает тождество своего «Я», относя себя к некоторым абсолютным для него ценностям, которым он служит. Этот акт отнесения может быть подлинным (аутентичным), а может быть и не подлинным.

В ситуации персонификации подростка имеет смысл различать культурную, гражданскую, национальную, этническую и конфессиональную идентификации – те основные линии, по которым данный человек себя *врацивает* в традицию жизнедеятельности определенной общности, которой он принадлежит или хотел бы принадлежать.

Личность и душа, протодуша: исходные витально-энергетические импульсы в личностно-иницирующей образовательной ситуации

В.П. Зинченко мы обязаны попыткой возвращения представлений о душе в современную психологию. Задавая понятие души, выдающийся российский психолог обращает наше внимание на то, что своеобразный исходный геном – *единица души* оказывается связан с организацией трех образований – *слова, образа и действия*⁵³. Понимая принципиальную важность выбранных этих трех элементов при построении представления о душе, мы вместе с тем считаем, что эти элементы являются *вечно-морфологическими* образованиями, и при построении понятия души было бы важно начать с выделения процессов жизнедеятельности, поскольку они образуют *онтологическую единицу* – единицу устройства полной жизнедеятельности. Подобную предельную единицу мы должны обнаружить и в душе.

Поэтому мы считаем, что строение души может быть выделено на основе предельных редукций процессов схемы жизнедеятельности. Так, редуцируя полную жизнедеятельность исключительно до процессов мышления, в котором нет ни коммуникативности, ни элементов действия, мы получаем воззрительную созерцательность, то самое *intellektuelle Anschauung*, о котором говорит И.Г. Фихте. Это, собственно, и есть созерцательная, идеирующая душа, о которой говорил Аристотель, культивирование способностей которой и является задачей подлинных философов. Редуцируя полную жизнедеятельность исключительно до процессов действия, в которых нет ни мыслительности, ни мыслекоммуникативности,

связанной со способностью общительности и восприимчивости понимания, мы получаем волятивность, волевою произвольность в осуществлении действий, деяний, актов, ключевым моментом которых является Fiat – «Да будет!». И наконец, редуцируя полную мыследеятельность до коммуникативности, в которой нет мыслительных компонент и компонент, связанных с действием, мы получаем способность улавливать новую интенциональность мыслеобразов, что у Платона называлось диалектикой – диалог души с самой собой.

Собственно, созерцательность, волятивность и отзывчивость-чувствительность к направленности сознания образуют важнейшие первофункции души. Возможность связать и интегрировать, объединить в живое органическое целое эти первофункции или, наоборот, невозможность их согласовать определяет, собственно, еще четвертую первофункцию души, а именно аффективность. Речь-язык исходно оказывается сращен с первофункциями души, создавая условия или, наоборот, блокируя проявления созерцательности, волятивности, эмоциональности-аффективности, откликаемости на новую направленность души. Энергема души является своеобразным резонирующим ресурсом человека в ситуации персонализации.

Но прежде чем показать, что происходит с душой в ситуации инициации личностного роста, мы бы хотели обратить внимание еще на две своеобразных функции протодуши, которые образуют саму структуру энергии психики человека. Эти две функции взаимополярны и противоположны. Одна определяет возможное расширение души и выход-выброс ее в новые, незнакомые ей сферы. Это – своеобразная функция раскручивания, расширения посылаемой душевной энергии при ее вхождении в новые пространства. А другая функция, наоборот, – сжимания и скручивания, своеобразного замирания и за счет этого обретения в мире всего того, что уже содержится в душе до контакта со всем тем, с чем еще не соприкасалась душа.

Первую протопсихическую функцию мы бы назвали *экстасисом*, в мыследеятельности ей соответствует процесс трансценденции. Второй протопсихической функцией как раз и является *процепция*, выделенная и описанная О.И. Генисаретским⁵⁴. Эти две протопсихических функции являются доотражательными, они находятся за границами разделения на внешнее и внутреннее. Все, что охвачено энергией души, – и есть внешнее и внутреннее одновременно, то, с чем резонирует душа, опять есть внешнее-внутреннее. В ситуации личностного роста душа то замирает, образуя своеобразную стоячую волну и резонируя, добываясь определенного тождества с универсумом и вселенной в целом, то вырывается за рамки и границы освоенного ею мирознания и движется вовне.

Ресурсы чувствительности в ситуации экзистенциального риска прежде всего и могут быть взяты на основе остановленной созерцательности, волятивной уверенности «Да будет!» и отзывчивости, чувствительности к мельчайшим движениям чужой и собственной душевной жизни, а также последовательного преодоления нестроений между этими тремя душевными первофункциями.

Личностный рост и духовный опыт

До настоящего момента мы рассматривали проблему личностного роста так, как будто это проблема может решаться безотносительно к вопросу религиозно-духовного развития личности. Мы специально оговаривались и указывали, что человек сам без духовной помощи вряд ли оказывается способен выдержать то напряжение, с которым связана иницирующая персонализация и личностный рост. С точки зрения православной практики вхождение в личностную организацию сознания связано с переживанием неотъемлемого дара каждого человека, который сотворен по образу и подобию Бога Отца, что в католической церкви получило название принципа *Imago Dei*. Именно в этой точке происходит выход за

рамки инструменталистской организации сознания в ценностную и переживание сыновства как дара по отношению к Богу Отцу. Это переживание связано с чувством глубочайшей любви человека к Богу и к сотворенной Им вселенной. Переживание принципа «по образу и подобию» означает, что человек способен открыть в себе те же самые способности и возможности, которыми обладает Господь, который сотворил всю вселенную и самого человека.

Будучи сотворенным по образу и подобию, человек посвящен в софийность мира, в его исходную разумность. Он способен познавать и проживать этот мир как тот, который можно уразуметь и понять. Это означает, что человеку, если он попросит Бога, могут быть открыты любые тайны вселенной.

Вместе с тем по природе (*οὐσία*) человек является совсем другим существом. Человек сотворен, а Бог не сотворен. Для того чтобы двинуться хоть в мельчайшей мере к обретению способностей Господа, человек должен проделать путь *теозиса* – обожения. Принципиально путь обожения оказывается возможен, поскольку помимо Бога Отца, которого никто из людей не видел, существует вторая Ипостась Святой Троицы – Бог Сын, Бог Слово, Спаситель Иисус Христос. Являясь вторым лицом Святой Троицы, будучи несотворенным, но рожденным от отца, Иисус Христос соединяет в себе две природы – божественную и человеческую. Именно Иисус Христос, который был распят при Пилате и «сходил в смерть», а затем воскрес, позволяет нам понять, какие возможности преодоления смерти приобретает человеческая природа, будучи обоженной. Для того чтобы двигаться путем обожения, человек должен стяжать божественную энергию и вступать в Богообщение с третьей Ипостасью Святой Троицы – Святым Духом. Святой Дух, осенивший своим присутствием в таинстве Пятидесятницы апостолов, обнаруживает отдельное от человеческой природы присутствие в мире божественной энергии, именно во взаимодействии с которой возможно Богообщение. Явление Духа Святого, который дышит «аще хочет», проявляется в разнообразных дарах святых и творческой гениальности поэтов и ставит в опасную ситуацию любого типа догматиков, даже говорящих от имени Церкви, поскольку хула на Духа Святого – единственный грех, который не прощается. Именно поэтому так опасен грех зависти, когда человек невольно выражает хулу на Духа Святого, действующего через другого человека, который оказался способен открыться ему. Именно поэтому возникает труднейшая задача, сформулированная апостолом Павлом, задача распознавания духов и дохождения в анализе до разделения души и Духа. В величайшей тайне рождения Девой Марией Господа нашего, Иисуса Христа, представлен опыт соединения человеческой и божественной природ, в результате которого был рожден Господь и заново через человеческую природу Девы Марии была представлена тайна рождения всей вселенной.

Гениальным мистиком и религиозным философом Е.Л. Шифферсом была сформулирована удивительная идея о возможности перехода ипостасей одной в другую на основе опыта смерти, захождения за крест. С точки зрения его мистического прозрения Ипостаси являются не одереженными вещами, которыми мы невольно в силу ограниченности нашего сознания их воспринимаем, используя неверные категории, например – целое-часть⁵⁵, приложимые только к вещным совокупностям, а движущимися динамическими единствами, которые, проходя через опыт смерти, обретают опыт действия другой Ипостаси. В своей работе «Параграфы к философии ученичества»⁵⁶ Е.Л. Шифферс показывает, что основу ученичества быть личностью составляет в православной христианской традиции «ученичество во Христе»:

«Кажется ясным, что сама «идея» науки коренится в «идее» преодолеть время, найти такие «открытия», которые бы не зависели от похоти времени. Учиться следует «накрепко», «навсегда», надо «крепко вбить в голову» то-то и то-то. Хорошего ученика «не собьют с толку» обстоятельства. Да, – идея

науки коренится в жажде вечных обретений и откровений, которые бы не зависели от субъективизма похотствующих по времени, но пребывали бы в «жизнь вечную», могли бы вновь и вновь воспроизводиться в эксперименте. Установление таинства Евхаристии есть научное открытие, откровение на все времена, которому предложено первопричастникам-апостолам «научить все народы». Господь Иисус Христос Сам именует Себя Учителем. Таинство Евхаристии есть таинство Тела и Крови Спасителя и предполагает в себе Ипостасное Воплощение Сына Божия. В Евхаристии преодолевается отчужденность, причащаются человечеству во Христе, чтобы «человеками» постигать Бога Троица как Истину и перво-основу всякого благовестия и философствования. Святые члены Церкви благовествуют собой об ученичестве во Христе»⁵⁷.

«Евхаристическое собеседование Господа Иисуса Христа, Учителя и учеников, которым предстоит далее научить всех тому, что они узнали от Учителя, центрируется установлением ЗАВЕТА О ЦАРСТВЕ БОЖИЕМ в Крови Сына: «И я завещаю вам, как завещал мне Отец Мой, ЦАРСТВО...», – так пишет Лука, так говорит Павел, так говорят синоптики»⁵⁸.

Эти удивительные строчки свидетельствуют о том, что человек, который решил стать личностью, должен будет обрести ученичество во Христе. Предметом этого ученичества является Завет о Царстве Божием, которое «внутри вас есть». Именно этот Завет направляет личность к обретению полной Свободы через подвиг служения. Становящаяся личность должна не бросаться тут же в мир, желая всеми силами спасти его, а сначала должна встать на путь собственного Спасения, обретая потом и кровью реальность Царства Божьего, которое «внутри вас есть».

Здесь, собственно, перед нами высшая точка ученичества человека, находящегося в ситуации личностного роста, и здесь, собственно, соединение Небесного и Земного. Эта точка является наиболее конкретной в ситуации личностного роста, поскольку именно в ней личность решает, насколько она, следуя служению Царю Иудейскому, Господу нашему, Иисусу Христу, обрела опыт Царства Божьего, которое «не от мира сего», и может обратиться к опыту преобразования мира сего или продолжить работу по преобразованию себя. Но обретение горнего пространства в опыте духовного служения само является величайшей защитой личности при необходимости решения сложнейших проблем собственной перестройки и обретения личностного бытия. Очень важно, что личность существует только в общности – общении с другими личностями, к общности которых она чувствует свою причастность⁵⁹. Поэтому обсуждение опыта собственного личностного роста с теми, кто обладает подобным собственным опытом, – важнейшее условие вхождения личности в своеобразную общностную собранность – соборность⁶⁰.

Мы отнюдь не считаем, что религиозное воспитание и духовное развитие можно осуществлять в школе без священнослужителей. Мы лишь выделили ряд важнейших, на наш взгляд, антропологических, психологических, философских и богословских предпосылок проблем организации образовательных ситуаций личностного роста.

К проекту персоналистической цивилизации на основе образования. Вместо заключения

Самый важный результат, достигаемый на основе образования, состоит в повышении уровня организации сознания и в раскрытии личностного потенциала человека. Этот личностный потенциал определяется возможностями удерживать взаимоисключающие установки сознания.

Действительно, ведь только в системе образования ребенок может в силу возрастной пластичности материала сознания одновременно осуществлять взаимоисключающие антиномичные процессы:

- Включаться в коллектив, группу, общность и развивать индивидуальность, самость, способность противопоставлять себя коллективу.
- Развивать научное аналитическое сознание и одновременно художественное синтетическое видение-воображение.
- Учиться дифференцированно оценивать факты, события, явления и одновременно формировать некоторое интегративное восприятие ситуации.
- Культивировать и проявлять любовь к родному национальному языку, религии своего народа, национальной истории и одновременно развивать открытость своего сознания ко всей системе мировых языков, достижений мировой культуры и цивилизации.
- Учиться воображать, придумывать, мыслить и одновременно понимать и контролировать, что реально происходит в ситуации.
- Учиться быть чувствительным, эмоциональным, восприимчивым к состояниям другого человека и одновременно сохранять способность к холодному отстраненному анализу ситуации и возможности не переживать, но действовать.
- Проявлять состояние спонтанности и одновременно добиваться процедурно-операциональной, машинообразной организации действия.
- Осуществлять творческие новаторские действия и одновременно воспроизводить заданные, канонические образцы.

И самое важное, что ребенку удастся удерживать и реализовывать эти взаимоисключающие установки и ориентации сознания. Сложившийся взрослый человек будет всегда односторонен, однобок по отношению к сознанию ребенка. Поэтому огромная ответственность образовательного политика состоит в определении того набора предельных, взаимопротиворечивых установок сознания, которые будут вменены ребенку через инфраструктуру образования и затем станут естественными характеристиками его личности. Эта возможность удерживать совершенно разные отношения в организации собственного мышления, коммуникации, действия будет в дальнейшем определять мерность формируемого сознания.

Для фиксации результатов развития образования необходима принципиально новая система антропологических показателей. Можно наметить некоторый процесс типа «консциентизации», связанный с повышением уровня сознания в процессе обучения.

О подобном процессе говорит замечательный бразильский педагог Паулу Фрейре в своих работах «Образование для формирования критического сознания» и «Педагогика угнетенных»⁶¹. Процесс консциентизации – это прежде всего увеличение числа измерений сознания, подъем уровня сознания ребенка, повышение осознанности и целевая организация его деятельности. Нам необходимо сформировать новые дисциплины – *образовательную персонологию* (учение о формировании личности в системе образования) и *образовательную консциентологию* (учение об уровнях и мерности сознания) – два основных раздела образовательной антропологии.

Паулу Фрейре говорит о процессе консциентизации в ходе образования – о повышении уровня сознания, но дело не просто в уровне осознанности, а вопрос в том, *что* выносятся в эту осознанность, что становится значимым и представленным для ребенка. С этой точки зрения очень важным показателем развития является единство и синтетичность собственного самосознания – важнейший показатель развития личности. По-другому это можно назвать «рефлексивной интеграцией» – когда ребенок не просто делает, но рефлектирует и осознает, что и как он делает и при помощи чего.

Понимание того, что мерность и уровни организации сознания – это огромный дар обществу и принципиальный образовательный продукт, который формирует образование, позволяет совершенно иначе осмыслить перспективы той цивилизации, которая может быть сформирована средствами образования на постсоветском пространстве. Это – персоналистическая цивилизация, важнейший показатель которой – уровень развитости личности. Эта развитость отнюдь не означает всесторонности – а эти стороны, их количество, как известно, не могла сосчитать старая Академия педагогических наук.

Личность, которая способна удерживать противоречия, взаимоисключающие тенденции, понимая их антиномичность, например – строить новое государство и сохранять традиции Российской империи и Советского Союза; развивать рыночные структуры и организовывать деятельность фирм в соответствии с технологией планирования, – обладает безграничными возможностями творчества.

Антиномичность в мышлении, как известно из работ отечественных философов, является характеристикой диалектического мышления, позволяющего ставить и решать проблемы. Но взаимоисключающие интенции сознания реализуются не только в мышлении и понимании, но и в восприятии мира, в переживании, не разрушая его, но позволяя ему быть многоаспектным, гибким.

Эта многоаспектная гибкость сознания, которая в детском возрасте дается даром, на последующих этапах жизни человека может быть достигнута только на основе монашеско-аскетического труда самопреодоления и самосовершенствования. Очень важно понимать, что за учебной деятельностью самопреобразования у ребенка в качестве масштаба всеобщего труда лежит труд молитвы и самопреодоления монаха, позволяющего ему удерживать в равновесии взаимоисключающие установки собственного сознания. И развивающее образование является «школой радости» только потому, что политиками образования организована специальная инфраструктура образования, основанная на учете возрастных возможностей ребенка. А в дальнейшем, если человек захочет самосовершенствоваться, ему придется восходить от учебной деятельности к молитвенному труду самопреодоления, вымаливая потом и кровью из восхищения и любви к Творцу преобразование своей несовершенной природы.

Таким образом, так понимаемое нами *персоналистическое образование* восходит к идее «*Пансофии*» Я.А. Коменского, для которого образование и просвещение являлось путем восхождения к Господу. Мы также видим этот путь восхождения на основе личностного освоения механизмов учебной деятельности, обеспечивающей повышение личностного уровня организации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Специально надо обсуждать – это должны быть – *логики*, опирающиеся на дискурсивные – понятийные формулировки законов, – *номии* (персономия и консциентономия), задающие нормативные требования к организации сознания и личности, – *графии* (персонография и консциентография), запечатляющие и описывающие структуры личности и сознания, или, наконец, консциентика и персоника – дисциплины, определяющие методические

подходы и искусство, связанное с описанием личности? (Вот откуда появились у Ю.В. Крупнова телеографисты! Я на одном из семинаров рассказывал, что при рассмотрении проблем мышледеятельности Г.П. Щедровицкий для изучения целей в мышледеятельности предлагал создать особую дисциплину – телеографию. Но телеография – это не практическая профессиональная позиция; это не телеографисты.) Прямой перенос дисциплинарно-эпистемической организации в практический контекст является ошибкой. Но следует отметить, что соотношение – *логий*, – *номий* и – *графий* и образует структуру современной антропологической дисциплины.

² В.В. Давыдов. Теория развивающего обучения. – М., 1996.

³ Там же. – С. 54.

⁴ Там же. – С. 55.

⁵ Там же. – С. 55.

⁶ Там же. – С. 55.

⁷ Там же. – С. 56.

⁸ «...Она выступает как *идеальная представленность* индивида в других людях, как его «инобытие» в них (и, между прочим, в себе как в «другом»), как его *персонализация*... Если бы мы сумели зафиксировать существенные изменения, которые данный индивид произвел своей реальной предметной деятельностью и общением в других индивидах и, в частности, в самом себе как в «другом», что формирует в других идеальную представленность – его «личность», то мы получили бы наиболее полную характеристику его именно как личности». – А.В. Петровский. Вопросы истории и теории психологии. – М., 1984. – С. 234–235.

⁹ В.В. Давыдов. Теория развивающего обучения. – М., 1996. – С. 54.

¹⁰ См.: «В той перспективе, которой придерживаемся мы, создающее личность движение не замыкается в ней самой, а указывает на трансценденцию, живущую среди нас и в той или иной мере доступную обозначению». – Э. Мунье. Персонализм. – М.: Искусство, 1992. – С. 83.

¹¹ См. там же на с. 48 ссылку на парижское издание книги Г. Гурвича «Идея социального права».

¹² По свидетельству неокантианца Эрнста Кассирера, субъектом в системе Гегеля является понятие.

¹³ И.Г. Фихте. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. – М.: Харвест, АСТ, 2001.

¹⁴ См.: Н.Г. Алексеев. Проектирование условий развития рефлексивного мышления. Диссертация в виде научного доклада на соискание уч. степ. докт. психол. наук. – М., 2002.

¹⁵ См.: Ю.В. Громыко. Метапредмет «Проблема». – М.: Пайдейя, 1998. О.И. Глазунова. Психологические условия и механизмы развития способности самоопределения у старшеклассников / Автореф. дис. на соискание уч. степ. канд. психол. наук. – М., 2002.

¹⁶ Н.А. Бердяев. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, s.d. [1939], 224 с. 2-е изд. Там же, 1972. Переиздано: Царство Духа и Царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 375 с.

¹⁷ Йегер Вернер показывает, что идея доблести (ратной, государственно-устроительной) становится ценностью, на которой строится практика образования, которая задает ориентации для этой практики подготовки молодежи к доблестным действиям в будущем. Но, на наш взгляд, не менее важно, начиная с Сократа, своеобразное «оборачивание» доблести, и рассмотрение практики подготовки к будущему доблестному поведению в качестве само-

стоятельного опыта исследования и изучения доблести в себе, а также рассмотрения в качестве доблести опыта мыслительного и духовного роста.

¹⁸ См.: *Ю.В. Громыко*. Метапредмет «Проблема». – М., 1998.

¹⁹ См. очень интересную работу, посвященную данной проблеме. *Н.А. Рубцова*. Форма обращения как конституирующий принцип гимнического жанра / Поэтика древнегреческой литературы. – М., 1988.

²⁰ См. нашу совместную с *Н.В. Громыко* статью, посвященную проблеме сценирования: *Н.В. Громыко, Ю.В. Громыко*. Сценирование в мыследеятельностной педагогике // Пушкинское слово. – М., 2003. – С. 114–135.

²¹ Практику формирования образовательных сред подробно и тщательно разрабатывает *В.А. Ясвин*.

²² См. размышления на эту тему в кн.: *Ю.В. Громыко*. «Выготскианство» за рамками концепции Выготского. – М.: Пайдейя, 1996.

²³ Не будем здесь описывать выражение глаз ребенка, который задает этот вопрос. В них в момент этого вопроса отображается вечность и преходящее. Нечто подобное про взгляд новорожденного младенца отмечал П.А. Флоренский.

²⁴ Точно так же Лев Толстой говорил, что «брак – это мир, спокойствие и благоденствие после того, как одна сторона уничтожила другую».

²⁵ См. *Ю.В. Громыко*. Роль взаимопонимания при решении задач в совместной деятельности. Автореферат диссертации на соискание ученой степени к. психол. наук. – М., 1985.

²⁶ См. *Ю.В. Громыко*. ОДИ как средство развитие образования. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора психологических наук. – М., 1993.

²⁷ См. работы В.В. Рубцова, А.Ю. Коростелева, Р.Я. Гузмана, А.З. Зака и др.

²⁸ См.: *О.И. Генисаретский*. Духовно-творческая традиция в русской культуре / Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001. – С. 240–256.

²⁹ Цитирую по кн. *О.И. Генисаретского*. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001. – С. 253.

³⁰ *Н.А. Бердяев*. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда. – С. 391.

³¹ Там же. – С. 392.

³² Ср. размышления на эту тему *В.В. Бибихина* в кн.: Философия на троих. – Рига, 2000.

³³ Отсюда известное высказывание Е.Л. Шифферса, что «задача всякого человека состоит в том, чтобы вырастить в душе кристалл, имеющий правильную форму, алмаз, который невозможно было бы обломать и обкусать».

³⁴ *С. Бергман*. Дух, освобождающий природу / Тринитарная космология Григория Низианзина в свете экологической теологии освобождения. – Архангельск, 1999. – С. 173–174.

³⁵ Там же. – С. 174.

³⁶ Там же. – С. 173.

³⁷ *О.И. Генисаретский*. Воображение и рефлексированный мифопоэтизм / Личность как носитель аксиоматических состояний. В кн.: Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001. – С. 305.

³⁸ Там же. – С. 307.

³⁹ Понятие «возрастная когорта», очень интересно используемое В.И. Слободчиковым, насколько нам известно, было разработано и впервые использовано для конкретного философского и психолого-социологического анализа А.В. Толстых.

⁴⁰ См.: *Ф.Т. Михайлов. Избранное.* – М.: Индрик, 2001. – С. 248.

⁴¹ Там же. – С. 254.

⁴² Структуру этого пространства мы и предлагали называть проектом «Образовательное общество» или «Пайдейя», который мы разрабатывали совместно с В.И. Слободчиковым, Ю.В. Крупновым и Н.Г. Алексеевым.

⁴³ А.С. Пушкин рассматривает этот вопрос как измену молодости:

Но грустно думать, что напрасно
Была нам молодость дана,
Что изменяли ей всечасно,
Что обманула нас она;
Что наши лучшие желанья,
Что наши свежие мечтанья
Истлели быстрой чередой,
Как листья осени гнилой.
Несносно видеть пред собою
Одних обедов длинный ряд,
Глядеть на жизнь, как на обряд,
И вслед за шумною толпою
Идти, не разделяя с ней
Ни общих мнений, не страстей.

И более того, у А.С. Пушкина возрастное обретение себя – это отказ от привычного возрастного ритуала все совершать в привычный срок:

Блажен, кто смолоду был молод,
Блажен кто во время созрел...
Кто в двадцать лет был франт и хват,
А в тридцать выгодно женат;
Кто в пятьдесят освободился
От частных и иных долгов,
Кто славы, денег и чинов
Спокойно в очередь добился.

⁴⁴ Опыт подобной работы на основе преподавания культуры йоги был осуществлен Е.Л. Шифферсом и О.И. Глазуновой в методологическом колледже (школа № 1314).

⁴⁵ См. кн.: *Целое во фрагменте.* – М.: Истина и жизнь, 2001.

⁴⁶ «В акте окончательного выбора любви преодолевается время, ибо грядущее – не иное тому, что уже есть и что было прежде, – это и есть любимое, которое всегда оставляет место для удивления, но исключает возможность прекращения и изменения любви. Эта вне-временность, даруемая Возлюбленным совершившему выбор, есть вместе с тем свобода, которую – как дело Божественной благодати, – не устает славить Августин. – В этой вершинной точке мира, где творение совершает свой нерушимый любовный выбор – выбор

Бога, берет начало исполнение *fiat lux* <да будет свет>, произнесенного Творцом». – Целое в фрагменте. – М., 2001. – С. 27.

⁴⁷ См.: *О.И. Генисаретский*. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001.

⁴⁸ Мы именно так в данном контексте предполагаем использовать различие, введенное П.В. Карповым, *позиционирование – позиционирование*, считая, что позиционирование процесс обращенный от отдельного участника к общности, а позиционирование – это ответ общности на данное обращение конкретного человека. В какой-то мере позиционирование связано с результатом самоопределения, а позиционирование с результатом взаимоопределения.

⁴⁹ *В.В. Давыдов*. Последние выступления. – Рига: ПЦ «Эксперимент», 1998. – С. 15.

⁵⁰ *Ж. Лакан*. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995. См. также использование этого различия в ст.: *Воображаемая деятельность и предметность: заметки к педагогике воображения / О.И. Генисаретский*. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001. – Часть 5. Гуманитарная перспектива. – С. 513.

⁵¹ См.: *О.И. Глазунова*. Психологические условия и механизмы развития способности самоопределения у старшеклассников. Автореф. дис. на соискание уч. степ. канд. психол. наук. – М., 2002.

⁵² Там же.

⁵³ См. работы *В.П. Зинченко* в разделе «Подход Выготского за рамками теории Выготского. Наследие Давыдова» настоящего сборника. – *Прим. сост.*

⁵⁴ См.: «И если фазе статической идентичности соответствует пассивное, рецептивное воображение, то на пути к динамической, контингентной идентичности воображение, – этот корень всех иных способностей и потребностей, – само должно стать *активным воображением*, дораскрывшись до способности к *процепции*. Тут вот и открывается максимальная неготовность наша к актам внезапного, практически мгновенного претворения/оспособления, отличающая современную психологическую культуру от традиционной (о чем можно судить, например, по главе 8 «Сутры помоста» шестого дзэнского патриарха Хуэйнена).

Мышлению на больших скоростях, – к чему все более подталкивает нас динамическая экранная событийность, – крайне потребен этот навык мгновенного претворения, безотлагательного отреагирования любого едва замеченного события. Речь идет о своего рода спонтанной перцептивной импровизации, не оставляющей временного никакого, даже самого малого временного зазора между поводом к замечиванию (прилогом) и ответной реакцией на него. Таким образом, каждый психический акт может быть претворен в действие, изменяющее реальность, только во времени его активного протекания.

Впрочем, при таких скоростях протекания психических процессов вряд ли имеет смысл сохранять различие их перцептивной и экспрессивно-реактивной направленности, что и составляет характерную особенность сдвоенного культурно-психологического процесса процепции/инкультурации (параллельной перезаписи культурного процесса в психический, и наоборот)». Выступление на симпозиуме Совета по экранной культуре СК СССР в апр. 1991 г. // *О.И. Генисаретский*. Заметки по истории занятий визуальной антропологией: визуальная антропология и визуальная культура. Материальная база сферы культуры. Науч. – инф. сб., 2002. Вып. 1. – С. 28–57.

⁵⁵ И здесь абсолютно оказываются неверными утверждения типа «человек есть частичка Бога», и, к сожалению, никак их не исправишь за счет добавлений «динамическая частичка» и т. д.

⁵⁶ См.: О. Генисаретский, Д. Зильберман. О возможности философии, а также дополнительные сведения о событиях и действующих лицах. – М.: Путь, 2001. – С. 231–245.

⁵⁷ Там же. – С. 237–238.

⁵⁸ Там же. – С. 239.

⁵⁹ Идею причастности как важнейший момент формирования личности в личностно-ориентированных формах образования очень интересно разрабатывает В.В. Рубцов.

⁶⁰ Понятие «соборность» очень интересно соотносит с понятием коллективной деятельности Н.Г. Алексеев, что неоднократно подчеркивал его ученик, талантливый философ Д.Л. Сапрыкин.

⁶¹ Мы выражаем благодарность Ю.В. Крупнову, познакомившему нас с работами Паулу Фрейре. См., в частности: *P. Freire. Pedagogy of Oppressed*. New York: Herder & Herder, 1972.

Способности получения знаний в области художественного творчества²

Лада Никитична Алексеева

В рамках мыследеятельностного подхода сформировано представление о том, что для становления той или иной способности ребенка принципиально важно освоение им способов осуществления определенной деятельности, причем формирование способности не сводится к простому освоению способа. При определенных формах обучения освоенный способ начинает дополняться разнообразными приемами, расширяться и достраиваться, ребенок овладевает им, становится свободен в применении данного способа, вносит в него индивидуальные особенности исполнения. Наконец, сама способность начинает определять выборы и направления движения ребенка, его личностные характеристики. До тех пор пока всего этого не произошло, можно говорить только о том, что ребенок нечто запомнил и научился делать, но не о том, что у него сформировалась та или иная способность. Таким образом, представление о способности в мыследеятельностном подходе «многоуровневое» – в него входят представления о способе, о мере его освоенности ребенком, о возможностях ребенка варьировать и развивать способ, о склонности пользоваться данным способом в ситуациях разного типа, о влиянии способа на тип выбора ребенка в интеллектуально-мыслительном и мыслекоммуникационном пространствах.

План анализа способности предполагает выделение основного ее содержания и проблем ее развития. В настоящей работе мы рассматриваем способность человека к получению знаний о художественных произведениях. Способы получения знаний приобретают в наше время, время расширенного информационного поля, новое содержание – наряду с построением нового знания становятся значимыми понимание и выработка отношения к тому, что уже существует. Это позволяет сохранять высокий уровень знаний в условиях специализации и дифференциации различных полей знаний.

Среди множества аспектов творчества П.А. Флоренского нас привлекает его энциклопедизм: его мысль охватывает и содержательно прорабатывает разные предметные области, находя все новые и новые связи выделяемого им предмета мысли с культурными проработками. Тем самым в его работах реализуется важный эпистемологический принцип – принцип личного знания, знания о предметах, которое собирается и начинает наращиваться вокруг значимого для человека предмета рассуждения, удерживающего это знание. Поэтому мы поставили перед собой задачу воспроизвести, но не чисто предметно, а в основных принципах ее эпистемологической организации мысль Флоренского как элемент образовательной ситуации при обучении учащихся *метапредмету* «Знание».

Метапредмет «Знание» был разработан в рамках общей концепции *мыследеятельностного содержания образования*, связанного с освоением учащимися техник и способов мышления и деятельности. В ходе обучения метапредмету «Знание» учащиеся приобретают такие способности, как получение и употребление знаний, различение знания и мнения, построение знания о незнании, владение способами построения различий, выходом в режим создания идеализаций, учатся работать с моделями, понятиями, системами¹. В этой последовательности освоения *организованности знания* важным пунктом является овладение механизмом *присвоения знания*. Данная тема в курсе метапредмета «Знание» обозначена «личное знание». В ходе овладения ею учащийся должен освоить следующие принципы личного знания:

² Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 02-06-80162.

- личное знание предполагает наличие мыслительных и мировоззренческих оснований;
 - процесс построения знаний связан с наращиванием оснований и формированием позиции;
 - позиционность знания обнаруживается при столкновении с другими позициями;
 - позиционность знания связана с постановкой целей;
 - позиционность знания предстает как единство действия, говорения и мышления².
- Освоение данных принципов складывается из
- анализа их как норм деятельности,
 - реализации их при решении практической задачи,
 - рефлексивного анализа собственного стиля построения мыследеятельности, базирующейся на данных принципах,
 - ценностного отношения к принципам.

Нам важно, что процесс формирования ценностного отношения не задается чисто «идеологически» и включает в себя предварительный этап деятельностного развертывания и рефлексии индивидуально-стилевых характеристик.

В качестве предмета для построения знания была выбрана живопись – одна из областей художественного творчества. Анализ складывания способности к выявлению организации пространства проводился нами на материале фрагмента курса «Метапредмет “Знание”», который мы проводили совместно с Е.С. Емельяновой. Способность к формированию самостоятельного отношения к произведениям искусства имеет социальное значение, поскольку общество ориентировано на предоставление человеку права выбора в широком спектре ситуаций. Готовность к выбору в области эстетики определяется наличием класса соответствующих способностей. Однако отношение к художественным произведениям в большинстве областей искусства доселе остается либо поводом для манифестации своего вкуса (уникальности, необычности оценки и т. п.), либо повторением некоторого общего места, суждения, принятого в референтной группе. И то и другое отношение не есть отношение знания, так как в обоих случаях предъясняется мнение, сходное или отличное от мнения группы, но отсутствуют личные основания для его вынесения, мнение не становится шагом для работы мысли, направленной на постижение художественного произведения. Лишь небольшая группа обладает способностью выйти к анализу объективного содержания картины как эстетического произведения, соотнося способ видения мира художником, его средства выражения с культурно-историческим контекстом. За способностью выносить суждения стоит особый способ интеллектуальной деятельности, сплавляющий впечатления и их мыслительную проработку в особую форму знаний.

При анализе способа работы Флоренского мы ограничились только его разбором понятия «перспектива», не касаясь других понятий, на которые он обращает внимание (линия-точка, графика-живопись и т. п.). В ходе анализа мы пойдем следующим путем: будем выделять поворотные моменты рассуждения, рассматривать их как способы и в конце постараемся задать обобщенную картину хода рассуждения.

В начале анализа Флоренский определяет его границы: «...формальный подход к анализу перспективы будет или слишком малым, или, наоборот, будет вынужден растянуться на целую серию больших курсов. Когда мы подходим к перспективе как к некоторому вспомогательному средству изображения мира...»³ «Последняя группа вопросов, которые нам необходимо рассмотреть, – вопросы порядка исторического. Нужно взглянуть, насколько перспектива составляет элемент художественного изображения мира в зависимости от того или другого стиля эпохи»⁴. Здесь принципиально важным является то, что определение гра-

ниц для П. Флоренского связано с полаганием не объекта самого по себе, а в рамках определенной деятельности, – перспектива задается как средство изображения мира.

Далее Флоренский переходит к выявлению самой деятельности: «Задачей художника является организация некоторой целости, некоторого целого, замкнутого в себе, и основой этой целостности является пространство»⁵. Таким образом, выявлены предмет и задача деятельности: пространство и его организация. Но исходно сам предмет – пространство – принадлежит другому типу деятельности. И необходимо отграничиться от него: «И говорить о связях пространства на бумаге, на холсте, о связях пространства того или иного произведения искусства, ясное дело, можно, резко отрешаясь от евклидовской геометрии. Пространство небольшое, пространство гравюры должно быть совершенно иначе построено, чем евклидовское пространство, пространство физики»⁶. Для отграничения Флоренский выделяет базовые характеристики: «Свойства евклидовского пространства таковы: оно бесконечно и беспредельно, оно непрерывно, изотропно и однородно. художественное пространство отрицает или все сразу эти свойства, или некоторые из них, и если бы оно не отрицало бы, оно не могло бы быть художественным пространством...»⁷ Здесь предельно важны введенные полагания о базовых характеристиках пространства художественного произведения. Для П.А. Флоренского важно не только отделение от геометрической действительности, но и то, что сопряженная действительность им мысленно прорабатывается, и ее различительности служат в качестве дополнительного предмета отнесения при построении набора различительностей собственно исследуемого предмета.

Выделив пространство холста как место, которое должно быть по-иному организовано художником, П.А. Флоренский пишет: «Основной характеристикой этого пространства будет то, что кривизна его была всюду равна нулю, а теперь оно оказалось чрезвычайно искривленным. Возникло новое пространство. С этого момента для моего сознания холст провалился, его нет, нет бумаги, а есть некоторый зрительный или иной образ в соответственном пространстве». И далее: «Искусство начинается. с того момента, когда вы начинаете материал эстетически созерцать, с того момента, когда вы на пейзаж взглянули эстетически, т. е. незаинтересованно в смысле житейском, т. е. вы отделили его от житейского некоторой границей...

Художник тем и отличается от обычного человека, что он в гораздо большей степени способен проводить эту изоляционную линию...»⁸

Таким образом, для воспроизведения способа познания художественных произведений мы должны реализовать следующую схему – схему последовательности введения предметов работы (рис. 1):

- помещение объекта работы в деятельностные рамки;
- формирование различительностей с другими типами деятельности;
- создание онтологической картины существования предмета деятельности.

Такой подход делает возможным ввести мыслительные основания для последующей программы исследований. Вообще говоря, программа изучения начинает формироваться по направлению к специально введенному непознанному, что сформулировано в тезисе П.А. Флоренского: «Произведение – реальность, которая больше себя самой, т. е. такая, которая говорит нам и дает больше, чем она есть чувственно и непосредственно»⁷.



Рис. 1. Схема последовательного введения предмета мышления

Теперь зададим ситуацию нашей работы с другой стороны: исходная модель работы с личностным знанием предполагает, что учащийся должен построить свое знание в ответ на поставленный вопрос. Это означает, что он не только должен выработать определенное суждение, но и соотнести его со своими собственными основаниями, на которые опирается вынесенное суждение, и методом, стоящим за порождением данного суждения.

В организованной нами ситуации учащиеся должны были анализировать пространственные отношения в художественных, иконописных и других типах изображений. Предварительно учащиеся были ознакомлены с инструментом анализа пространственных отношений – знанием о построении прямой и обратной перспективы (на практике они строили изображение куба в различных перспективах).

Далее этот инструмент анализа должен был быть использован учащимися при изображении улицы. Рисунок каждого учащегося затем отдавался на рецензию по очереди каждой из трех групп учащихся. В рецензии нужно было описать впечатление, которое производит рисунок, и указать средства, с помощью которых это впечатление достигнуто. Таким образом, для того, чтобы отделить произведение от реальности, мы строили определенную ситуацию вместо сообщения информации о соответствующем принципе. На первом этапе суждения учащихся касались образа, передаваемого рисунком: «разваливающаяся улица», «давящая на человека улица», улица, «уходящая за горизонт» и т. д. Далее учащиеся должны были по тем же рисункам проанализировать способы, использованные для изображения пространства.

Исходные знания о перспективе, имевшиеся у учащихся, связаны с перспективой как техническим приемом, включающим в себя выбор точки схождения и пропорциональное уменьшение предметов в зависимости от их удаленности. Этих знаний было явно недостаточно для того, чтобы отразить те впечатления, которые были получены учащимися при просмотре рисунков, и получить эпистемическое суждение. При этом достаточно четко рисунки можно было отнести к нескольким группам по производимому на зрителя впечатлению. В некотором роде все картинки ребят (пусть с определенными погрешностями) отвечали правилу перспективы: в них была и точка схождения линий, и пропорциональное уменьшение размера. Оказалось, что применение правила геометрической перспективы не позволяет ответить на вопрос, что в организации пространства, предъявленного учениками, вызывает те или иные образы.

Для того чтобы проработать эту тему, мы дали ученикам дополнительное задание – зафиксировать ту точку зрения, с которой предположительно могла бы быть увидана эта улица. Фактически этот вопрос связан с тем, в какую точку пространства помещен человек, смотрящий картину. Отвечая на этот вопрос, ребята построили дополнительные различия для анализа перспективы, не входившие в их исходное представление: первое различие – человек смотрит на улицу, лежа на асфальте, человек стоит в начале улицы, человек летает на уровне крыш (смотрит из верхнего окна); второе различие – человек смотрел и рисовал, человек перемещался и рисовал улицу из нескольких точек (например, дома, фасады и крыши нарисованы из разных пространственных точек по отношению к улице). В результате у учащихся возникли два ряда различий, первый из которых касался создаваемых образов, а второй – используемых средств. Связь, устанавливаемая учащимися между этими рядами различий, позволяла выходить к определенным принципам построения композиции рисунка.

Собственно, на этом и закончился предварительный этап, на котором с точки зрения эпистемологической технологии формировалась связь между результатом (художественное изображение) и способом порождения результата (дифференцированный набор приемов

передачи пространства при создании рисунка). Важно отметить, что этот набор был ограничен теми образными рядами и средствами, которыми владели ученики в тот момент.

Далее мы от учебной ситуации переходили к ситуации анализа образцов художественного изображения: учащиеся должны были осуществить тот же самый ход (различить содержание, передаваемое в картине, и способ его передачи) по отношению к ряду произведений.

Первой была предъявлена картина «Изба» хантыйского художника Г.С. Райшева (см. вторую вкладку). Учащиеся должны были ответить, как устроено пространство в этом произведении.

При кажущемся примитивизме картины (нет точки схождения, пропорционального уменьшения фигур – нет привычной прямой перспективы) учащиеся с легкостью выдвигали первую, наиболее очевидную гипотезу: это картина, которая построена как если бы все сплющили в одну плоскость. Другими словами, в исходное физическое пространство «поставили» плоскость и начали ее «двигать». Что на этой плоскости «отпечаталось», то и стало картиной (рис. 2, слева). Однако при проверке оказалось, что такая организация видения пространства не позволила бы художнику подробно прописать боковые стены и пол.

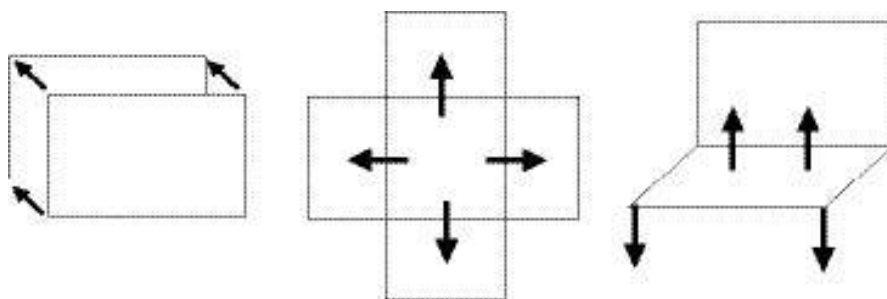


Рис. 2. Схемы построения картины

Вторая версия, возникшая у учащихся, была связана с тем, что картина написана примерно так, как раскрывается кубик, когда его грани становятся частью плоскости (рис. 2, в центре). Эта гипотеза хорошо объясняла, почему подробно прописаны стены и пол, но совершенно не давала ответа на то, как в изображение попадают предметы, занимающие внутреннее пространство дома-кубика.

Наконец, была выдвинута финальная гипотеза, согласно которой картина получена «опусканием пола вниз». Это можно представить примерно следующим образом: «линией горизонта» является сгиб книги, один лист (пол) расположен параллельно земле, второй (стена) – перпендикулярно земле. При опускании пола вниз все стоящее на нем – печь, стул и т. д. сохраняет свою вертикальную ориентацию, не опускаясь и не переворачиваясь вместе с полом и сохраняя свое прикрепление к полу (рис. 2, справа).

Оказалось, что вместе с предварительным этапом (на котором отрабатывался способ задания пространства через точку зрения), учащиеся смогли самостоятельно, без направляющих указаний взрослого провести анализ пространственного устройства по способу работы с перемещением плоскостей в рамках создаваемого в картине пространственного образа. Фактически тем самым мы можем фиксировать перенос способа (техники) исследования, примененного пути создания пространства художественного изображения с помощью идеализации, заданной учителем (точка зрения) на анализ картины Г. С. Райшева уже с самостоятельно заданной идеализацией (перенос и передвижение плоскостей в рамках единого ограниченного рамкой фрагмента плоскости). Фактически выделенный нами прин-

цип помещения исследуемого содержания (устройство художественного пространства) в более широкие рамки деятельности нами был реализован уже на этом этапе построения знаний о художественном изображении. Однако можно ли говорить о том, что учащиеся получили определенное знание о картине? И что оно состоит в способе ее получения? Этот вопрос связан со следующим тактом реализуемого метода познания, в котором технологический момент служит исходной точкой для постановки вопросов и влечет за собой последующий выход к *онтологизации*. Последующим пунктом подобной работы в нашем случае является ответ на вопрос, что стоит за таким способом организации пространства. Фактически учащиеся должны были выйти к онтологическим идеям *порядка, разметки пространства, нахождения вещи в определенном месте в пространстве*. В учебной ситуации подобная работа имела место при обсуждении впечатления или созданного образа, отличающегося и потом снова относимого к технологическому пути его получения. В ситуации анализа культурных образцов такая работа самостоятельно не возникла. Поэтому необходимо было вновь организовать учебную ситуацию: при введении идеи упорядоченности вещей в пространстве дома (как стоящей за реализованным способом возможности) дети получили возможность проанализировать устройство дома в хантыйской культуре (что занимает центр пространства, как обустроена периферия, какое значение имеют правая и левая стороны, удаленность от центра и т. д.).

Следующим этапом работы стал анализ учащимися картины «Клевета» Сандро Боттичелли – художника эпохи Возрождения (см. вторую вкладку). Задание было принципиально тем же – проанализировать, как устроено пространство картины и какое содержание этим выражено.

Эта ситуация для учащихся была несколько проще, чем в предыдущий раз, так как им надо было восстановить способ работы с перспективой, который они уже разбирали ранее. Т. е. восстановить устройство прямой перспективы – найти точку схождения, описать ее, а также определить место, откуда могла бы быть увидана картина. В то же время им необходимо было соотнести способ организации пространства и сюжет (аллегория «Клевета» – созданная Боттичелли версия несохранившейся картины Апеллеса о том, как злоумышленник оклеветал художника, обвинив в предательстве, перед покровительствовавшим ему царем).

Вот одна из версий понимания произведения Боттичелли: «...Когда смотришь на картину, сначала взгляд упирается в центральную группу: снизу лежит оклеветанный, вокруг него столпились Зависть, Ложь, Клевета, Злоба. Потом взгляд переходит на царя – он тоже в таком же окружении: вокруг него Подозрительность и Неведение. И только потом замечаешь две фигуры слева – Раскаяние и Истину. И в самом конце обращаешь внимание на небо в средней арке. Истина крайняя, до нее далеко. Если анализировать обращенность, то видна другая группа – царь, оклеветанный, Раскаяние. Все они смотрят в одну сторону – на Истину, но расположены от нее на разном расстоянии. Дальше всего – царь, потом – оклеветанный и ближе всего – Раскаяние. И им разное надо пройти – мимо разных аллегорий, чтобы дойти до истины. Здесь по расположению героев и по их лицам можно понять, что думает автор о соотношении власти и истины и об устройстве социума. Прямая перспектива здесь все собирает, так как дом – колонны, их основания, если провести прямую, сходятся в одной точке, нарисованы по одному закону, значит, задают одно пространство. Если бы этого не было, картина развалилась бы на части – правую и левую, истина стала бы еще дальше от людей».

В этом описании мы видим попытку использовать ранее введенные способы анализа – нахождение точки схождения, анализ точки зрения. При антропологическом анализе нас интересует, насколько данные способы: а) присвоены, т. е. употребляются не механически, а изменяются согласно условиям ситуации; б) насколько отдельные способы включены в

более широкую деятельность учащегося и могут использоваться им как средства достижения определенной цели (более широкая деятельность представлена в виде «образца» мысли Флоренского, приведенного выше). Таким образом, мы должны уметь оценивать успешность реализации способа, который был содержанием обучения, и успешность реализации деятельности (по реконструкции заложенного в картине содержания), которая является целью применения способа.

В данном случае насколько успешно сформирована способность, можно выявить, анализируя употребление исходных различительностей и приемов анализа к иному материалу. Для этого учащимся предложили выявить устройство пространства не в достаточно очевидном рисунке, а в сложной аллегорической картине. Выше был представлен достаточно успешный вариант работы учащегося, так как исходная различительность им не только использована, но и наращивается – переходом от статичной «точки зрения» зрителя к «движению взгляда зрителя», заложенного художником и задающего понимание картины.

Успешность реализации деятельности по реконструкции заложенного в картине содержания в нашем случае определяется выходом к анализу противоречия между однородностью изображаемого пространства (где поражает геометрическая точность в передаче деталей здания по законам перспективы) и неоднородностью пространства, где резко дифференцируется правое и левое, верх и низ, и этим задается определенная версия устройства пространства. Более коротко – успешность реализации деятельности определяется выходом к утверждениям, основанным на знаниях, утверждениям, за которыми стоит и способ построения утверждения, и отношение.

В данном случае, так как были соблюдены оба условия, воспроизводство полученного способа и встроенность этого способа в деятельность, мы можем говорить о возникновении у учащегося способности к видению пространственного устройства картин.

Что же будет происходить в дальнейшем с возникшей способностью? Будет ли она развиваться или, воспроизведясь несколько раз в неизменной форме, перейдет в статус индивидуального, освоенного способа, который человек начинает употреблять в ряду сходных ситуаций? Ответа на этот вопрос дать практически невозможно, однако можно оценить готовность к расширению и переосмыслению исходного способа. Подобная оценка возможна при использовании метода построения проблемных ситуаций⁸. Проблемная ситуация связана с отсутствием средств для ее разрешения. В контексте данной работы такая проблемная ситуация для оценки потенциала развития способности может быть связана с анализом организации пространства в иконописных изображениях – с построением знания об обратной перспективе. В качестве предмета отношения может быть взята «Троица» Андрея Рублева, где «нарушается» прямая перспектива и используется прямо обратная техника изображения (изображение стола в центре). Успешность разрешения проблемной ситуации в данном случае определяется возможностью ученика выявить обратную перспективу не как нарушение, а как особую форму организации пространства и раскрыть содержание этой формы по отношению к изображаемому и по отношению к смотрящему.

Возвращаясь к исходной постановке вопроса о способности к построению знаний, пониманию и оценке художественных произведений, мы можем зафиксировать, что пространство построения способности включает образцы деятельности по построению знаний – эпистемологических суждений. Выделенный способ построения знаний служит организующим началом для движения по материалу и развертывания способа. Произведения выступают в качестве материала для развития способности, а рефлексивное мышление – как форма продвижения по материалу.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Н.В. Громыко. Метапредмет «Знание». Учебное пособие для учащихся старших классов. – М.: Пушкинский институт, 2001. – 544 с.*

² Там же.

³ *Свящ. Павел Флоренский. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. – М.: Мысль, 2000. – С. 297.*

⁴ Там же. – С. 341.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. – С. 352–353.

⁹ *Ю.Г. Громыко. Метапредмет «Проблема». – М.: Пайдейя, 1998.*

Литература

Э.С. Аконова, Л.Н. Алексеева, Э. Кабасси, Е.В. Коновалова. Развитие способности воображения в дошкольном и начальном школьном возрасте: экспериментальная программа для детского сада и начальной школы/ Методическое пособие для воспитателей и учителей. – М.: Пушкинский институт, 2005. – 352 с.

Л.Н. Алексеева. Олимпиада по способностям в сети мыследеятельностной педагогики для старшеклассников // сб. Работа с одаренными детьми в образовательных учреждениях Москвы / Отв. ред. Л.Е. Курнешова. – М.: Центр «Школьная книга», 2002.

Ю.В. Громыко. Антропология политической идентичности. – М.: АРКТИ, 2006. – 400 с. Ю.В. Громыко. ВЕК МЕТА: Современные деятельностные представления о социальной практике и общественном развитии. – М., 2006. – 504 с.

Ю.В. Громыко. Выготскианство за рамками концепции Л.С. Выготского. К идее мыследеятельностной антропологии. – М.: Пайдейя, 1996. – 238 с.

Ю.В. Громыко. Метапредмет «Знак». Схематизация и построение знаков. Понимание символов: Учебное пособие для учащихся старших классов. – М.: Пушкинский институт, 2001. – 288 с.

Ю.В. Громыко. Метапредмет «Проблема». Учебное пособие для учеников старших классов. – М.: Институт учебника «Пайдейя», 1998. – 382 с.

Ю.В. Громыко. Метод В.В. Давыдова. Учебная книга для управленцев и педагогов. – М.: Пушкинский институт, 2003. – 416 с.

Ю.В. Громыко. Мыследеятельностная педагогика (теоретико-практическое руководство по освоению высших образцов педагогического искусства). – Мн.: Технопринт, 2000. – 376 с.

Ю.В. Громыко. Мыследеятельность: курс лекций. – В 3 кн.: Кн. 1. Введение в теорию мышления и деятельности. – М.: Пушкинский институт, 2005. – 384 с.

Ю.В. Громыко. Мыследеятельность: курс лекций. – В 3 кн.: Кн. 2. Введение в методологию. – М.: Пушкинский институт, 2005. – 480 с.

Ю.В. Громыко. Мыследеятельность: курс лекций. – В 3 кн.: Кн. 3. Онтологии нового времени / Пособие для учителей. – М.: Пушкинский институт, 2005. – 320 с.

Ю.В. Громыко. Проектное сознание. – М.: Пайдейя, 1996.

Н.В. Громыко. Метапредмет «Знание»: Учебное пособие для учащихся старших классов. – М.: Пушкинский институт, 2001. – 544 с.

Н.В. Громыко. Обучение схематизации в школе: сборник сценариев для проведения уроков и тренингов. Учебно-методическое пособие для учащихся 10–11 классов. – М.: Пушкинский институт, 2005. – 478 с.

«Пушкинское слово»: формирование филологической культуры: Учебная книга. – М.: Пушкинский институт, 2003. – 512 с.

Разработка нового содержания образования и развитие интеллектуальных способностей старших школьников. Формирование научности XXI века в образовании. Пособие для учителя. – М.: Пушкинский институт, 2001. – 332 с.

Часть 2

Синергийная антропология

Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели *Сергей Сергеевич Хоружий*

Тема сопоставления творчества Флоренского и Выготского первоначально отнюдь не вызывала моего энтузиазма; ее плодотворность и даже простая содержательность мне казались сомнительны. Содержательная постановка компаративистской темы требует наличия или же выстраивания некоторого общего, объединяющего контекста и концептуального поля, куда входили бы сопоставляемые явления. В случае Флоренского и Выготского такой единый объемлющий контекст, безусловно, существовал, однако на первый взгляд он был слишком широк и в этой широте почти тривиален. Прежде всего здесь была общность эпохи; наряду с ней также известная близость проблематики (в основном в темах антропологии), тяготение к обобщающему, системному рассмотрению явлений, научная смелость, готовность к отбрасыванию старых догм... Объединяющих элементов немало, они разнообразны – но, на проверку, они все – лишь простые следствия, вытекающие из первого и главного, общности эпохи. Двадцатые годы минувшего столетия – весьма специфическая эпоха, и все культурные явления, принадлежащие к ней, в сильнейшей степени отмечены ее печатью. И по этой причине все те же общие черты, что мы заметили у Флоренского и Выготского, – и элементы близости проблематики, и родственность эпистемологии, методологических подходов, и тяга к новым путям, к разрыву со старыми теориями, переходу в некую новую научную парадигму, – все это можно обнаружить не только у этих двух персонажей, но и у дюжины других фигур, как в России, так и на Западе. Уж не говоря о вершинах, в лице Хайдеггера и Витгенштейна, тут можно назвать и Шпета, и Кассирера, и, скажем, Николая Яковлевича Марра... В итоге же достаточно содержательной, предметной почвы для сопоставления здесь не возникало.

Подобная почва возникает, однако, когда мы посмотрим на творчество избранных авторов пристальней и конкретней, не ограничиваясь общими местами. При таком более пытливым взгляде рядом с ними оказывается уже не целая когорта культурных героев эпохи the roaring twenties, а, пожалуй, всего единственная фигура – фигура, способная стать для них связующим звеном, посредником. Таким агентом-посредником выступает Клод Леви-Стросс. Конечно, он тоже – очевидный член упомянутой когорты, однако содержательность, нетривиальность его опосредующей функции придает то, что он родствен двум нашим фигурам существенно разными своими чертами.

Действительно, проделаем беглое обозрение триады: Флоренский – Леви-Стросс – Выготский. Начнем с ее последнего отношения – и увидим, что близость и родственность здесь налицо во многих аспектах. Одна из центральных исследовательских тем у Выготского – развитие так называемых высших психических функций. Он выбирает в качестве опытного поля сознание ребенка и выстраивает законы высших психических функций в их формировании. А что делает Леви-Стросс? Он выбирает в качестве опытного поля сознание дикаря и выстраивает на этом опытном поле, на его данных, бинарные структуры картины мира. Очевидным образом в обоих случаях выбор опытного поля совершается по одному и тому

же эпистемологическому и эвристическому принципу: это – выбор простейшей системы, обладающей нужным богатством свойств, нахождение своего рода дрозофилы, где в наиболее чистом виде, не заслоняясь позднейшими культурными напластованиями, проявлялись бы интересующие ученого базовые закономерности – закономерности высших психических функций у Выготского и, соответственно, закономерности картины мира в случае Леви-Стросса. Налицо общность и метода, и приема. То, что делается у Выготского, скорее клонится в сторону онтогенеза, то, что у Леви-Стросса, – в сторону филогенеза. Естественно, некоторые расхождения неизбежны, но принципиальное родство налицо.

Если же рассмотреть соответствия Леви-Стросса и Флоренского, то здесь все еще очевиднее. Нужные черты описывались многократно, в том числе и мною самим. Мысль Флоренского строит в существенном те же бинарные структуры картины мира, однако не из опытных наблюдений над примитивным мышлением, а в порядке выстраивания философского рассуждения, развития определенной философской концепции. Но в то же время близость выстраиваемой Флоренским картины универсума к структурам примитивного мышления была им самым отчетливо отрефлектирована и не раз вполне эксплицитно выражалась. К примеру, мы у него найдем заявление, что «психологию дикарей и по сей день я чувствую родною себе»¹ и т. п. Стоит также напомнить, что, когда жизненные обстоятельства о. Павла не по его воле привели его на Дальний Восток, он там осуществлял и собственные опытные наблюдения над первобытным мышлением – мышлением ороченгов. Почва для сопоставления и для констатации эвристического родства здесь еще более глубока; и видно, что эта почва действительно иная, нежели в случае Выготского. И это значит, что, привлекая творчество Леви-Стросса, рассматривая троицу авторов, мы выходим из круга общих мест, общих свойств и особенностей эпохи, ее научного стиля – и попадаем в некоторый более конкретный контекст.

Вполне очевидно, что это за контекст: присутствие Леви-Стросса говорит, что мы оказались в сфере идей зарождающегося структурализма, на почве структуралистской парадигмы, или эпистемы, в ее ранних версиях. Вопрос о сопоставлении научных подходов Выготского и Флоренского получает, таким образом, новую постановку: два наших автора оказываются сопоставимы, говоря упрощенно, как представители *русского протоструктурализма*.

Найденный контекст довольно широк и содержателен. Мы не случайно упомянули выше Н.Я. Марра. Он и его школа развивали, как известно, метод генетической или «палеонтологической» реконструкции культурных феноменов, форм языка и мышления; и это марровское направление, в свое время весьма влиятельное в России (к нему примыкала, в частности, О.М. Фрейденберг), также по праву можно рассматривать как одно из явлений русского протоструктурализма. Вполне возможно – и оправданно – развить в этом русле трактовку творчества как Выготского, так и Флоренского. В случае Флоренского подобная трактовка давно наличествует. Элементы структурной антропологии, структурной лингвистики, семиотики и т. д. в его позднем творчестве находятся на поверхности, и в своем большинстве они сегодня уже выявлены и описаны. На уровне общих мировоззренческих структур, как это прослеживалось и мной, и другими, структуры платонического миропонимания у Флоренского зачастую радикализировались и архаизировались до бинарных структур первобытного мышления. Общее строение и замысел позднего учения Флоренского, конкретной метафизики, также соответствуют структуралистской эпистеме. Теория и методология знания у Флоренского имеют в широком смысле структуралистский характер. Конкретная метафизика мыслилась как спектр предметных ветвей, направляющихся в различные области знания, охватывающих и постепенно застраивающих всю ноуменально-феноменальную реальность. В форме подобного же спектра предметных ветвей реализуется и структуралистская эпистема. Таким образом, элементы структурализма в позднем творчестве Флорен-

ского могут считаться даже и не протоструктурализмом, а достаточно зрелым структурализмом, и в этом творчестве они играют ведущую роль.

У Выготского, разумеется, не так. В его случае можно говорить лишь об элементах структурализма, но эти элементы достаточно значительны и выражены с достаточной определенностью. Выготский весьма внимательно следил за уже появлявшимися попытками применения структурного подхода в психологии. Основным предметом наблюдения для него была гештальтпсихология, которую, как мы знаем, он анализировал. В критических наблюдениях над подходом гештальтпсихологии у него формировался, по существу, собственный вариант структурного принципа и структурного анализа. Вот, скажем, мне наудачу попала такая его методологическая формулировка: «Процесс культурного развития надо понимать как изменение основной исходной структуры и возникновение на ее основе новых структур, характеризующихся новым соотношением частей. Первые структуры мы будем называть примитивными. Это натуральное естественное психологическое целое, обусловленное главным образом биологическими особенностями психики. Вторые, возникающие в процессе культурного развития, мы будем называть высшими структурами»². Иначе говоря, у него выдвигается уже зрелая версия: не просто вычленение структур, но иерархическое выстраивание их видов. И определяющее свойство высших структур по Выготскому в том, что они связаны с появлением знаков, они суть структуры знаковой деятельности. Выготский говорит и о том, что существует тенденция распространять этот способ рассмотрения – рассмотрение через выделение структур и иерархию структур – на все новые и новые области психологии. Понятию структуры при этом начинает придаваться универсальное значение, и можно отсюда заключить, что Выготский положительно относился и к тому, чтобы структурный принцип занял доминирующее положение в выстраивании научного знания.

Таким образом, и в случае Выготского существует достаточный материал и достаточные основания к тому, чтобы рассматривать его творчество в русле некоего русского протоструктурализма. К уже упомянутым фигурам можно добавить еще целый ряд других, и в целом, я полагаю, попытка выделить такое русло в развитии русской мысли была бы вполне успешна. В историческом плане она представляла бы некоторый интерес, выдвигая еще один угол зрения на это развитие и пополняя спектр выделявшихся в нем направлений. Но что касается темы о Выготском и Флоренском, то наметившаяся ее постановка по-прежнему вызывает сомнения. Да, эта постановка темы содержательна – но является ли она актуальной сегодня? Задачи мысли ныне как будто бы лежат в области преодоления постструктурализма. И какой интерес, кроме узко исторического, имеет сегодня трактовка тех или иных теорий сквозь призму протоструктурализма?

В плане разрешения сегодняшних антропологических проблем это едва ли может дать нам хоть что-нибудь. Если для Флоренского и Выготского структурная эпистема была новой, пионерской, то сегодня она, со всею определенностью, уже пройденный и устаревший этап. И не только структуралистская эпистема, но уже и постструктуралистская. Поэтому, квалифицируя сегодня Флоренского и Выготского описанным образом, мы их попросту помещаем в позавчерашний день. Кроме того, если для творчества Флоренского такая трактовка охватывает его главные принципы, характеризует его основу и существо, то для творчества Выготского это, несомненно, уже вовсе не так. Направление Выготского, его творческий метод обозначают разными формулами, но всегда в этих формулах присутствует исторический или генетический момент, заведомо неместимый в структуралистскую эпистему. Анализ Выготского – это всегда и непременно анализ в диахронии, прослеживание генезиса и развития. Самим же Выготским этот диахронический принцип твердо понимался как отличный от структуралистского подхода и его дополняющий, причем такое дополнение мыслилось необходимым. В разборах и обсуждениях структурного принципа в психологии, которых у Выготского немало, рядом с восхвалением этого принципа мы обычно встречаем и

весьма существенные уравнивающие критические замечания. К примеру, Выготский говорит: «Структурный принцип именно потому не специфичен и антиисторичен, что приложим в одинаковой мере и к инстинкту, и к математическому мышлению. Надо идти к психологии высших специфических для человека исторических основ психологического развития»³. Соответственно протоструктуралистское русло заведомо вместит у Выготского лишь некую часть, и ограничиваться им никак нельзя.

Теперь я напомню, что сформулированная тема конференции предполагала рассмотрение антропологической проблематики в рамках подхода или аппарата антропологических матриц. Друзья мои, и это опять-таки – существенно системно-структуралистский концепт. Матрица, если отправляться от этимологии, есть некая утроба, лоно, вместилище, если же отправляться от математики, она есть некая таблица; и системно-структуралистский характер концепта тут очевиден. Это некое вместилище, обладающее структурирующей потенцией, и в котором соответственно этой его потенции могут размещаться и упорядочиваться любого рода комплексы, от простых данных социологических экспериментов до возвышенных понятий и принципов. Понятно, что для рассмотрения Флоренского и Выготского в русле протоструктурализма такой концепт удобен и адекватен, и подобный историко-культурный подход вполне может воспользоваться концептом антропологических матриц. Но если мы захотим взглянуть на Флоренского и Выготского в перспективе сегодняшних эпистем и сегодняшней антропологической проблематики, то усомнимся не только в структурализме, но и в матрицах.

Что следует отсюда? Следует то, что желательно отыскать иной, не структуралистский контекст для постановки темы, для сопоставления антроподицей Флоренского и Выготского. Структуралистский контекст делает эту постановку содержательной, однако не удовлетворяет нас своей устарелостью, исчерпанностью. Леви-Стросс конструктивно опосредует отношение Флоренский – Выготский, но его опосредование – это *опосредование прошлым*; тогда как для современного человека важнее настоящее и будущее, уж таково свойство его восприятия реальности. И потому встает следующая задача: нельзя ли найти иное конструктивное опосредование – такое, которое помещало бы наше отношение в более актуальную перспективу, перспективу настоящего и будущего? Желателен более современный объемлющий контекст; и основное требование к нему, очевидно, в том, чтобы он учитывал некие главные особенности наличного положения вещей – как в научно-философском мышлении, так и в самой реальности мира и человека, которую это мышление должно освоить. Попробуем же его отыскать. Краткости ради я выделю всего по одной особенности и в ситуации мысли, и в ситуации мира.

В ситуации мысли я укажу на кризис эссенциалистского дискурса, т. е. любых способов характеристики и дескрипции реальности посредством аристотелевых сущностей или любых коррелятивных понятий: субстанций, смыслов, ценностей, норм, законов, причинно-следственных связей и т. д. и т. п. Все это некие дериваты, эпифеномены, корреляты аристотелевых сущностей. И коль скоро мы констатируем кризис эссенциалистского дискурса как такового, то данный кризис охватывает весь этот широчайший круг категорий. Спектр вытекающих отсюда последствий огромен, ибо эссенциалистский дискурс оставался господствующим языком наукоучений до самых недавних времен. Структурализм же еще отнюдь не явился ступенью расставания с этим дискурсом. Применительно к парадигмам античной мысли структурализм в целом знаменовал расхождение с руслом платонизма (хотя и это не было безусловным: поздний Флоренский – яркий пример того, как можно быть одновременно платоником и структуралистом). Однако эссенциализм – уже существенно дальнейшая, следующая ступень. Расставание с ним есть расставание не только с Платоном, но и с Аристотелем, расставание со всей классикой европейской науки, а следом за ней и со структуралистским языком, и с языком матриц, и много еще с чем другим: с нормативной

этикой, с нормативной эстетикой. Одним словом, расставаясь с Аристотелем, мы оказываемся в некой ситуации беспредела, говоря нынешним языком. И тем не менее кризис аристотелианского эссенциализма есть не какой-то надуманный факт, а истинная действительность, к которой привела европейскую мысль вся ее эволюция.

Что же касается ситуации мира и человека, то здесь наиболее характерная черта, если угодно, аналогична: это есть поведение в ситуации беспредела. На эту черту указывает доминантность или, по крайней мере, радикальный рост кризисных и катастрофических проявлений, и притом уже не на социально-историческом уровне – о таком кризисе привыкли говорить уже сотню лет с лишком, – а на уровне антропологическом, уровне каждого отдельного человека. Подобная ступень является новой. Прежний образ кризисных ситуаций отвечал представлениям о кризисных состояниях общества и кризисной динамике истории, о том, что история стоит на краю неких перемен, катаклизмов и т. п. Однако сегодня, когда образы кризисов – это событие 11 сентября и то, что произошло на представлении мюзикла «Норд-Ост», – представления о кризисе первоочередным образом связываются уже не столько с состоянием общества и истории, сколько с состоянием человека. Такие события, а также, несомненно, и в целом феномен суицидального терроризма, заставляют увидеть, что да, возможно, история – на краю, но прежде всего человек – на краю. Налицо некая ранее неизвестная кризисно-катастрофическая антропологическая динамика. И этот новый рубеж даже не просто нов: в известном смысле это – последний рубеж. По отношению к историческим кризисам действовал испытанный тысячелетиями рецепт, который с XVIII в. стали формулировать по «Кандиду» Вольтера: *Il faut cultiver son jardin*. Надо возделывать свой сад. Царства рушатся, а человек тот же, он будет блюсти себя, семью, садик, рожать детей, и возникнут новые царства, республики, джамахирии, СНГ. Но если человек перестает блюсти себя – к чему он движется, по всей видимости, сегодня – тогда...

В итоге, нам сегодня желателен такой контекст для рассмотрения антропологии, который (а) доставлял бы альтернативу устаревшему эссенциалистскому дискурсу, и (б) помог бы при этом описать человека на краю, человека в области его крайних, предельных проявлений. И тот подход, который я пытаюсь проводить в антропологической проблематике в течение ряда последних лет, связан именно с этими двумя установками: во-первых, с принципом выхода за рамки эссенциалистского дискурса (и притом очень определенного выхода, подсказываемого опытом православной мистико-аскетической традиции, исихазма) и, во-вторых, с принципом антропологическим, который позволял бы описывать в первую очередь сферу предельных человеческих активностей и проявлений. Принцип, связанный с опытом православия, – это принцип энергичности, выдвигающий в центр понятие энергии. Развитие дискурса энергии есть такая альтернатива эссенциалистскому дискурсу, основываясь на которой можно использовать богатое поле опыта аскетических практик. Мы без труда обнаруживаем, что именно выход, базирующийся на энергичных концептах, развивающий энергичную альтернативу эссенциализму, реализуется в православном мирозерцании и на операционном уровне в аскетической практике православия, а наряду с этим, также и в практиках иных духовных традиций. К примеру, в популярных восточных практиках на операционном уровне вырабатываются определенные деятельностные методики. В учениях, обслуживающих эти практики, развиваются определенные концептуализации их опыта или, скажем шире, некие символизации, некие означивания – ибо говорить о восточных учениях как дающих концептуализацию той или иной сферы явно некорректно. Но все это суть означивания именно под знаком энергии, как базового концепта, который приходит на место аристотелевой сущности. (При этом стоит упомянуть, что во всех основных культурах Востока существуют также и прямые аналоги аристотелевского эссенциализма: в Китае – конфуцианство, в Индии – брахманизм; и оппозиция – или, если угодно, диалектическое взаимодействие – эссенциального и энергичного видения реализуется в отношениях

конфуцианство – даосизм и брахманизм – буддизм.) Таким образом, та антропологическая альтернатива, которую мы хотим выстраивать, будет иметь содержательную опытную базу, если мы попробуем двигаться в рамках энергийного дискурса. Разумеется, в истории европейской мысли уже не раз предпринимались попытки выхода за пределы эссенциалистского дискурса. Они были очень разными: в их числе, к примеру, можно назвать и психоанализ, и философию жизни, и некоторые версии экзистенциализма. Однако одни из них были ближе к психологии, нежели к философии, другим не доставало основательности, и они быстро сошли со сцены – и в результате проблема философской альтернативы эссенциализму остается открытой. Как показывает наше рассуждение, некоторый новый вариант альтернативы можно сформулировать в рамках антропологического дискурса, полагая в его основу два принципа – энергийности и предельности. На этом пути возникает достаточно широкая, охватывающая основные черты феномена человека антропологическая модель. Сейчас мы вкратце изложим ее принципы. Затем, возвращаясь к исходной теме о Флоренском и Выготском, мы попытаемся использовать нашу модель в качестве искомого современного контекста этой темы, взамен контекста структуралистского.

Базовый энергийный принцип оказалось возможным использовать почти непосредственно в той форме, какую он получил в православном богословии, когда оно поставило перед собою задачу обоснования исихастского опыта. Тогда, в позднюю византийскую эпоху, возникло так называемое богословие Божественных энергий, созданное прежде всего трудами святого Григория Паламы (1296–1359). По свойствам средневекового мышления антропологическое содержание здесь по большей части кодировалось в теологическом дискурсе, однако и эксплицитная антропологическая компонента была также достаточно богатой. Она была представлена в обширном корпусе аскетических текстов, позднее собранном в знаменитом компендиуме «Добротолюбия». Аскетический дискурс не притязал на богословствование и был тем паче далек от философии, но его речь о человеке была глубокой, точной и тонкой. Из исихастских и паламитских текстов с полной определенностью выступает энергийный принцип в антропологии. Человек рассматривается здесь как полная совокупность своих разнородных энергий. Каждому из уровней человеческого существа сопоставляется некоторый род энергий, и возникает богатая, необычайно гетерогенная совокупность их, которая образует как бы полную энергийную проекцию человека, образ человека в энергийном пространстве. Человек предстает как определенная энергийная конфигурация. Надо еще раз подчеркнуть, что здесь отнюдь не было философского понятия энергии, а было лишь сугубо рабочее, инструментальное понятие, выросшее непосредственно из аскетических практик. Но при всем том у этого понятия был содержательный, выверенный в опыте набор свойств; и этот набор, в частности, позволяет сделать принципиально важное различие: *различение между энергией и актом*⁴.

Круг энергийных понятий, передающих непосредственный опыт аскетической практики, явно не совпадает с кругом деятельностных категорий, таких, как акт, действие, деятельность. Как доказывал этот опыт, язык актов несравнимо грубее того языка, что требуется для описания работы человека с самим собою в духовной практике. И нет причин считать это неожиданным или странным: каждый из нас может это понять путем простого обращения к себе, к собственному внутреннему опыту. Из этого опыта каждому должно быть известно, что, если человек хочет достичь хотя бы минимальной степени владения собственной внутренней реальностью, он должен реагировать отнюдь не на собственные акты. Реагировать на акты – тупо, ибо уже поздно, это не владение внутренней реальностью, а следование за нею в хвосте. Реагировать же надо, как очевидно, на ту стихию, в которой акты зарождаются. Эта-то *внутренняя протостикия деятельности*, где непрестанно рождаются и умирают зачатки актов, ростки актов, еле уловимые внутренние движения – всевозможные побуждения, помыслы, «прилоги»... – и есть истинная стихия антропологического энерге-

тизма. Работа с этой стихией, достигающая ее целенаправленной трансформации, составляет специфическое искусство духовных практик; а деятельностный подход, в любых своих вариациях, к ней слеп, хотя именно ею определяется, как человек будет действовать. Итак, принцип энергийности, формируемый на базе опыта духовных практик, должен отграничиваться не только от эссенциального принципа, но и от принципа деятельностного. Антропология энергий – это не антропология сущностей и это не антропология актов.

Перейдем к принципу предельности. Здесь наша исходная позиция – хорошо известный философский принцип: определить предмет означает описать, охарактеризовать иное ему, то, что не есть этот предмет. Это выражают и сами термины о-пределение, де-финиция; определить предмет означает дать описание его иного, или же его границы. Наш принцип предельности и состоит в прямой констатации этих философских фактов, применительно к антропологической реальности. Мы принимаем, что основоустройство человека описывают энергийные конфигурации, отвечающие его предельным проявлениям: таким, в которых он оказывается в предельной, граничной области сферы, горизонта своего эмпирического существования. Это – такая область, где начинают меняться либо исчезать те или иные определяющие признаки, предикаты человеческого существования. Принцип же предельности можно сформулировать так: всю главную информацию о человеке как таковом заключает в себе полная совокупность предельных проявлений человека.

Указанную совокупность мы называем *антропологической границей*. Как ясно из самого рассуждения, это существенно энергийный концепт.

Антропологическую границу составляют не какие-либо субстанциальные образования, а антропологические проявления, которым соответствуют определенные энергийные конфигурации. Выяснить, каковы именно эти конфигурации – т. е. каковы предельные типы энергийных конфигураций, в совокупности образующие антропологическую границу, – есть первая проблема, встающая при построении энергийной предельной антропологии. Иными словами, это – проблема описания антропологической границы. Решение проблемы представлено в моих работах последнего времени.

Понятие границы топографично, топологично, и антропологическую границу удобно характеризовать на топологическом языке, как это привычно для психологии – в понятиях карты, картографии, территории, топики... Употребление этой психологической топологии для нас тем уместней, что в психологии топологически характеризуются и описываются именно энергийные понятия, так что в качестве топологии здесь фигурирует – хотя это редко замечают и отмечают сами психологи – не что иное, как топология в энергийном пространстве.

С этим замечанием дадим краткое топологическое описание антропологической границы. Она представляет собою совокупность трех базовых топик или ареалов, которые характеризуются радикально различными типами энергетики. Данные типы соответствуют трем возможным способам размыкания человека в энергийном пространстве, или же, в других терминах, парадигмам взаимодействия энергий человека с энергиями иного (внешними энергиями). Прежде всего выделяется *онтологическая граница* – граница человека с иным горизонтом бытия, инобытием в полновесном онтологическом смысле. Этот ареал границы естественно называть ареалом духовных практик, поскольку духовные практики именно и определяются нами как те стратегии, в которых человек ориентирован к мета-антропологическому горизонту, к обретению связи с инобытием. Стратегии данного ареала конституируются энергиями инобытия. Далее, в роли Иного для горизонта существования человека может выступать также иное сознанию – бессознательное. Энергии бессознательного конституируют другой ареал границы, которая в данном случае является границей человека не с инобытием, а лишь с некой сферой здешнего бытия, оказывающейся за горизонтом сознания. Эта граница, располагающаяся не в бытии, а в сущем, тем самым не является границей

онтологической, и ее ареал мы называем *онтической границей*. Это – ареал бессознательного, или, в широком смысле, «безумия», где оперирует психоанализ. Если ареал духовных практик составляют такие антропологические стратегии, которые – как то подразумевает сам термин «стратегия» – отрефлектированно выстраиваются самим человеком, то те конфигурации, которые составляют ареал бессознательного, именно в силу своей бессознательности не могут именоваться стратегиями. Скорее мы здесь говорим о паттернах или фигурах бессознательного, к которым принадлежит обширнейший круг феноменов, составляющих сферу психоанализа.

Наконец, существует и третий ареал. Если конфигурации как онтологического, так и онтического ареалов конституируются определенной внешней энергией – энергией некоего источника, который является внешним, внеположным по отношению к горизонту человеческого существования, то для энергийных конфигураций этого последнего ареала подобного источника уже нет. Природа этих конфигураций в известном смысле противоположна: они конституируются не внешним энергийным источником, а, напротив, энергетическим дефектом по отношению к обычным конфигурациям, которые реализуются в обыденном человеческом существовании. Это *виртуальная граница*, которую составляют всевозможные виртуальные практики. Их определяющее свойство именно в том, что любая виртуальная конфигурация есть недостроенная, недо воплощенная форма некоторой обыденной антропологической стратегии, некоторого эмпирического явления. Виртуальные антропологические практики по природе аналогичны виртуальным объектам или частицам в физике, которые образуют «виртуальную оболочку» актуальных объектов и частиц и отличаются от них тем, что не обладают той или иной частью их конститутивных свойств, какими-то элементами их формы и т. п.

В опыте человека реализуются все эти три ареала, и не только они. Как показывает опыт, реализуются также и смешанные стратегии, которые соответствуют различным сочетаниям, наложениям базовых ареалов. Априори меж тремя ареалами возможны три вида сочетаний, в которых соединяются элементы онтологических и онтических предельных конфигураций, онтологических и виртуальных, и наконец, онтических и виртуальных. Все эти три вида предельных проявлений также реально существуют в опыте человека; и мы называем *гибридными ареалами или топиками*.

Описанная структура антропологической границы задает полноохватную антропологическую модель, с помощью которой можно рассматривать и изучать специфические явления сегодняшней антропологической реальности – например, выходы в виртуальную реальность, репертуар которых все расширяется, или радикальные художественные стратегии, модернистские и постмодернистские, и т. п. Сквозь призму данной модели можно также рассматривать, оценивать те или иные опыты антроподицеи – не обязательно применяя к ним весь конкретный аппарат модели, но в первую очередь выясняя их отношение к ее базовым принципам: принципу энергийности и принципу предельности. Соответственно мы можем исполнить намеченный план: использовать появившуюся модель в качестве современного контекста для компаративного рассмотрения антроподицей Флоренского и Выготского.

В случае Флоренского существенные элементы близости к новому контексту вполне очевидны. Как показывал я, а потом и другие авторы, позднее учение Флоренского характеризуется именно энергийным подходом. С мотивациями, исходящими почти из тех же источников, что наша модель, из православного мирозерцания, Флоренский разрабатывает энергийные принципы описания реальности, и его антроподицея насыщена энергийными элементами. Однако сразу же обнаруживается, что энергетизм, как он проводится у Флоренского, ограничивается и сдерживается иным, противоположным принципом – а именно традиционным эссенциализмом. Подобное сочетание, в котором за явлениями реальности одновременно признается как сущностная, так равно и энергийная картина, соответ-

ствуется неоплатоническому описанию реальности: классический эссенциальный Платонов и Аристотелев дискурс неоплатоники дополнили развитым энергийным дискурсом. Но они именно дополнили античный эссенциализм, а не мыслили энергийность альтернативой ему. Европейский же опыт нас подводит к тому, чтобы прибегнуть к энергийному дискурсу как к альтернативе, замене, вытеснению эссенциалистского дискурса. В античной мысли энергийность возникала по иной логике и в иной роли: как гармоническое дополнение к эссенциализму. В дальнейшем неоплатоническая мысль имела громаднейшее влияние на европейскую мыслительную традицию. В неоплатонической парадигме энергийный и эссенциальный принципы сосуществовали; и в наиболее зрелых учениях, вошедших в золотой фонд европейской мысли, они образуют такую гармоническую пару, где и тот и другой принцип с равным правом могут считаться доминантными.

В позднем творчестве Хайдеггера вся история европейской мысли представлена как трудный путь к достижению равновесия энергийного и эссенциального начал, энергийного и эссенциального видения реальности. Но сегодняшний опыт вынуждает нас к неприязни этого рафинированного закатного (и в личном, и в мировом смысле!) неоплатонизма Хайдеггера. Мы приходим к другому пониманию: к тому, что для эссенциального принципа попросту остается не слишком много места. В современных концепциях, где мы должны руководствоваться не только принципом энергийности, но и принципом предельности, эссенциальный принцип уже не может остаться в философском дискурсе в качестве равносильного доминантного принципа рядом с принципом энергийным.

Аналогично и в мысли Флоренского ее неоплатоническая конституция сегодня препятствует тому, чтобы на ее основе можно было бы дать адекватную трактовку предельных феноменов антропологической ситуации. В антропологии Флоренского перед нами всегда – не кризисно-катастрофическая динамика, а динамика бытийного равновесия. Граничные феномены человеческого существования пользуются его вниманием, больше того, он им придает особую важность, развивает целую мистику границы, но это – мистика всецело гармонической икономии, взаимно обратимых переходов между двумя мирами, составляющими двуединый космос живых и мертвых.

Однако в этих наблюдениях мало нового, такие черты в творчестве Флоренского уже отмечались. К более интересным выводам приводит рассмотрение Выготского. Вопреки принципиально секуляризованному характеру его мысли у него мы также обнаруживаем существенные элементы сближений с энергийной предельной антропологией и онтологией и, более того, именно с устройством ареала духовной практики. Неудивительно было бы найти у него, как и у всякого психолога, рассмотрение той области антропологической границы, которая непосредственно психологией и рассматривается, области феноменов и паттернов бессознательного. Но в случае Выготского мы оригинальным образом находим, что большее внимание его привлекают как раз те антропологические стратегии, которые связаны с духовными практиками. Он, разумеется, не рассматривал духовные практики как таковые, однако он специально выделял и изучал такие процессы или стратегии, в свойствах которых имеются глубокие сходства с парадигмой духовной практики – и которые тем самым способны подводить человека к этой парадигме.

Примеров такого приближения Выготского к парадигме духовной практики можно найти немало. Рассмотрим прежде всего один из самых значительных, затрагивающих ключевые элементы духовной практики: пример, который заключается в присутствии у Выготского так называемой парадигмы «ума-епископа». На операционном уровне эта парадигма играет важную роль в зрелом поздневизантийском исихазме, а на уровне концептуальном, богословском она выделена и проанализирована в знаменитых «Триадах» Паламы, где и введено само понятие ума-епископа. Что же касается Выготского, то обратим у него внимание на следующую тему. Говоря о развитии высших психических функций, Выготский выстра-

ивает иерархию ступеней поведения и в этой иерархии выделяет как особо важный момент формирование самоуправляющих способностей: «Человек сам создает связи и пути для своего реагирования. Он перестраивает естественную структуру. Он подчиняет своей власти при помощи знака процессы собственного поведения. Нам представляется удивительным тот факт, что традиционная психология вовсе не замечала этого явления, которое мы можем назвать овладением собственными реакциями, овладением собственными действиями»⁵.

Особое выделение феномена (установки, способности, стратегии) овладения собственными реакциями и действиями – существенный шаг, приближающий мысль Выготского к парадигме духовной практики, которая, разумеется, вся представляет собой определенную икономию перестраивания естественных структур и овладения собственными реакциями. Эта терминология Выготского совершенно равносильна нашему выражению «направленная трансформация собственной энергийной конфигурации». Но Выготский продвигается и далее того тезиса, который я процитировал, причем продвигается в нескольких направлениях, которые все важны для картины духовной практики. Сейчас мы отметим, ради краткости, всего один такой пункт – но, быть может, самый глубокий. Выготский ставит вопрос о возможностях и пределах расширения сферы тех действий и реакций, которыми человек способен овладеть; он спрашивает, докуда же простирается эта «самоовладательная» способность человека. Это делается им в контексте уже другой его важной темы – темы о психологических системах. Здесь изучается присущая человеку способность интеграции, собирания в единую систему различных сфер, уровней, блоков своей организации, и выдвигается тезис, что такой единой, т. е. единоуправляемой, системой может быть сделан и весь человек как целое. Снова цитируем Выготского: «Человек может действительно ввести в систему не только единые функции, но и создать единый центр для всей системы. В самых высших случаях мы имеем дело с возникновением такой системы, где все соотносено к одному»⁶. Нельзя не заметить, что здесь он начинает говорить языком, скорее присущим мистическому дискурсу. «Все соотносено к одному», – когда речь идет не о формально-логических конструкциях, а об антропологической и психологической реальности, эта формула уже отнюдь не из словаря секуляризированной рационалистической науки. И эта формула вплотную подводит автора к тому порогу, когда философское рассуждение обязано поставить вопрос: а что такое это «одно», с которым соотносено «все», какова его природа?

Когда возникло «одно» – с его появлением раскрывается некое следующее пространство мысли и даже долг мысли. Возникло представление о некоторой интегрирующей инстанции. Необходимый пункт дальнейшего движения мысли – вопрос о природе этой инстанции. Что есть это «одно»? Что способно выступать в таком качестве? Ответ на этот вопрос представляет собою бифуркацию: мы оказываемся на развилке мысли, ибо возможны два ответа принципиально разного рода. Мы можем предполагать интегрирующую инстанцию обычным целевым или ценностным ориентиром и таким образом опишем еще один класс стратегий эмпирического существования человека. Но мы также можем предположить – по целому ряду оснований, включая и непосредственно опытные основания, – что интегрирующая инстанция хотя и существует, и действует, однако же сама не находится в горизонте эмпирического опыта человеческого существования; что эта инстанция мета-антропологична и инобытийна. В таком случае мы тоже сможем вполне содержательно продвигаться в описании, но будем описывать, в терминах самого Выготского, уже принципиально иной род психологических систем. Мы можем, таким образом, оставаться в рамках его же подхода и его же концепта психологических систем, но выйдем уже к такому ареалу, который является областью религиозной психологии. При этом мы получаем и конструктивную характеристику сферы религиозной психологии: как сферы, описывающей определенные классы психологических систем, выделенные свойством наличия специфической (мета-антропологической, инобытийной) интегрирующей инстанции. Такая характеристика нетривиальна и

ценна, поскольку обычно эта сфера характеризовалась тривиальным и эмпирическим образом: религиозная психология – это та психология, которая описывает религиозные явления. Подчеркнем, что это эвристическое продвижение относится сугубо к психологической науке; аскетике же взгляд на духовную практику как на процесс формирования интегрирующих инстанций для всего человеческого существа, давно был знаком. И то, что мы описали в терминах Выготского, в терминах «психологической системы» и «одного, с которым соотнесено все», есть попросту то же, что в XIV в. у Паламы получило наименование ума-епископа. Можно сказать поэтому, что в мысли Выготского намечены научно-психологические подступы к пониманию парадигмы ума-епископа, так что эта важная парадигма, описывающая формирование единого координационно-управляющего центра для всего (энергийного) человека, могла бы называться и парадигмой Паламы-Выготского. Ее исследование остается актуальным, ибо не может не быть актуальна проблема создания мета-уровня сознания, который способен не только наделять все отделы сознания, все органы одновременно и параллельно выполняемыми функциями, но и контролировать все процессы выполнения этих функций, добиваясь заданных результатов. Несомненно, здесь – один из крупнейших ресурсов, заключенных в конституции человека.

Подобных элементов сближения у Выготского можно встретить неожиданно много и в неожиданных местах. Принято считать, что как культурфилософ Выготский достаточно приземлен, прагматичен и даже находится более или менее в рамках марксистской парадигмы. Однако, взглянув под углом наших двух принципов, мы обнаружим, что и понятие культуры у него тоже обладает известными потенциями, выводящими совершенно в иную сторону, в сторону парадигмы духовной практики. В этой парадигме очень существенный момент и существенная проблема – тип внутренне-внешнего отношения, отношения человека уже с другою своей границей, не границей горизонта существования, а попросту эмпирической границей, отделяющей от внешнего мира. Оказывается, что духовная практика не может строиться как чисто внутренний процесс, всецело сосредоточенный, локализованный в пределах отдельно взятого человека. С необходимостью возникают аспекты, ориентированные вовне: аспекты экологические, космические, социальные. Центральная проблема духовной практики, проблема энергийной перестройки человеческого существа, включает в себя и проблему перестройки отношений человеческого существа с окружающим миром: средой, социумом, природой.

Граница с окружающим миром также вовлекается в орбиту практики. Выясняется, что человек должен уметь работать с этой границей, уметь кардинально перестраивать ее: менять сам ее характер, делать ее полагаемой и снимаемой, пластичной. Он должен также уметь придавать ей характер мембраны – такой границы, которая и отделяет, и соединяет: отделяет в одних отношениях, нужных для человека, выбираемых им, соединяет в других, опять-таки выбираемых человеком. Как вы знаете, различные мембранные механизмы в большом числе присутствуют на всех уровнях организации человеческого существа – на уровне клеточном, физиологическом, психологическом (например, способность избирательного внимания). Но именно на высших уровнях они мало и несовершенно развиты. В данном случае высшие уровни организации человека утрачивают то, чем владеют низшие; и с человеком это, увы, достаточно частый случай.

Владимир Петрович Зинченко. Ум дуреет быстрее, чем тело.

С.С. Хоружий. Соглашусь. И существенная задача духовной практики – вернуть высшим функциям то, чем уже обладали низшие, – вернуть вот эту способность делать границу мембраной. Что же касается Выготского, то у него есть весьма интересные идеи в этом направлении. Понятие культуры у него трактуется довольно своеобразно. Культура – это, по Выготскому, культура отношений с окружающими, окультуривание этих отношений и, если угодно, – умение придавать этим отношениям мембранный характер. Он, конечно, здесь

не доходит до той радикальной, максималистской постановки задачи о границе, которую выдвигают духовные практики, однако он намечает антропологические установки, ведущие в том же направлении. И я бы в заключение сказал, что именно такое соотношение характерно и в целом для мысли Выготского. Ему было присуще умение видеть сознание человека в живой динамике, в элементе динамической и энергийной формы, открытой к преобразованию. Очень не случайно, что он вместе с Эйзенштейном начинал и работу о киноязыке, т. е. о принципиально динамической энергийной форме⁷. И несомненно, это видение сближает его с принципиально динамичной и энергийной антропологией православия, исихазма и духовных практик. Изучение этого сближения могло бы дать ценные плоды в историческом плане, для истории идей, поскольку открывающиеся здесь филиации идей весьма интересны и необычны. Однако это не главное. Еще более важно то, что обнаруженные сближения интересны и ценны для актуальной антропологической проблематики. Благодарю за внимание.

Дискуссия

Сергей Петрович Усольцев. Я в первую очередь хотел бы поблагодарить за такой четкий, ясный и понятный доклад, благодаря которому возник вопрос, благодаря четкости и понятности. У меня сперва возникло желание, когда я слушал выступление, сопоставить эссенциалистский, деятельностный и энергетический подход с различными слоями категории системы. Т. е. сущность – берется морфология, деятельность берет структуру, энергия берет процесс. Но потом я в принципе понял, что сама категория системы была введена деятельностным подходом для того, чтобы ввести те слои, которые сущностным подходом не берутся. Соответственно в связи с этим и возник мой вопрос: какие слои по отношению к категории системы вводятся энергетическим подходом? Какие-то направления размышлений в эту сторону есть?

С.С. Хоружий. Я, к сожалению, не могу отсылать к каким-то масштабным уже проделанным построениям, потому что развитие этого подхода в философском дискурсе лишь начинается. Но принципиальные соотношения здесь прозрачны. Тройственное деление, от которого вы отталкиваетесь, триада морфология – структура – процесс, оно же явно в рамках матричной парадигмы, ибо оно само – некая таблица понятий, матрица. Матрица же, как мы говорили, – эссенциалистский концепт. Разумеется, мы не можем эту тройственность принимать априори, мы должны ее реконструировать; и в свете сказанного она, вернее всего, не реконструируется, а реконструируется что-то другое, поскольку у нас возникнет динамичная и энергийная форма, каковой матрица не является.

Олег Игоревич Генисаретский. Вы столь убедительно доказываете, что матрица – эссенциальный подход. Скажите, пожалуйста, а мышление серией принципов, разве это не эссенциальный подход? Когда вы перечисляете принципы, разве это не то же самое? Это, во-первых. Во-вторых, альтернативность, оппозиционность, например, эссенциального и энергийного. Сам по себе факт оппозиции – разве это не основная структурная единица, которую вы так энергично тоже продвинули в сторону матрицы? Короче говоря, что энергийного в принципах и вот в этих оппозициях, т. е. что специфически энергийного вы видите в своей методологической надстройке, потому что на поверхностный взгляд, от которого я не могу отделаться, это есть.

С.С. Хоружий. Я понимаю, что Олег Игоревич чрезвычайно оппозиционен по отношению к высказанным принципам, что ясно уже из того, что он начал меня именовать на «ВЫ»...

О.И. Генисаретский. Не к содержанию их, а к форме.

С.С. Хоружий. Для начала я, безусловно, соглашусь, что форма, в которой я все представил сегодня, отдавала жесткой системностью и тем самым эссенциализмом, который я же разоблачал. Однако никакого противоречия тому, что я утверждал, в использовании такой формы нет.

Оно было бы лишь в том случае, если бы я утверждал тотальный энергетизм, вообще исключая эссенциальные феномены и дискурсы, отрицающий их существование. Но подобного гипер-энергетизма я и не думал утверждать! К примеру, дискурс доказательства или экспозиции некоторого концептуального целого, дискурс развертывания некоторого комплекса идей – отчего такие дискурсы не могут быть организованы жестко и последовательно, эссенциально, хотя бы при этом сама излагаемая концепция была критикой эссенциализма и утверждением энергийности? Доказательство энергийного характера определенных явлений априори вполне может быть проведено в эссенциальной форме; и апостериори именно такие доказательства мы находим в моем докладе.

О.И. Генисаретский. Сергей Сергеевич, а как вы к такому промежуточному звену, как Гумбольдт, относитесь, к различению энергии – эргона и т. д., потому что вроде бы так кажется, что эргон, работа и действие – это некое посредующее звено?

С.С. Хоружий. Конечно.

В.П. Зинченко. Сергей Сергеевич, у Гумбольдта отчетливо формулируется энергийная проекция человека.

С.С. Хоружий. Конечно. С Гумбольдтом мы здесь будем очень-очень по соседству, но с очень существенными оговорками.

В.П. Зинченко. Выготский мимо Гумбольдта прошел.

С.С. Хоружий. Я думаю, что, если бы его работа продлилась, он, безусловно, обратился бы к Гумбольдту. Самые последние его разработки – именно лингвистического характера. Если бы он продолжил писать «Мышление и речь», то Гумбольдт там бы возник с необходимостью. Я же сегодня могу и должен сказать, что тогда, семь десятилетий назад, какие-то грани еще не были видны, – и слава Богу, потому что мы к их видению пришли не от хорошей жизни. Пришли к тому, что необходимо различать энергетизм неоплатонический, который целиком уравнивается присутствием эссенциальных начал (явным или неявным), и энергетизм иного рода, который сущностное начало, как я иногда это выражаю математически, отодвигает на бесконечность, в чистую апофатику. И гумбольдтовский энергетизм, как мне представляется, все-таки еще отвечает неоплатонической программе, как и энергетизм, скажем, Николая Кузанского, который у последнего тоже можно найти.

О.И. Генисаретский. А разве центр не является предельной границей? Где проходит граница нашей родины с Западом? В Москве. Центр как граница и предел. И тогда центр как точка равновесия – это и есть высший предел. Они же это знали.

С.С. Хоружий. Все правильно. Вопрос только в том, что центра нынче нет.

О.И. Генисаретский. Они же тоже знали, что центр – везде.

С.С. Хоружий. Центр может не быть, а граница не может не быть.

О.И. Генисаретский. А вспомните про периферию и центр в Средневековье. Везде и нигде. Это как бы чистейшее соединение апофатики вот с этим централизмом.

С.С. Хоружий. Это существенно для платонических корней. Принципиально из другой эпохи.

О.И. Генисаретский. А здесь не снимается противоречие, вами обозначенное?

С.С. Хоружий. Нет-нет, конечно, ничего не снимается. Те пласты опыта, которые находят концептуальное оформление в другом энергетизме, исходят совсем из другой основы, из опытной констатации, что центр не держится. The center doesn't hold – цитата, которую я усиленно привожу в полудюжине своих текстов, потому что она необычайно емкая и удобная.

Х.Х. Вы сказали, что эссенциальному принципу остается совсем немного места, что он будет отодвигаться в бесконечность. Как вы отнесетесь к предположению, что вот такой в явном виде неучет эссенциальных парадигматических составляющих просто приводит к тому, что они оказываются неотрефлексированными, т. е. они неустранимы в принципе. И фактически ваш сегодняшний доклад это и демонстрирует. Не придется ли вам, адресуясь к тем традициям, в которых осуществляются те или иные духовные практики, признать, что у них всех катафатически этот самый эссенциальный момент всегда есть, и он всегда признавался?

Юрий Вячеславович Громыко. Это не вопрос, а скорее суждение.

С.С. Хоружий. Я бы сказал, что это суждение с нажимом, форсированное. И, как большинство форсированных суждений, огрубляющее. Во-первых, ни в какой энергийной картине не может предполагаться абсолютное отсутствие сущности. Есть сферы конкретные и обширные, где язык сущностей не только оправдан, но и необходим, и нет никакой целесо-

образности его менять. Но попросту это не те сферы, где сегодня, говоря пышно, решается судьба человека и мироздания. Это сферы обыденных человеческих стратегий. А все те злоключения эссенциального принципа, которые я описывал, сосредоточиваются в первую очередь в области духовных практик, а затем также и в области специфических экстремальных практик современности. Вне этих областей остаются обширнейшие сферы человеческого существования, которые описывались и будут описываться на эссенциальном языке и для которых описание энергичное было бы чистым изыском, упражнением.

Ю.В. Громыко. Сергей Сергеевич, в связи с тем, что говорил Олег Игоревич, у меня в эту же сторону есть несколько параллельных вопросов, они идут в дистинкции некоторой. Первый момент – когда вы говорили про катастрофичность и необходимость не сглаженных, гармоничных описаний, а, наоборот, описаний с усилением момента катастрофичности. Это момент очень важный. Второй момент – где вы сказали, что, безусловно, энергичность не есть акт. Поскольку реагировать на акт тупо, а нужно реагировать на условия возникновения акта, которые коренятся в этой энергичности. Но вот здесь как раз и возникает, на мой взгляд, самая тонкая грань, которая нас, кажется, возвращает к языку системы совсем с другого конца. Ведь действительно, на это на все как можно посмотреть: энергичность невероятно усиливает процессуальный аспект, характер процессуальности. Хотя с процессуальным аспектом – здесь точно так же необходимо откритиковывать процессуальность, убеждаться, что это не Бергсон. Здесь начинается очень тонкий момент.

С.С. Хоружий. Процессуальность, длительность, непрерывность – весь этот букет категорий, разумеется, должен пересматриваться.

Ю.В. Громыко. Будет пересмотрен. Но вот здесь начинается какой очень интересный момент, в том числе и по поводу духовных практик. Ваше понятие границ и ваши очень интересные работы, где вы дали характеристику духовных практик: восточных, неоплатонических, которым потом противопоставили исихазм. У меня лично вот какое возникло понимание. Критикуя неоплатонизм, сравнивая его с исихазмом, вы совершенно справедливо утверждаете, что здесь берется всего одна сторона, а именно восхождение к божественному через ум, через мышление – в отличие от исихазма, где есть речь о целостности и где обязательно ставится вопрос об элементе общения, что вы очень последовательно описываете. И если сопоставлять неоплатонизм и исихазм, то в одном случае мы как бы выделяем всего одну функцию и способность, а именно мыслительную, тогда как в исихазме ставится задача об обязательном снятии и переработке всех процессов. Но ведь смотрите здесь какой интересный момент просто в самой структуре мысли возникает, что в случае с неоплатонизмом мы все равно как бы движемся. Т. е. нам надо сначала опознать, что здесь речь идет об определенном акте одного типа, который отрывается от коммуникации и связан только с мышлением – я буду такими словами говорить. Об уме, а скажем, не об общении. А в случае с исихазмом получается, что.

С.С. Хоружий. Общение просто играет разную роль, и само общение тоже очень разное.

Ю.В. Громыко. Я согласен. Ведь в этом случае ваша мысль как движется? Вы на самом деле восстанавливаете и прослеживаете структуру актов тоже. Мне просто кажется, что здесь возникает вопрос, который для меня связан с тем, что спрашивал Олег Игоревич. Могут быть два совершенно разных пункта. Первый из них тот, что энергетизм – это есть просто некоторая определенная исследовательская стратегия, которая демонстрирует, что энергичная форма описания может быть выделена как совершенно отдельная и противопоставленная всем другим. И может быть другая стратегия, которая заключается в том, что такой способ описания существует, но после того, как мы его отделили, может ставиться задача показать, как он связан с другими типами описания, причем связан, возможно, совсем не гармоничным образом. И тогда у нас возникает очень странный взгляд в том числе и

на системную парадигму. Вы начинаете фактически как бы вводить еще один несхватываемый, не берущийся до этого в системной парадигме тип описания, который, конечно, очень существенно ее всю начнет трансформировать. И вот здесь, собственно, у меня и возникает вопрос: какая исследовательская стратегия вами здесь принимается. Или, может быть, вообще ортогональная тому, что я говорю?

С.С. Хоружий. Нет, отчего же. Я бы в данном случае мог отослать к наличной работе. Вот последняя глава Выготского в «Мышлении и речи». Я бы сказал, что там уже и развивается практическая работа в стихии принципиально не актов, а того, что я называю ростками актов. У него это показано на примере анализа вербальности – а именно попросту предъявлено, продемонстрировано наличие богатой стихии, которая является существенно протOVERбальной, доактовой. И следом за ним надо рассмотреть, как она живет, эта стихия, и какое понятие формы было бы там. Понятие формы было бы абсолютно другое, не гумбольдтианское.

Ю.В. Громыко. Но смотрите, какой момент возникает. Мышление и речь. Есть вопрос об их связи, о том, что они имеют разные корни. Дальше мы можем поставить вопрос о языковом мышлении как совершенно другой единице, которая будет отлична и от мышления в чистом виде, и от речи. Можем начать просматривать, каким образом речевой акт входит в мысль и образует совсем отдельный феномен и каким образом мысль входит в акт общения и речи, образуя совсем другой феномен. Но если я на все это теперь посмотрю, то обращаю внимание на то, что проделываю следующий очень интересный ход: я начинаю мыслить структурными синтезами в разного типа процессах. И с этой точки зрения генетические моменты акторных отношений, т. е. когда речь рождается из мысли, когда мысль рождается из речи, действительно будут просто разного типа единицами, которые прослеживаются. Но вот отсюда у меня и возникает вопрос: ростки актов рождаются в материи разных типов, но материи в другом смысле. Как мне представляется, энергийный язык требует дальнейшей работы по усложнению самого понимания актов. Возникает вопрос: надо ли отрывать энергийность или нужно одновременно с развитием энергийного языка – чему мы можем поучиться у вас – одновременно усложнять представление о самих акторных структурах. С другой стороны, я сразу себя ловлю на том, что это в какой-то мере – может быть, даже в очень большой – развитие в неоплатоническом направлении, которое характерно и для отца Павла. Почему? Потому что я как бы начинаю двигаться в достаточно сложной системе, где у меня есть и слой энергийный, и слой усложнения актов и где от простого бинарного различения – речь и мысль – я уже перехожу к сложным структурным единицам, которые все процессуальны, поскольку речевое мышление – это одно, промысленная речь – это другое, и в каждом случае есть своя динамика и своя процессуальность. Здесь, собственно, и возникает вопрос. Есть две разные стратегии. Одна стратегия – это оторвать энергийность и разбираться с ней как с отдельной и принципиально противостоящей – действительно, то, что вы сказали, бесспорно, – вообще европейской парадигме науки, т. е. полностью ее дезэссенциализируя. А другая стратегия – это осуществлять сложное параллельное движение: прорабатывая и как бы пытаюсь освоить энергийный язык, понимая, что нужно усложнять в том числе и акторные представления.

В. П. Зинченко. Сергей Сергеевич, можно я дополню, чтобы вам пришлось не два раза отвечать, а один. Отец Павел ведь говорил, что человек – это не факт, а акт. Это уже просто цитата. Я вам, по-моему, даже давал Алексея Алексеевича Ухтомского. Все-таки человек, имея богословскую степень кандидата, пошел в университет – я имею в виду Ухтомского, – чтобы понять анатомию и физиологию человеческого духа. Не тела, не мозга поганого, который, конечно же, не мыслит. И все-таки он нашел единицу человеческого духа. Он сказал, что наряду с органами анатомическими, морфологическими, физиологическими – как хотите – есть органы функциональные, и дал строгое определение этих органов. Функциональный

орган есть всякое временное сочетание сил – читайте энергий, – способное осуществить определенное достижение. И с этой точки зрения есть орган, который я построил (*В.П. Зинченко демонстрирует руку*). Д'Артаньян с его шпагой – это тоже функциональный орган. Сергей Сергеевич, который что-то ручкой пишет, – это тоже функциональный орган, здесь построен орган рука-ручка. И я могу сейчас вас даже пригласить, встаньте сюда, пожалуйста.

С.С. Хоружий. Началась экспериментальная часть.

В.П. Зинченко. Закройте глаза. Пожалуйста, слепо выполняйте мои инструкции. Возьмите, пожалуйста – хотя вы не курящий, – пачку сигарет. Спасибо, отдайте мне обратно. Возьмите, пожалуйста, у меня арбуз. Спасибо. Обнимите меня. Спасибо. Дайте мне по физиономии. Спасибо. Откройте глаза, сядьте.

Ведь это же невероятная коллекция функциональных органов, несчетная, построенная вами при жизни! Но Ухтомский говорил, что эти функциональные органы наблюдаемы лишь в исполнении. Он до всей этой виртуалистики, которой запудрили нам мозги, – это середина 1930-х годов, – пишет, что они существуют исключительно виртуально. Они существуют в виде вот этих энергий.

С.С. Хоружий. Здесь совсем другой смысл термина «виртуальность». В основу виртуалистики, как она сегодня понимается, вошло не это значение.

В.П. Зинченко. Я этого значения просто не понимаю. И по сути дела доминанты Ухтомского. Я даже думаю, что он не без влияния Григория Паламы построил свою теорию доминанты. И слава Богу, что психологи этого не знали, потому что они бы перепугались и не стали его цитировать. А так все-таки Леонтьев цитировал, Бернштейн – не очень охотно. Но во всяком случае, своего рода энергийная проекция есть. Но все-таки есть – не знаю, назвать ли это эссенциальной парадигмой, – как я себе представляю, у нас все-таки есть учебник психологии с ощущениями, восприятиями, или в другой классификации, у нас есть когнитивная психология с этими ящиками в голове, функциональными блоками и т. д. То есть, анализируя каждый, скажем, блок сканирования или блок опознания в кратковременной памяти, мы же понимаем, что это энергийное образование, но мы его все-таки можем зафиксировать. Мы же не можем в каких-то эйнштейновских терминах выражать это. Так вот, соглашаясь с вами.

Да, еще одно. Я движениями занимаюсь. И я смотрю, я наблюдаю это в эксперименте. Это же уму непостижимо, когда 5–6 раз в секунду в процессе простого перемещения руки меняется чувствительность: чувствительность к ситуации, чувствительность к собственным возможностям, сопоставление, фоновая рефлексия идет – вот это я описываю. У меня словарь такой, я соглашаюсь с вами, но я не могу это все перевести в энергийную терминологию.

И последний вопрос вам. Нам Гегель популярно объясняет, что такое дух. Это не есть нечто абстрактно простое, а есть система движений, различающая себя в моментах. Вот я эту систему движений, различающую себя в моментах с точностью до десятков миллисекунд, изучаю. И вот какой ход к энергийности? Я не случайно вас допрашиваю, допытываюсь у вас, потому что я щедро ссылаюсь на Григория Паламу в вашем изложении, но вот такого хода к психологии, к этой проекции. Я понимаю, что пенфилдовская проекция – мозговой человек – просто любопытная забавная метафора. А я думаю: а как же все-таки сделать энергийную проекцию, о которой уже много лет думаю после вас, но ничего не получается. Т. е. как связать это с нормальной психологией, хотя психология – это не образец науки, она далека еще от образца, но как ее сделать с помощью энергии образцом?

С.С. Хоружий. В последней части вашего выступления говорилось не о психологии вообще, а о довольно конкретной предметной сфере психологии, куда априори не ясно, следует ли уж так энергийность втаскивать на аркане. Это, что называется, отнюдь не догма. Антропологическая реальность прежде всего предельно полифонична. Когда я говорил о границе, уже на этой границе приходится выделять три базовые области, которые разнятся

настолько, что человек в стратегиях каждой из этих областей – это, собственно, три существа, имеющие между собой чрезвычайно мало общего. И это только граница, я только о ней говорил. А помимо границы существует весь горизонт существования, где существование – по определению – и протекает. И в частности, в каждой из этих сфер супер-полифонической реальности иным, вообще говоря, оказывается и соотношение энергии и акта, – я уже вам отвечаю. Мостить вот эту дистанцию от энергии до акта, вообще говоря, в каждой из этих топик нужно по-своему.

Ю.В. Громыко. Но мостить нужно?

С.С. Хоружий. Конечно, нужно. А проще всего дело в обыденной области, вне-границной, потому что там философская ситуация достаточно изучена, там совершаются события, которые я на своем языке называю обналичивающими и которые осуществляются в обычной аристотелевской парадигме, когда каждая энергия актуализует определенную сущность и каждая сущность обладает определенной энергией, она же в данном случае именуется энтелехией.

Ю.В. Громыко. Сергей Сергеевич, но ведь может оказаться, что в катастрофальных областях или вот при изучении движения, надо будет подтягивать акт. Акт-то можно и туда тоже подтягивать. Т. е. если мы начинаем размышлять, что есть энергийный язык и есть язык актов и, как вы сказали очень емко, что можно мостить, то понятно, что действительно в обыденной области можно мостить; но ведь и в катастрофальной.

С.С. Хоружий. Но каким образом, какой ценой, коль скоро стихия актов возникает как некая редукция, как некий другой уровень?

Ю.В. Громыко. Как огрубление. Конечно.

Александр Иванович Олексенко. Не могли бы вы подробнее коснуться темы, связанной с методом Сергея Михайловича Эйзенштейна? Там, как я понимаю, возможен тот же ход, который вы применили, рассматривая метод Выготского.

С.С. Хоружий. Разработки Эйзенштейна прямо принадлежат ко всей этой проблематике. Разработки киноформы у Эйзенштейна – это один из главных массивов имеющегося в истории мысли, в истории культуры энергийного дискурса. В них речь идет о принципиально динамической форме. С Выготским они соприкасаются также и в других отношениях, потому что Эйзенштейн интересовал широчайший спектр вопросов, в том числе как будто бы и совсем не относящиеся к кино, в частности, лингвистические вопросы. И когда они начинали работать с Выготским, то это была попытка транскрипции кино как языка, на языке языка. Но у Эйзенштейна есть и более прямолинейная энергийная разработка. Начать с того, что весь его метод – это принципиально энергийный метод. Он его не построил, к сожалению⁸. Важен и тот факт, что для него слово «метод» было знаковым, ключевым, обладало некоей магической нагрузкой. При этом само понятие метода трактовалось им именно так, как оно должно быть понимаемо в антропологических практиках. Его метод мыслился им и строился именно как органон, т. е. как полный практико-теоретический канон, который отнюдь не ограничивается техническим, операционно-инструктивным уровнем, а идет до полноты выражения самой природы определенной опытной сферы.

Берется определенная опытная сфера, и метод только тогда метод, когда он совершенен, когда он в полноте выражает ее природу. И по отношению к области динамической формы Эйзенштейн ставил задачу создания именно такого совершенного метода. Эта задача настолько опережает даже сегодняшнюю научную мысль, что до Эйзенштейна еще очень большая дистанция.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Священник Павел Флоренский. Воспоминания прошлых дней // Он же. Детям моим. – М., 1990. – С. 66.*

² *Л.С. Выготский. Мышление и речь // Собр. соч. в 6 т. Т. 2. – М., 1982. – С. 115.*

³ *Он же. Проблема развития в структурной психологии (критическое исследование) // Цит. изд. Т. 1. – С. 282.*

⁴ Напомним, какую огромную важность придавал этому различению Хайдеггер: он утверждал, что его утрата, вызванная латинским переводом *bn l rgeia* как *actus*, есть главный порок западной метафизики, сделавший недоступным для нее античное видение реальности.

⁵ *Л.С. Выготский. История развития высших психических функций // Цит. изд. Т. 3. – С. 118.*

⁶ *Он же. О психологических системах // Цит. изд. Т. 1. – С. 131.*

⁷ См.: *С.М. Эйзенштейн. Монтаж. – М.: Музей кино. Эйзенштейн-центр, 2000. – С. 24. – Прим. сост.*

⁸ Из изданий последних лет см., в частности: *С.М. Эйзенштейн. Метод. Т. 1. Grundproblem. – М.: Музей кино. Эйзенштейн-центр, 2002. – 496 с. С.М. Эйзенштейн. Монтаж. – М.: Музей кино. Эйзенштейн-центр, 2000. – 592 с. С.М. Эйзенштейн. Неравнодушная природа. Том 1. Чувство кино. – М.: Музей кино. Эйзенштейн-центр, 2004. – 688 с. – Прим. сост.*

Синергийная антропология: концепция и метод (выдержки из основных текстов)¹

Сергей Сергеевич Хоружий

Синергийная антропология возникала в прямой идейной связи с новым подходом к наследию православной духовности, развитым богословами русской диаспоры: с исследованиями исихазма и паламитского богословия энергий в трудах еп. Василия (Кривошеина), В.Н. Лосского, прот. Иоанна Мейендорфа, а также идеями православной теологии культуры о. Георгия Флоровского. В книге «Диптих безмолвия» (1978, опубл. 1991), писавшейся еще как самиздатный текст, были намечены принципы распространения этого подхода в сферы философии (онтологии в первую очередь) и антропологии.

Диптих безмолвия

«Главным стимулом нашей работы постоянно служило одно коренное убеждение: убеждение в том, что в православной духовности – и притом, по преимуществу, в «практических» ее разделах, в мистике и подвижничестве скорее, нежели в богословии и догматике – кроется особый и цельный взгляд на человека, на его назначение и на пути реализации этого назначения; кроется поистине целая *опытная антропология*, сложившееся учение о человеке в его непреходящем существе. В классический период становления мистико-аскетической традиции Православия (IV–VII вв.), как и в дальнейшем в периоды ее расцвета, в ней открывалось новое понимание человека, вырабатывался новый образ человека и новый способ, как ему обращаться с самим собою. И все эти антропологические достижения и открытия, будучи, разумеется, порождением определенной эпохи и определенной среды – а именно, православного монашества в первые века Византийской Империи – тем не менее, по всей своей сути были совершенно не ограничены рамками ни этой эпохи, ни этой среды. Во всем существенном, они отнюдь не относились специально к раннехристианскому монашеству или монашеству вообще, но говорили о каждом человеке, о человеке как таковом. Они выражали в чистом виде – *бытийную ситуацию человека*. И однако вся эта наука о человеке, в тонкости развитая на опыте, до сих пор еще не была извлечена из общего корпуса православной духовности, не получила отчетливого выражения в умозрении и на добрую долю по сей день пребывает нераскрытой, «не доведенной до сведения» современного сознания. А между тем, ее ценность и интерес даже не столько в том, что здесь перед нами – еще один покуда непознанный опыт антропологии, еще один до конца не раскрытый образ человека; гораздо существенней то, каковы же они, этот опыт и этот образ.

Как мы надеемся хотя бы в небольшой мере показать ниже, образ человека, утверждаемый православной антропологией, замечателен по своей многомерности и пластичности, по сочетанию в нем твердости духовных основ и абсолютной чуждости всякому отвлеченному догматизму, всякой рассудочной нормативности. Человек предстает здесь как динамичное целое, недробимое и в то же время сложносоставное и многообразно активное, истинный характер которого совершенно непередаваем ни механическими, ни органическими моделями (коим чрезмерно доверяются столь многие антропологические концепции); как уникальное во всей картине реальности «онтологическое орудие», находящееся в движении к полноте бытия, несущее в себе непостижимую способность и тягу к *преображению*: к тому, чтобы, таинственно собрав в себе здешнее бытие в некий единый фокус, достичь его актуальной онтологической трансформации, претворения в иное бытие, свободное от ига конеч-

ности и смерти. По высоте задания, как и по реалистической полноте охвата, такой образ человека, хотя и сформировавшийся в основных чертах полтора тысячелетия тому назад, по сей день остается скорее уж впереди нас, нежели позади. Он остается, таким образом, не только нераскрытым, но также еще и не устаревшим, непревзойденным – и потому не утрачивает способности оказаться нужным и ценным для современной мысли, современных духовных поисков, всей духовной ситуации наших дней. И в свете этого, тема антропологии православного подвижничества оказывается далеко не академической и не исторической. Это – тема о нераскрытых возможностях, о неисчерпанных ресурсах православного мирозерцания, которые могли бы сыграть плодотворную роль в решении духовных задач современной эпохи. Могли бы – кто знает – оказаться вестью, заветом древней православной традиции современному сознанию...»²

«Наша попытка раскрытия православной опытной науки о человеке складывается из двух частей, богословской и философской. По-разному говоря об одном и том же и в то же время взаимно продолжая и дополняя друг друга, они вместе словно бы составляют две створки одной картины, диптиха. Важною отличительной чертой богословского раздела служит то (упоминавшееся уже) обстоятельство, что материал для него нам приходится почерпать не столько из основного корпуса православного вероучения, сколько из мистико-аскетической традиции, из опытных данных духовной практики. Дело в том, что этот основной корпус, выработанный в эпоху Вселенских Соборов, действительно еще не заключал в себе фронтального догматико-богословского решения антропологической темы. Как подчеркивается в одном из современных трудов, «Вселенские Соборы никогда не занимались антропологией, но только тринитарным или христологическим богословием»³. В последние десятилетия этот факт немало обращал на себя внимание православных исследователей. Об этом писал еще В.В. Болотов, после него – ряд других богословов. Довольно характерен, к примеру, нижеследующий диалог, произошедший в одном из знаменитых петербургских Религиозно-философских собраний 1902–1903 гг. между известным религиозным публицистом В.А. Тернавцевым и председателем Собраний епископом Сергием (Страгородским), будущим патриархом.

«*Тернавцев.* ...В факте спасения, кроме двух тайн о Боге и Христе, заключается еще и третья тайна, о человеке. Эта религиозная тайна о человеке деятельностью Вселенских Соборов раскрыта не была... раскрыта была теология и христология, антропология же осталась нераскрытой и составляет великую задачу будущего. (...)

Епископ Сергей. Неужели Вы думаете, что в христианстве не раскрыто, что такое человек?

Тернавцев. Да»⁴.

Можно было бы привести еще немало подобных решительных суждений. Однако, по счастью, рисуемая ими картина все же не вполне справедлива, поскольку в большинстве из них совершенно упускался из виду один более поздний (сравнительно с эпохой Соборов), но оттого не менее важный этап догматического развития православия: этап исихастских споров XIV века. На этом этапе центральной задачей церковного сознания явилось богословское оправдание духовной традиции исихазма, или священнобезмолвия, которая в различных, преемственно развивающихся формах составляла главное русло православного подвижничества на протяжении всей его истории. Такое оправдание было глубоким образом дано в писаниях св. Григория Паламы, и оно, разумеется, не могло не включать в себя подробного богословского разбора тех представлений о человеке, которые выработала и которыми руководилась подвижническая практика. Поэтому с учетом достижений пала-

³ М. Lot-Borodine. La déification de l'homme. P., éd. du Cerf, 1970. – P. 88–89.

⁴ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1902–1903 гг.). – СПб., 1906. – С. 427, 430.

митского богословия говорить о богословской нераскрытости православной антропологии возможно лишь в некотором ограниченном смысле: именно в том, что богословское учение св. Григория, хотя и было в важнейших пунктах закреплено догматическими определениями Соборов XIV века, однако в последующем, по причинам историческим, оказалось скорее заброшено, нежели приумножено и ныне нуждается в возвращении ему должного места и значения в православном богословии; нуждается в широком исследовании и обсуждении, в современной интерпретации, а далее, несомненно, и в творческом продолжении и развитии. И эта работа в течение последних десятилетий уже начала осуществляться усилиями православных богословов.

В соответствии со всем сказанным, наша первая часть представляет собою не что иное, как краткое современное изложение основных идей паламитского богословия, главным образом, на материале центрального сочинения св. Григория, «Триад в защиту священнобесмолвствующих»; только в отдельных темах, которых мало касалось исихастское обновление XIV века, мы обращались непосредственно к аскетическим памятникам. По сравнению с тем, что было высказано в недавних изложениях «паламитского синтеза» у Вл. Лосского, Кривошеина, Мейендорфа, читатель здесь едва ли найдет нечто новое. Мы лишь повсюду стремились как можно более выпукло представить важнейшие черты богословского здания, как можно отчетливее проследить главнейшие идеи и интуиции, на которых строится исихастская антропология. Следуя этому же стремлению, мы хотим уже здесь, во введении, явно указать эти ключевые идеи. Это:

идея благодати как Божественной энергии;
идея обожения, или соединения с благодатью, как высшего призвания человека;
идея непосредственного общения с Богом или, точнее,
идея синергии, свободного человеческого соработничества благодати,
как единственного пути обожения.

Возможно, следует добавить сюда и идею постоянной изменчивости, пластичности человеческой природы, в силу которой в здешней жизни соединение с благодатью не дается в собственность человеку, а остается всегда подвижным, не закрепляемым и может поддерживаться лишь непрерывным духовным трудом, особым устроением и напряжением всего существа человека.

Когда мы говорим о православной антропологии, никакой акцент на этих краевых идеях не может оказаться чрезмерным. В них – сумма, главное достояние всего православного понимания человека»³.

«Тем непосредственным началом, которое определяет собой характер и облик нашей философии, ее специфическую особенность, является православный *энергетизм*. «Человек соединяется с Богом не по сущности, а по энергии», – вот богословский тезис, смысл и значение которого еще никогда не были продуманы и осознаны во всем их масштабе. В действительности же, за ним встает целый самостоятельный способ видения, который сказывается на всем и всему придает свою особенную окраску»⁵.

⁵ Подчеркнем еще раз: этот способ, этот подход к человеку, впервые возник и сформировался в аскетике, в практике православного подвижничества, и долгое время оставался хранимым и развиваемым лишь в ее лоне. Отцы Церкви были искушенными аскетами, и однако, по очень многим причинам, вся богатейшая, живая стихия православного энергетизма лишь очень исподволь и не сразу начинала находить свое выражение в их писаниях. Положение радикально изменилось лишь с появлением паламитского богословия энергий. Именно этим определяется та особая, выделенная роль, которую играют в нашей работе аскетика и паламизм. Но мы, вместе с тем, далеки от мысли как-то вырывать и обособлять эти элементы из единого здания православной духовности. Связь их с другими краевыми элементами этого здания несомненна и неразрывна. Так, в частности, важнейшее связующее звено между патристикой классического периода и богословием Паламы немедленно обнаруживается в творениях преп. Максима Исповедника.

В частности, и философским позициям. Человек делается причастен Богу (Абсолютному, совершенству и полноте бытия) не своею «сущностью» – иначе говоря, не какими-то неизменными определяющими чертами, или частями своего существа, или сторонами своей природы (в том числе и не разумом самим по себе!) – но исключительно своими «энергиями», т. е. некими устремлениями, свободными импульсами, внутренними установками – и притом, не любыми, а лишь очень определенными, которые могут присутствовать, а могут и отсутствовать у человека, могут у него появляться и исчезать и должны специально им вырабатываться и поддерживаться. И потому, говоря об отношении человека и здешнего бытия к Богу, к Абсолютному – в чем и заключается истинное назначение философии, – философия (онтология) должна говорить не о «сущностном», а об «энергийном», об устремлениях и побуждениях человека, о его внутренних движениях и внутренних установках. Только энергийные предикаты здешнего бытия «онтологически чреватые», онтологически перспективны, способны к трансформации в предикаты иного образа бытия, – и потому могут и должны выступать в качестве онтологических категорий. Этим необходимым установкам философии, строящейся в элементе православного энергетизма, мы и пытались следовать»⁴.

«Онтологическая позиция, которую мы намечаем здесь, фиксируется двумя фундаментальными принципами: принципом синергии, доставляющим определение здешнего бытия и основу его феноменологической аналитики, а также принципом Личности, указывающим онтологический горизонт, с которым соотносится и в котором находит свое исполнение здешнее бытие. Но если принцип синергии в определенной мере раскрывается, эксплицируется в ходе рассуждения, то о принципе Личности этого сказать нельзя. Термин «Личность» возникает в начале нашего рассуждения как чистое обозначение, название иного порядка бытия, в который стремится трансформироваться или (что то же) с которым стремится соединиться здешнее бытие, человек. И на протяжении всего текста это понятие Личности лишь в самой минимальной мере наполняется содержанием, приобретает лишь самое минимальное число свойств, по существу, так и оставаясь только обозначением, иероглифом. За этим стоят, разумеется, более веские причины, нежели общая краткость нашего рассуждения. Самое существенное в том, что вследствие онтологического отстояния между нами и Личностью, преодолеваемого лишь очень особым «экстатическим» образом, мы не можем знать о Личности отчетливым, систематическим, дискурсивным знанием. Личность не может стать предметом философско-феноменологического наблюдения, и мы принципиально не можем развить аналитики Личности, подобной синергийной аналитике здешнего бытия. Философствование о Личности может развиваться разве что в элементе «метафизики» (в смысле Хайдеггера), отвлеченного концептуального конструирования, которого нам всячески хотелось бы избегать. Либо, еще возможно, в стихии апофатки, не доставляющей никакой позитивной экспликации понятия. Но все же возникает вопрос: если понятие Личности не развивается и не разрабатывается у нас, а остается лишь «иероглифом», тогда по какому праву мы выбрали для него термин, уже обладающий определенным значением, и богословским и философским? Даже и утверждая непостижимость, неэксплицируемость Личности, мы все же обязаны каким-либо образом оправдать этот наш выбор, дабы он не остался лишь странным (и конечно, небезопасным) терминологическим злоупотреблением. Сейчас мы попытаемся пояснить, что же за интуиции лежали в его основе; попытаемся проследить некие связи между обычными значениями термина и нашею «Личностью».

Философская история понятия личности скорее злосчастна. Хотя этому понятию никогда не отказывали в философской глубине, в первостепенной философской важности и значимости, тем не менее, поныне не существует развитой философии личности, и даже нет, пожалуй, единой твердой основы для философской разработки понятия. Вообще, очень нелегко отыскать в теме личности какие-либо бесспорные, классические положения и

выводы. Как известно, личность не входила в круг понятий античной философии; появившись вместе с христианством и будучи столь близка именно к тому центральному, сердцевиному в христианстве, что для эллинов – безумие, она, по существу, так и не нашла себе места в корпусе базовых категорий европейской мысли. Что, в самом деле, такое – личность? Это не то же, что «сущее» или «сущий», не *existentia* – но и не *essentia*; это не дух, не субстанция, не идея; не «материя» и не «сознание», не феномен и не ноумен, не общее и не особенное, не бытие, но уж, конечно, и не ничто. Разумеется, она не есть и какая-либо простая комбинация этих начал. Она не укладывается ни в одну из классических дихотомий, ни в одно из членений реальности, выработанных в традиционной метафизике, – и, следовательно, ее философское освоение требует какого-то нового членения, новой системы категорий, специально основанной на понятии личности, принимающей это понятие в качестве фундаментального онтологического принципа. Однако современная философия не проявляет заметного интереса к созданию подобной системы категорий.

Напротив, в последнее время изучение личности все в большей степени направлялось по руслу психологии и социологии, где личность редуцируется к одному из своих уровней и разлагается в сумму тех или иных составляющих моментов. Налицо период антиперсоналистских и антиантропологических тенденций, когда тема личности, равно как и вся линия философской антропологии, оказывается третируемой и отодвинутой⁶. Так что в итоге, наше понимание личности сейчас придется сопоставлять не столько с какой-либо систематической философской трактовкой последней, сколько лишь с неким «комплексом представлений».

Все же, главные элементы этого комплекса выделяются с достаточной ясностью. На первом месте здесь, несомненно, находится представление о том, что личность есть нечто суверенное, самостоятельное, что не может определяться или управляться чем-то внешним себе и что заключает в себе некий собственный смысл и ценность. Иными словами, личность онтологически содержательна и онтологически суверенна. При этом – другой необходимый момент – ее смысл и ценность в ней полностью и до конца выражены, явлены, открыты, «суть налицо». Личность, «лицо», есть совершенная, предельная открытость и явность, чуждая всякой скрытости или недовершенности. Наконец, личности еще предполагается свойственной наделенность энергией или энергиями, «самодвижность», способность к активности, к многообразным проявлениям. В этом своем аспекте личность обычно противопоставляется «вещи». Предполагается также обычно, как нечто само собой разумеющееся, что все эти представления относятся к «человеческой личности», к индивидуальному человеку в здешнем бытии. Однако, весьма характерным образом, они не включают в себя никаких особенностей, специфически связанных с принадлежностью к здешнему бытию, с фундаментальными предикатами конечности, смертности, внутренней ограниченности. Напротив, если вдуматься, они даже входят в противоречие с этими фундаментальными предикатами! В самом деле, уже такой основной признак личности (лица) как совершенная нескрытость, выраженность, явленность всего ее смыслового содержания, очевидным образом предполагает отсутствие в ней всяких внутренних препятствий к самоосуществлению, отсутствие внутренних границ и пределов – иными словами, отсутствие предиката внутренней конечности. Бытие, связанное внутренними препонами – а именно таково здешнее, «тварное падшее» бытие, – не может быть полнотою открытости и выраженности, не может быть личным! Итак, уже беглый философский анализ представлений, связываемых с идеей личности, обнаруживает, что реальность, отвечающая этим представлениям, в сущности, не может быть вмещаема горизонтом здешнего бытия. Поэтому следует сделать вывод, что весь комплекс указанных представлений описывает не столько то, чем актуально является или же

⁶ Писано в 1978 г.; ныне положение начинает понемногу меняться. (Прим. 1991 г.).

обладает человек, сколько то, что он стремится обрести, чем он стремится стать. (Наличие такого момента в семантике личности также отмечалось неоднократно.) Усиливая и обобщая этот вывод, мы и приходим к тому, что было бы философски правильнее и плодотворней окончательно разграничить между собой понятия личности, с одной стороны, и человека в его здешней, наличной данности – с другой; и, придав этому разграничению полновесный онтологический смысл, называть личностью горизонт реальности, отличный от здешнего бытия и являющийся предметом «фундаментального стремления» человека. Сам же человек определяется тогда как нечто, несущее в себе лишь «образ и подобие» личного бытия, некий несовершенный залог, задаток его, – что мы предлагаем называть «предличностью»⁵.

«Наряду с понятием личности как центральной онтологической категорией и принципом внутренней формы совершенного бытия, в любом опыте философии личности должна необходимо иметься определенная трактовка человеческой индивидуальности. Тип и характер философского учения во многом определяются тем, в каком соотношении между собой находятся эти два понятия. Прежде всего, здесь возникает альтернатива: личность и индивидуальность можно отождествлять между собой, либо полагать их отличными друг от друга. В первом случае человек в его наличном образе есть первичная и окончательная реальность, имеющая неизменную, статическую природу. Все происходящее с человеком замкнуто горизонтом здешнего бытия. Хотя личное начало, в лице человека, и ставится здесь в центр философской картины реальности, однако само представление об этом начале лишено онтологической глубины. Такова позиция большинства разновидностей персонализма. Христианская же метафизика личности – или *теоцентрический персонализм* – может избирать только противоположный путь. В этом случае индивидуальность и личность разделены онтологическим отстоянием, и притом личность выступает как задание, как искомое для индивидуальности. Последняя представляет собою не совершенное осуществление личного начала, но только некий залог, начаток его – «предличность», по введенной выше терминологии. Природа ее является здесь как нечто еще незавершенное, открытое, ждущее своего исполнения и получающее его в особом онтологическом процессе становления или претворения индивидуальности в личность, «лицетворения». И здесь снова возникает альтернатива: наличие связи, общения, контакта данной индивидуальности с другими может быть безразличным для этого процесса, для достижения его цели – или, наоборот, существенным для него. Трансформация индивидуальности в личность может оставаться либо «частным делом» каждой данной индивидуальности, либо соборным «общим делом», неисполнимым в отъединенности от других, требующим определенной связи с ними. Различие этих двух априорных возможностей глубоко отражается на метафизической картине реальности. Однако с позиций обсуждаемой нами практической антропологии Православия, такая предпосылка является целиком ложной. Этой антропологии соответствует как раз противоположный полюс указанной выше альтернативы»⁶.

«Всякое духовное строительство, служащее онтологической трансформации здешнего бытия, непосредственно осуществляется индивидуальностью и в индивидуальности – и однако всегда имеет всеобщую, соборную природу, включается в единое соборное деяние, в «общее дело». Суть и задачу этого «общего дела» человека и человечества можно определить одною краткою формулой: *преодоление смерти*. Ибо, хоть нам не дано ясно, «ответчиво» знать о том высшем горизонте бытия, в который имеет претвориться человек, но мы знаем твердо, что самое стремление человека к этому высшему горизонту есть не что иное, как стремление к преодолению смерти, к избавлению от обреченности Ничто, к освобождению здешнего бытия из-под власти дурной конечности. В этом – последний и самый глубинный смысл духовной работы человека: смысл эсхатологический. Указания на этот смысл нечасты в культуре – и даже в религии. Они и не должны быть частыми, дабы не снижалось в обыденность их до предела необыденное свидетельство, и дабы не являлся федоровский

соблазн: будто потребна какая-то особая деятельность, отличная от всех «обычных» форм духовного и исторического делания и специально направленная к осуществлению эсхатологического смысла (соблазн, удачно названный однажды «проектом мнимого дела»). Подобная деятельность невозможна уже по одному тому, что в сфере практики мы просто не знаем, что же осуществлять. *Во что* преодолены в Личности конечность и смерть? отвечает ли бытие обоженное полному отсутствию этих начал? а может быть, там некий неведомый синтез, сплав их с полярными началами бесконечности и бессмертия – что называют жизнью-чрез-смерть? «Еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему». В этих словах Иоанна Богослова давно уж и со всем основанием принято видеть норму христианского эсхатологизма.

Однако не менее, чем соблазн «мнимого дела», реальна и противоположная опасность: опасность забвения и утраты эсхатологического чувства, эсхатологического напряжения. А без этого чувства и напряжения всякое духовное и культурное делание человека, в конечном счете, только бесцельно и бесплодно, только длящееся под разными формами рабство Ничто. «Разве культурный прогресс ставит себе такие задачи, как уничтожение смерти?» – недолго спрашивает Политик в «Трех разговорах» Соловьева. На это отвечает таинственный *porte-parole* автора, Господин Z: «Не ставит... да оттого-то и его самого очень высоко поставить нельзя». И оттого-то – добавим мы – исчезающе нотой в культуре должно звучать эсхатологическое напоминание и свидетельство: ига смерти не должно быть. Единственное и истинное дело человечества – преодоление смерти. «Бог уготовал, чтобы сделаться тебе выше ее» (Исаак Сирий).

Такие слова, повторим, не должны говориться часто. Но каждый из нас должен хотя бы однажды услышать и произнести их для себя – чтобы уже не забывать никогда⁷.

Энергия как измерение бытия

Реализация намеченного проекта энергийной онтологии потребовала, прежде всего, нового углубленного анализа понятия энергии. Трактовка этого понятия в классической европейской метафизике, восходящая к Аристотелю и Плотину, была подвергнута пересмотру; представлены были аргументы, показывающие, что в исихазме, как и вообще в духовных практиках (практиках мета-антропологического трансцендирования) свойства энергии не согласуются с классической трактовкой и требуют иной, более общей концепции энергии, допускающей снятие связи энергии с сущностью: *деэссенциализованную* форму энергии. Эти идеи и выводы представлены в текстах «Род или недород?» и «Трилогия Границы», вошедших в книгу «О старом и новом».

«Вглядываясь в понятийный строй классического аристотелева дискурса, мы обнаруживаем, что в этом дискурсе «событие» – точнее, «то, что отвечает событию», ибо самой категории события здесь не вводится – представляется трехэлементной структурой, упорядоченной триадой начал:

Dvnamî – } Enlrgēia – } Entellceia

Каждое из трех начал имеет целый спектр значений; укажем важнейшие для нас:

Dvnamî – возможность, потенциальность, потенция;

} Enlrgēia – энергия, деятельность, действие, акт, актуализация, осуществление;

} Entellceia – энтелехия, действительность, актуализованность, осуществленность.

Расположение начал несколько не произвольно: вся триада есть онтически упорядоченное целое, которое описывает, как *Возможность* посредством *Энергии* претворяется или оформляется в *Энтелехию*. Это целое представляет собою, очевидно, произвольный элемент происходящего в реальности, произвольное «происшедшее» или (как мы и сказали) «собы-

тие», данное в его онтическом строении. Тем самым триада обладает порождающей, производящей способностью: она несет в себе цельное ядро или «атом» философского описания реальности, и может служить как базисная структура, которая из себя разворачивает это описание.

Однако эта триада – весьма вариативная, «протеическая» онтическая конструкция: она наделена чрезвычайной гибкостью, способна иметь многие толкования и порождать философские построения многообразного характера. Ее внутренняя логика, система ее смысловых взаимосвязей как структурированного онто-логического предмета не является определенной неким единственным и однозначным образом, ибо входящие в нее начала, равно как их отношения, допускают весьма различные трактовки. Но в силу порождающей функции триады в философском дискурсе каждое ее определенное онто-логическое прочтение имплицитно подразумевает особый философский подход, особый способ и русло философствования.

Главным же источником различных прочтений оказывается центральное звено триады, энергия. Как известно, термин первоначально был произведен Аристотелем от выражения *ἐν ἰργῷ ἔσθαι*: быть в деле, в действии, «задействоваться». Согласно этой этимологии, в исходном, наиболее общем представлении «энергия» должна мыслиться ближе всего к «действию», как некий доступный ресурс действия, действительность и т. п. Стагирит же с самого начала связал и предельно сблизил энергию с осуществлением, приняв, что энергия – «существование вещи... в смысле осуществления» (Мет. 1048 а 31) – разумеется, осуществления некоторой сущности. Тем самым он изначально и прочно придал своему понятию эссенциалистскую трактовку, в которой, по удачной формуле Хайдеггера, энергия раскрывается как «себя-в-творении-и-конце-имение»: «конец», а также и «творение» вместо «действия» здесь явно выражают и закрепляют связь с телосом, энтелехией, сущностью. Однако сам по себе введенный термин не обязывает к такой трактовке, он может пониматься и попросту как «себя-в-действии-имение». Итак, непереносимая связь энергии с сущностными началами, энтелехийность энергии – дополнительное предположение Аристотеля; но оно не только не произвольно, но прямо и тесно связано с характером онтологии, с парменидовской и общегреческой онтологией единого бытия. Можно было бы показать, что энтелехийность энергии, по сути, является одной из полноценных дефиниций такой онтологии.

Выход за пределы этих онтологических представлений означает и выход к иным представлениям об энергии. Один из многих уроков, какие несет в себе история концепта «энергия», заключается в том, что введенное Стагиритом понятие оказалось несравненно шире и тех видов, в каких он его вводил, и того понимания, какое он развил для него. Понятие обнаружило редкостную, почти уникальную способность играть ведущую роль в самых различных онто-логиках и логиках «природы». С разделением и отдалением «метафизики» и «физики», пришедшим в Новое Время, едва ли не полностью разделились и трактовки энергии, присущие этим сферам, причем философская история энергии сложилась заметно более бледной и скудной. В современной научной мысли происходит, по существу, утверждение и закрепление энергии в качестве ключевого концепта, вполне совершившееся уже в дисциплинах физического цикла и все более распространяющееся в науках о человеке. Исполнитель, совсем по-иному и более имплицитно, переоткрытие-переосмысление энергии, ведущее к возрастанию ее места и веса, происходит и в современной философии. Наша тема – один из моментов в этом процессе; а избранный нами путь, обращение к аристотелевой триаде, отвечает классическому философскому способу вхождения в проблему через возврат к истоку. Способ оказывается эффективным: в триаде можно найти более богатую логику, которая способна вести не только к уже известным позициям, но и к новому неэссенциалистскому дискурсу.

Почему энергия как «себя-в-действии-имение» должна быть в жестком подчинении предзаданной цели, телосу, энтелехии? Это – лишь одна из логик, заложенных в триаде.

Почему не должны эти понятия мыслиться так, что умный телос соотнобразуется с энергией, с «ресурсом действованиа», так что их связь обоюдна, телос не только определяет энергию, но и определяется ею? И даже гораздо радикальней: почему действие и энергия не могут вообще ничему не служить и не подчиняться? не могут быть свободными и первоисточниками началами, которые из себя полагают все остальные принципы, полагают развертывание философского рассуждения? Понятно, что это всецело исключено в онтологии единого бытия; но в онтологии бытийного расщепления, где сущность окрашивается апофатичностью, а ткань явлений проникается бесконечностью (в смеси с конечностью, конечно) – не окажется ли именно этот радикальный предел дезэссенциализации передающим специфику подобного бытия? – Вот три основных возможности; и можно охватить их все воедино в наглядном образе. Если условно представить онтическую дистанцию, отстояние между Возможностью и Энтелехией как некий наглядный интервал, в котором находится Энергия как посредствующее звено, – то в строгом аристотелевом эссенциализме, где сущность доминирует над всем, энергию можно представлять пребывающей в центре интервала. В случае обоюдной связи, взаимозависимости и равносильности энергии и сущности, телоса, наглядным образом служит положение энергии, смещенное к энтелехии, почти слившееся с ней. И наконец, радикальной «отвязке» энергии от сущности отвечает смещение противоположное, когда энергия – предельно вблизи возможности.

Охарактеризуем бегло эти три типа понимания энергии. Случай первый – классический эссенциализм. Доминирующим началом в триаде – а затем и во всем развертываемом дискурсе – служит энтелехия, а равно с нею и сущность, поскольку оба начала связаны прямою и обоюдною связью (по Аристотелю, «сущность как форма есть энтелехия» (О душе. 412 а 21), а энтелехия, в свою очередь, есть «сущность, находящаяся в состоянии осуществленности» (Мет. 1039 а 17). Как производящий и смыслополагающий принцип системы понятий, сущность-энтелехия составляет вершину этой системы; все прочие категории дискурса, включая потенцию и энергию, дистанцированы от нее и подчинены ей. Примеры подобного чистого дискурса сущности можно видеть в системах Спинозы, Лейбница, Гегеля; в соответствии с ним может трактоваться и метафизика Аристотеля (хотя аргументированно выдвигалась и отличная трактовка этой метафизики, о которой скажем ниже). Здесь онтическая триада представляет событие как замкнутую и завершенную, самодовлеющую цельность. Самым характерным свойством такого дискурса является тотальная охваченность реальности *сетью закономерности*: все вещи, явления, события не только реализуют определенные сущности-энтелехии, но также подчинены целой системе эссенциальных принципов – началам цели, причины, формы и т. п., действие которых носит характер законов.

С развитием подобного понимания, как его углубление и усовершенствование, формируется дискурс, в котором энергия предельно приближена к энтелехии. В истории мысли, и древней, и современной, ему принадлежит крупная роль. Здесь энтелехия и сущность по-прежнему определяют собой реальность и философскую речь, однако при этом они имеют энергию ближайшим и равносильным, в существенном, даже равнозначным себе принципом. Главным, фундаментальным предикатом сущности и энтелехии утверждается их энергичность: необходимость энергии для них, их наполненность, обеспеченность энергией. В отличие от чистого эссенциализма, абстрактно постулирующего власть эссенциальных принципов, здесь учитывают, что реализация этой власти необходимо является действием и нуждается в энергии: *всякая сущность энергийна*. Но принимается и обратное: примат сущности требует, чтобы всякое действие и энергия служили реализации известных законов и эссенциальных начал, т. е. *всякая энергия сущностна*. Два эти тезиса в совокупности могут рассматриваться как дефиниция определенного философского дискурса, который естественно называть *эссенциально-энергийным дискурсом*. Чистый и яркий пример его – неоплатонизм. Как сам Плотин, так и ученики его усиленно и многообразно выдвигают и

разрабатывают оба полюса этой дефиниции, как энергичность сущности (ср. Энн. II, 5, 3, 4: «все первые принципы суть энергично-данные»; также Энн. II, 5, 3, 5 е. а.), так и сущностность энергии (по Плотину, энергия есть «полнота смысловых сил»; ср. также Энн. II, 5, 2, 4 е. а.). Два других примера данного дискурса мы найдем в творчестве позднего Хайдеггера: это, во-первых, его собственное учение (где в центре стоит событие, Ereignis, трактуемое как характерно эссенциально-энергичный концепт, «освоение» сущности или реализация взаимопринадлежности человека и бытия), а во-вторых, его реконструкция метафизики Аристотеля (по Хайдеггеру, и эта метафизика, и в целом древнегреческая философия стоят на понимании сущности как энергии).

Наконец, перейдем к последней и противоположной трактовке – такой, в которой энергия отделяется от энтелехии и сближается с потенцией. Энтелехия при этом оказывается в структуре события отделенною от его основного ядра, оказывается как бы дополнительным и произвольным привнесением. Тем самым, ее присутствие может теперь рассматриваться как «приумножение сущностей», излишнее и устраняемое бритвой Оккама. Иными словами, энтелехия устраняется из события или, возможно, «удаляется на бесконечность», сохраняет свое присутствие лишь как чисто апофатическое начало (что, в свете вышесказанного, только доводит до предела некоторые изначальные тенденции европейского философского процесса). Напротив, энергия теперь концентрирует в себе все существенное содержание события; она освобождается от подчиненности сущности-энтелехии и отнимает у нее роль доминирующего начала в структуре события – а затем, соответственно, и роль производящего принципа философского дискурса. Заодно с сущностью, она утрачивает связь и со всеми примыкающими к ней принципами: *де-эссенциализируется*. Если прежде энергия была «энергией исполнения», энергией достижения определенной сущности, цели, формы... – то теперь она делается «энергией почина», начинательного усилия, исходного импульса выступления из возможности в действительность; приближаясь к αὐτὴ ἡ ἐν, она становится чисто динамическим принципом. Поскольку же она обрела доминирующую роль, то событие, а следом за ним и общая картина реальности воспринимают основные свойства и предикаты энергии, как прежде они воспринимали таковые сущности и энтелехии. Им перестанут быть свойственны самодовлеющая замкнутость и завершенность – и станут присущи динамичность и открытость вовне; они будут описывать чисто энергичную динамику свободной актуализации, не заключенную в сеть предсуществующих целей, причин и форм и допускающую множественность сценариев и вариантов. Став *дискурсом энергии*, философский дискурс в любой теме будет разворачиваться, в первую очередь, в горизонте энергии и как проследивание того, что совершается с энергией. Историческая судьба такого дискурса своеобразна. В философии он практически отсутствовал до сих пор (если не считать подходов, в той или иной мере коррелятивных – дискурсов воли, любви, желания и т. п.). Однако его главные принципы, примат энергии и деэссенциализованная трактовка последней, выдвигались и полагались в основу в двух областях чрезвычайно разного рода: в некоторых древних школах мистико-аскетической практики (включая православный исихазм) и в современной квантовой физике и космологии»⁸.

Исихастский органон

Возникающий философский дискурс – *дискурс энергии*, трактуемой новым и обобщенным образом, – может быть адекватно понят и развернут лишь в контексте антропологии, и притом – при отведении центральной роли в этом контексте определенному роду опыта человека: *опыту целостного устремления к Инобытию*. Соответственно, следующий крупный этап формирования синергичной антропологии составляет систематическое исследование данного рода опыта. Исследование проводится на конкретном материале православного

исихазма; затем в рассмотрение включается весь репертуар главных мировых традиций духовной практики; и в заключение вырабатываются общие выводы о природе и структуре духовной практики как феномена антропологии. Ключевой особенностью феномена оказывается его методологический аспект: аутентичный опыт (мета-)антропологического трансцендирования с необходимостью имеет в своем составе полный *органон*, т. е. практико-теоретический канон организации, проверки и истолкования опыта. Сам же процесс практики имеет восходящую ступенчатую структуру, основные элементы которой несут универсальный антропологический смысл.

«Для современного сознания понятие мистического опыта так расплывчато и настолько засорено, что заведомо не является «понятием» в настоящем смысле. В представлениях о нем царят две крайности: на одном полюсе он превозносится как высший род опыта, сугубо исключительный, непередаваемый и невыразимый, на другом – отбрасывается как иллюзия или патология; причем оба взгляда крайне редко подкрепляются сколько-нибудь серьезным и конкретным анализом. Не присоединяясь ни к одному из этих полюсов, мы предлагаем некоторый путь концептуализации данной области, намечая вехи философского понятия мистического опыта, рассматривая его структуру, аспекты и коррелятивные явления. Существенно, что в этой концептуализации мистический опыт представляется не частным или тем паче аномальным явлением, а необходимой и универсальной разновидностью человеческого опыта...»⁹

«Мистический опыт в нашей трактовке – род опыта, выделенный своим онтологическим содержанием и характером. Это – опыт «событий трансцендирования», которые образуют особый онтологический горизонт в бытии, взятом в энергийном аспекте или измерении – как «бытие-действие». Такой опыт онтологичен: является «опытом бытия», выражением первичной бытийной установки, глобальной антропологической ориентации; имея же энергийную, деятельностную природу, он наделен возможностью практического претворения, развертывания этой ориентации и установки во всех, вообще говоря, существующих формах: что и есть самоосуществление человека. Поэтому всякий развитый, проработанный род мистического опыта есть порождающее ядро определенной антропологической стратегии, или же сценария самоосуществления человека, кратко – определенной антропологии. (Выскажем и обратный тезис: всякая состоятельная и состоявшаяся антропологическая стратегия или модель имеет своим порождающим ядром некоторый мистический опыт. Однако это ядро или генеративный пласт может быть глубоко скрытым, так что его выявление будет достаточно затруднительно, а сам опыт априори может принадлежать некоему неизвестному, неопisanному роду.) В свою очередь, реализация определенного антропологического сценария, концепции или модели человека – широкий, многомерный процесс, в котором, в частности, конституируются адекватные данному сценарию версии, изводы различных дисциплин, связанных с антропологической сферой: наук о духе и человеке.

В своей генеративной способности мистический опыт уникален. Хотя бытие-действие включает в себя еще два горизонта, отвечающие «виртуальным событиям» и «событиям наличествования»⁷, и опыт таких событий, также будучи деятельностным «опытом бытия», равно может служить порождающим ядром некоторой антропологии, однако в этом случае могут возникать лишь антропологии редуцированные, не обеспечивающие полноты самоосуществления человека. В строении бытия-действия есть упорядоченность, вызываемая тем, что всякое событие связано с актуализацией (выступлением, изведением) некоторой возможности. Данная связь может быть троякой: выступление может достичь наличествования, пребывающего присутствия, здесь-бытия; оно может не достичь их, оказаться недоста-

⁷ Энергийная онтология, на которую опирается наша концепция мистического опыта, описана нами в работе: С.С. Хоружий. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. № 6.

точным для них: выступлением не в наличествование, а только в «недоналичествование»; и оно может также превзойти их, быть выступлением в «сверх-наличествование», преодолением и превосхождением здесь-бытия. Последнее и есть событие трансцендирования. Оно являет собой предельную полноту, совершенную исполненность бытия-действия – и, соответственно, лишь из опыта трансцендирования может развертываться полнота самоосуществления человека»¹⁰.

«...Мистико-аскетическая традиция Православия, исихазм. – классический пример высокоорганизованного, проработанного мистического опыта. Находимая здесь соединенность данного опыта с аскезой, духовной практикой отнюдь не является случайной или частной чертой. В нашей трактовке, как опыт событий трансцендирования, мистический опыт существенно холистичен. Он относится к человеку в целом и в полноте своего выражения не может остаться чисто интеллектуальным, спекулятивным опытом, охватывая все уровни человеческой организации; вместе с тем, имея строго определенное бытийное содержание, он сам должен обладать известной организацией, выстроенностью – и за счет этих особенностей он естественно, органично сопрягается с целенаправленными холистическими практиками. Как и обратно, холистическая практика аскезы в своем сущностном ядре и своей имманентной телеологии всегда есть *практика трансформации*, в развитых целостных реализациях, как правило, мыслящейся онтологической трансформацией. – В итоге, не утверждая покуда жесткой, не знающей исключений связи, мы все же находим, что для обоих видов опыта, мистического и аскетического, зрелой развитой формой, доставляющей полноту их выраженности, является их соединенность – мистико-аскетическая традиция, или же школа духовной практики. В рамках такой традиции оба вида не делаются, однако, вполне идентичны: хотя грань довольно условна (зависит от точных определений, каковые отсутствуют), можно все же сказать, что мистический опыт довершает аскетический, сообщая ему статус бытийного опыта, тогда как аскетический опыт – область которого в данном случае более обширна – служит руслом, вводящим в сферу мистического опыта, дающим средства его достижения и его проверки...»¹¹

«Мы ставим широкую задачу – или скорее круг, комплекс задач: выявить и представить генеративные потенции исихастского опыта предметно-практически, в конкретном развертываемом из них содержании. Это означает, что мы должны эксплицировать, дешифровать антропологию, имплицитную исихастской практикой – после чего интерпретировать реконструированную антропологию в качестве своего рода мета-науки или же базового дискурса, которым генерируются основные дисциплинарные дискурсы, связанные с антропологической сферой»¹².

«Традиция включает не только опыт в его первичной форме («сырой», или «эмпирический» опыт), непосредственные данные аскетической практики. Исихазм – развитая традиция, где опыт определенным образом выверен и выстроен, организован и структурирован; он подчинен определенным критериям, и вербальной передаче его служит особый жанр, или же «аскетический дискурс», представленный в обширном корпусе текстов от IV в. до наших дней. Этот дискурс не ограничивается простой дескрипцией данных, но осуществляет и истолкование опыта, для чего в нем тоже созданы определенные принципы и правила.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.