

**Антропо-  
логические  
матрицы  
XX века**



**Л.С. Выготский**

**П.А. Флоренский**



НЕСОСТОЯВШИЙСЯ ДИАЛОГ. — ПРИГЛАШЕНИЕ К ДИАЛОГУ

Коллектив авторов

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

«Прогресс-Традиция»

## **Коллектив авторов**

Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский: несостоявшийся диалог – приглашение к диалогу / Коллектив авторов — «Прогресс-Традиция»,

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	5
От события конференции – к событию книги	7
Антропологические матрицы сознания как предмет и проблема гуманитарного познания	9
Часть 1	21
Антропологические матрицы XX века	21
Дискуссия	34
Образ и слово в творчестве П.А. Флоренского и Л.С. Выготского	37
Дискуссия	40
Персонализация в образовании: иницилирующее образование, подъем сознания и личностный рост	43
Конец ознакомительного фрагмента.	55

**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 них<sup>1</sup>. О том, состоялся ли диалог традиций, запланированный организаторами, судить читателю, но, безусловно, событие конференции разворачивалось 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, рубрикацию, 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 стенограмме 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 «ХХ» и отточие.

Диалогическую архитектуру книги поддерживают и два раздела, посвященные наследию русских мыслителей – Е.Л. Шифферса и П.А. Флоренского. В последнем случае читатель

---

<sup>1</sup> 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.

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 вкладки 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*<sup>1</sup>. Под метаполитикой мы понимаем особого типа рефлексивно-мыслительную предметность, которая позволяет выявить условия и возможности 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 архитектура 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 Флоренских<sup>2</sup>. 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 процессострук-

тура 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 Средневековья<sup>3</sup>. 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»<sup>4</sup>. 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. Щедровицкому<sup>5</sup>. 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 разворачивание 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 разворачивания 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 матрица является живым непрерывно прозревающим/слепнущим организмом, а не просто отпечатком на материале некоторого трафарета. Матрица сознания и ее разворачивание является своеобразным миром в мире, событием в мире, ее организация структурирует мир.

Четвертое представление об антропологической матрице сознания предполагает соорганизацию в деятельности человека шести процессов: функционирование; производство; вос-

производство; 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 деятельностной представленности. Эта деятельностная представленность на человеке не является машинно-технологичной, хотя сам человек может быть рассмотрен в одной из своих ипостасей одновременно как *automaion* – 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, разворачивается 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 ним<sup>6</sup>. С точки зрения авторов, кочевники, создавая оружие, действуют в оппозиции к государству, производящему орудия и знаки<sup>7</sup>. 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 работе<sup>8</sup>, 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 соорганизации 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 соорганизации 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).

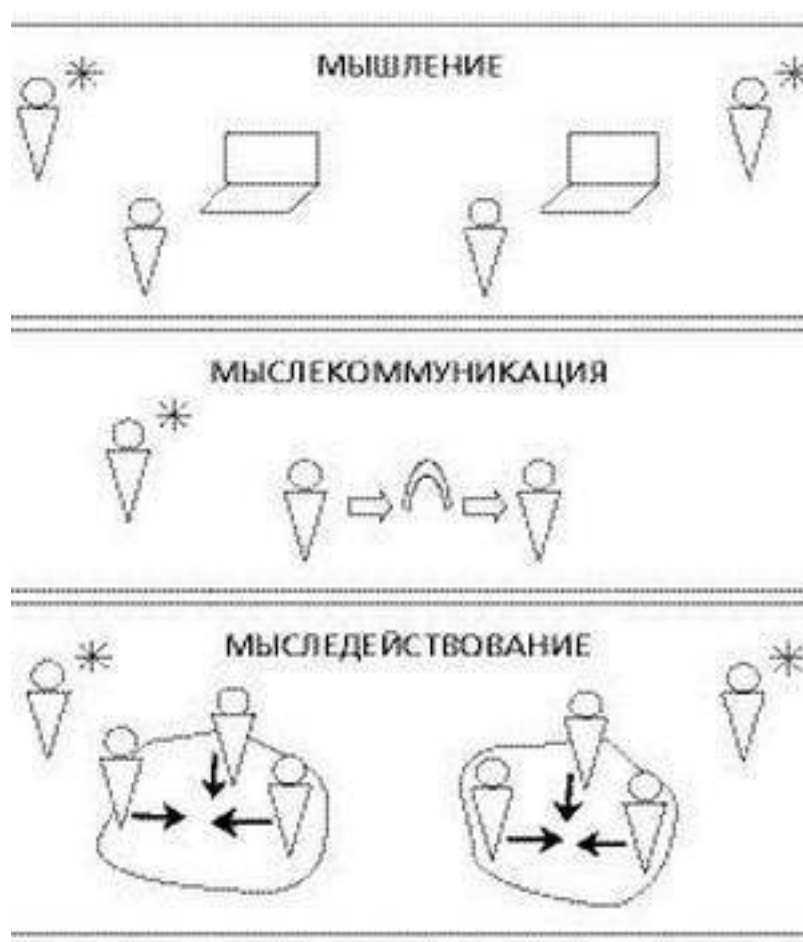


Рис. 1. Схема мыследеятельности

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

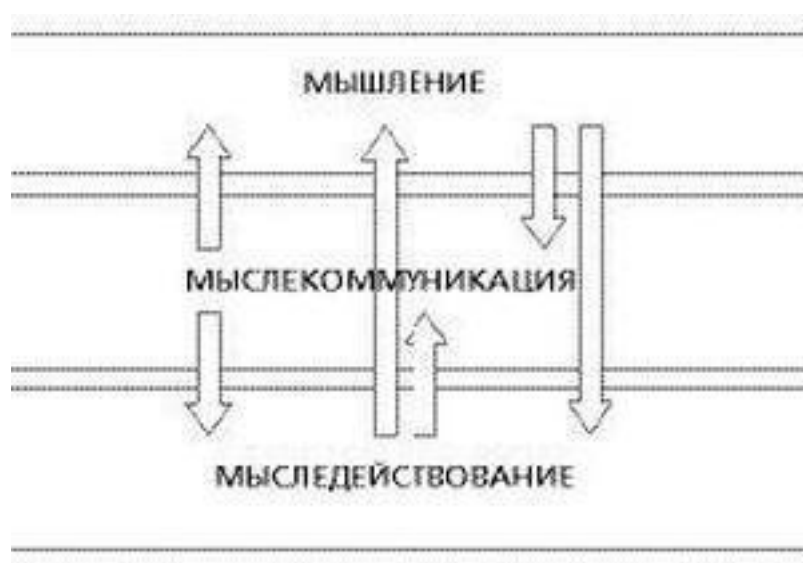


Рис. 2. Усложнение схемы мыследеятельности

В результате этого выворачивания мы можем получить усложненное представление о наборе процессов (рис. 3).



Рис. 3. Результат усложнения схемы мыследеятельности

Данный тип усложнения схемы мыследеятельности позволяет выявлять и намечать логику объективного усложнения представлений о процессах мышления, коммуникации и действия в ситуации. Но какое отношение эти процессы имеют к антропологическим матрицам сознания помимо того очевидного момента, что сознание должно адекватно отражать усложнение и дифференциацию процессов, в которые включен человек?

Сознание оказывается одновременно включено в осуществление и реализацию этих трех процессов, которые для этого должны быть представлены сознанию, на энергию которого они опираются, как *протомышление*, *протокоммуникация* и *протодействие*.

Важнейшим моментом событийного сознания является *ситуация встречи*. Что такое онтика встречи, очень важный вопрос, поскольку это – случившееся, необратимое происшествие встречи. Диалектика со-бытия встречи и события с ударением на «ы» показывает, что происшествие еще должно состояться, быть. В противном случае бесконечные обмены репликами и коммуникации не приведут к со-бытию. Но при этом для каждого из участников предсо-бытия, некой возможности со-бытия есть предчувствие, некоторое мерило и критерий, пробуждается он или засыпает в этих предсобытийных коммуникативных обменах. Это предчувствие по поводу «быть», «существовать», «жить» и обнаруживается в некоторой пластике сознания, с которой можно работать только в живом поле взаимодействия. Но само это поле, кстати, может быть мертвым. В этом случае для данной организации сознания оно диагностируется (переживается) как мертвое. Тогда либо гибель, либо счастливый момент «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 бесконеч-

ных 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 промысливании.

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 разворачиваются 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*<sup>9</sup>. 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 человека<sup>10</sup>. Эту область работы по выделению новых психоментальных процессов, развертывающихся в поле аффективных, волятивных (или, если следовать идеям Б. Спинозы, мобилизационно-коннативных<sup>11</sup>) 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 мыслекоммуникации	ФМ мыследействия
Направленность динамики материала (НДМ) мышления			
НДМ мыслекоммуникации			
НДМ мыследействия			

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 энергетического 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 (коннотативность)
Экстазирование			
Со-мыслие как смысл (схватывание чужой интенции)	процепция		
Улавливание энергетического импульса как состояние			

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, мощностность импульса, а по строкам сам тип направленности – выхождение 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»<sup>12</sup> – 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

<sup>1</sup> 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.

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

<sup>3</sup> М.Н. Бутырский, А.А. Заикин. Золото и благочестие. – М., 2005.

<sup>4</sup> Августин Гиппонский. Трактат на Евангелие от Иоанна // Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Евангелие от Марка. – М., 2001. – С. 196.

<sup>5</sup> Г.П. Щедровицкий. Принципы организации методологического сознания. Цикл лекций. – М., 1979.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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>)

<sup>8</sup> См. Gilles Deleuze, Felix Guattari. Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie. – Frankfurt am Main, 1977.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> Об особой роли коннатуса в рассмотрении процессов политической антропологии см. книгу: Антонио Негри, Майкл Хардт. Империя. – М.: Праксис, 2004.

<sup>12</sup> 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. Громько.* Выготскианство за рамками концепции Л.С. Выготского. К идее мыслительностной 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 теории<sup>1</sup>. 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 Коул<sup>2</sup>. 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 года<sup>3</sup>. 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 системами<sup>4</sup>.

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 Борисе Нечипорова «Времена и сроки»<sup>5</sup>, 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 Борисе, – «... 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 предъявлен 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, коммуникация (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:

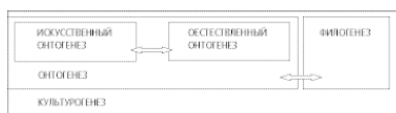


#### Структура полей антропологической матрицы по Л.С. Выготскому

специально организуемый и рассматриваемый *культуриногенез*, в рамках которого обучение ведет за собой развитие, т. е. *соционогенез*, 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 *антропоногенез* от *терогенеза* – формирования взрослого организма животного.

Основную единицу *антропокультуриногенеза* образует постоянное сопоставление *онтоногенеза*, 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»<sup>6</sup>. 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 единоты является основой идентичности ипостаси и лица, в отличие от атрибутивного тождества, связанного с подобносущием вещи<sup>7</sup>. 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 мышле-



нием и речью; в техническом творчестве, связанном с принципами создания техники, выявлении органопроекций.

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 ребенка<sup>8</sup>. 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 здоровья<sup>9</sup>.

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 (*ᾧδᾱί*) 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 предъявлена 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 крест<sup>10</sup>. С точки зрения мистического прозрения этого ученого и мыслителя, ипостаси являются не одереженными 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 разветвляющимися 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. Библихина «Слово и событие»<sup>11</sup>, – и человек над этим не властен. Какую тебе дал речь Господь, непознаваемую, 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 отно-

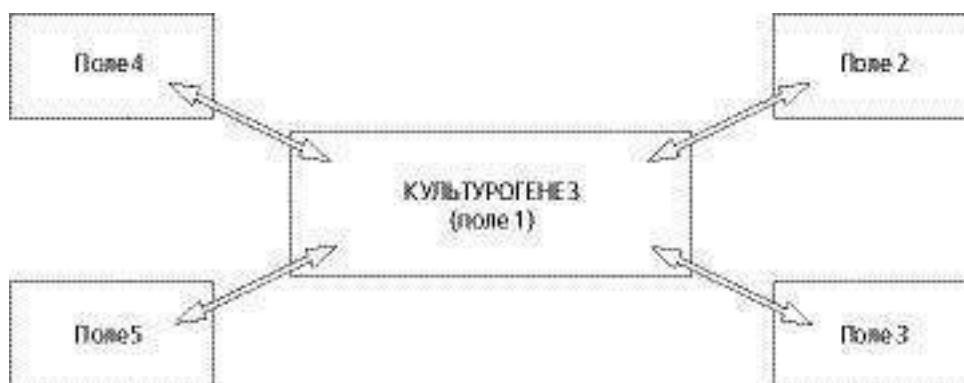
шений может содержать очень большие ошибки, тем более что мы излагаем здесь не более чем гипотезу. Но с другой стороны, чем в большей степени мы подчиняем, не совершая, конечно, натяжек и ошибок, абстрактные концепты исходным символам-именам, тем в большей степени мы стремимся осуществить восхождение к единым основаниям. Мы в данном случае не богословствуем, а лишь символически размышляем. Нам, таким образом, важно лишь уяснить для самих себя мысль о. Алексия (Сисоева), 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 трактовки 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 лицом, т. е. рождающими ипостась, которая обладает энергией мышления, мыслеобраза, 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 образов 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 запределевающих полей описания мыследеятельностных функций по отношению к культурогенезу. По отношению к полю культурогенеза осуществляются запределевающие 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. Генисаретского<sup>12</sup>. 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 элементов 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 мышледеятельности. Так, редуцируя полную мышледеятельность исключительно до процессов мышления, в котором нет ни коммуникативности, ни элементов действия, мы получаем воззрительную созерцательность, то самое *intellectuele Anschauung*, о котором говорил и писал И.Г. Фихте<sup>13</sup>. Это, собственно, и есть созерцательная идеирующая душа, по Аристотелю, культивирование способностей которой является задачей подлинных философов. Редуцируя полную мышледеятельность исключительно до процессов действия, в которых нет ни мыслительности, ни мыслекоммуникативности, связанной со способностью сообщительности и восприимчивости понимания, мы получаем волятивность, волевую произвольность в осуществлении действий, деяний, актов, ключевым моментом которых является *Fiat* – «Да будет!». И наконец, редуцируя полную мышледеятельность 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 мышледеятельности ей соответствует процесс трансценденции. Второй протопсихической функцией как раз является процепция, выделенная и описанная О.И. Генисаретским<sup>14</sup>. 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 образцов, осуществляя движение – по меткому замечанию Генисаретского – «окрест вершин»<sup>15</sup>. 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 формы<sup>16</sup>. 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, умуверяясь 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)»<sup>17</sup>. 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”»<sup>18</sup>. 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»<sup>19</sup>. 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 преобразования 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»<sup>20</sup>. «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»<sup>21</sup>.

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 мыслительных 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»<sup>22</sup>, что, на наш взгляд, можно было бы на нашем языке интерпретировать как своеобразную литургическую мыслительность, 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 деятельностного 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»<sup>23</sup>, к целому ряду работ о. Павла Флоренского, прежде всего к «Философии культа», и к работе Г.Г. Шпета «История как предмет логики»<sup>24</sup>. 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 разнородные 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 предъявляет 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 православную традицию и протестантство. В протестантстве всегда предельно трудно провести эту грань:

человек, вроде бы уповая 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

- <sup>1</sup> International Society for Cultural and Activity Research (ISCAR): <http://www.iscar.org/>
- <sup>2</sup> Майкл Коул. Культурно-историческая психология, – М.: Когито-Центр, 1997. – 432 с.
- <sup>3</sup> F. Franz, M. Hagemeister, F. Haney. (ed.) / Pavel Florenskij – Tradition und Moderne, Frankfurt / M., Peter Lang, 2001.
- <sup>4</sup> Священник Павел Флоренский. Собр. соч. в 4 т. Т. 3(1). – М.: Мысль, 1999. – С. 185–212.
- <sup>5</sup> 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.
- <sup>6</sup> Ю.В. Громыко. Метапредмет «Проблема». – М.: Пайдейя, 1998.
- <sup>7</sup> П.А. Флоренский. Столп и утверждение Истины. – М.: Правда, 1990. – Т. 1.
- <sup>8</sup> См. раздел «Христианская психология и гуманитарные практики» в настоящем издании.
- <sup>9</sup> См. раздел «Имя рода (история, родословие и наследственность)» в кн.: Священник Павел Флоренский. – Собр. соч. в 4 т. Т. 3(2). – С. 7–66.
- <sup>10</sup> См. раздел «Творческое наследие Е.Л. Шифферса и его разработка» в настоящем издании.
- <sup>11</sup> В.В. Биbihин. Слово и событие. – М.: Едиториал УРСС, 2001. – 280 с.
- <sup>12</sup> В.П. Зинченко. Психологические основы педагогики. – М.: Гардарики, 2002. – С. 361–403. О.И. Генисаретский. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001.
- <sup>13</sup> И.Г. Фихте. Факты сознания // Сочинения в 2 т. Т. 2. – СПб., 1993.
- <sup>14</sup> О.И. Генисаретский. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001.
- <sup>15</sup> Совершенный человек. Теология и философия образа. – М.: Валент, 1997.
- <sup>16</sup> С.С. Хоружий. О старом и новом. – СПб., 2000. См. также раздел «Синергичная антропология» настоящего издания.
- <sup>17</sup> Там же. – С. 410–411.
- <sup>18</sup> Там же. – С. 394.
- <sup>19</sup> Там же. – С. 368.
- <sup>20</sup> Б.А. Успенский. Царь и патриарх. – М., 1998. – С. 20–21.
- <sup>21</sup> Там же. – С. 14.
- <sup>22</sup> Свящ. Павел Флоренский. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной теодицеи). – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
- <sup>23</sup> Л.С. Выготский. Исторический смысл психологического кризиса. // Собр. соч.: В 6 т. – М.: Педагогика. – Т. 1. – С. 291–436.

<sup>24</sup> 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, культурно-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 слова<sup>1</sup>. 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 обозревать 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»<sup>2</sup>. 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 оговориться. 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

окультизма, модных и широко обсуждающихся в сегодняшних 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 которое 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 Коула<sup>3</sup>.

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

<sup>1</sup> Л.С. Выготский. Мышление и речь. – М., 1934.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 переорганизации 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 сторонники, 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 buzz-word) 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 рефлексию 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 придем 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 консьциентологию*<sup>1</sup>.

### **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»<sup>2</sup>. 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»<sup>3</sup>.

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»<sup>4</sup>. 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)»<sup>5</sup>.

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»<sup>6</sup>.

Слабая разработанность междисциплинарной теории творчества связана узким интеллектуализмом в подходах к творческим возможностям человека. Из рассмотрения исследо-

вателей, изучающих творчество, полностью исключается анализ нравственного творчества, которое связано с благодеянием того или другого человека<sup>7</sup>. 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 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 атрибуции<sup>8</sup>, 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 представление других индивидов и может рассматривать себя с их позиций»<sup>9</sup>.

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 исклю-

чительно 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 исполнительское 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 проследивать 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 трансценденции<sup>10</sup>. Представление о трансценденции рассматривалось в традиции *трансцендентального идеализма*, основателем которого является Иоганн Готтлиб Фихте. Эмануэль Мунье весьма благосклонно ссылается на Георгия Гурвича, последовательно развивавшего традицию и учение И.Г. Фихте в социологии, истории и теории права<sup>11</sup>. Под трансцендентальным идеализмом в фихтеанской традиции, в отличие от абсолютного идеализма Гегеля, в основе которого положен процесс развертывания понятия<sup>12</sup>, 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 самосознания<sup>13</sup>. Идея тождества «Я есмь Я» и структура «Яйности» (*Ich-heit*), при их последовательном разворачивании 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 деятельности 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 (*áèïà*) 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 рефлексии<sup>14</sup>, 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 обратить 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 зависит человек как предличность, формуя и прорастивая условия своего личностного бытия. Одним из этих зазоров является ситуация проблематизации<sup>15</sup>, 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 принципа, 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 беспочвенно-

сти (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»<sup>16</sup>, 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 порабоощающей. Чудовищные порабоощающие последствия влечет за собой политическое, культурное или религиозное рабство. Чем большую роль играет данная сфера в освобождении человека, тем более порабоощающей 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 образцов 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 (*ἀνδρεία*), 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 отрефлексированной 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 легкостью усваивает учебный материал, легко выполняя все предъявляемые к нему требования. Доблестный ученик – это 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 Греции<sup>17</sup>. 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 в темную», 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.

## **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.