

Московская академия культуры и развития образования
Институт синергийной антропологии
Институт опережающих исследований им. Е.Л. Шифферса

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

*А.А. Андрюшков, О.И. Глазунова,
Ю.В. Громыко, А.И. Олексенко*

Москва
2007

УДК 1.14
ББК 87.3
А 64

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)
проект № 04-06-87044*

А 64 АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МАТРИЦЫ XX ВЕКА. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу. Концепция издания, общая редакция А.И. Олексенко. Научно-методологическая концепция проекта Ю.В. Громыко, А.А. Андришкова, О.И. Глазуновой, А.И. Олексенко. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 664 с.

ISBN 5-89826-264-4

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.

ББК 87.3

- © А.А. Андришков, О.И. Глазунова, Ю.В. Громыко,
А.И. Олексенко, составление, 2007
- © Коллектив авторов, статьи, 2007
- © Архив семьи священника Павла Флоренского, тексты,
иллюстрации, 2007
- © Архив семьи Л.С. Выготского, иллюстрации, 2007
- © Архив семьи Е.Л. Шифферса, тексты, иллюстрации, 2007
- © А.Б. Орешина, оформление, 2007
- © Прогресс-Традиция, 2007

ISBN 5-89826-264-4

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*. О том, состоялся ли диалог традиций, запланированный организаторами, судить читателю, но, безусловно, событие конференции развертывалось в полилоге представителей разных подходов. Участие или, по крайней мере, причастность к такому полилогу, пусть и мысленно, читателя – событие для ее авторов не менее важное и ожидаемое, нежели сообщение читателю определенной совокупности знаний и концепций современной российской антропологии, включая представление о самих антропологических матрицах. Сверхзадача книги – помочь попасть читателю в поле напряженного поиска исследователей, в проблемное многопозиционное пространство живого становящегося гуманитарного знания. Вряд ли стоит добавлять, сколь это важно для вдумчивого студента и того, кто делает первые серьезные шаги в науке, культуре, политике. В этом случае у читателя будет больше возможностей выработать собственное отношение к замыслу конференции и конкретным подходам к антропологии, найти собственный путь, быть может и совсем далекий от предлагаемого авторами.

Указанные особенности издания определили, с одной стороны, его состав, 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. Маляви-

* 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.

на, 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. Геннисаретского, 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 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 Грамыко

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 прикованностью 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

ку его работы посвящены исключительно проблемам религиозной антропологии и укорененности в ней всех типов человеческой практики. Но такой замечательный религиозный мыслитель как Е.Л. Шифферс, осмысленно 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 *метанпредметность*¹. 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 архитектоника содержания творчества как первого, так и второго мыслителя отнюдь не выявлена и нуждается в специальном продумывании. Прежде всего, оказывается, что сознание Л.С. Выготского и П.А. Флоренского принадлежит совершенно разным типологическим *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 образов, которые пронизывают взаимодействия ребенка и взрослого. Именно в культурных образах 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, мертвым и ороговев окончательно

но, в цивилизационные формы организации жизнедеятельности), не передается нам в виде орудий и инструментов. Культура, возникающая и формирующаяся внутри культового пространства, является одновременно процессом творения идеального и установления родовых связей происхождения и порождения. Именно в акте добровольного вторичного рождения от отца, в выявлении идеального зрака предка человек устанавливает свою родовую связь со своим предшественником и обретает свою идентичность. Именно поэтому для П.А. Флоренского философской теорией культурогенеза является платонизм – развернутое учение о происхождении мира идей и одновременно ума человека – сложного сплава сознания и мышления.

Одной из величайших заслуг Л.С. Выготского является создание на основе его теории своеобразного плацдарма принципиально новой социальной практики развития – прежде всего практики развития средствами образования. Это было сделано в работах учеников и продолжателей, которых настолько увлекли идеи Л.С. Выготского, что им захотелось экспериментально проверить и реализовать эти идеи. Подобный тип социальной практики, построенный на основе проектных идей, у П.А. Флоренского отсутствует, если не считать практикой удивительную и вызывающую бесконечное почтение форму семейного воспитания семьи Флоренских². Но с другой стороны, искусственный проектируемый характер социальной практики оставляет в стороне вопрос об анализе условий происхождения целого ряда важнейших объективных «вещей» человеческой культуры – сознания, образов, символов, языка, номинальных 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 сопоставления подходов обоих мыслителей может рассматриваться как спираль, то закручивающаяся внутрь, то раскручивающаяся вовне, когда каждый новый шаг познания форм происхождения вещей культуры (сознания, языка, символов) позволяет по иному взглянуть на систему проектируемых социальных практик. А с другой стороны, каждый новый шаг проектирования, изменяющий смысл и механизмы социальной практики, ставит новые вопросы о строении и происхождении сознания, личности, языка и человеческих общностей (т.е. протосоциальности).

* * *

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

Что же такое антропологическая матрица? В докладе на конференции, приведенном в данной книге, мы представили свое понимание антропологических матриц П.А. Флоренского и Л.С. Выготского. Во введении же мы хотели бы остановиться на общем понимании проблемы антропологической матрицы. На наш взгляд, антропологическая матрица является некоторой общей «разверткой» представленности человека в его разных ипостасях. Антропологическая матрица позволяет выделять набор отдельных проекций целостного существования человека, в которых выявляются пределы его самовозрастания и развития. Антропологическая матрица является одновременно и структурным и процессуальным образованием: это процессоструктура или структуропроцесс. Сам набор проекций задает определенную структурную организацию, но продвижение человека относительно граничных определений в каждой из плоскостей является процессуальной характеристикой. Возможен и такой случай, когда продвиженность 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 Средневековья¹. 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, монеты, Богу – самих себя»⁴. С этой точки зрения матрица есть не что иное, как парадигмальная организация сознания человека, а сам конкретный человек есть не что иное, как синтагматическая реализация этой парадигмы. Здесь возможен подход к человеку как к языку, позволяющий рассматривать парадигмальный уровень существования человека как языка и реализационно-ситуативный уровень существования человека как речи.

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

Третий взгляд на матрицу предполагает представление ее в виде системы досок, экранов мышления, на каждом из которых может появляться изображение. В этом случае весь набор досок является не чем иным, как единым фасетчатым сложным глазом, подобным глазу насекомого. В соответствии с этим третьим представлением матрицы сознания матрица является живым непрерывно прозревающим/слепящим организмом, а не просто отпечатком на материале некоторого трафарета. Матрица сознания и ее развертывание является своеобразным миром в мире, событием в мире, ее организация структурирует мир.

Четвертое представление об антропологической матрице сознания предполагает организацию в деятельности человека шести процессов: функционирование; производство; воспроизводство; развитие; захоронение старых, отживших способов активности; управление развитием. Эти шесть процессов в соответствии с идеями Г.П. Щедровицкого являются базовыми для описания существования всякой сферы деятельности,

такой, например, как наука, инженерно-геологические изыскания, гидроэнергетика и т.д. Но сферная форма организации универсума мыследеятельности точно так же переносима на базовый важнейший элемент всякой деятельности, ее основу – человека. С этой точки зрения человек и его сознание точно так же организованы сферно, захватывая всю бесконечную полноту деятельностной представленности. Эта деятельностная представленность на человеке не является машинно-технологичной, хотя сам человек может быть рассмотрен в одной из своих ипостасей одновременно как *automaton* – высший тип автомата автоматов, супермарионетка, подчиняющаяся, не задумываясь, улавливаемому Божественно-небесному импульсу, от реализации которого ничто не отвлекает, что мы наблюдаем, например, у мастеров боевых искусств высочайшего уровня. Поэтому то, как человек организует процессы собственного деятельностного функционирования, производства заданного продукта, воспроизводства своего жизненного уклада, свободного развития новых способов действия и форм организации жизни, управление развитием, является важнейшей характеристикой самого человека.

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

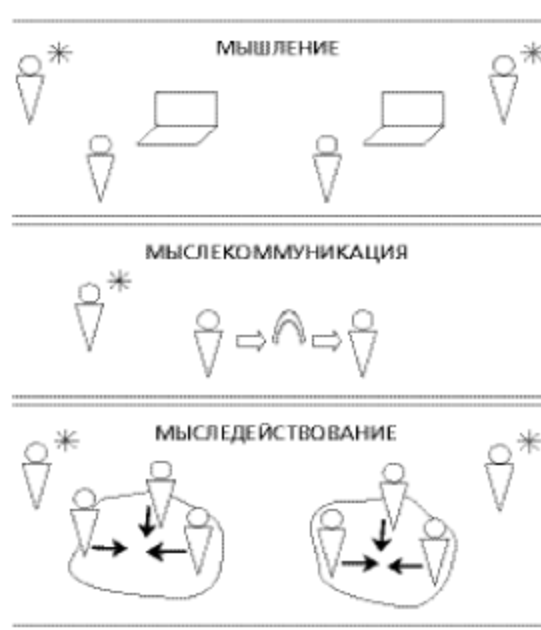


Рис. 1. Схема мыследеятельности

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

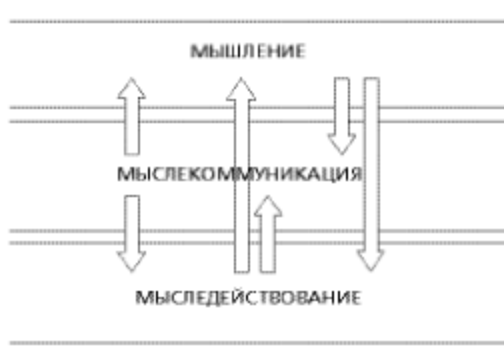


Рис. 2. Усложнение схемы мыслительности

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

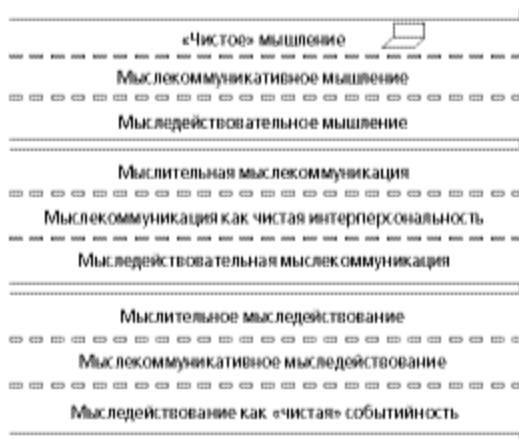


Рис. 3. Результат усложнения схемы мыслительности

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. Дialeктика 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 пред-со-бытия, некоей 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 другое поле и на другом уровне (в другом теле?) иной событийности, например с шестикрылым серафимом у А.С. Пушкина.

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

1) «сангам», слияние, бытийствование разных существований (наприм. 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 развертываются в конкретных социальных ситуациях. В этом случае процессы мыследеятельности, организованные как слав процессов мышления, коммуникации, дей-

ствия, 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 сдвливание позвоночника гравитацией может обладать такой силой и осуществляться с таким напором, что человек не просто готовит себя к некоторой ситуации близкого будущего на основе соединения воображения и перспективной рефлексии, но и выполняет упражнение святого, *забегая в смерть*⁹. Возникающий оператор «имманентное нахождение в социальной конкретной мыследеятельности – трансцендирование за ее границы, в том числе за рамки своих собственных возможностей, обнаруживаемых в ситуации процессов мышления, мыслекоммуникации, мыследействия» определяет переход от процессов мышления, коммуникации, действия, понимания и рефлексии к новым, пока не описанным процессам работы сознания и психики человека¹⁰. Эту область работы по выделению новых психоментальных процессов, развертывающихся в поле аффективных, волятивных (или, если следовать идеям Б. Спинозы, мобилизационно-коннотативных¹¹) и вообразительных (имaginативных) 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 направлен-

ность этих токов, этой динамики, а также выделить саму фактуру материала, с которой придется иметь дело. Но в любом случае в соответствии с идеей рефлексивных зеркал нам будет необходимо специфику динамики материала каждого из процессов замкнуть на другие процессы мыследеятельности и на самого себя. Фактически нам необходимо заполнить следующую таблицу:

	Фактура материала (ФМ) мышления	ФМ мысле- коммуникации	ФМ мысле- действия
Направленность динамики материала (НДМ) мышления			
НДМ мыслеском- муникации			
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 мыслескоммуникации, 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, мыслескоммуникации и мыследействия, следует сказать, что исходный материальный субстрат процессов мышления связан с воззрительными элементами провидчества. Фактура материала процессов мыслескоммуникации предполагает слуховое улавливание провозвестий. И наконец, фактура материала мыследействия связана с телесным потенцированием, поскольку человек прикреплен к действию своим телом. В результате мы получаем следующую таблицу, которую необходимо заполнить. Заполнение клеток таблицы и позволит выделить основной набор ментально-психических процессов, которые еще только требуют исследования:

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

Клетки матрицы в настоящий момент являются пустыми, поскольку работа по их заполнению еще предстоит. В данном случае мы бы дали только несколько уточнений по поводу расшифровки намечаемых при помощи данной таблицы процессов. Вообразительно-протомыслительные процессы или, точнее, вплетающиеся друг в друга составляющие этих процессов связаны для нас с воззрительно-провидческой компонентой. Это не схватывание того, что есть, но фактический выход за горизонт привычного, «удобного» зрения. Прозреть – это означает все-таки что-то сложное сделать с самим собой, лишь после этого начинается реальное объективное видение вовне себя. Вообразительно-протокоммуникативная составляющая связана именно со схватыванием интенционально-шумового внешнего эффекта как своего собственного, как результата собственной активности. И наконец, вообразительно-протодействовательный 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 – выходение во вне, принятие извне, пропускание через себя (и для этого превращение себя в канал для протекания импульса). С этой точки зрения выделенная и описанная О.И. Геннисаретским *процепция* является вообразительно-протокоммуникативной способностью (в смысле *facultas* (лат.) – возможностью) сознания, осуществляемой в материале воззрительности. Приставка «про» указывает на включенность в траекторную целостность процесса целиком, как, например, в словах «продумывать», «прослушивать», «прочувствовать», а латинская составляющая корня «цепцио»¹² – указывает на схватывание. Процепция – это «прохватывание» целого, в котором осуществляется движение.

Следующий шаг после выявления всего набора названий данных процессов состоит во введении в данную таблицу вещей особого рода, на которых осаждаются 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, разума, озарения,*

просветленности не менее сложную динамику, например, санскритских понятий – *манас*, *четаса*, *дхья*, *будхи*, *бхавана*, *праджня*.

ПРИМЕЧАНИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² От латинского *carere* – схватывать.

Литература

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

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

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

Часть 1

Системноисследательский подход
к антропологии

Антропологические матрицы XX века

Юрий Вячеславович Громыко

Введение

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

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

С другой стороны, проведен целый ряд конгрессов, посвященных работам Флоренского, опять же за границей. В частности, Потсдамская конфе-

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

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

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

Безусловно, духовная психология и антропология значительно шире тех идей и представлений, которые были созданы о. Павлом, но вместе с тем можно утверждать, что он является замечательным основателем и разработчиком основ духовной антропологии, что им даже был предельно явлен 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 воз-

никает 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 походы 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, мысleкоммуникация (речь), мыследействие, рефлексия и понимание*. Попытка связать эти функции с позицией человека показывает, что данное пересечение не может быть одного типа и одного уровня, как, скажем, предлагал Г.П. Щедровицкий, рассматривая человека в качестве сменного материала мыследеятельности. Необходимо структурное упорядочивание нескольких взаимосвязанных, но совершенно разных планов анализа.

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



Структура полей антропологической матрицы по Л.С. Выготскому

специально организуемый и рассматриваемый *культурогенез*, в рамках которого обучение ведет за собой развитие, т.е. *социогенез*, происходит овладение собственным поведением,

при этом *нормогенез*, т.е. нормальное, нормативное развитие, должен быть отделен и отчленен от *патогенеза*, т.е. нарушения норм в результате болезни, врожденных генетических эффектов или социальных срывов, которые выводят за рамки нормального развития,

а также специальный анализ зоопсихологии, позволяющий отличать *антропогенез* от *терогенеза* – формирования взрослого организма животного.

Основную единицу *антропокультурогенеза* образует постоянное сопоставление *онтогенеза*, возрастного развития конкретного индивида, и *филогенеза* – родового развития человечества, что может выявляться на основе методов этнографии, культурантропологии, исторической психологии. При этом сразу выделяется и может быть обозначена особая зона искусственного культуурогенеза в отличие от естественного культуурогенеза, 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 культуурогенеза может быть тоже матрично структурирован:



Структура полей блока культуурогенеза по Л.С. Выготскому

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

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

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

Теодицея – антроподицея

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

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

Собственно выявляемая в четвертой беседе книги о. Павла Флоренского «Стоп и утверждение Истины» проблема тождества, разделение нумерического тождества на основе единوسущия является основой идентичности ипостаси и лица, в отличие от атрибутивного тождества, связанного с подобносущием вещей⁷. И здесь мы бы обратили внимание на то, что в таком взгляде закладывается один из принципиально новых логических моментов, который в какой-то мере выражен в работах Щедровицкого. Г.П. Щедровицкий настойчиво говорил о необходимости объектно-онтологических полаганий, т.е. полаганий объектов, и собственно оргдеятельностных реализационных выстраиваний себя на основе подобного единства. Хотя, безусловно, этот момент является трудным и требует специальных экспликаций.

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

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

Эта возможность потери себя в даре сущностной любви одной ипостаси по отношению к другой, каждой по отношению к каждой, что образует

принципиальный момент единосущия, а не просто подобиясущия, составляет основу идентичности личности, лица самому себе, когда ипостась не боится выйти за собственные границы в акте свободной жертвенной любви к другому лицу. Более того, условием сохранения тождественности лица является акт его свободного выхода за свои пределы. Этот момент нераздельного существования ипостасей, включенных в сущностные отношения обмена кенотических жертвенных опустошений и прославлений, при которых они остаются неслиянными и сохраняют идентичное тождество своих лиц, является глубинным моментом, выводящим нас к таинству происхождения сознания и личности в общности. Этот момент благоговейного выявления тринитарных теодицирующих отношений и попытка его переноса и осмысления в системе антроподицез 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 ребенка⁴. 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 здоровья⁵.

Но с другой стороны, если не считать, что соотношение хода теодицез и антроподицез уже момент совершенный, что о. Павел все открыл и все сказал, а мы в проследивании 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 (*ἁπλῶς*) 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 обоженной. Для того чтобы двигаться путем обожения, человек должен стяжать божественную энергию и вступать в богообщение с третьей ипостасью Святой Троицы – Святым Духом. Святый 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 аще хочет, проявляется в разнообразных дарах святых, в творческой гениальности поэтов, ставит в опасную ситуацию догматиков любого типа, поскольку хула на Духа Святого – единственный грех, который не прощается. Именно поэтому так опасен грех зависти, когда человек невольно выражает хулу на Духа Святого, действующего через другого человека, который оказался способен открыться ему. Именно поэтому возникает труднейшая задача, сформулированная апостолом Павлом, распознавания духов и дохождения в анализе до разделения души и духа. В величайшей тайне рождения Девой Марией Господа нашего Иисуса Христа представлен опыт соединения человеческой и божественной природ, в результате которого был рожден Господь и заново через человеческую природу Девы Марии была предьявлена тайна рождения всей вселенной.

Выдающийся современный мистик и религиозный философ Евгений Львович Шифферс сформулировал удивительную идею о возможности перехода ипостасей одной в другую на основе опыта предельного испытания, своеобразным испытанием «смертью», если так можно сказать о присно живущих лицах, причастных вечной жизни, захождением за крест¹⁶. С точки зрения мистического прозрения этого ученого и мыслителя, ипостаси являются не одереvenевшими вещами, которые мы невольно, в силу ограниченности нашего сознания, так воспринимаем, используя неверные категории, например целое-часть (такие категории приложимы только к вещным совокупностям), и не циклически по кругу движущимися абсолютно одинаковыми механизмами, а разворачивающимися динамическими единствами. Такие динамические единства, проходя через высшие испытания, обретают опыт действия другой ипостаси и тем самым при неслиянности и нераздельности – опыт родства друг с другом. С этой точки зрения, по мысли Шифферса, в онтологическом опыте любви в динамике кенозиса (опустошения) – прославления одна ипостась, жертвуя собой в духовном состоянии предельной личной свободы, обретает в этом акте жертвы – крестном опыте – тождество с другой ипостасью.

Отношение ипостасей, безусловно, прослеживается и в таком сложнейшем вопросе, как соотношение мысли и слова. Выход в ситуацию складывания речи, изменения самого языка связан с экзистенциальным риском. Форма устойчиво функционирующей речи может быть сломана, а нового ничего не появится. И в этом, на наш взгляд, заключен важнейший момент писательского таинства и опыта, поскольку как ни хитри, ни мудри, чего ни выстраивай, а язык вошел в лепетание ребенка – смотрите прекрасную работу на эту тему В.В. Библихина «Слово и событие»¹¹, – и человек над этим не властен. Какую тебе дал речь Господь, непрозрачную, сложную или, наоборот, ясную, значит, такой и будешь говорить. Альтернатива всего лишь одна – это монашеский духовный высокий подвиг, направленный на обретение на основе особых упражнений другой ясной четкой речи-мысли. Как однажды мудро и пронзительно выразил эту мысль религиозный философ и педагог о. Алексий (Сисоев): «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 мыследея-тельных и тринитарных отношений может содержать очень большие ошибки, тем более что мы излагаем здесь не более чем гипотезу. Но с другой стороны, чем в большей степени мы 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 намеки 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 жизнедавец. Или отнимающий эту причастность у тех, кому она не важна, кто не заботится о ней. Правда, для подобного отношения к мысли-мышлению как первой ипостаси необходимо отказаться от трактовок мышления как рациональной, рассудочной и абстрактно замещенной деятельности. Мышление в условиях вечной жизни есть концентрированная мыслеобразная энергия самой этой жизни, которая может быть закреплена в словесной материализуемой форме. Мысли о других, вполне земных, вещах лежат на других, более низких уровнях иерархии. Именно в переходах этих мыслениерархий 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, гипостатизирующими лицо, 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 образцов носителей духовных практик, осуществляющих трансценденцию, выход и снятие привычных форм осуществления данных социокультурных процессов (поле 4);

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

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

Матрица мыследеятельностных способностей и души

В.П. Зинченко мы обязаны попыткой возвращения представлений о душе в современную психологию, хотя это направление развивают и несколько очень интересных работ О.И. Генисаретского¹². В.П. Зинченко совершенно прав, утверждая, что без интуиции души психология и антропология остаются незамкнутыми и принципиально не целостными. Задавая понятие души, выдающийся российский психолог обращает наше внимание на то, что своеобразный геном единицы души оказывается связанным с организацией трех образований: слова, образа и действия. Понимая принципиальную важность этих трех выбранных 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 мыследеятельности. Так, редуцируя полную мыследеятельность исключительно до процессов мышления, в котором нет ни коммуникативности, ни элементов действия, мы получаем воззрительную созерцательность, то самое *intellectuelle Anschauung*, о котором говорил и писал И.Г. Фихте¹³. Это, собственно, и есть созерцательная идеирующая душа, по Аристотелю, культивирование способностей которой является задачей подлинных философов. Редуцируя полную мыследеятельность исключительно до процессов действия, в которых нет ни мыслительности, ни мыслекоммуникативности, связанной со способностью сообщительности и восприимчивости понимания, мы получаем волятивность, волевою произвольность в осуществлении действий, деяний, актов, ключевым моментом которых является *Fiat* – «Да будет!». И наконец, редуцируя полную мыследеятельность до коммуникативности, в которой нет мыслительных компонент и компонент, связанных с действием, мы получаем способность улавливать новую интенциональность мыслеобразов, что у Платона называлось диалектикой, диалог души самой с собой. Собственно, созерцательность, волятивность и отзывчивость, чувствительность к направленности сознания образуют важнейшие первофункции души. Возможность связать и интегрировать, объединить в живое органическое целое эти первофункции или, наоборот, невозможность их согласовать, определяют, собственно, еще четвертую первофункцию души, а именно ее аффективность. Речь – язык при этом исходно оказывается сращен с первофункциями души, создавая условия или, наоборот, блокируя проявления созерцательности, волятивности, эмоциональности-аффективности, откликаемости на новую направлен-

ность. 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 экстазмом. В миссологичности ей соответствует процесс трансценденции. Второй протопсихической функцией как раз является процепция, выделенная и описанная О.И. Генисаретским¹⁴. Эти две протопсихические функции являются доотражательными. Они, на наш взгляд, находятся за границами разделения на внешнее и внутреннее. Все, что охвачено энергией души, есть внешнее и внутреннее одновременно. То, с чем резонирует душа, то опять-таки есть внешнее и внутреннее.

Образцы носителей духовных практик

Следующий момент, имеющий самое прямое отношение к антропологической матрице, – это идея высших антропологических образцов представителей духовных практик различных традиций. Подобная работа, на наш взгляд, была проделана коллективом ученых, объединенным вокруг монографии «Совершенный человек», в которой участвовали такие видные антропологи, методологи и культурологи, как С.С. Хоружий, В.В. Малявин, О.И. Генисаретский, Ш.М. Шукуров, где ставилась задача очертить поле высших антропологических образцов, осуществляя движение – по меткому замечанию Генисаретского – «окрест вершин»¹⁵. Не беря на себя задачу подводить итоги этой работы, мы бы обратили внимание на очень интересный дискурс С.С. Хоружего, посвященный проблеме антропологической границы и трансцендированию, связанному с выходом за рамки усредненной человеческой формы¹⁶. Подобный выход осуществляется представителями разных духовных практик и связан с «отвержением чувств», т.е. порождением качественно новых способностей. Сравнивая различные духовные практики – классическую йогу, тибетский буддизм, даосизм, суфизм, платонизм и неоплатонизм – с исихазмом, что для С.С. Хоружего является, безусловно, центральным моментом и точкой отсчета, исследователь устанавливает, с нашей точки зрения, очень интересные формы трансцендирования. Так, противопоставляя неоплатоническую традицию исихазму, С.С. Хоружий

различает их как интеллектуалистский и холистический типы духовной практики. В традиции неоплатонизма, согласно Плотину, «душа и ум влекутся к Первоединному, стремятся к нему, очищаясь и опрощаясь; душа, уму вверяясь и умом становясь, восходит в полагаемую Первоединную сферу» (цит. по книге: С.С. Хоружий. О старом и новом. – СПб., 2000). «Они различаются как процесс холистический (в котором многоуровневая гетерогенная антропосистема самофокусируется в согласованное единство) и процесс интеллектуалистический (в котором сознание самоизолируется из многоуровневой гетерогенной антропосистемы и реализует собственную отдельную стратегию)»¹⁷. Но это восхождение к исходной природе в неоплатонизме можно рассматривать как движение только на основе одной из трех – мышления, действия, коммуникации – функций, а именно на основе мышления: «Первоединное созерцается "одним чистым умом, самой высшей частью ума, не пользуясь ни одним из внешних чувств"»¹⁸. Для традиции же исихазма принципиальным моментом является обязательное преобразование и снятие всей полноты функций: «Мистика исихазма есть мистика диалогического Богообщения, – а то последнее представляет собой, пусть сколько угодно особый, но все-таки род общения».

По сравнению с восточными традициями, которые выступают как формы снятия и остановки любой и всякой чувствительности, выход в парадоксальный режим созерцания и просматривания пустотности любых типов восприятия, в традиции исихазма, по мысли Хоружего, «совершенное бытие предстает как личное бытие-общение, оно не только не есть чуждое всем различиям бытие-небытие, но раскрывается положительно как Любовь и взаимопроникновение Ипостасей, перихорисис»¹⁹. Таким образом, с точки зрения антропологии трансцендирования к высшим образцам духовных практик, промысливания представлений об антропологической границе, мы можем вычленять образцы антропологических достижений как своеобразный ряд, среди членов которого мы выделяем отклонение 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 столкнове-

нии 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 концентриального оружия и концентриальных войн, смысл которых состоит в разрушении типов сложившейся этноконфессиональной, культуральной и общественной идентичности. Поэтому не случайно, по выражению ряда очень интересных западных исследователей, например, в постмодернизме проблема идентификации является *plastic words*, т.е. ее попросту не существует, потому что любой тип идентификации может строиться, вылепливаться при помощи экрана под то или другое лицо, которое будет демонстрировать самую причудливую идентичность. Может искусственно создаваться специальная группа, в которой будет культивироваться и тиражироваться специально сконструированная идентичность. И именно здесь, на наш взгляд, начинается очень серьезный принципиальный вопрос политической антропологии, связанный с тем, как обнаруживается не только идентичность, но и подлинность подобных проявляемых самоопределений, т.е. того, что связано с аутентичностью того или другого типа идентификации.

С этой точки зрения если мы обратимся к анализу страшного и трагического события террористического акта на мюзикле «Норд-Ост», который у многих на слуху, и попробуем выделить ключевую характеристику этого страшного события, то наше сознание упрется в антропологическую проблему смерти. Абсолютно не важно, подлинными были шахиды или кукольными. Важно другое, что была совершенно четко обозначена проблема отношения к смерти, и, следовательно, была востребована со стороны тех, кто явился предметом агрессии и актов террора, идентичность, формируемая по отношению к проблеме смерти. И с этой точки зрения соответствующий ответный духовный акт мог бы состоять в том, если бы появился здесь представитель любой другой духовной традиции, например православной, святой или человек, обладающий высоким духовным уровнем, и смог бы предъявить свое отношение к проблеме фигуры смерти – Танатоса, которая лежала в центре данного события. В этом случае момент идентичности потребовал бы выявления меры подлинности

предъявленного образца самоопределения на таком своеобразном культурально-антропологическом рынке идентификаций. И вот тогда возник бы вопрос: являются ли шахиды подлинными воинами-смертниками или это все бутафория, демонстрирует ли православный подвижник соответствующее традиции отношение к смерти. Этого обмена образцами антропологического самоопределения по отношению к смерти не произошло, но феномен антропологического самоопределения был затронут. Поэтому одним из важнейших моментов столкновения различных традиций является проблема своеобразных принципов удержания-манифестации образцов самоопределения по отношению к предельным предметам – таким, как преодоление смерти в ситуации столкновения представителей разных традиций друг с другом. Возможность соотнесения подобных образцов самоопределения, культивируемых в разных традициях, требует выделения своеобразных конфигурационных пространств – коммуникативно-переговорных площадок для участников цивилизационного контакта.

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

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

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

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

И наконец, последний момент в этом пункте, про который я не говорил в своем докладе, но который, безусловно, очень важен, – это сыновнее отношение при обнаружении каждым человеком в себе отцовского дара. Сыновнее отношение любви к отцу выступает как обнаружение в себе отцовского дара и одновременно как преодоление инструментализма 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. Геннисаретский 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 типомыследательностных 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, трипостасность, прослеживание мыследательностных процессов в структуре отношений любви ипостасей. Второе пространство – это собственно анализ строения души на основе типомыследательностных функций. Третье пространство – поле предельных образцов самоопределения, представленное в антропосах носителей духовных практик, которые опять же могут описываться и выявляться при помощи средств типомыследательностного подхода. Четвертое поле – практические системы мыследательности, положенные в координаты взаимодействия между носителями разных цивилизационных миров, где проверяется агонально конкурентно духовный уровень самоопределенности представителей данной традиции, а также усомняется подлинность (аутентичность) демонстрируемых образцов. Еще одно измерение – еще одно поле, которое необходимо рассматривать в антропологических матрицах, – это трансляция образцов внутри традиции, т.е. это собственно внутреннее обретение родства конкретным человеком в рамках данной традиции.

3. И наконец, последний вывод, который мне кажется тоже очень важным. В определенной мере, обсуждая подходы и системы Выготского и Флоренского, мы возвращаемся по какому-то очень сложному кругу к началу XX века, к фундаментальным работам, касающимся проблем гуманитарного знания: к статье Выготского «Исторический смысл психологического кризиса»²³, к целому ряду работ о. Павла Флоренского, прежде всего к «Философии культа», и к работе Г.Г. Шпета «История как предмет логики»²⁴. Основной вывод работы Шпета, выстроенной на огромном материале современной ему западной методологии, т.е. работ Дильтея, Наторпа, Риккерт, 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 осаждающей 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 запределяет 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 мыследетельности 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 существенный 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 выдержать 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 уповаая на собственную личную свободу и личную ответственность, в результате оказывается отколотым и отщепленным от других людей

и в принципе изолированным и обособленным. Хотя, я с вами согласен, это, в общем-то, та антиномия, которая требует постоянного продумывания и прояснения прежде всего для самого себя. Вот я так бы ответил. Спасибо большое.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ International Society for Cultural and Activity Research (ISCAR): <http://www.iscar.org/>
- ² Майкл Коул. Культурно-историческая психология. – М.: Когито-Центр, 1997. – 432 с.
- ³ F. Franz, M. Hagemeyer, F. Haney. (ed.)/ Pavel Florenskiy – Tradition und Moderne, Frankfurt/M., Peter Lang, 2001.
- ⁴ Священник Павел Флоренский. Собр. соч. в 4 т. Т. 3(1). – М.: Мысль, 1999. – С. 185–212.
- ⁵ Б.В. Нечипоров. Времена и сроки. Кн. 1. – Очерки онтологической психологии / Фонд содействия образованию XXI век. – М., 2002. – 189 с. См. также: Б.В. Нечипоров. Психология энергичности и праздничная стихия // Московский психотерапевт, ж. – 1998. – № 1. – С. 187–194.
- ⁶ Ю.В. Громико. Метапредмет «Проблема». – М.: Пайдейя, 1998.
- ⁷ П.А. Флоренский. Столп и утверждение Истины. – М.: Правда, 1990. – Т. 1.
- ⁸ См. раздел «Христианская психология и гуманитарные практики» в настоящем издании.
- ⁹ См. раздел «Имя рода (история, родословие и наследственность)» в кн.: Священник Павел Флоренский. – Собр. соч. в 4 т. Т. 3(2). – С. 7–66.
- ¹⁰ См. раздел «Творческое наследие Е.Л. Шифферса и его разработка» в настоящем издании.
- ¹¹ В.В. Библикин. Слово и событие. – М.: Едиториал УРСС, 2001. – 280 с.
- ¹² В.П. Зинченко. Психологические основы педагогики. – М.: Гардарики, 2002. – С. 361–403.
- ¹³ О.И. Генисаретский. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001.
- ¹⁴ И.Г. Фихте. Факты сознания // Сочинения в 2 т. Т. 2. – СПб., 1993.
- ¹⁵ О.И. Генисаретский. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001.
- ¹⁶ Совершенный человек. Теология и философия образа. – М.: Валент, 1997.
- ¹⁷ С.С. Хоружий. О старом и новом. – СПб., 2000. См. также раздел «Синергичная антропология» настоящего издания.
- ¹⁸ Там же. – С. 410–411.
- ¹⁹ Там же. – С. 394.
- ²⁰ Там же. – С. 368.
- ²¹ Б.А. Успенский. Царь и патриарх. – М., 1998. – С. 20–21.
- ²² Там же. – С. 14.
- ²³ Свящ. Павел Флоренский. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной теодицеи). – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
- ²⁴ Л.С. Выготский. Исторический смысл психологического кризиса. // Собр. соч.: В 6 т. – М.: Педагогика. – Т. 1. – С. 291–436.
- ²⁵ 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 сформировавшимся 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 тысячами нитей в каждое мгновение его жизни является онтологически важнейшей. Определение человека социальными и социокультурными, пусть даже и историческими, процессами, в которых он участвует, не является, таким образом, для человека предельным уровнем определения, т.е. не определяет человеческой сущности.

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

«Мышление и речь» – работа Л.С. Выготского, на которой в первую очередь следует основываться при анализе его представлений о соотношении мысли и слова¹. Как известно, Л.С. Выготский считал, что корни происхождения функций мышления и речи у человека различны. Анализируя процесс онтогенетического развития ребенка, он полагал, что на каком-то этапе этого процесса мышление и речь, развиваясь вначале как отдельные психические функции, встречаются и совпадают. В дальнейшем зрелая человеческая психика определяется именно синтезом мышления и речи,

который мы называем «речевое мышление». Оно, собственно, и составляет, по Л.С. Выготскому, единицу основной мыслительной деятельности зрелого человека. На пути построения данного синтеза происходит целый ряд взаимных переходов, возникает ряд функционально-психических новообразований. В частности, слово становится понятием. Есть целый ряд экспериментальных психологических исследований, проведенных в школе Выготского (знаменитая методика Выготского–Сахарова) и осуществленных в более поздний советский период и связанных с этой линией работ. В них анализируется то, каким образом первоначально бессмысленные словесные метки приобретают смысл и значение при их использовании в определенной ситуации коллективной деятельности. В этом контексте интереснейшим моментом для сопоставления двух рассматриваемых нами антропологических систем оказывается трактовка феномена «внутренней речи».

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

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

Основное значение, которое Флоренский придает слову, состоит в том, что слово – это элемент магии. Слово должно рассматриваться в контексте магии. Сразу следует 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 оккультизма, модных и широко обсуждающихся в современных условиях. Эти формы магии являются дикими в том смысле, что

они не принадлежат основной культовой традиции, в которой реально живет практикующий или пытающийся получить результаты магического воздействия клиент.

Слово, за счет той его сложной и поэтому невероятно пластичной природы, которую описывает Флоренский, является в первую очередь магическим механизмом. Этот механизм позволяет человеку выйти за пределы собственного сознания и в каком-то смысле даже потерять свое «Я», оказываясь в других энергетических полях, в других энергетических слоях, превышающих возможности собственного актуального состояния отдельного человека. Это делается именно за счет слова. И здесь можно указать на концепцию имяславия и на то, каким образом Флоренский описывает этот процесс именно в связи с магией. Слово оказывается «переходником», открывающим для сознания человека, для него как личности другие, высшие, чем отдельный человек, энергетические контексты. Флоренский описывает целый ряд переходов, связанных с магией. Это и уподобление магом силой слова своей души тому идеальному, на что указывает слово, и, наоборот, реализация и воплощение через свою волю при пользовании словом того, что в ней содержится, в реальности (реальностях в разного типа). Понимая слово и образ, связь слова и образа, всегда находящегося «на дне» слова, возможно осуществлять этот магический переход. Флоренский сам никогда не пишет о внутренней речи или каком-то аналогичном феномене. Если же мы попробуем представить позицию Флоренского по отношению к такому феномену (важнейшему для Выготского), как внутренняя речь, то, как нам представляется, эта позиция должна относиться к точке зрения, полярной выготскианской: внутренний диалог должен быть остановлен. Т.е. внутренней речи или внутреннего диалога не должно быть. Почему не должно быть? Потому что внутренняя речь, по Выготскому, образует вокруг уже исходно отделенного от мира, совершенно не потерявшего и не растворившего себя в нем, индивида, который описывается у Выготского, как бы оболочку из слов, с помощью которой ребенок может собой управлять. Но эта оболочка из слов – оболочка его «Я», через 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 Громько. 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 различия 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 различия 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. Громько. 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. Алексева, обратившего внимание на то, что американцам этот тип антропологии очень подошел. Понятно, что в искажениях, в упрощениях, в отделении всякого там марксистского привкуса. Хотя – я с этого начинал свой доклад – сейчас в Южной Америке начинается своеобразная реконкиста, где этот момент романтизма Выготского и Лурии начинает браться на щит в качестве в том числе некоторого революционного кредо против того, как

эту теорию ассимилировала и съела американская культурантропология в лице Майкла Коула³.

Что касается трансцендентализма Флоренского, вопрос очень важный и абсолютно понятный, но я бы обратил внимание на такой момент. Мне кажется, что очень интересно было бы описать антропологию Выготского с точки зрения дискурса идентичности, идентификации, 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-культурного, 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 идентичности, которая, безусловно, связана с культом, хотя в разных культурах это будет разный принцип. Важно также отметить, что эта идентичность (обнаружение родства) не может быть сконструирована искусственно-фиктивно, у нее есть история, традиция. И с этим связано то, про что вы говорили, а именно трансцендентализм как выход за границы сложившегося «Я».

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

Наталья Георгиевна Карелова (директор православной школы-пансиона «Плесково»). Я не так давно занимаюсь педагогикой, потому что до этого всю жизнь занималась методологией и с Щедровицким, и с Ворониным. И я по убеждению пришла в педагогику, но сейчас нахожусь в кризисе. Я согласна с вами, что человек рождается с открытостью. И каждый, кто занимается с маленькими детьми, может подтвердить, как легко ребенку объяснить вечность, Бога, диалог с Ним, любую свободу в Боге, и как трудно объяснить ему, что такое смерть. Но постепенно, доживая до преклонных лет, человек это забывает. И вот вся наша образовательная система направлена на то, чтобы вообще никогда об этом не вспомнить. Я, когда пришла в образование, думала, что это можно изменить. А теперь во мне,

как у Розанова, живут две совершенно противоположные тенденции. Как только наши усилия превращаются в систему, в программы, в технологии, там нет места свободному познанию и переходу от одного уровня энергии к другому. Так ли это или мы где-то запутались и пошли по неправильному пути?

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

ПРИМЕЧАНИЯ

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

² Саяц 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.: Саяц Павел Флоренский. Собр. соч. в 4 т. Т. 3(1). – С. 104–362.

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

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

Юрий Вячеславович Громыко

Персонализирующее образование против персонального образования: вместо введения

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

Все дело в том, что использование термина «персональный» пошло уже давно не по тому пути, который хотел бы для него придумать Ю.В. Крупнов. Конечно, очень бы хотелось командовать словами как маленькими исполнителями, но, слава Богу, слова живут своей жизнью, и именно поэтому «нам не дано предугадать, как наше слово отзовется», в том числе и понятийное. Термин «персональный» означает – лично мой, принадлежащий исключительно данному конкретному лицу; поэтому приходится различать *loci personali* et *loci communi*, личные места и места общественного пользования. Поэтому вполне может быть, что данное употребление слова «персональный» восходит к проблемам права и юриспруденции Римской империи в период еще до Христианской революции. Поэтому вся христианская антропология, в результате которой и появилось

представление о личности как высшей реальности живого лица, лежит в совсем другой плоскости с точки зрения употребления и использования данного понятия. Поскольку в случае рассмотрения того, что происходит с личностью при организации процессов образования, необходимо отказаться от вопросов собственности и анализировать прежде всего проблемы духовного развития. И здесь мы видим огромное число подлинных проблем развития образования, которые невозможно оставить без внимания.

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

рентные 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 персонология и образовательную консьенциологию*⁵.

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»⁶. 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»⁷.

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»⁸. В.В. Давыдов утверждает, что можно слишком легко, чисто словесно (мы бы сказали, пользуясь современным словечком, – по-пиаровски) связать личность с проблемами преобразования, не выделив реального акта творчества как такового. И основной вывод, который делает В.В. Давыдов: «Можно продолжить перечисление работ психологов, где как бы «нащупывается» связь между индивидом и его

творческими возможностями, которые переводят его на личностный уровень, однако сколько-нибудь развернутая теория этой связи до сих пор отсутствует (более того, поиски личностного начала в индивиде зачастую проводятся, к сожалению, в других направлениях)⁵.

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

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

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

Величайшая заслуга В.В. Давыдова состоит и в том, что он очень четко разграничивал личностный рост и развитие форм сознания личности, выделяя их в качестве совершенно разных предметов анализа. Эти два разных предмета и образуют для нас образовательную персонологию и образовательную консциентологию. 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 метainдивидуальной атрибуции⁸, В.В. Давыдов обращает внимание на неразличенность у известного российского психолога двух разных предметов анализа – личности и сознания: «Приведенные положения, на наш взгляд, выражают не характеристику личности, а описывают существенные особенности человеческого

сознания. Действительно, сознание возникает в совместной материально-предметной деятельности и в речевом общении индивидов и призвано в каждом из них идеально представить всех других (в пределе – весь человеческий род). Каждый индивид так или иначе представлен в других людях (имеет «иногобытие» в них), как и они в нем. Благодаря идеализации своей жизнедеятельности индивид создает в самом себе представительство других индивидов и может рассматривать себя с их позиций»⁹.

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

Проблема организации практики личностного роста в образовании

Как же должна быть организована практика личностного роста в образовании и что может представлять из себя модель подобной практики? Первое обязательное условие построения подобной практики предполагает строгое различение процессов функционирования, воспроизводства и развития мыследеятельности. Различение данного типа процессов относится к введенному Г.П. Щедровицким обобщению мыследеятельности в виде представлений о сфере.

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

структуру сознания, поскольку процессы отнесения и отношение как результат этих процессов принадлежат сознанию. Но с другой стороны, Г.П. Щедровицкий настаивал на необходимости различать при анализе сферной организации мыследеятельности процессы производства-воспроизводства и функционирования-развития.

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

Вводя в контекст данных представлений различение 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 деятельно-

сти, 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 трансценденции¹⁰. Представление о трансценденции рассматривалось в традиции *трансцендентального идеализма*, основателем которого является Иоганн Готлиб Фихте. Эмануэль Мунье весьма благосклонно ссылается на Георгия Гурвича, последовательно развивавшего традицию и учение И.Г. Фихте в социологии, истории и теории права¹¹. Под трансцендентальным идеализмом в фихтеанской традиции, в отличие от абсолютного идеализма Гегеля, в основе которого положен процесс развертывания понятия¹², понимается выход к идеальным принципам мышления, обеспечивающим организацию действия конкретного лица, на основе которых может осуществляться преобразование любых органических, завершенных и освоенных его сознанием сфер действительности.

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

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

и носит преобразующий характер. Данный тип мышления является преобразующим.

Занимаясь проблемами гуманитарного анализа спорта высших достижений, Н.Г. Алексеев и автор этой работы предложили рассматривать антропологические основания подобного выхода за границы сложившейся жизнедеятельности в специальной антропологической дисциплине – *экстрематике*, которую следует отличать от *акмеологии*. Как известно, акмеология изучает высшие точки развития личности (*âġġ ġġ*) 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 жизнедеятельности как результат трансценденции личности по отношению к условиям своего наличного бытия является формой синтеза проектной установки и рефлексии¹⁴, но в соответствии с метафорой П.А. Флоренского оно должно рассматриваться как обратная перспектива проектирования и рефлексии. С позиции инициации личностного роста и раскрытия сознания нас интересуют условия и механизмы, обеспечивающие трансценденцию в образовании. Ясно, что эта трансценденция осуществляется по отношению к сложившимся способам функционирования в учебной работе. С этой точки зрения важно 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 жизнедеятельности. Но наличие развернутых форм коллективной жизнедеятельности, включающих в себя чистое мышление, междокоммуникацию, междодействие, а также рефлексивное мышление, сделавшее своим предметом своего анализа и преобразования полные формы жизнедеятельности, 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 жизнедеятельности 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 иницировать, 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 зависает человек как предличность, форма и прорастающая условия своего личностного бытия. Одним из этих зазоров является ситуация проблематизации¹⁵, в которой ее участник сталкивается с взаимоотрицающими суждениями, высказанными из разных позиций. Как показано в работе О.И. Глазуновой, в подобной ситуации учащийся первоначально должен научиться понимать чужие позиции, стоящие за ними образцы действия и выделять знания, являющиеся основанием данных позиций, а затем пытаться предложить в данном поле образец своего собственного действия.

Момент творчества в проблемной ситуации состоит в том, что ее участник, фиксирующий проблему, должен выделить особую *идеализацию* – идеальный предмет, который позволяет различить предметы отнесения взаимоотрицающих суждений. Подобное действие в проблемной ситуации и фактически современный способ обучения диалектическому мышлению и диалектике, требующие действительного мужества и творчества, можно было бы попытаться объяснить своеобразной хитростью разума (*List der Vernunft*), если бы речь шла о повторении и совершенствовании отработанных приемов. Но все дело в том, что в проблемной ситуации, где предьявляется 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 беспочвенности (Шестов) собственного существования и вводя основания собственного служения, человек одновременно оказывается открыт всему универсуму актов подобного типа, тем самым как бы усомневая единственность и уникальность подобного акта. Данный парадокс разрешается при рассмотрении своеобразия личностных способностей рефлексии и понимания в ситуации личностного роста.

Снятие социальной детерминации и проблема свободы в ситуации личностного роста

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

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

Но момент осознанного одиночества преодолевается коммуникативным актом признания ответственного служения другого члена общности. И в этом акте благородного одиночества и ответственности, связанной с твердой решимостью осуществлять служение, может быть обнаружена ценность свободы, определяющая важнейший смысл ситуаций личностного роста. Один из лучших русских философов Н.А. Бердяев в своей известной книге «О рабстве и свободе человека»¹⁶, которая во многом и определила после эмиграции автора во Францию формирование французского экзистенциализма, невероятно тонко и диалектично показал сложные взаимопереходы между возможностями обретения свободы и новыми, более изощренными типами рабства. Каждая новая на жизненном пути человека сфера бытия, выполняющая первоначально освобождающую функцию, на следующем шаге в становлении данного человека может стать порабащивающей. Чудовищные порабащивающие последствия влечет за собой политическое, культурное или религиозное рабство. Чем большую роль играет данная сфера в освобождении человека, тем более порабащивающей 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. Элькониним как задачи по преобразованию себя. Именно в ситуации обретения личной свободы как свободы над самим собой задача преобразования себя становится особенно важной и актуальной.

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

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

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

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

- Является ли педагог тем, кто может предъявить и продемонстрировать образец, который должен освоить учащийся?
- Является ли педагог тем, кто может предъявить образец преобразования себя? Ведь именно с этим образцом связано формирование умения учиться.
- Является ли педагог тем, кто может зародить желание у учащегося преобразовывать самого себя?

Нам представляется, что все эти три функции являются важнейшими для определения общественного назначения педагога. Очень часто в традиционной системе образования все функции педагога сводятся всего к одной – к умению продемонстрировать и показать, как решать конкретно-практическую задачу, как строить процесс рассуждения в данном локальном контексте, как осуществлять конкретное исполнительское действие. Поэтому педагог может потребовать только исполнения конкретного дей-

ствия, обеспечивающего получение заданного ответа. Педагог при этом оказывается совершенно не способен проанализировать, как должен учащийся преобразовать себя, что он должен изменить в себе для того, чтобы осваивать данный образец. Постановка подобной задачи самопреобразования предполагает наличие у педагога конкретного антрополого-психологического видения того, как изменяются и трансформируются важнейшие мыследеятельностные функции, как осуществляется генезис мыследеятельностных функций, таких, как воображение, рефлексия, понимание, как данного типа функции могут возникать и поддерживаться в конкретной детско-взрослой общности. Для этого педагог должен обладать собственной отрефлектированной историей возникновения данных антропологических функций у него самого и историей становления данных функций в коллективной мыследеятельности конкретной общности.

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

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

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

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

И здесь мы сталкиваемся с кардинальным моментом современных методологических и антропологических теорий, требующих ответа на вопрос о формах связи логики и психологии. Для того чтобы, с одной стороны, создавать практику личностного развития, а с другой – реализовывать ее в системе школьного образования, необходимо признать, что источником мыследеятельности, коммуникации, мышления и действия является энергия коллектива людей и энергия коллективной сферы сознания. И то, что порождается в коллективной мыследеятельности на основе действия механизмов сознания в виде определенных ответов, не совпадает с нормативно описанными и исходно предъявленными способами дей-

ствия. Но эти возникающие новообразования и новые элементы работы сознания и мыследеятельностных функций при адекватном выполнении задания и образуют своеобразную сферу выхода за рамки исходного логического нормативного описания.

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

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

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

Личностная форма или момент персонализации возникает только при следующих условиях:

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

Первый элемент данной ситуации требует определенной логической и мыслительной культуры. Ведь человек может творчески пытаться разрешить ситуацию и найти решение, которое давно существует и всем известно. С точки зрения обучения творчеству попытки заново «изобрести велосипед» имеют также определенный смысл. Но подлинное культурное творчество начинается с того момента, когда человек пытается решить проблему, которая связана с объективным отсутствием знаний и мыслительных средств¹⁶. Нетрудно заметить, что третий элемент, который очень часто встречается в различных формах творчества, тождественен функции гимнического¹⁷ обращения или молитвы.

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

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

За построением ситуации стоит особый тип мыследеятельности, который определяет профессионализм педагога, способного создавать ситуации развития, – *мыследеятельность сценирования*²⁶. В отличие от ситуации учения-обучения *образовательные среды*²¹ проектируются, а предметные элементы (наполнения) этих сред *конструируются*. Построение образовательной среды предполагает создание устойчивого каркаса, в котором может реализовываться активность учащегося и педагога в соответствии с формируемым ландшафтом среды. Эта активность очень часто может носить импровизационный и спонтанный характер. Этим и образовательная среда, и ситуация учения-обучения отличаются от директивной классно-урочной системы. Но, в отличие от образовательной среды, ситуация учения-обучения направлена на то, чтобы ставить учащегося и педагога в жестко заданные параметры типа спонтанности и импровизационной активности. Если педагог и учащийся не будут спонтанны, они не смогут найти выход из ситуации. Но если эта спонтанность будет организована по типу поведения самовыражения, мы не создадим условия для осуществления акта развития, связанного с преобразованием себя.

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

Средовой подход является очень мощной технологией на определенном этапе, обеспечивающей развитие сознания ребенка в тех границах и пределах, где рост сознания может быть отщеплен и осуществляться

независимо от роста личности и личностной формы. Но возможность развития сознания связана с экстерниризацией в виде образовательной среды самой детско-взрослой образовательной общности. И здесь мы переходим в область генетико-коммунитарной психологии, поскольку именно это направление психологии, представленное прежде всего в работах В. Вундта, Н. Аха²², Г.Г. Шпета и затем в исследованиях В.В. Рубцова, А.-Н. Перре-Клермон, В.И. Слободчикова, Н.А. Масюковой, показывает, что ключом к развитию сознания является выявление для ребенка принципов усложнения общности, в которую он включен и членом которой он является.

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

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

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

Личностногенный акт возникает перед лицом не гарантированной, но возможной гибели моего сознания и самосознания и физического «меня», а также промысливания условий моей возможной гибели: что

будет, если я умру или самая важная часть меня умрет? Даже атеистическое проживание своей возможной смерти и мыслей о собственной смерти всегда выступает стимулирующим, активизирующим актом при возвращении к мыслям о жизни. Оно, правда, чаще всего выражается в идеологии гедонизма и утилитаризма: «Лови любое мгновение жизни и утоляй собственную потребность в удовольствии», либо «Не трать ни одной секунды попусту!»

Безусловно, в промышлении собственной смерти с человеком может случиться любая беда: он может приобрести психические расстройства, стать душевнобольным или даже умереть. В этом смысле духовно-виртуальное путешествие в свою смерть всегда опасно. В традиционной культуре обряд инициации, требовавший «хождения» в свою смерть и обращения к миру умерших, совершался с мужчинами в возрасте 27–28 годов. Но открытое ко всему, что происходит в мире, детское сознание совершает хождение в смерть значительно раньше. И более того, детская духовная и религиозная одаренность, в отличие от математической, проявляется в очень раннем детском возрасте (по нашим данным, 5–7 лет) в вопросе: «Папа, мы все умрем?»²¹

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

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

Личностно-иницирующая образовательная ситуация

В чем же заключается лекарство и спасение? В том, что ребенок с помощью взрослого, специального религиозного воспитания

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

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

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

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

Угроза моему «Я» очень остро переживается в ситуации конкурентно организованного учебного коллектива в условиях жесткой агональности его участников. Поскольку детские души бескомпромиссны и поэтому

жестоки, то подобная агональность может принимать очень жесткие формы, нацеливаясь на дискредитацию возможностей другого человека. Попадая в условия бескомпромиссной агональной конкуренции, ребенок тоже испытывает угрозу своему «Я».

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

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

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

В принципе за подобными разными стратегиями решения учебной задачи лежит разное значение и разный уровень развитости способностей понимания²⁵ и рефлексии. Учебная задача по Д.Б. Эльконину требует большей опоры на рефлексивность, а общая задача по В.В. Давыдову – на понимание. Даже при рассмотрении более сложной организации мыслительных функций рефлексии и понимания – рефлексивного понимания и понимающей рефлексии²⁶, при анализе роли рефлексии²⁷ в решении учебной задачи по В.В. Давыдову, все равно рефлексивность как таковая в большей степени связана с обнаружением недостатка собственной организации учащегося, а понимание – с прорывом в освоении объективного содержания.

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

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

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

Нам очень важно обратить внимание на то, что учебная задача по Д.Б. Эльконину, доведенная до своего предела, есть не что иное, как монашеский аскетический труд святого. Как только человек в преобразовании себя обнаруживает, что его душевная и личностная чистота превышает уровень средневзвешенных приличий и условной конвенциональной нормативности, он, для того чтобы продолжать начатый им труд, будет вынужден переходить на путь монашеско-аскетического подвига, но лишь при условии вхождения в сферу религиозного сознания.

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

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

стремящихся найти источники вдохновения в чем-то низком через раскованность и ниспровержение высших ценностей.

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

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

Чем все-таки личность отличается от сознания

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

Личность тем отличается от сознания, что она позволяет человеку выходить за границы сознания, в том числе и в угрозу гибели и саму смерть. Личность с этой точки зрения – своеобразный регистр управления сознанием, который не следует исключительно за сформировавшимся светящимся полем сознания, но может входить и продвигаться в поля, где света еще нет или он отсутствует, и поэтому эти поля не осознаются. Это, собственно, и есть неосознаваемое, бессознательное, подсознательное. В этом смысле личность есть «проброс», рискованный бросок кости³². Но как она может выстоять в тьме и невозможности обнаружения и осознания себя? Только одним образом, если в отличие от светоносности сознания, луча сознания, зеркала сознания, отражающего иной неприродный свет, личность является кристаллом – алмазом, пропускающим и преломляющим через себя свет³³.

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

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

Пересечение фигуры личности, способной выходить во тьму, и фигуры сознания, связанной с обнаружением и своеобразным длением светоносных основ и слоев, со своеобразной «светопроводимостью», образует то, что О.И. Генисаретский называет светосилой лица: «Светосила личности... не просто фотическая метафора, но интенсивная, энергичная психическая реальность, в терминах которой выражается уровневость личностного роста, достигнутая духовная развитость как в индивидуальном, онтогенетическом, так и родовом, филогенетическом смысле»³⁷. И далее: «Таким образом, светосила лица – это его пронизанность светом, способность излучать и принимать свет, насыщенность и напряженность его плазматической энергетики. Свет во тьме бессознательности, поскольку его мифо-

поэтические реальности не проработаны и не приняты сознанием, сам изграфляется в отчетливость лика и связывается в сюжетные линии поведения. В этом свете и проявляется одухотворенность личности, дыхание ее естественности и свободы»³⁸.

Но именно эта возможность выходить за рамки света сознания, образующая, на наш взгляд, личность, предполагающая также возможность выдержать, выстоять и дождаться прихода света. Она позволяет личности противопоставляться и коллективу, и возрастной когорте³⁹, с тем чтобы потом, возможно, направить и коллектив, и поколение, и национальную общность, иногда только после своей смерти, как в случае Сократа, к движению в совершенно другом направлении.

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

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

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

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

С точки зрения философа и политолога Линдона Ларуша, американская возрастная когорта, пришедшая к занятию ключевых должностей и постов после убийства Кеннеди, так называемое поколение *baby-boomers* – «рывка деторождения» (возникшее в период демографического

роста после окончания Второй мировой войны) не справилось со своей культурно-исторической задачей и не сумело поддержать и продолжить страновой проект Ф.Д. Рузвельта и Кеннеди. Идущее вслед за ним так называемое поколение *drug, sex and rock* еще более асоциально и даже антисоциально, что вызывает угрозу воспроизводству государственности США.

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

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

С другой стороны, возрастная когорта никогда не хочет просто продолжать проект, который разрабатывался предыдущим поколением. Возникая на подростковой энергии, когда кажется, что все происходящее осуществляется впервые, возрастная когорта оказывается заряженной энергией творческого отрицания. Дальше все определяется мудростью и терпением предшествующего поколения, которое может понять, поддержать и правильно направить этот порыв возрастной когорты, часто даже вопреки собственным желаниям и ожиданиям.

Подрастающее поколение хочет выбрать свою собственную задачу на основе свободы и самоопределения. Поэтому поколению невозможно навязать задачу. Можно лишь создать особое культурное и духовное пространство¹², выбор задачи внутри которого будет культурно и духовно значим и осмыслен и одновременно связан с необходимостью трансляции культурных образцов, освоенных предыдущим поколением. И только при попытках реализации выбранной задачи возникает острое переживание необходимости воспроизводства и трансляции опыта действия, в том числе и предшествующих поколенческо-возрастных групп.

С другой стороны, возникновение и заявление о себе возрастной когорты – явление естественное и органичное. Вступление такой возрастной когорты на общественно-политическую сцену – это своеобразный «вдох», как называл этот момент Г.П. Щедровицкий. Но после того как

произошел вдох, однажды возрастная когорта должна предьявить результаты реализации своего проекта в виде «выдоха» чего-то материально-конкретного и вполне осязаемого.

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

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

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

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

Но этот бунт одного против всех, собственно, и есть начало, инициация личностного существования. Поскольку сформированная общность (в данном случае возрастная когорта) является носителем определенной сферы сознания, то выход за рамки этого сознания и означает выход

в тьму, отсутствующее сознание своего возраста, своих сверстников. Это уход в одиночество. И здесь еще раз срабатывает наше представление о различении личности и сознания. Инициация личности и состоит в том, что она идет против сложившейся формы сознания и должна выстоять в этом противоборстве. И если в ситуации возможной своей гибели человек обращается за помощью через молитву, через несгибаемую веру (которую, как всякую способность, надо тренировать и развивать), то помощь приходит.

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

Сверхспособности и метаспособности

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

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

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

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

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

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

Личность и память в личностно-инициирующей образовательной ситуации

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

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

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

Личность и рефлексия в личностно-иницирующей образовательной ситуации

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

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

Таким образом, личностно-ориентированная рефлексия образует время существования личности, вычленив тот момент, с которого данный человек обрел себя в виде действующего лица. С этой точки зрения рефлексия все время выявляет возможность действия данного лица, находящегося в ситуации личностного роста. Рефлексия всегда личностна, то есть обращена к личности, но она может быть функционально *деятельностной*, когда все заканчивается выделением средства мышления, действия, коммуникации, а может быть *выявляюще-ценностной*. Во втором случае человек – конкретное лицо – переживает обнаруживаемую им способность действия в виде некоторого дара, которым он обладает и который сделан и создан не им. Переживание дара сопровождается у личности любовью.

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

сознания на новые сферы и области. Рефлексия в ситуации личностного роста способна как бы собирать и фокусировать этот свет на возможности действия данного конкретного лица и укоренения его в определенных ценностях.

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

Личность и понимание в личностно-иницирующей образовательной ситуации

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

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

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

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

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

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

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

Но, говоря в общем, вводя это различие и задавая подобный вопрос, мы превращаем акт позиционирования в *текст* (не случайно Лакан, вводя данное различие, обсуждает в своей книге речь и язык). Тогда здесь самый главный вопрос состоит в том, кем являемся мы в ситуации самоопределения человека, когда рассматриваем данный акт позиционирования как текст. Очевидно, что в этом случае мы перестаем с ним взаимодействовать как равные самоопределяющиеся лица в данной ситуации действия. Но, выйдя из ситуации действия, мы в нее потом никак не попадем

со своим различием. Кстати, в этом и состоит особая сложность психоанализа. Создав искусственные условия помощи человеку, мы затем практически никогда не можем выйти с ним в позицию равенства и свободы; человек остается зависимым от своего психотерапевта. Но это означает, что идея процесса самоопределения была разработана Г.П. Щедровицким в практике организационно-деятельностных игр применительно к ситуации коллективного действия, где всякий самоопределяющийся был вправе потребовать от участника ситуации его собственного самоопределения по отношению к коллективному действию. Другое дело, что Г.П. Щедровицким не рассматривался процесс генезиса самоопределения, связанный с самостроительством личности, с инициированием личностного роста⁵¹.

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

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

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

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

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

В.П. Зинченко мы обязаны попыткой возвращения представлений о душе в современную психологию. Задавая понятие души, выдающийся российский психолог обращает наше внимание на то, что своеобразный исходный геном – *единица души* оказывается связан с организацией трех образований – *слова, образа и действия*⁷⁵. Понимая принципиальную важность выбранных этих трех элементов при построении представления 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* – единицу устройства полной мыследеятельности. Подобную предельную единицу мы должны обнаружить и в душе.

Поэтому мы считаем, что строение души может быть выделено на основе предельных редукций процессов схемы мыследеятельности. Так, редуцируя полную мыследеятельность исключительно до процессов мышления, в котором нет ни коммуникативности, ни элементов действия, мы получаем воззрительную созерцательность, то самое *intellektuelle Anschauung*, о котором говорит И.Г. Фихте. Это, собственно, и есть созерцательная, идеирующая душа, о которой говорил Аристотель, культивирование способностей которой и является задачей подлинных философов. Редуцируя полную мыследеятельность исключительно до процессов действия, в которых нет ни мыслительности, ни мыслекоммуникативности, связанной со способностью общительности и восприимчивости понимания, мы получаем волятивность, волевою произвольность в осуществлении действий, деяний, актов, ключевым моментом которых является *Fiat* – «Да будет!». И наконец, редуцируя полную мыследеятельность до коммуникативности, в которой нет мыслительных компонент и компонент, связанных с действием, мы получаем способность улавливать новую интенциональность мыслеобразов, что у Платона называлось диалектикой – диалог души с самой собой.

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

мости на новую направленность души. Энергема души является своеобразным резонирующим ресурсом человека в ситуации персонализации.

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

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

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

Личностный рост и духовный опыт

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

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

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

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

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

«Кажется ясным, что сама «идея» науки коренится в «идее» преодолеть время, найти такие «открытия», которые бы не зависели от похоти времени. Учиться следует «накрепко», «навсегда», надо «крепко вбить в голову» то-то и то-то. Хорошего ученика «не собьют с толку» обстоятельства. Да, – идея науки коренится в жажде вечных обретений и откровений, которые бы не зависели от субъективизма похотствующих по времени, но пребывали бы в «жизнь вечную», могли бы вновь и вновь воспроизводиться в эксперименте. Установление таинства Евхаристии есть научное открытие, откровение на все времена, которому предложено первоучастникам-апостолам «научить все народы». Господь Иисус Христос Сам и м е н я е т Себя Учителем. Таинство Евхаристии есть таинство Тела и Крови Спасителя и пред-полагает в себе Ипостасное Воплощение Сына Божия. В Евхаристии преодолевается отчужденность, причащаются человечеству во Христе, чтобы «человеками» постигать Бога Троидного как Истину и перво-основу всякого благовестия и философствования. Святые члены Церкви благовествуют собой об у ч е н и ч е с т в е во Христе»⁵⁷.

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

Эти удивительные строчки свидетельствуют о том, что человек, который решил стать личностью, должен будет обрести ученичество во Христе. Предметом этого ученичества является Завет о Царстве Божием, которое «внутри вас есть». Именно этот Завет направляет личность к обретению полной Свободы через подвиг служения. Становящаяся лич-

ность должна не бросаться тут же в мир, желая всеми силами спасти его, а сначала должна встать на путь собственного Спасения, обретая потом и кровью реальность Царства Божьего, которое «внутри вас есть».

Здесь, собственно, перед нами высшая точка ученичества человека, находящегося в ситуации личностного роста, и здесь, собственно, соединение Небесного и Земного. Эта точка является наиболее конкретной в ситуации личностного роста, поскольку именно в ней личность решает, насколько она, следуя служению Царю Иудейскому, Господу нашему, Иисусу Христу, обрела опыт Царства Божьего, которое «не от мира сего», и может обратиться к опыту преобразования мира сего или продолжить работу по преобразованию себя. Но обретение горнего пространства в опыте духовного служения само является величайшей защитой личности при необходимости решения сложнейших проблем собственной перестройки и обретения личностного бытия. Очень важно, что личность существует только в общности – общении с другими личностями, к общности которых она чувствует свою причастность³⁸. Поэтому обсуждение опыта собственного личностного роста с теми, кто обладает подобным собственным опытом, – важнейшее условие вхождение личности в своеобразную общностную собранность – соборность³⁹.

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

К проекту персоналистической цивилизации на основе образования. Вместо заключения

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

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

- Включаться в коллектив, группу, общность и развивать индивидуальность, самость, способность противопоставлять себя коллективу.
- Развивать научное аналитическое сознание и одновременно художественное синтетическое видение-воображение.
- Учиться дифференцированно оценивать факты, события, явления и одновременно формировать некоторое интегративное восприятие ситуации.

- Культивировать и проявлять любовь к родному национальному языку, религии своего народа, национальной истории и одновременно развивать открытость своего сознания ко всей системе мировых языков, достижений мировой культуры и цивилизации.

- Учиться воображать, придумывать, мыслить и одновременно понимать и контролировать, что реально происходит в ситуации.

- Учиться быть чувствительным, эмоциональным, восприимчивым к состояниям другого человека и одновременно сохранять способность к холодному отстраненному анализу ситуации и возможности не переживать, но действовать.

- Проявлять состояние спонтанности и одновременно добиваться процедурно-операциональной, машинообразной организации действия.

- Осуществлять творческие новаторские действия и одновременно воспроизводить заданные, канонические образцы.

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

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

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

Паулу Фрейре говорит о процессе консциентизации в ходе образования – о повышении уровня сознания, но дело не просто в уровне осознанности, а вопрос в том, *что* выносится в эту осознанность, что становится значимым и представленным для ребенка. С этой точки зрения очень важным показателем развития является единство и синтетичность собствен-

ного самосознания – важнейший показатель развития личности. По-другому это можно назвать «рефлексивной интеграцией» – когда ребенок не просто делает, но рефлектирует и осознает, что и как он делает и при помощи чего.

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

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

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

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

Таким образом, так понимаемое нами *персоналистическое образование* восходит к идее «*Паисофии*» Я.А. Коменского, для которого образование и просвещение являлось путем восхождения к Господу. Мы также видим этот путь восхождения на основе личностного освоения механизмов учеб-

ной деятельности, обеспечивающей повышение личностного уровня организации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Специально надо обсуждать – это должны быть *-логи*, опирающиеся на дискурсивные – понятийные формулировки законов, *-номии* (персономию и консциентномию), задающие нормативные требования к организации сознания и личности, *-графии* (персонография и консциентография), записывающие и описывающие структуры личности и сознания, или, наконец, консциентника и персоника – дисциплины, определяющие методические подходы и искусство, связанное с описанием личности? (Вот откуда появились у Ю.В. Крунинова телеографисты! Я на одном из семинаров рассказывал, что при рассмотрении проблем мыследеятельности Г.П. Щедровицкий для изучения целей в мыследеятельности предлагал создать особую дисциплину – телеографию. Но телеография – это не практическая профессиональная позиция; это не телеографисты.) Прямой перенос дисциплинарно-эпистемической организации в практический контекст является ошибкой. Но следует отметить, что соотношение *-логий*, *-номий* и *-графий* и образует структуру современной антропологической дисциплины.

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

³ Там же. – С. 54.

⁴ Там же. – С. 55.

⁵ Там же. – С. 55.

⁶ Там же. – С. 55.

⁷ Там же. – С. 56.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ См.: Ю.В. Прохмыко. Метапредмет «Проблема». – М.: Пайдейя, 1998. О.И. Глазурова. Психологические условия и механизмы развития способности самоопределения у старшего школьника / Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. психол. наук. – М., 2002.

- ¹⁶ Н.А. Бердяев. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, s.d. [1939], 224 с. 2-е изд. Там же, 1972. Перепечатано: Царство Духа и Царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 375 с.
- ¹⁷ *Пьер Вернер* показывает, что идея доблести (радной, государственно-устроительной) становится ценностью, на которой строится практика образования, которая задает ориентации для этой практики подготовки молодежи к доблестным действиям в будущем. Но, на наш взгляд, не менее важно, начиная с Сократа, своеобразное «оборачивание» доблести, и рассмотрение практики подготовки к будущему доблестному поведению в качестве самостоятельного опыта исследования и изучения доблести в себе, а также рассмотрения в качестве доблести опыта мыслительного и духовного роста.
- ¹⁸ См.: Ю.В. Громыко. Метапредмет «Проблема». – М., 1998.
- ¹⁹ См. очень интересную работу, посвященную данной проблеме. П.А. Рубцова. Форма обращения как конституирующий принцип гимического жанра / Поэтика древнегреческой литературы. – М., 1988.
- ²⁰ См. нашу совместную с Н.В. Громыко статью, посвященную проблеме сценирования: Н.В. Громыко, Ю.В. Громыко. Сценирование в деятельности педагогике // Пушкинское слово. – М., 2003. – С. 114–135.
- ²¹ Практику формирования образовательных сред подробно и тщательно разрабатывает В.А. Ясашин.
- ²² См. размышления на эту тему в кн.: Ю.В. Громыко. «Выготскианство» за рамками концепции Выготского. – М.: Пайдейя, 1996.
- ²³ Не будем здесь описывать выражение глаз ребенка, который задает этот вопрос. В них в момент этого вопроса отображается вечность и преходящее. Нечто подобное про взгляд новорожденного младенца отмечал П.А. Флоренский.
- ²⁴ Точно так же Лев Толстой говорил, что «брак – это мир, спокойствие и благоденствие после того, как одна сторона уничтожила другую».
- ²⁵ См. Ю.В. Громыко. Роль взаимопонимания при решении задач в совместной деятельности. Автореферат диссертации на соискание ученой степени к. психол. наук. – М., 1985.
- ²⁶ См. Ю.В. Громыко. ОДИ как средство развития образования. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора психологических наук. – М., 1993.
- ²⁷ См. работы В.В. Рубцова, А.Ю. Коростелева, Р.Я. Гузмана, А.З. Заха и др.
- ²⁸ См.: О.И. Генсаретский. Духовно-творческая традиция в русской культуре / Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001. – С. 240–256.
- ²⁹ Цитирую по кн. О.И. Генсаретского. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001. – С. 253.
- ³⁰ Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда. – С. 391.
- ³¹ Там же. – С. 392.
- ³² Ср. размышления на эту тему В.В. Библикина в кн.: Философия на троих. – Рига, 2000.
- ³³ Отсюда известное высказывание Е.Л. Шинферса, что «задача всякого человека состоит в том, чтобы вырастить в душе кристалл, имеющий правильную форму, алмаз, который невозможно было бы обломать и обкусать».
- ³⁴ С. Бергман. Дух, освобождающий природу / Тринитарная космология Григория Низванзина в свете экологической теологии освобождения. – Архангельск, 1999. – С. 173–174.
- ³⁵ Там же. – С. 174.
- ³⁶ Там же. – С. 173.
- ³⁷ О.И. Генсаретский. Воображение и рефлексированный мифопоэтизм / Личность как носитель аксиоматических состояний. В кн.: Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2001. – С. 305.

³⁸ Там же. – С. 307.

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

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

⁴¹ Там же. – С. 254.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁶ «В акте окончательного выбора любви преодолевается время, ибо грядущее – не иное тому, что уже есть и что было прежде, – это и есть любимое, которое всегда оставляет место для удивления, но исключает возможность прекращения и изменения любви. Эта вневременность, даруемая Возлюбленным совершившему выбор, есть вместе с тем свобода, которую – как дело Божественной благодати, – не устает славить Августин. – В этой вершинной точке мира, где творение совершает свой нерушимый любовный выбор – выбор Бога, берет начало исполнение fiat lux «да будет свет», произнесенного Творцом». – *Целое в фрагменте*. – М., 2001. – С. 27.

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

⁴⁸ Мы именно так в данном контексте предполагаем использовать различие, введенное П.В. Карповым, *позиционирование* – *позиционирование*, считая, что позиционирование процесс

обращенный от отдельного участника к общности, а позиционирование – это ответ общности на данное обращение конкретного человека. В какой-то мере позиционирование связано с результатом самоопределения, а позиционирование с результатом взаимопределения.

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

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

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

⁵² Там же.

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

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

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

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

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

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

⁵⁷ Там же. – С. 237–238.

⁵⁸ Там же. – С. 239.

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

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

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

Способности получения знаний в области художественного творчества*

Лада Никитична Алексеева

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

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

Среди множества аспектов творчества П.А. Флоренского нас привлекает его энциклопедизм: его мысль охватывает и содержательно прорабатывает разные предметные области, находя все новые и новые связи выде-

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

ляемого им предмета мысли с культурными проработками. Тем самым в его работах реализуется важный эпистемологический принцип – принцип личного знания, знания о предметах, которое собирается и начинает наращиваться вокруг значимого для человека предмета рассуждения, удерживающего это знание. Поэтому мы поставили перед собой задачу воспроизвести, но не чисто предметно, а в основных принципах ее эпистемологической организации мысль Флоренского как элемент образовательной ситуации при обучении учащихся *метапредмету* «Знание».

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

- личное знание предполагает наличие мыслительных и мировоззренческих оснований;
- процесс построения знаний связан с наращиванием оснований и формированием позиции;
- позиционность знания обнаруживается при столкновении с другими позициями;
- позиционность знания связана с постановкой целей;
- позиционность знания предстает как единство действия, говорения и мышления².

Освоение данных принципов складывается из

- анализа их как норм деятельности,
- реализации их при решении практической задачи,
- рефлексивного анализа собственного стиля построения мыследеятельности, базирующейся на данных принципах,
- ценностного отношения к принципам.

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

В качестве предмета для построения знания была выбрана живопись – одна из областей художественного творчества. Анализ складывания способности к выявлению организации пространства проводился нами на материале фрагмента курса «Метапредмет “Знание”», который мы про-

водили совместно с Е.С. Емельяновой. Способность к формированию самостоятельного отношения к произведениям искусства имеет социальное значение, поскольку общество ориентировано на предоставление человеку права выбора в широком спектре ситуаций. Готовность к выбору в области эстетики определяется наличием класса соответствующих способностей. Однако отношение к художественным произведениям в большинстве областей искусства доселе остается либо поводом для манифестации своего вкуса (уникальности, необычности оценки и т.п.), либо повторением некоторого общего места, суждения, принятого в референтной группе. И то и другое отношение не есть отношение знания, так как в обоих случаях предьявляется мнение, сходное или отличное от мнения группы, но отсутствуют личные основания для его вынесения, мнение не становится шагом для работы мысли, направленной на постижение художественного произведения. Лишь небольшая группа обладает способностью выйти к анализу объективного содержания картины как эстетического произведения, соотнося способ видения мира художником, его средства выражения с культурно-историческим контекстом. За способностью выносить суждения стоит особый способ интеллектуальной деятельности, сплавающий впечатления и их мыслительную проработку в особую форму знаний.

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

В начале анализа Флоренский определяет его границы: «...формальный подход к анализу перспективы будет или слишком малым, или, наоборот, будет вынужден растянуться на целую серию больших курсов. Когда мы подходим к перспективе как к некоторому вспомогательному средству изображения мира...»³ «Последняя группа вопросов, которые нам необходимо рассмотреть, – вопросы порядка исторического... Нужно взглянуть, насколько перспектива составляет элемент художественного изображения мира в зависимости от того или другого стиля эпохи»⁴. Здесь принципиально важным является то, что определение границ для П. Флоренского связано с полаганием не объекта самого по себе, а в рамках определенной деятельности, – перспектива задается как средство изображения мира.

Далее Флоренский переходит к выявлению самой деятельности: «Задачей художника является организация некоторой целостности, некоторого целого, замкнутого в себе, и основой этой целостности является пространство»⁵. Таким образом, выявлены предмет и задача деятельности: пространство и его организация. Но исходно сам предмет – простран-

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

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

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

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

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

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

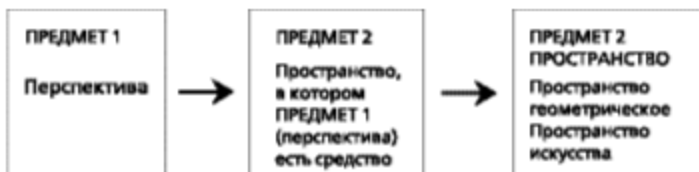


Рис. 1. Схема последовательного введения предмета мышления

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

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

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

Исходные знания о перспективе, имевшиеся у учащихся, связаны с перспективой как техническим приемом, включающим в себя выбор точки схождения и пропорциональное уменьшение предметов в зависимости от их удаленности. Этих знаний было явно недостаточно для того, чтобы отразить впечатление, которые были получены учащимися при просмотре рисунков, и получить эпистемическое суждение. При этом достаточно четко рисунки можно было отнести к нескольким группам по производимому на зрителя впечатлению. В некотором роде все картинники ребят (пусть с определенными погрешностями) отвечали правилу

перспективы: в них была и точка схождения линий, и пропорциональное уменьшение размера. Оказалось, что применение правила геометрической перспективы не позволяет ответить на вопрос, что в организации пространства, предъявленного учениками, вызывает те или иные образы.

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

Собственно, на этом и закончился предварительный этап, на котором с точки зрения эпистемологической технологии формировалась связь между результатом (художественное изображение) и способом порождения результата (дифференцированный набор приемов передачи пространства при создании рисунка). Важно отметить, что этот набор был ограничен теми образными рядами и средствами, которыми владели ученики в тот момент.

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

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

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

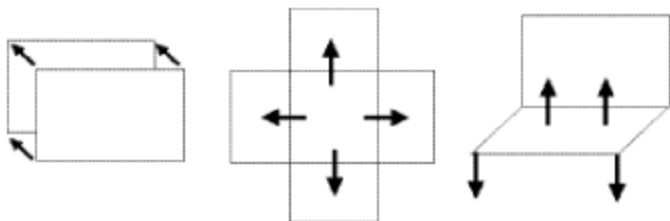


Рис. 2. Схемы построения картины

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

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

Оказалось, что вместе с предварительным этапом (на котором отрабатывался способ задания пространства через точку зрения), учащиеся смогли самостоятельно, без направляющих указаний взрослого провести анализ пространственного устройства по способу работы с перемещением плоскостей в рамках создаваемого в картине пространственного образа. Фактически тем самым мы можем фиксировать перенос способа (техники) исследования, примененного пути создания пространства художественного изображения с помощью идеализации, заданной учителем (точка зрения) на анализ картины Г.С. Райшева уже с самостоятельно заданной идеализацией (перенос и передвижение плоскостей в рамках единого ограниченного рамкой фрагмента плоскости). Фактически выделенный нами принцип помещения исследуемого содержания (устройство художественного пространства) в более широкие рамки деятельности нами был реализован уже на этом этапе построения знаний о художественном изображении. Однако можно ли говорить о том, что учащиеся получили определенное знание о картине? И что оно состоит в способе ее получения? Этот вопрос связан со следующим тактом реализуемого метода познания, в котором технологический момент служит исходной точкой

для постановки вопросов и влечет за собой последующий выход к *онтологизации*. Последующим пунктом подобной работы в нашем случае является ответ на вопрос, что стоит за таким способом организации пространства. Фактически учащиеся должны были выйти к онтологическим идеям *порядка, разметки пространства, нахождения вещи в определенном месте в пространстве*. В учебной ситуации подобная работа имела место при обсуждении впечатления или созданного образа, отличающегося и потом снова относимого к технологическому пути его получения. В ситуации анализа культурных образцов такая работа самостоятельно не возникла. Поэтому необходимо было вновь организовать учебную ситуацию: при введении идеи упорядоченности вещей в пространстве дома (как стоящей за реализованным способом возможности) дети получили возможность проанализировать устройство дома в хантыйской культуре (что занимает центр пространства, как обустроена периферия, какое значение имеют правая и левая стороны, удаленность от центра и т.д.).

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

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

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

в одной точке, нарисованы по одному закону, значит, задают одно пространство. Если бы этого не было, картина развалилась бы на части – правую и левую, истина стала бы еще дальше от людей».

В этом описании мы видим попытку использовать ранее введенные способы анализа – нахождение точки схождения, анализ точки зрения. При антропологическом анализе нас интересует, насколько данные способы: а) присвоены, т.е. употребляются не механически, а изменяются согласно условиям ситуации; б) насколько отдельные способы включены в более широкую деятельность учащегося и могут использоваться им как средства достижения определенной цели (более широкая деятельность представлена в виде «образца» мысли Флоренского, приведенного выше). Таким образом, мы должны уметь оценивать успешность реализации способа, который был содержанием обучения, и успешность реализации деятельности (по реконструкции заложенного в картине содержания), которая является целью применения способа.

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

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

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

Что же будет происходить в дальнейшем с возникшей способностью? Будет ли она развиваться или, воспроизведясь несколько раз в неизменной форме, перейдет в статус индивидуального, освоенного способа, который человек начинает употреблять в ряду сходных ситуаций? Ответа на этот вопрос дать практически невозможно, однако можно оценить

готовность к расширению и переосмыслению исходного способа. Подобная оценка возможна при использовании метода построения проблемных ситуаций⁶. Проблемная ситуация связана с отсутствием средств для ее разрешения. В контексте данной работы такая проблемная ситуация для оценки потенциала развития способности может быть связана с анализом организации пространства в иконописных изображениях – с построением знания об обратной перспективе. В качестве предмета отношения может быть взята «Троица» Андрея Рублева, где «нарушается» прямая перспектива и используется прямо обратная техника изображения (изображение стола в центре). Успешность разрешения проблемной ситуации в данном случае определяется возможностью ученика выявить обратную перспективу не как нарушение, а как особую форму организации пространства и раскрыть содержание этой формы по отношению к изображаемому и по отношению к смотрящему.

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

ПРИМЕЧАНИЯ

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

² Там же.

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

⁴ Там же. – С. 341.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. – С. 352–353.

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

Литература

- Э.С. Ахимова, Л.П. Алексеева, Э. Кабасы, Е.В. Комовалова. Развитие способности воображения в дошкольном и начальном школьном возрасте: экспериментальная программа для детского сада и начальной школы / Методическое пособие для воспитателей и учителей. – М.: Пушкинский институт, 2005. – 352 с.
- Л.П. Алексеева. Олимпиада по способностям в сети исследовательской педагогики для старшеклассников // сб. Работа с одаренными детьми в образовательных учреждениях Москвы / Отв. ред. Л.Е. Курешева. – М.: Центр «Школьная книга», 2002.
- Ю.В. Громыко. Антропология политической идентичности. – М.: АРКТИ, 2006. – 400 с.
- Ю.В. Громыко. ВЕК МЕТА: Современные деятельностные представления о социальной практике и общественном развитии. – М., 2006. – 504 с.
- Ю.В. Громыко. Выготскианство за рамками концепции Л.С. Выготского. К идее исследовательской антропологии. – М.: Пайдейя, 1996. – 238 с.
- Ю.В. Громыко. Метапредмет «Знак». Схематизация и построение знаков. Понимание символов: Учебное пособие для учащихся старших классов. – М.: Пушкинский институт, 2001. – 288 с.
- Ю.В. Громыко. Метапредмет «Проблема». Учебное пособие для учеников старших классов. – М.: Институт учебника «Пайдейя», 1998. – 382 с.
- Ю.В. Громыко. Метод В.В. Давыдова. Учебная книга для управленцев и педагогов. – М.: Пушкинский институт, 2003. – 416 с.
- Ю.В. Громыко. Мыслительностная педагогика (теоретико-практическое руководство по освоению высших образцов педагогического искусства). – М.: Техвопринт, 2000. – 376 с.
- Ю.В. Громыко. Мыслительность: курс лекций. – В 3 кн.: Кн. 1. Введение в теорию мышления и деятельности. – М.: Пушкинский институт, 2005. – 384 с.
- Ю.В. Громыко. Мыслительность: курс лекций. – В 3 кн.: Кн. 2. Введение в методологию. – М.: Пушкинский институт, 2005. – 480 с.
- Ю.В. Громыко. Мыслительность: курс лекций. – В 3 кн.: Кн. 3. Онтологии нового времени / Пособие для учителей. – М.: Пушкинский институт, 2005. – 320 с.
- Ю.В. Громыко. Проектное сознание. – М.: Пайдейя, 1996.
- Н.В. Громыко. Метапредмет «Знание»: Учебное пособие для учащихся старших классов. – М.: Пушкинский институт, 2001. – 544 с.
- Н.В. Громыко. Обучение схематизации в школе: сборник сценариев для проведения уроков и тренингов. Учебно-методическое пособие для учащихся 10–11 классов. – М.: Пушкинский институт, 2005. – 478 с.
- «Пушкинское слово»: формирование филологической культуры: Учебная книга. – М.: Пушкинский институт, 2003. – 512 с.
- Разработка нового содержания образования и развитие интеллектуальных способностей старших школьников. Формирование научности XXI века в образовании. Пособие для учителя. – М.: Пушкинский институт, 2001. – 332 с.

Часть 2

Синергийная антропология

Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели

Сергей Сергеевич Хоружий

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

Подобная почва возникает, однако, когда мы посмотрим на творчество избранных авторов пристальней и конкретней, не ограничиваясь общими местами. При таком более пытливом взгляде рядом с ними оказывается уже не целая когорта культурных репов эпохи the roaring twenties, а, пожалуй, всего единственная фигура – фигура, способная стать для них связующим звеном, посредником. Таким агентом-посредником выступает

Клод Леви-Стросс. Конечно, он тоже – очевидный член упомянутой когорты, однако содержательность, нетривиальность его опосредующей функции придает то, что он родствен двум нашим фигурам существенно разными своими чертами.

Действительно, проделаем беглое обозрение триады: Флоренский – Леви-Стросс – Выготский. Начнем с ее последнего отношения – и увидим, что близость и родственность здесь налицо во многих аспектах. Одна из центральных исследовательских тем у Выготского – развитие так называемых высших психических функций. Он выбирает в качестве опытного поля сознание ребенка и выстраивает законы высших психических функций в их формировании. А что делает Леви-Стросс? Он выбирает в качестве опытного поля сознание дикаря и выстраивает на этом опытном поле, на его данных, бинарные структуры картины мира. Очевидным образом в обоих случаях выбор опытного поля совершается по одному и тому же эпистемологическому и эвристическому принципу: это – выбор простейшей системы, обладающей нужным богатством свойств, нахождение своего рода дрозофилы, где в наиболее чистом виде, не заслоняясь позднейшими культурными напластованиями, проявлялись бы интересующие ученого базовые закономерности – закономерности высших психических функций у Выготского и, соответственно, закономерности картины мира в случае Леви-Стросса. Налицо общность и метода, и приема. То, что делается у Выготского, скорее клонится в сторону онтогенеза, то, что у Леви-Стросса, – в сторону филогенеза. Естественно, некоторые расхождения неизбежны, но принципиальное родство налицо.

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

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

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

У Выготского, разумеется, не так. В его случае можно говорить лишь об элементах структурализма, но эти элементы достаточно значительны и выражены с достаточной определенностью. Выготский весьма внимательно следил за уже появившимися попытками применения структурного подхода в психологии. Основным предметом наблюдения для него была гештальтпсихология, которую, как мы знаем, он анализировал. В критических наблюдениях над подходом гештальтпсихологии у него формировался, по существу, собственный вариант структурного принципа и структурного анализа. Вот, скажем, мне наудачу попала такая его методологическая формулировка: «Процесс культурного развития надо

понимать как изменение основной исходной структуры и возникновение на ее основе новых структур, характеризующихся новым соотношением частей. Первые структуры мы будем называть примитивными. Это натуральное естественное психологическое целое, обусловленное главным образом биологическими особенностями психики. Вторые, возникающие в процессе культурного развития, мы будем называть высшими структурами³. Иначе говоря, у него выдвигается уже зрелая версия: не просто вычленение структур, но иерархическое выстраивание их видов. И определяющее свойство высших структур по Выготскому в том, что они связаны с появлением знаков, они суть структуры знаковой деятельности. Выготский говорит и о том, что существует тенденция распространять этот способ рассмотрения – рассмотрение через выделение структур и иерархию структур – на все новые и новые области психологии. Понятию структуры при этом начинает придаваться универсальное значение, и можно отсюда заключить, что Выготский положительно относился и к тому, чтобы структурный принцип занял доминирующее положение в выстраивании научного знания.

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

В плане разрешения сегодняшних антропологических проблем это едва ли может дать нам хоть что-нибудь. Если для Флоренского и Выготского структурная эпистема была новой, пионерской, то сегодня она, со всею определенностью, уже пройденный и устаревший этап. И не только структуралистская эпистема, но уже и постструктуралистская. Поэтому, квалифицируя сегодня Флоренского и Выготского описанным образом, мы их попросту помещаем в позавчерашний день. Кроме того, если для творчества Флоренского такая трактовка охватывает его главные принципы, характеризует его основу и существо, то для творчества Выготского это, несомненно, уже вовсе не так. Направление Выготского, его творческий метод обозначают разными формулами, но всегда в этих формулах присутствует исторический или генетический момент, заведомо несовместимый в структуралистскую эпистему. Анализ Выготско-

го – это всегда и непременно анализ в диахронии, прослеживание генезиса и развития. Самим же Выготским этот диахронический принцип твердо понимался как отличный от структуралистского подхода и его дополняющий, причем такое дополнение мыслилось необходимым. В разборах и обсуждениях структурного принципа в психологии, которых у Выготского немало, рядом с восхвалением этого принципа мы обычно встречаем и весьма существенные уравнивающие критические замечания. К примеру, Выготский говорит: «Структурный принцип именно потому не специфичен и антиисторичен, что приложим в одинаковой мере и к инстинкту, и к математическому мышлению. Надо идти к психологии высших специфических для человека исторических основ психологического развития»³. Соответственно протоструктуралистское русло заведомо вменит у Выготского лишь некую часть, и ограничиваться им никак нельзя.

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

Что следует отсюда? Следует то, что желательно отыскать иной, не структуралистский контекст для постановки темы, для сопоставления антроподийей Флоренского и Выготского. Структуралистский контекст делает эту постановку содержательной, однако не удовлетворяет нас своей устарелостью, истощенностью. Леви-Стросс конструктивно опосредует отношение Флоренский – Выготский, но его опосредование – это *опосредование прошлым*; тогда как для современного человека важнее настоящее и будущее, уж таково свойство его восприятия реальности. И потому встает следующая задача: нельзя ли найти иное конструктивное опосредование – такое, которое помещало бы наше отношение в более актуальную перспективу, перспективу настоящего и будущего? Желателен более современный объемлющий контекст; и основное требование к нему, оче-

видно, в том, чтобы он учитывал некие главные особенности наличного положения вещей – как в научно-философском мышлении, так и в самой реальности мира и человека, которую это мышление должно освоить. Попробуем же его отыскать. Краткости ради я выделю всего по одной особенностям и в ситуации мысли, и в ситуации мира.

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

Что же касается ситуации мира и человека, то здесь наиболее характерная черта, если угодно, аналогична: это есть поведение в ситуации беспредела. На эту черту указывает доминантность или, по крайней мере, радикальный рост кризисных и катастрофических проявлений, и притом уже не на социально-историческом уровне – о таком кризисе привыкли говорить уже сотню лет с лишком, – а на уровне антропологическом, уровне каждого отдельного человека. Подобная ступень является новой. Прежний образ кризисных ситуаций отвечал представлениям о кризисных состояниях общества и кризисной динамике истории, о том, что история стоит на краю неких перемен, катаклизмов и т.п. Однако сегодня, когда образы кризисов – это событие 11 сентября и то, что произошло на представлении мюзикла «Норд-Ост», – представления о кризисе первоочередным образом связываются уже не столько с состоянием общества и истории, сколько с состоянием человека. Такие события, а также, несомненно,

и в целом феномен суицидального терроризма, заставляют увидеть, что да, возможно, история – на краю, но прежде всего человек – на краю. Налицо некая ранее неведомая кризисно-катастрофическая антропологическая динамика. И этот новый рубеж даже не просто нов: в известном смысле это – последний рубеж. По отношению к историческим кризисам действовал испытанный тысячелетиями рецепт, который с XVIII в. стали формулировать по «Кандиду» Вольтера: *Il faut cultiver son jardin*. Надо возделывать свой сад. Царства рушатся, а человек тот же, он будет блюсти себя, семью, садик, рожать детей, и возникнут новые царства, республики, джамахирии, СНГ. Но если человек перестает блюсти себя – к чему он движется, по всей видимости, сегодня – тогда...

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

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

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

и этот набор, в частности, позволяет сделать принципиально важное различие: *различение между энергией и актом*⁴.

Круг энергийных понятий, передающих непосредственный опыт аскетической практики, явно не совпадает с кругом деятельностных категорий, таких, как акт, действие, деятельность. Как доказывал этот опыт, язык актов несравнимо грубее того языка, что требуется для описания работы человека с самим собою в духовной практике. И нет причин считать это неожиданным или странным: каждый из нас может это понять путем простого обращения к себе, к собственному внутреннему опыту. Из этого опыта каждому должно быть известно, что, если человек хочет достичь хотя бы минимальной степени владения собственной внутренней реальностью, он должен реагировать отнюдь не на собственные акты. Реагировать на акты – тупо, ибо уже поздно, это не владение внутренней реальностью, а следование за нею в хвосте. Реагировать же надо, как очевидно, на ту стихию, в которой акты зарождаются. Эта-то *внутренняя протостихия деятельности*, где непрестанно рождаются и умирают зачатки актов, ростки актов, еле уловимые внутренние движения – всевозможные побуждения, помыслы, «прилоги»... – и есть истинная стихия антропологического энергетизма. Работа с этой стихией, достигающая ее целенаправленной трансформации, составляет специфическое искусство духовных практик; а деятельностный подход, в любых своих вариациях, к ней слеп, хотя именно ею определяется, как человек будет действовать. Итак, принцип энергийности, формируемый на базе опыта духовных практик, должен отграничиваться не только от эссенциального принципа, но и от принципа деятельностного. Антропология энергий – это не антропология сущностей и это не антропология актов.

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

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

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

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

С этим замечанием дадим краткое топологическое описание антропологической границы. Она представляет собою совокупность трех базовых топик или ареалов, которые характеризуются радикально различными типами энергетики. Данные типы соответствуют трем возможным способам размыкания человека в энергийном пространстве, или же, в других терминах, парадигмам взаимодействия энергий человека с энергиями иного (внешними энергиями). Прежде всего выделяется *онтологическая граница* – граница человека с иным горизонтом бытия, инобытием в полновесном онтологическом смысле. Этот ареал границы естественно называть ареалом духовных практик, поскольку духовные практики именно и определяются нами как те стратегии, в которых человек ориентирован к мета-антропологическому горизонту, к обретению связи с инобытием. Стратегии данного ареала конституируются энергиями инобытия. Далее, в роли Иного для горизонта существования человека может выступать также иное сознанию – бессознательное. Энергии бессознательного конституируют другой ареал границы, которая в данном случае является границей человека не с инобытием, а лишь с некой сферой здешнего бытия, оказывающейся за горизонтом сознания. Эта граница, располагающаяся не в бытии, а в сущем, тем самым не является границей онтологической, и ее ареал мы называем *онтической границей*. Это – ареал бессознательного, или, в широком смысле, «безумия», где оперирует психоанализ. Если ареал духовных практик составляют такие антропологические стратегии, которые – как то подразумевает сам термин «стратегия» – отрефлектированно выстраиваются самим человеком, то те конфигурации, которые составляют ареал бессознательного, именно в силу своей бессознательности не могут именоваться стратегиями. Скорее мы здесь говорим о паттер-

нах или фигурах бессознательного, к которым принадлежит обширнейший круг феноменов, составляющих сферу психоанализа.

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

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

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

В случае Флоренского существенные элементы близости к новому контексту вполне очевидны. Как показывал я, а потом и другие авторы, позднее учение Флоренского характеризуется именно энергийным подходом. С мотивациями, исходящими почти из тех же источников, что наша модель, из православного мирозерцания, Флоренский разрабатывает энергийные принципы описания реальности, и его антроподиче насыщена энергийными элементами. Однако сразу же обнаруживается, что энергетизм, как он проводится у Флоренского, ограничивается и сдерживается иным, противоположным принципом – а именно традиционным эссенциализмом. Подобное сочетание, в котором за явлениями реальности одновременно признается как сущностная, так равно и энергийная картина, соответствует неоплатоническому описанию реальности: классический эссенциальный Платонов и Аристотелев дискурс неоплатоники дополнили развитым энергийным дискурсом. Но они именно дополнили античный эссенциализм, а не мыслили энергийность альтернативой ему. Европейский же опыт нас подводит к тому, чтобы прибегнуть к энергийному дискурсу как к альтернативе, замене, вытеснению эссенциалистского дискурса. В античной мысли энергийность возникала по иной логике и в иной роли: как гармоническое дополнение к эссенциализму. В дальнейшем неоплатоническая мысль имела громаднейшее влияние на европейскую мыслительную традицию. В неоплатонической парадигме энергийный и эссенциальный принципы сосуществовали; и в наиболее зрелых учениях, вошедших в золотой фонд европейской мысли, они образуют такую гармоническую пару, где и тот и другой принцип с равным правом могут считаться доминантными.

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

Аналогично и в мысли Флоренского ее неоплатоническая конституция сегодня препятствует тому, чтобы на ее основе можно было бы дать адекватную трактовку предельных феноменов антропологической ситуации. В антроподичее Флоренского перед нами всегда – не кризисно-катастрофическая динамика, а динамика бытийного равновесия. Граничные феномены человеческого существования пользуются его вниманием, больше того, он им придает особую важность, развивает целую мистику

границы, но это – мистика всецело гармонической икономии, взаимно обратимых переходов между двумя мирами, составляющими двуединый космос живых и мертвых.

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

Примеров такого приближения Выготского к парадигме духовной практики можно найти немало. Рассмотрим прежде всего один из самых значительных, затрагивающих ключевые элементы духовной практики: пример, который заключается в присутствии у Выготского так называемой парадигмы «ума-епископа». На операционном уровне эта парадигма играет важную роль в зрелом поздневизантийском исихазме, а на уровне концептуальном, богословском она выделена и проанализирована в знаменитых «Триадах» Паламы, где и введено само понятие ума-епископа. Что же касается Выготского, то обратим у него внимание на следующую тему. Говоря о развитии высших психических функций, Выготский выстраивает иерархию ступеней поведения и в этой иерархии выделяет как особо важный момент формирование самоуправляющих способностей: «Человек сам создает связи и пути для своего реагирования. Он перестраивает естественную структуру. Он подчиняет своей власти при помощи знака процессы собственного поведения. Нам представляется удивительным тот факт, что традиционная психология вовсе не замечала этого явления, которое мы можем назвать овладением собственными реакциями, овладением собственными действиями»⁵.

Особое выделение феномена (установки, способности, стратегии) овладения собственными реакциями и действиями – существенный шаг, приближающий мысль Выготского к парадигме духовной практики, которая, разумеется, вся представляет собой определенную икономию перестраивания естественных структур и овладения собственными реакциями. Эта терминология Выготского совершенно равносильна нашему выраже-

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

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

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

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

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

Владимир Петрович Зинченко. Ум дуреет быстрее, чем тело.

С.С. Хоружий. Соглашусь. И существенная задача духовной практики – вернуть высшим функциям то, чем уже обладали низшие, – вернуть вот эту способность делать границу мембраной. Что же касается Выготского, то у него есть весьма интересные идеи в этом направлении. Понятие культуры у него трактуется довольно своеобразно. Культура – это, по Выготскому, культура отношений с окружающими, окультуривание этих отношений и, если угодно, – умение придавать этим отношениям мембранный характер. Он, конечно, здесь не доходит до той радикальной, максималистской постановки задачи о границе, которую выдвигают духовные практики, однако он намечает антропологические установки, ведущие в том же направлении. И я бы в заключение сказал, что именно такое соотношение характерно и в целом для мысли Выготского. Ему было присуще умение видеть сознание человека в живой динамике, в элементе динамической и энергетической формы, открытой к преобразованию. Очень не случайно, что он вместе с Эйзенштейном начинал и работу о киноязыке, т.е. о принципиально динамической энергетической форме². И несомненно, это видение сближает его с принципиально динамичной и энергетической антропологией православия, исихазма и духовных практик. Изучение этого сближения могло бы дать ценные плоды в историческом плане, для истории идей, поскольку открывающиеся здесь филиации идей весьма интересны и необычны. Однако это не главное. Еще более важно то, что обнаруженные сближения интересны и ценны для актуальной антропологической проблематики. Благодарю за внимание.

Дискуссия

Сергей Петрович Усольцев. Я в первую очередь хотел бы поблагодарить за такой четкий, ясный и понятный доклад, благодаря которому возник вопрос, благодаря четкости и понятности. У меня сперва воз-

нико желание, когда я слушал выступление, сопоставить эссенциалистский, деятельностный и энергетический подход с различными слоями категории системы. Т.е. сущность – берется морфология, деятельность берет структуру, энергия берет процесс. Но потом я в принципе понял, что сама категория системы была введена деятельностным подходом для того, чтобы ввести те слои, которые сущностным подходом не берутся. Соответственно в связи с этим и возник мой вопрос: какие слои по отношению к категории системы вводятся энергетическим подходом? Какие-то направления размышлений в эту сторону есть?

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

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

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

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

С.С. Хоружий. Для начала я, безусловно, соглашусь, что форма, в которой я все представил сегодня, отдавала жесткой системностью и тем самым эссенциализмом, который я же разоблачал. Однако никакого противоречия тому, что я утверждал, в использовании такой формы нет. Оно было бы лишь в том случае, если бы я утверждал тотальный энергетизм, вообще исключая эссенциальные феномены и дискурсы, отрицающий их существование. Но подобного гипер-энергетизма я и не думал утверждать! К примеру, дискурс доказательства или экспозиции некото-

рого концептуального целого, дискурс развертывания некоторого комплекса идей – отчего такие дискурсы не могут быть организованы жестко и последовательно, эссенциально, хотя бы при этом сама излагаемая концепция была критикой эссенциализма и утверждением энергичности? Доказательство энергичного характера определенных явлений априори вполне может быть проведено в эссенциальной форме; и апостериори именно такие доказательства мы находим в моем докладе.

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

С.С. Хоружий. Конечно.

В.П. Зигченко. Сергей Сергеевич, у Гумбольдта отчетливо формулируется энергичная проекция человека.

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

В.П. Зигченко. Выготский мимо Гумбольдта прошел.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

С.С. Хоружий. Я бы сказал, что это суждение с нажимом, форсированное. И, как большинство форсированных суждений, огрубляющее. Во-первых, ни в какой энергийной картине не может предполагаться абсолютное отсутствие сущности. Есть сферы конкретные и обширные, где язык сущностей не только оправдан, но и необходим, и нет никакой целесообразности его менять. Но попросту это не те сферы, где сегодня, говоря пышно, решается судьба человека и мироздания. Это сферы обыденных человеческих стратегий. А все те злоключения эссенциального принципа, которые я описывал, сосредоточиваются в первую очередь в области духовных практик, а затем также и в области специфических экстремальных практик современности. Вне этих областей остаются обширнейшие сферы человеческого существования, которые описывались и будут описываться на эссенциальном языке и для которых описание энергийное было бы чистым изыском, упражнением.

Ю.В. Громыко. Сергей Сергеевич, в связи с тем, что говорил Олег Игоревич, у меня в эту же сторону есть несколько параллельных вопросов, они идут в дистинкции некоторой. Первый момент – когда вы говорили про катастрофичность и необходимость не сглаженных, гармоничных описаний, а, наоборот, описаний с усилением момента катастрофичности. Это момент очень важный. Второй момент – где вы сказали, что, безусловно, энергийность не есть акт. Поскольку реагировать на акт тупо, а нужно реагировать на условия возникновения акта, которые коренятся в этой энергийности. Но вот здесь как раз и возникает, на мой взгляд, самая тонкая грань, которая нас, кажется, возвращает к языку системы совсем с дру-

кого конца. Ведь действительно, на это на все как можно посмотреть: энергичность невероятно усиливает процессуальный аспект, характер процессуальности. Хотя с процессуальным аспектом – здесь точно так же необходимо откритиковать процессуальность, убедиться, что это не Бергсон. Здесь начинается очень тонкий момент.

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

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

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

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

всю начнет трансформировать. И вот здесь, собственно, у меня и возникает вопрос: какая исследовательская стратегия вами здесь принимается. Или, может быть, вообще ортогональная тому, что я говорю?

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

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

полностью ее дезэссенциализируя. А другая стратегия – это осуществлять сложное параллельное движение: прорабатывая и как бы пытаясь освоить энергийный язык, понимая, что нужно усложнять в том числе и акторные представления.

В.П. Зигченко. Сергей Сергеевич, можно я дополню, чтобы вам пришлось не два раза отвечать, а один. Отец Павел ведь говорил, что человек – это не факт, а акт. Это уже просто цитата. Я вам, по-моему, даже давал Алексея Алексеевича Ухтомского. Все-таки человек, имея богословскую степень кандидата, пошел в университет – я имею в виду Ухтомского, – чтобы понять анатомию и физиологию человеческого духа. Не тела, не мозга поганого, который, конечно же, не мыслит. И все-таки он нашел единицу человеческого духа. Он сказал, что наряду с органами анатомическими, морфологическими, физиологическими – как хотите – есть органы функциональные, и дал строгое определение этих органов. Функциональный орган есть всякое временное сочетание сил – читайте энергий, – способное осуществить определенное достижение. И с этой точки зрения есть орган, который я построил (*В.П. Зигченко демонстрирует руку*). Д'Артаньян с его шпагой – это тоже функциональный орган. Сергей Сергеевич, который что-то ручкой пишет, – это тоже функциональный орган, здесь построен орган рука-ручка. И я могу сейчас вас даже пригласить, встаньте сюда, пожалуйста.

С.С. Хоружий. Началась экспериментальная часть.

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

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

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

В.П. Зигченко. Я этого значения просто не понимаю. И по сути дела доминанты Ухтомского... Я даже думаю, что он не без влияния Григория Паламы построил свою теорию доминанты. И слава Богу, что психологи этого не знали, потому что они бы перепугались и не стали его цитировать. А так все-таки Леонтьев цитировал, Бернштейн – не очень охотно. Но во всяком случае, своего рода энергийная проекция есть. Но все-таки есть – не знаю, назвать ли это эссенциальной парадигмой, – как я себе

представляю, у нас все-таки есть учебник психологии с ощущениями, восприятиями, или в другой классификации, у нас есть когнитивная психология с этими ящиками в голове, функциональными блоками и т.д. То есть, анализируя каждый, скажем, блок сканирования или блок опознавания в кратковременной памяти, мы же понимаем, что это энергичное образование, но мы его все-таки можем зафиксировать. Мы же не можем в каких-то эйнштейновских терминах выражать это. Так вот, соглашаясь с вами...

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

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

С.С. Хоружий. В последней части вашего выступления говорилось не о психологии вообще, а о довольно конкретной предметной сфере психологии, куда априори не ясно, следует ли уж так энергичность втаскивать на аркане. Это, что называется, отнюдь не догма. Антропологическая реальность прежде всего предельно полифонична. Когда я говорил о границе, уже на этой границе приходится выделять три базовые области, которые разнятся настолько, что человек в стратегиях каждой из этих областей – это, собственно, три существа, имеющие между собой чрезвычайно мало общего. И это только граница, я только о ней говорил. А помимо границы существует весь горизонт существования, где существование – по определению – и протекает. И в частности, в каждой из этих сфер супер-полифонической реальности иным, вообще говоря, оказывается и соотношение энергии и акта, – я уже вам отвечаю. Мостить вот эту дистанцию от энергии до акта, вообще говоря, в каждой из этих топик нужно по-своему...

Ю.В. Громыко. Но мостить нужно?

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

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

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

Ю.В. Громыко. Как огрубление. Конечно.

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

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

Берется определенная опытная сфера, и метод только тогда метод, когда он совершенен, когда он в полноте выражает ее природу. И по отношению к области динамической формы Эйзенштейн ставил задачу создания именно такого совершенного метода. Эта задача настолько опережает

даже сегодняшнюю научную мысль, что до Эйзенштейна еще очень большая дистанция.

ПРИМЕЧАНИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Сергей Сергеевич Хоружий

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

Диптих безмолвия

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

го корпуса православной духовности, не получила отчетливого выражения в умозрении и на добрую долю по сей день пребывает нераскрытой, «не доведенной до сведения» современного сознания. А между тем, ее ценность и интерес даже не столько в том, что здесь перед нами – еще один покуда непознанный опыт антропологии, еще один до конца не раскрытый образ человека; гораздо существенней то, каковы же они, этот опыт и этот образ.

Как мы надеемся хотя бы в небольшой мере показать ниже, образ человека, утверждаемый православной антропологией, замечателен по своей многомерности и пластичности, по сочетанию в нем твердости духовных основ и абсолютной чуждости всякому отвлеченному догматизму, всякой рассудочной нормативности. Человек предстает здесь как динамичное целое, недробимое и в то же время сложносоставное и многообразно активное, истинный характер которого совершенно непередаваем ни механическими, ни органическими моделями (к которым чрезмерно доверяются столь многие антропологические концепции); как уникальное во всей картине реальности «онтологическое орудие», находящееся в движении к полноте бытия, несущее в себе непостижимую способность и тягу к *преображению*: к тому, чтобы, таинственно собрав в себе здешнее бытие в некий единый фокус, достичь его актуальной онтологической трансформации, претворения в иное бытие, свободное от ига конечности и смерти. По высоте задания, как и по реалистической полноте охвата, такой образ человека, хотя и сформировавшийся в основных чертах полтора тысячелетия тому назад, по сей день остается скорее уж впереди нас, нежели позади. Он остается, таким образом, не только нераскрытым, но также еще и не устаревшим, непревзойденным – и потому не утрачивает способности оказаться нужным и ценным для современной мысли, современных духовных поисков, всей духовной ситуации наших дней. И в свете этого, тема антропологии православного подвижничества оказывается далеко не академической и не исторической. Это – тема о нераскрытых возможностях, о неисчерпанных ресурсах православного мирозерцания, которые могли бы сыграть плодотворную роль в решении духовных задач современной эпохи. Могли бы – кто знает – оказаться вестью, заветом древней православной традиции современному сознанию...»²

«Наша попытка раскрытия православной опытной науки о человеке складывается из двух частей, богословской и философской. По-разному говоря об одном и том же и в то же время взаимно продолжая и дополняя друг друга, они вместе словно бы составляют две створки одной картины, диптиха. Важную отличительную чертой богословского раздела служит то (упоминавшееся уже) обстоятельство, что материал для него нам приходится почерпнуть не столько из основного корпуса православного вероучения, сколько из мистико-аскетической традиции, из опытных данных духовной практики. Дело в том, что этот основной корпус, выработанный

в эпоху Вселенских Соборов, действительно еще не заключал в себе фронтального догматико-богословского решения антропологической темы. Как подчеркивается в одном из современных трудов, «Вселенские Соборы никогда не занимались антропологией, но только тринитарным или христологическим богословием»^{*}. В последние десятилетия этот факт немало обращал на себя внимание православных исследователей. Об этом писал еще В.В. Болотов, после него – ряд других богословов. Довольно характерен, к примеру, нижеследующий диалог, произошедший в одном из знаменитых петербургских Религиозно-философских собраний 1902–1903 гг. между известным религиозным публицистом В.А. Тернавцевым и председателем Собраний епископом Сергием (Страгородским), будущим патриархом.

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

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

*Тернавцев. Да»**.*

Можно было бы привести еще немало подобных решительных суждений. Однако, по счастью, рисуемая ими картина все же не вполне справедлива, поскольку в большинстве из них совершенно упускался из виду один более поздний (сравнительно с эпохой Соборов), но оттого не менее важный этап догматического развития православия: этап исихастских споров XIV века. На этом этапе центральной задачей церковного сознания явилось богословское оправдание духовной традиции исихазма, или священнобесмолвия, которая в различных, преемственно развивающихся формах составляла главное русло православного подвижничества на протяжении всей его истории. Такое оправдание было глубоким образом дано в писаниях св. Григория Паламы, и оно, разумеется, не могло не включать в себя подробного богословского разбора тех представлений о человеке, которые выработала и которыми руководилась подвижническая практика. Поэтому с учетом достижений паламитского богословия говорить о богословской нераскрытости православной антропологии возможно лишь в некотором ограниченном смысле: именно в том, что богословское учение св. Григория, хотя и было в важнейших пунктах закреплено догматическими определениями Соборов XIV века, однако в последующем, по причинам историческим, оказалось скорей заброшено, нежели приумножено

^{*} M. Lot-Borodine. La déification de l'homme. P., éd. du Cerf, 1970. – P. 88–89.

^{**} Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1902–1903 гг.). – СПб., 1906. – С. 427, 430.

и ныне нуждается в возвращении ему должного места и значения в православном богословии; нуждается в широком исследовании и обсуждении, в современной интерпретации, а далее, несомненно, и в творческом продолжении и развитии. И эта работа в течение последних десятилетий уже начала осуществляться усилиями православных богословов.

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

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

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

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

«Тем непосредственным началом, которое определяет собой характер и облик нашей философии, ее специфическую особливость, является православный *энергетизм*. «Человек соединяется с Богом не по сущности, а по энергии», – вот богословский тезис, смысл и значение которого еще никогда не были продуманы и осознаны во всем их масштабе. В действительности же, за ним встает целый самостоятельный способ видения, который сказывается на всем и всему придает свою особенную окраску»⁴.

* Подчеркнем еще раз: этот способ, этот подход к человеку, впервые возник и сформировался в аскетике, в практике православного подвижничества, и долгое время оставался

В частности, и философским позициям. Человек делается причастен Богу (Абсолютному, совершенству и полноте бытия) не своею «сущностью» – иначе говоря, не какими-то неперменными определяющими чертами, или частями своего существа, или сторонами своей природы (в том числе и не разумом самим по себе!) – но исключительно своими «энергиями», т.е. некими устремлениями, свободными импульсами, внутренними установками – и притом, не любыми, а лишь очень определенными, которые могут присутствовать, а могут и отсутствовать у человека, могут у него появляться и исчезать и должны специально им вырабатываться и поддерживаться. И потому, говоря об отношении человека и здешнего бытия к Богу, к Абсолютному – в чем и заключается истинное назначение философии, – философия (онтология) должна говорить не о «сущностном», а об «энергичном», об устремлениях и побуждениях человека, о его внутренних движениях и внутренних установках. Только энергичные предикаты здешнего бытия «онтологически чреватые», онтологически перспективны, способны к трансформации в предикаты иного образа бытия, – и потому могут и должны выступать в качестве онтологических категорий. Этим необходимым установкам философии, строящейся в элементе православного энергетизма, мы и пытались следовать⁴.

«Онтологическая позиция, которую мы намечаем здесь, фиксируется двумя фундаментальными принципами: принципом синергии, доставляющим определение здешнего бытия и основу его феноменологической аналитики, а также принципом Личности, указывающим онтологический горизонт, с которым соотносится и в котором находит свое исполнение здешнее бытие. Но если принцип синергии в определенной мере раскрывается, эксплицируется в ходе рассуждения, то о принципе Личности этого сказать нельзя. Термин «Личность» возникает в начале нашего рассуждения как чистое обозначение, название иного порядка бытия, в который стремится трансформироваться или (что то же) с которым стремится соединиться здешнее бытие, человек. И на протяжении всего текста это понятие Личности лишь в самой минимальной мере наполняется содержанием, приобретает лишь самое минимальное число свойств, по существу, так и оставаясь только обозначением, нероглифом. За этим

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

стоят, разумеется, более веские причины, нежели общая краткость нашего рассуждения. Самое существенное в том, что вследствие онтологического отстояния между нами и Личностью, преодолеваемого лишь очень особым «экстатическим» образом, мы не можем знать о Личности отчетливым, систематическим, дискурсивным знанием. Личность не может стать предметом философско-феноменологического наблюдения, и мы принципиально не можем развить аналитики Личности, подобной синергичной аналитике здешнего бытия. Философствование о Личности может развиваться разве что в элементе «метафизики» (в смысле Хайдеггера), отвлеченного концептуального конструирования, которого нам всячески хотелось бы избегать. Либо, еще возможно, в стихии апофатки, не доставляющей никакой позитивной экспликации понятия. Но все же возникает вопрос: если понятие Личности не развивается и не разрабатывается у нас, а остается лишь «мероглифом», тогда по какому праву мы выбрали для него термин, уже обладающий определенным значением, и богословским и философским? Даже и утверждая непостижимость, неэксплицируемость Личности, мы все же обязаны каким-либо образом оправдать этот наш выбор, дабы он не остался лишь странным (и конечно, небезопасным) терминологическим злоупотреблением. Сейчас мы попытаемся пояснить, что же за интуиции лежали в его основе; попытаемся проследить некие связи между обычными значениями термина и нашей «Личностью».

Философская история понятия личности скорее злосчастна. Хотя этому понятию никогда не отказывали в философской глубине, в перво-степенной философской важности и значимости, тем не менее, поныне не существует развитой философии личности, и даже нет, пожалуй, единой твердой основы для философской разработки понятия. Вообще, очень нелегко отыскать в теме личности какие-либо бесспорные, классические положения и выводы. Как известно, личность не входила в круг понятий античной философии; появившись вместе с христианством и будучи столь близка именно к тому центральному, сердцевинному в христианстве, что для эллинов – безумие, она, по существу, так и не нашла себе места в корпусе базовых категорий европейской мысли. Что, в самом деле, такое – личность? Это не то же, что «сущее» или «сущий», не *existentia* – но и не *essentia*; это не дух, не субстанция, не идея; не «материя» и не «сознание», не феномен и не ноумен, не общее и не особенное, не бытие, но уж, конечно, и не ничто. Разумеется, она не есть и какая-либо простая комбинация этих начал. Она не укладывается ни в одну из классических дихотомий, ни в одно из членений реальности, выработанных в традиционной метафизике, – и, следовательно, ее философское освоение требует какого-то нового членения, новой системы категорий, специально основанной на понятии личности, принимающей это понятие в качестве фундаментального онтологического принципа. Однако современная философия не проявляет заметного интереса к созданию подобной системы категорий.

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

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

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

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

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

на метафизической картине реальности. Однако с позиций обсуждаемой нами практической антропологии Православия, такая предпосылка является целиком ложной. Этой антропологии соответствует как раз противоположный полюс указанной выше альтернативы»⁶.

«Всякое духовное строительство, служащее онтологической трансформации здешнего бытия, непосредственно осуществляется индивидуально-стью и в индивидуальности – и однако всегда имеет всеобщую, соборную природу, включается в единое соборное деяние, в «общее дело». Суть и задачу этого «общего дела» человека и человечества можно определить одною краткою формулою: *преодоление смерти*. Ибо, хоть нам не дано ясно, «ответчиво» знать о том высшем горизонте бытия, в который имеет претвориться человек, но мы знаем твердо, что самое стремление человека к этому высшему горизонту есть не что иное, как стремление к преодолению смерти, к избавлению от обреченности Ничто, к освобождению здешнего бытия из-под власти дурной конечности. В этом – последний и самый глубинный смысл духовной работы человека: смысл эсхатологический. Указания на этот смысл нечасты в культуре – и даже в религии. Они и не должны быть частыми, дабы не снижалось в обыденность их до предела необыденное свидетельство, и дабы не являлся федоровский соблазн: будто потребна какая-то особая деятельность, отличная от всех «обычных» форм духовного и исторического делания и специально направленная к осуществлению эсхатологического смысла (соблазн, удачно названный однажды «проектом мнимого дела»). Подобная деятельность невозможна уже по одному тому, что в сфере практики мы просто не знаем, что же осуществлять. *Во что* преодолены в Личности конечность и смерть? отвечает ли бытие обоженное полному отсутствию этих начал? а может быть, там некий неведомый синтез, сплав их с полярными началами бесконечности и бессмертия – что называют жизнью-чрез-смерть? «Еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему». В этих словах Иоанна Богослова давно уж и со всем основанием принято видеть норму христианского эсхатологизма.

Однако не менее, чем соблазн «мнимого дела», реальна и противоположная опасность: опасность забвения и утраты эсхатологического чувства, эсхатологического напряжения. А без этого чувства и напряжения всякое духовное и культурное делание человека, в конечном счете, только бесцельно и бесплодно, только дряхлеющее под разными формами рабство Ничто. «Разве культурный прогресс ставит себе такие задачи, как уничтожение смерти?» – недоуменно спрашивает Политик в «Трех разговорах» Соловьева. На это отвечает таинственный *porte-parole* автора, Господин Z: «Не ставит... да оттого-то и его самого очень высоко ставить нельзя». И оттого-то – добавим мы – неисчезающею нотой в культуре должно звучать эсхатологическое напоминание и свидетельство: ига смерти не дол-

жно быть. Единственное и истинное дело человечества – преодоление смерти. «Бог уготовал, чтобы сделаться тебе выше ее» (Исаак Сирий).

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

Энергия как измерение бытия

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

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

$$D\gamma n\alpha m\iota - - \} E\eta\rho\iota\gamma\epsilon\iota\alpha - - \} E\eta\tau\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\alpha$$

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

D\gamma n\alpha m\iota – возможность, потенциальность, потенция;

\} E\eta\rho\iota\gamma\epsilon\iota\alpha – энергия, деятельность, действие, акт, актуализация, осуществление;

\} E\eta\tau\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\alpha – энтелехия, действительность, актуализованность, осуществленность.

Расположение начал несколько не произвольно: вся триада есть онтически упорядоченное целое, которое описывает, как *Возможность* посредством *Энергии* претворяется или оформляется в *Энтелехию*. Это целое представляет собою, очевидно, произвольный элемент происходящего в реальности, произвольное «происшедшее» или (как мы и сказали) «событие», данное в его онтическом строении. Тем самым триада обладает порождающей, производящей способностью: она несет в себе цельное ядро или «атом» философского описания реальности, и может служить как базисная структура, которая из себя разворачивает это описание.

Однако эта триада – весьма вариативная, «протенческая» онтическая конструкция: она наделена чрезвычайной гибкостью, способна иметь мно-

гие истолкования и порождать философские построения многообразного характера. Ее внутренняя логика, система ее смысловых взаимосвязей как структурированного онто-логического предмета не является определенной неким единственным и однозначным образом, ибо входящие в нее начала, равно как их отношения, допускают весьма различные трактовки. Но в силу порождающей функции триады в философском дискурсе каждое ее определенное онто-логическое прочтение имплицитно особый философский подход, особый способ и русло философствования.

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

Выход за пределы этих онтологических представлений означает и выход к иным представлениям об энергии. Один из многих уроков, какие несет в себе история концепта «энергия», заключается в том, что введенное Стагиритом понятие оказалось несравненно шире и тех видов, в каких он его вводил, и того понимания, какое он развил для него. Понятие обнаружило редкостную, почти уникальную способность играть ведущую роль в самых различных онто-логиках и логиках «природы». С разделением и отдалением «метафизики» и «физики», пришедшим в Новое Время, едва ли не полностью разделились и трактовки энергии, присущие этим сферам, причем философская история энергии сложилась заметно более бледной и скудной. В современной научной мысли происходит, по существу, утверждение и закрепление энергии в качестве ключевого концепта, вполне совершившееся уже в дисциплинах физического цикла и все более распространяющееся в науках о человеке. Исполдоль,

совсем по-иному и более имплицитно, переоткрытие-переосмысление энергии, ведущее к возрастанию ее места и веса, происходит и в современной философии. Наша тема – один из моментов в этом процессе; а избранный нами путь, обращение к аристотелевой триаде, отвечает классическому философскому способу вхождения в проблему через возврат к истоку. Способ оказывается эффективным: в триаде можно найти более богатую логику, которая способна вести не только к уже известным позициям, но и к новому неэссенциалистскому дискурсу.

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

Охарактеризуем бегло эти три типа понимания энергии. Случай первый – классический эссенциализм. Доминирующим началом в триаде – а затем и во всем развертываемом дискурсе – служит энтелехия, а равно с нею и сущность, поскольку оба начала связаны прямою и обоюдною связью (по Аристотелю, «сущность как форма есть энтелехия» (О душе. 412 а 21), а энтелехия, в свою очередь, есть «сущность, находящаяся в состоянии осуществленности» (Мет. 1039 а 17). Как производящий и смыслополагающий принцип системы понятий, сущность-энтелехия составляет вершину этой системы; все прочие категории дискурса, включая потенцию и энергию, дистанцированы от нее и подчинены ей. Приме-

ры подобного чистого дискурса сущности можно видеть в системах Спинозы, Лейбница, Гегеля; в соответствии с ним может трактоваться и метафизика Аристотеля (хотя аргументированно выдвигалась и отличная трактовка этой метафизики, о которой скажем ниже). Здесь онтическая триада представляет событие как замкнутую и завершённую, самодовлеющую цельность. Самым характерным свойством такого дискурса является тотальная охваченность реальности *сетью закономерности*: все вещи, явления, события не только реализуют определенные сущности-энтелехии, но также подчинены целой системе эссенциальных принципов – началам цели, причины, формы и т.п., действие которых носит характер законов.

С развитием подобного понимания, как его углубление и усовершенствование, формируется дискурс, в котором энергия предельно приближена к энтелехии. В истории мысли, и древней, и современной, ему принадлежит крупная роль. Здесь энтелехия и сущность по-прежнему определяют собой реальность и философскую речь, однако при этом они имеют энергию ближайшим и равносильным, в существенном, даже равнозначным себе принципом. Главным, фундаментальным предикатом сущности и энтелехии утверждается их энергичность: необходимость энергии для них, их наполненность, обеспеченность энергией. В отличие от чистого эссенциализма, абстрактно постулирующего власть эссенциальных принципов, здесь учитывают, что реализация этой власти необходимо является действием и нуждается в энергии: *всякая сущность энергична*. Но принимается и обратное: примат сущности требует, чтобы всякое действие и энергия служили реализации известных законов и эссенциальных начал, т.е. *всякая энергия сущностна*. Два эти тезиса в совокупности могут рассматриваться как дефиниция определенного философского дискурса, который естественно называть *эссенциально-энергичным дискурсом*. Чистый и яркий пример его – неоплатонизм. Как сам Плотин, так и ученики его усиленно и многообразно выдвигают и разрабатывают оба полюса этой дефиниции, как энергичность сущности (ср. Энн. II, 5, 3, 4: «все первые принципы суть энергично-данные»; также Энн. II, 5, 3, 5 е. а.), так и сущностность энергии (по Плотину, энергия есть «полнота смысловых сил»; ср. также Энн. II, 5, 2, 4 е. а.). Два других примера данного дискурса мы найдем в творчестве позднего Хайдеггера: это, во-первых, его собственное учение (где в центре стоит событие, Ereignis, трактуемое как характерно эссенциально-энергичный концепт, «освоение» сущности или реализация взаимопринадлежности человека и бытия), а во-вторых, его реконструкция метафизики Аристотеля (по Хайдеггеру, и эта метафизика, и в целом древнегреческая философия стоят на понимании сущности как энергии).

Наконец, перейдем к последней и противоположной трактовке – такой, в которой энергия отделяется от энтелехии и сближается с потенцией. Энтелехия при этом оказывается в структуре события отделенною

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

Исихастский органон

Возникающий философский дискурс – *дискурс энергии*, трактуемой новым и обобщенным образом, – может быть адекватно понят и развернут лишь в контексте антропологии, и притом – при отведении центральной роли в этом контексте определенному роду опыта человека:

опыту целостного устремления к Инобытию. Соответственно, следующий крупный этап формирования синергичной антропологии составляет систематическое исследование данного рода опыта. Исследование проводится на конкретном материале православного исихазма; затем в рассмотрение включается весь репертурий главных мировых традиций духовной практики; и в заключение вырабатываются общие выводы о природе и структуре духовной практики как феномена антропологии. Ключевой особенностью феномена оказывается его методологический аспект: аутентичный опыт (мета-)антропологического трансцендирования с необходимостью имеет в своем составе полный *органон*, т.е. практико-теоретический канон организации, проверки и истолкования опыта. Сам же процесс практики имеет восходящую ступенчатую структуру, основные элементы которой несут универсальный антропологический смысл.

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

«Мистический опыт в нашей трактовке – род опыта, выделенный своим онтологическим содержанием и характером. Это – опыт «событий трансцендирования», которые образуют особый онтологический горизонт в бытии, взятом в энергийном аспекте или измерении – как «бытие-действие». Такой опыт онтологичен: является «опытом бытия», выражением первичной бытийной установки, глобальной антропологической ориентации; имея же энергийную, деятельностьную природу, он наделен возможностью практического претворения, развертывания этой ориентации и установки во всех, вообще говоря, существующих формах: что и есть самоосуществление человека. Поэтому всякий развитый, проработанный род мистического опыта есть порождающее ядро определенной антропологической стратегии, или же сценария самоосуществления человека, кратко – определенной антропологии. (Выскажем и обратный тезис: всякая состоятельная и состоявшаяся антропологическая стратегия или модель имеет своим порождающим ядром некоторый мистический опыт. Однако это ядро или генеративный пласт может быть глубоко скрытым, так что его выявление будет достаточно затруднительно, а сам опыт априо-

ри может принадлежать некоему неизвестному, неопisanному роду.) В свою очередь, реализация определенного антропологического сценария, концепции или модели человека – широкий, многомерный процесс, в котором, в частности, конституируются адекватные данному сценарию версии, изводы различных дисциплин, связанных с антропологической сферой: наук о духе и человеке.

В своей генеративной способности мистический опыт уникален. Хотя бытие-действие включает в себя еще два горизонта, отвечающие «виртуальным событиям» и «событиям наличествования»*, и опыт таких событий, также будучи деятельностным «опытом бытия», равно может служить порождающим ядром некоторой антропологии, однако в этом случае могут возникать лишь антропологии редуцированные, не обеспечивающие полноты самоосуществления человека. В строении бытия-действия есть упорядоченность, вызываемая тем, что всякое событие связано с актуализацией (выступлением, изведением) некоторой возможности. Данная связь может быть троякой: выступление может достичь наличествования, пребывающего присутствия, здесь-бытия; оно может не достичь их, оказаться недостаточным для них: выступлением не в наличествование, а только в «недоналичествование»; и оно может также превзойти их, быть выступлением в «сверх-наличествование», преодолением и превосхождением здесь-бытия. Последнее и есть событие трансцендирования. Оно являет собой предельную полноту, совершенную исполненность бытия-действия – и, соответственно, лишь из опыта трансцендирования может развертываться полнота самоосуществления человека»¹⁰.

«...Мистико-аскетическая традиция Православия, исихазм... – классический пример высокоорганизованного, проработанного мистического опыта. Находимая здесь соединенность данного опыта с аскезой, духовной практикой отнюдь не является случайной или частной чертой. В нашей трактовке, как опыт событий трансцендирования, мистический опыт существенно холистичен. Он относится к человеку в целом и в полноте своего выражения не может остаться чисто интеллектуальным, спекулятивным опытом, охватывая все уровни человеческой организации; вместе с тем, имея строго определенное бытийное содержание, он сам должен обладать известной организацией, выстроенностью – и за счет этих особенностей он естественно, органично сопрягается с целенаправленными холистическими практиками. Как и обратно, холистическая практика аскезы в своем сущностном ядре и своей имманентной телеологии всегда есть *практика трансформации*, в развитых целостных реализациях, как правило, мыслящейся онтологической трансформацией. – В итоге,

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

не утверждая покуда жесткой, не знающей исключений связи, мы все же находим, что для обоих видов опыта, мистического и аскетического, зрелой развитой формой, доставляющей полноту их выраженности, является их соединенность – мистико-аскетическая традиция, или же школа духовной практики. В рамках такой традиции оба вида не делаются, однако, вполне идентичны: хотя грань довольно условна (зависит от точных определений, каковые отсутствуют), можно все же сказать, что мистический опыт завершает аскетический, сообщая ему статус бытийного опыта, тогда как аскетический опыт – область которого в данном случае более обширна – служит руслом, вводящим в сферу мистического опыта, дающим средства его достижения и его проверки...»¹¹

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

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

То., содержание Традиции составляет не просто «опыт», но опыт *проработанный*; в нее входит и некоторый комплекс принципов, указаний и процедур, касающихся организации и истолкования опыта»¹³.

Мы же попытаемся представить как «внутренний», так и «участный» органон.

«Есть несколько общих отличий, в которых находит выражение различие позиций Внутреннего и Участного органона. Прежде всего, мы предполагаем, что оба они относятся к одному и тому же предмету – к Традиции, к исихастскому опыту; но это тождество предмета требует важной оговорки. Опыт не может быть в полном смысле одним и тем же для внутренней и для внешней, внеаходимой позиции. Как мы указывали, предмет Внутреннего органона – *живой опыт духовной практики*: именно он организуется, квалифицируется и истолковывается самой традицией внутри себя как самодостаточного Универсума Общения. Участному же органону дана, ближайшим образом, именно Традиция как исторический

и культурный феномен, скорей чем опыт как таковой. Опыт, тем не менее, остается предметом органаона, однако теперь он выступает как *содержание Традиции*, как опыт, письменно зафиксированный в корпусе текстов. (Прямые соприкосновения с живым опытом и непосредственной жизнью Традиции, конечно, не исключены, они происходят, и выше мы обращались однажды к их свидетельству; но для задач исследующего сознания их роль заведомо не является преобладающей.)

Далее, речь Участного органаона, говоря о явлениях религиозного и мистического опыта, может лишь фиксировать их как феномены, однако не может включать в себя весь конфессионально-обусловленный (догматический, богословский, вероучительный) контекст, в какой вставляет и в каком толкует их Внутренний органон. Сознание традиции описывает мистический опыт в рамках конфессионального и теологического дискурса, включающего обширный круг понятий, положений и представлений, относящихся к горизонту Божественного бытия как такового (*ad intra, ap sich*). В отличие от этого, венаходимое сознание, строящее Участный органон, может говорить о Божественном бытии лишь в его отношении к здешней реальности, усматривая и описывая проявления, отпечатки этого отношения в исихастском опыте – но при этом не квалифицируя их как таковые, не утверждая их связи с иным онтологическим горизонтом¹⁴.

«Следует отметить еще один герменевтический принцип, связанный с диалогической природой исихастской герменевтики и также заметно умеряющий степень невыразимости и несообщаемости исихастского опыта. Вот этот принцип: условием, предпосылкой способности верного понимания опыта служит обладание некоторым сходным (близким, родственным) опытом. Обычно это условие называют необходимым (ср. у Софрония: «Некоторая аналогия опыта должна наличествовать, иначе навсегда мы останемся вне истинного познания духовных реальностей»^{*}), но по контексту можно чаще всего увидеть, что его полагают и достаточным. Будучи в очевидном родстве с античным эпистемологическим принципом «подобное постигается подобным», этот «принцип общности опыта» всегда присутствовал в Традиции, и различные выражения его можно найти во все периоды и у многих авторов. Так, авва Софроний говорит, что нужно «быть поставленным в ту же духовную перспективу»: например, св. Силуан «говорил и писал о данных ему состояниях простыми словами, понятными, однако, только тем, кто и сам жил в той атмосфере, в какой и Силуан»^{**}.

В этом принципе – ничего странного или неожиданного, и тот же Софроний указывает на его естественность: «Если в области науки или

* Архим. Софроний. О молитве. СПб., 1994. – С. 81.

** Архим. Софроний. Видеть Бога как Он есть. Эссекс., 1985. – С. 130.

искусства, чтобы достойно оценить гений артиста или ученого, нужно быть не слишком далеко от него, то то же самое и в сфере Духа»^{*}.

Но при всем том, нельзя его относить в разряд универсальных и безусловно верных положений; скорей, это – допущение, постулат, принятие которого указывает на определенный тип и характер исихастской герменевтики. Чтобы увидеть это, достаточно вспомнить, что данный принцип отнюдь не свойствен естественнонаучному органону, где понимания достигают не «общностью опыта», а сугубо аналитическими методами. Нетрудно увидеть и то, к какому же типу герменевтики тяготеет принцип общности опыта. Исходная почва известной общности, разделенного опыта есть именно то, что требуется для *общения*; и то истолкование, что требует такой почвы и опирается на нее, – тоже оказывается, тем самым, сродни общению, строится в диалогической парадигме. Поэтому наиболее адекватно указанный принцип раскрывают понятия диалогизма. *Толкующее сознание* должно соучаствовать – не столько в самом толкуемом опыте, сколько в его «духовной перспективе», его ориентациях и бытийных установках – т.е. оно *должно обладать структурой участного сознания* (что в терминах дискурса энергии означает обладать «насколько-то сходным» строением энергийного образа). И мы естественно обнаруживаем, что принцип общности опыта есть, собственно, то же, что принцип участности, участного мышления – выступающий в исихастском органоне многообразно, в том числе в роли герменевтического принципа.

Данный принцип очерчивает не такие уж скудные положительные возможности для герменевтики мистического опыта. Участность отнюдь не требует иметь в точности тот же, полностью идентичный опыт: «стоять в той же духовной перспективе», можно и пребывая на более низких ступенях Духовного Процесса; вообще говоря, и полномерное прохождение этого процесса, всецелое погружение в сферу подвига не является абсолютной необходимостью. Однако точная мера, «количество» требуемой общности не определены никаким единым и общим образом, они конкретны и изменяются – в зависимости от толкуемого опыта. Опыт этот структурирован по ступеням Процесса – и так же структурируется необходимая для его понимания общность: она тем значительней, чем выше, труднее доступнее стоит опыт. Так отражается этот методологический принцип у Паламы: «О чем-то здесь знают только испытавшие, но другое явно и глядящим извне»^{**}»¹⁵...

* Там же.

** *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолствующих. I 3, 33. М., 1995 – С. 95.

Парадигма духовной практики

«Универсальная природа Духовной практики, очевидная из нашего описания, заставляет ожидать, что, помимо православного исихазма, эта общеантропологическая парадигма должна иметь и другие исторические реализации. Разумеется, наш выбор термина не был случайным: «духовными практиками» издавна принято называть психосоматические или холистические методики, развитые в ряде религиозных традиций, прежде всего на Востоке. Самый известный пример их – йога, имеющая целый спектр разновидностей (как то классическая йога, тантрическая йога и др.); другие примеры доставляют дзэн, даосизм, суфизм... Как нетрудно увидеть, эти методики можно, действительно, считать реализациями парадигмы Духовной практики в нашем смысле; но при этом некоторые черты парадигмы требуют обобщения. Безусловно необходимой общей чертой следует считать тип явления в целом: любая реализация должна представлять собой холистическую практику Антропологической Границы, т.е. процесс, ориентированный к Границе и затрагивающий все уровни организации человеческого существа. Далее, путь восхождения к Границе всегда структурирован, пролекая от исходного этапа вхождения в процесс – резкого рубежа, «духовных врат», – до некоторого телоса, «высшего духовного состояния», не принадлежащего уже горизонту наличного бытия человека. Наконец, столь же неременным элементом надо считать создание в центральной части процесса специфической динамики восхождения, включающей одновременные фокусирование внимания и концентрацию энергии («структура токамака»), причем ведущую роль в концентрации должна играть спонтанная энергия, исток которой вне горизонта опыта человека.

С другой стороны, во многих существенных аспектах духовные практики могут иметь глубокие различия меж собой. Важнейшее из всех разделений – альтернатива, касающаяся природы «высшего духовного состояния»: тот иной (по отношению к наличному бытию) онтологический горизонт, которому оно принадлежит, может иметь природу бытия личного или же безличного, имперсонального. Любая христианская практика должна, очевидно, отвечать первому из полюсов этой альтернативы, и в опыте исихазма телос его практики, обожение, раскрывается, в полном соответствии с тринитарным богословием, как вхождение в план личного (ипостасного) бытия-общения. Другой же полюс реализуют восточные практики, где телос представляется как растворение и утрата идентичности, достигнутость имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия (Нирвана, Великая Пустота и т.п.). Это радикальное различие телоса необходимо сказывается на многих сторонах пути восхождения. Укажем всего один, но важный пример. Путь исихастского «умного делания» развертывается в диалогической парадигме как *возведе-*

ние себя (к Личности, Ипостаси); в соответствии с этим требуется устранять из сознания все образы, лишь отвлекающие от диалога, однако культивировать, «возгревать» чувства, нравственно-эмоциональные реакции: они в диалоге органичны. Напротив, в восточных практиках путь развертывается в элементе отрешенного созерцания как *разравнивание себя* (к Нирване, Пустоте); в соответствии с этим требуется устранять все эмоции, однако культивировать образную медитацию, которая содействует отрешенности, но с приближением к телосу должна прекращаться, так же как вообще все виды активности»¹⁶.

«С умеренным упрощением и огрублением можно считать, что все рассмотренные покуда явления соответствовали некой обобщенной «парадигме духовной практики», которая может быть определена следующими главными чертами:

А. Общий тип явления в целом – «духовный процесс на антропологической границе», носящий холистический характер (т.е. задействующий все уровни организации человека, физические, психические и интеллектуальные), осуществляемый сознательно и активно и ставящий онтологически значимую цель (т.е. затрагивающую фундаментальные предикаты человеческого существования, природу и способ бытия человека).

В. Духовный процесс (правильней, антропологический процесс) имеет восходящую природу, обладая членением на выраженные ступени, ведущие от начально-предварительных состояний – точнее же, не статичных «состояний», но активностей, энергийных конфигураций – к некоторому «высшему духовному состоянию», несущему в себе смысл, телос всего процесса и отражающему специфику данной традиции, ее уникальность.

Г. В духовном процессе выделяется начальная часть, содержание которой в той или иной форме носит характер *приуготовляющего очищения*. Последнее также холистично, включая элементы телесного воздержания, душевного отрешения и духовной решимости.

Д. Ядром своим духовный процесс имеет некоторую «практику», систему медитации и (или) молитвы как своего рода «онтологический аутотренинг», основанный на той или иной методике одновременной, параллельной *концентрации внимания* и *фокусирования энергии*, носящий кумулятивный (накопительно-поступательный), углубляющийся и интенсифицирующийся характер и содействующий продвижению к «высшему духовному состоянию»^{*}.

* К этому пункту можно сделать два замечания. Во-первых, термин «тренинг» не вполне адекватен, ибо по своей семантике обозначает скорее подготовительную, служебно-техническую деятельность: тренинг не самоцелен, но совершается ради применения его результатов в некой иной деятельности, которая есть истинная самореализация человека. Разумеется, этой служебности нет и не может быть в «онтологическом аутотренинге», и в свете сказанного само сочетание «онтологический тренинг» есть, строго говоря,

Е. Сама по себе «практика» неспособна обеспечить полноту достижения «высшего духовного состояния», и эта полнота обретается лишь действием некоторых факторов, не доставляемых и не управляемых человеком. При отсутствии этого условия, духовная практика теряет онтологическое содержание (см. условие А) и принимает редуцированную форму *психотехники*¹⁷.

Концепт антропологической границы: от анализа духовных практик – к полноохватной антропологической модели

Дальнейшее философское продумывание феномена духовной практики выводит к необходимости нового важного понятия антропологии: понятия *Антропологической Границы*. Введение этого понятия – шаг научного обобщения, дающий возможность перейти от описания некоторого класса предельных антропологических стратегий к описанию *достаточного набора* таких стратегий: достаточного в том отношении, что он доставляет полную в определенном смысле характеризацию феномена человека.

«Классическая европейская антропология, идущая от Аристотеля, есть эссенциалистская метафизика, рассматривающая человека как сущность и систему разнообразных сущностей и стремящаяся выделить из них некие основополагающие начала или же базовые элементы человеческой природы – своего рода неизменное порождающее ядро, которое определяет собой сложное многообразие человеческого существа во всех его проявлениях. Такой подход к человеку естественно соотносится с интуицией центра, он предполагает наличие некоего сущностного ядра, центра человеческого существа и ориентирован на его отыскание и изучение. Как мы видели, опыт современности ставит под сомнение, если не прямо отрицает это наличие неизменного сущностного центра – и проблема человека не может более ставиться как проблема отыскания и изучения такого центра. Однако интуиция «центра человека» сразу же подсказывает и альтернативу себе. Если человека нельзя более характеризовать «центром» – его

contradictio in adjecto. Тем не менее, мы прибегли к этому термину как хорошо передающему необходимые в «практике» моменты *навыка и метода*. – Во-вторых, можно провести структурную параллель с процессом в «токамаке», осуществлением управляемой термоядерной реакции в камере с магнитными стенками. В обоих случаях наличие те же две компоненты процесса: искомое – «трансцендирование», достигаемое путем кумулятивного фокусирования энергии; необходимое условие искомого – создание и энергичное (а не вещественно-субстанциальное) хранение-ограждение особого процессуального пространства: «магнитные стенки» в токамаке, стража внимания – в «практике». Параллель, конечно, чисто формальна и не должна выводиться за пределы общих элементов структуры.

остается характеризовать «периферией», а точнее – *границей*. Такая характеристика уже не может отсутствовать и, кроме того, она заведомо является не менее определяющей, нежели «центр». По классической философской логике, общий способ определения предмета состоит в указании его Иного, того, что отлично от него и тем самым, конституирует его предел, границу; определить предмет равносильно тому, чтобы описать его границу. Соответственно, антропология может развиваться как описание «антропологической границы» – границы сферы всех проявлений и возможностей человека, границы горизонта человеческого существования.

Подобная переориентация антропологии, от сущностного центра, который оказался фикцией, – к Границе Человека, – есть не просто возможность, допускаемая общей логикой; она настойчиво диктуется современным опытом¹⁶.

«Признавая несостоятельность старой эссенциалистской антропологии, строящей описание человека в терминах сущностей, принципов, составляющих субстанциальных элементов, мы не должны мыслить Границу Человека как сущностную концепцию или конструкцию. Начинать следует с начала, *ab ovo*, на чистом месте, вводя на каждом этапе лишь минимум заведомо необходимых понятий.

По обычным представлениям, Граница есть нечто, сопоставляемое предмету и отделяющее его от всего окружающего, внешнего, «иного» этому предмету. Тем самым, в своей семантической структуре, Граница есть некое «Третье», по отношению к Предмету и его Иному, которое служит для этой диады промежуточным, посредствующим, разделяющим. Говоря об Антропологической Границе, следует обобщить эти представления. Прежде всего, нежелательно с самого начала характеризовать Человека, философские очертания и философский статус которого нам еще долго предстоит выяснять, старым метафизическим понятием предмета; речь о Человеке, развиваемая как речь о Предмете, рискует оказаться неоправданным сужением антропологического дискурса. Кроме того, предметный дискурс тяготеет к статичности и потому плохо пригоден для передачи современной антропологической реальности, главные особенности которой – резкая динамика, радикальные изменения. Современный антропологический опыт фиксирует многообразные проявления человека и ставит на первый план, как наиболее важный и характерный, определенный род этих проявлений, которые называются обычно «предельными проявлениями», «феноменами Границы», «феноменами трансгрессии» и т.п. Основания и критерии, по которым выделяются эти проявления, точно не формулируются, они, как правило, довольно размыты, полунитивны – и тем не менее, в них есть своя последовательность и обязательность: как нетрудно увидеть, «предельность», «принадлежность Границе» проявлений человека всегда понимается как выход за рамки горизонта

«обычного», «нормального» эмпирического человеческого существования – к таким проявлениям, в которых исчезают или меняются те или иные определяющие признаки, предикаты этого существования.

Эти опытные ориентиры ценны для нас. Они говорят, что в диаде «Человек и его Иное» человек может выступать не как «предмет», но как «горизонт существования», характеризующий определенным набором основных признаков, предикатов (как, скажем, обладание сознанием, конечность, смертность...); Иное же, в свою очередь, определяется по отношению к этому набору. Граница Человека – «Третье», «промежуточное и разделяющее» для этой диады – тогда будет пониматься в терминах проявлений человека, складываясь из тех самых «предельных проявлений», о которых говорит современный опыт, и из подобных им, т.е. из таких проявлений Человека, в которых исчезают или меняются определяющие признаки и предикаты человеческого существования, и которые поэтому могут уже рассматриваться как проявления не только Человека как такового, но и его Иного. Так возникает предварительное рабочее понятие Границы Человека: *Граница Человека (Антропологическая Граница) есть полная совокупность его предельных проявлений.*

Ясно, что в таком понимании Антропологическая Граница трактуется не эссенциально (и тем более, не субстанциально-вещественно), не отвлеченно-метафизически; ее составляют определенные человеческие проявления. Соответственно, именно «человеческие проявления» оказываются исходным понятием для развития антропологии Границы. Чтобы избежать всех редукций, произвольных постулатов, ограничений старой антропологии, это должно быть максимально общее и широкое понятие. Мы никоим образом не предопределяем, какой облик Человека должен возникнуть из наших рассмотрений, но мы заведомо знаем, что человек сложен, многомерен, полифоничен, и его проявления – необычайно разнообразная, богатая и подвижная стихия. Мы знаем, в частности, что для антропологической реальности характерны тонкие эффекты типа «взмаха крыла бабочки» в синергетике, когда самые незначительные, неувольнимые проявления могут приводить к важнейшим последствиям, в том числе, и к феноменам Границы. И это значит, что к «человеческим проявлениям» следует относить не только законченные, выполненные акты и действия человека, но также и всевозможные *зачаточные явления* – побуждения, помыслы, внутренние движения, которые представляют собой всего лишь зарождения, начатки, «ростки» актов, возможно, так и не вызревающие до актов в полном смысле. Если старое метафизическое понимание человека в терминах субстанций и сущностей попросту неверно, то понимание его в терминах актов недостаточно, грубо. Нельзя понять человека, рассматривая одни его акты; необходимо уметь видеть и анализировать «пред-акты», ту тонкую, сокровенную стихию, в которой акты зарождаются»⁵⁹.

«Принятие языка энергий для описания Человека, в том числе, и для его предельных проявлений, образующих Антропологическую Границу, влечет многие следствия. Прежде всего, если феномены Границы, как мы говорили, могут рассматриваться как проявления не только Человека, но также и Иного, то энергийный язык должен переноситься и на эти проявления Иного; и отношение Человека и Иного должно описываться в энергийном дискурсе»^{*20}.

«Горизонт человеческого существования – разнородная, многомерная, многоаспектная реальность. Поэтому Иное Человека также многообразно; по отношению к различным определяющим предикатам и признакам горизонта человеческого существования конституируются различные роды Иного. Так, по самому определению, Бессознательное есть Иное сознания; и если обладание сознанием мы (как это твердо принято) включаем в круг определяющих предикатов Человека, то Бессознательное есть и Иное Человека – определенный род Иного, не исчерпывающий собою его многообразия. Отсюда явствует, что Антропологическая Граница, как Третье, разделяющее-соединяющее по отношению к диаде Человек – Иное, есть сложное образование: каждый род Иного Человеку конституирует и определенный род Границы или точнее – чтобы сохранять понятие Границы в топологическом дискурсе – определенный участок, ареал Границы. Граница же в целом обладает, таким образом, некоторым строением, некоторой топикой; и первая большая задача антропологии Границы заключается в полном описании, реконструкции этой топикки.

Как следует из сказанного, один из ареалов Границы Человека порождается Бессознательным: это – те проявления Человека, в которых обнаруживается воздействие Бессознательного и энергии человека взаимодействуют с энергией Бессознательного; иными словами, данный ареал составляют антропологические процессы или паттерны, которые индуцированы присутствием Бессознательного, его энергиями. Но сразу же очевидно и наличие, по меньшей мере, еще одного ареала, который более важен для философского понимания Человека, ибо прямо связан с его онтологическим статусом. В онтологическом подходе к феномену человека, Человек рассматривается как определенный род или горизонт бытия. Классический современный пример – философия Хайдеггера, где Человек представляется как «бытие-присутствие», *Dasein*; классический древний пример – христианская мысль, для которой Человек как «микрокосм» есть «тварь», бытие, сотворенное из Ничто. Ясно, что в таком случае Иное Человека – иной образ или горизонт бытия, Инобытие (*Sein* – у Хайдеггера, Бог как Пресвятая Троица – в христианстве). Граница же Человека, определяемая как энергийное Третье, промежуточное для

* Заметим, что именно здесь, в этой логике, – путь к верному философскому пониманию православного учения о Божественных энергиях и их действиях в человеке.

этой диады, есть совокупность таких проявлений Человека, в которых совершается его претворение в Инобытие – онтологическое трансцендирование, означающее актуальное изменение, преодоление, трансформацию именно *онтологических* характеристик Человека, то есть, прежде всего, фундаментальных предикатов конечности и смертности. Так, в Православии назначение Человека определяется как обожение, энергийное соединение с Богом, достигаемое на вершине пути духовного восхождения; и мы можем сказать, что с позиций антропологии Границы, Православие утверждает в качестве Антропологической Границы онтологическое трансцендирование, тематизируя его в формах аскетической практики и богословия обожения). Данный ареал Границы принципиально отличен от ареала, определяемого Бессознательным («топики Бессознательного»). За Бессознательным не утверждается статуса Инобытия, и граница Человека, конституируемая им, проходит в том же онтологическом горизонте, что и эмпирическое человеческое существование. Обычно этот горизонт называют горизонтом наличного бытия или же сферой сущего; и, следуя хайдеггеровскому различению категорий сущего и бытия как, соответственно, онтических и онтологических категорий, мы будем называть топик Бессознательного *онтической* Антропологической Границей. Граница же, конституируемая Инобытием, есть, очевидно, онтологическая Антропологическая Граница. Как мы ниже увидим, каноническая диада онтологическое – онтическое должна быть дополнена: существует – и притом, очень важен для современного опыта – такой вид реальности, который нельзя отождествить ни с бытием, ни с сущим; это – виртуальная реальность, представляющая собой недоволощенное, не полностью актуализовавшееся сущее. Существует и обширный класс человеческих проявлений, в которых осуществляются выходы в виртуальную реальность; по отношению к горизонту человеческого существования, они представляют собой предельные проявления – и поэтому виртуальная реальность также порождает определенный ареал Границы, или же *топик виртуальности*. Мы также убедимся, на основании энергийной интерпретации Границы, что Граница Человека исчерпывается этими тремя ареалами (включая при этом также их сочетания, или «гибридные топики»).

Структура всего из трех ареалов не кажется на первый взгляд особо разнообразной и сложной. Но это – лишь на самый поверхностный взгляд. В действительности, возникающая модель описывает Человека как предельно полифоническое существо, способное меняться в поразительном диапазоне, быть совершенно разным во всех мыслимых отношениях. Надо учитывать, что прежние антропологические концепции, когда они занимались Границей Человека, практически всегда предполагали в ней лишь какую-либо одну топик. Различия же между топиками радикальны. Именно отношения с Границей конституируют (само)иден-

тичность человека, и поэтому каждая топика порождает свой тип, свою модель идентичности*. Анализ этих типов идентичности, их способов конституции – наиболее систематичный путь поиска альтернативы давно критикуемой декартовой концепции субъекта, путь к ответу на остро стоящий в современной мысли вопрос: *Кто приходит после субъекта?*** Подобно идентичности, многие базовые предикаты существования человека также глубоко различны в разных топиках. В каждой из них свой тип темпоральности: как следует ожидать, топике духовных практик должна соответствовать стрела времени, топике бессознательного – время циклическое, а виртуальной топике – «недо-время», недоформировавшаяся темпоральность, не имеющая некоторых конститутивных элементов непрерывной длительности. В каждой топике также и своя икономия смерти: в топике духовных практик, как мы ниже увидим, развертывается «первоимпульс неприятия смерти»; для топике бессознательного, напротив, характерно влечение к смерти (согласно Фрейду), а в топике виртуальности, как мы разбирали в цикле «Шесть интенций», возникает икономия эктанасии, имплицитного согласия на приятную смерть со скрытым от сознания приближением. Уже из этих примеров возникает изумленный вопрос: как единое существо способно обьять все эти модусы существования? какое единство оно может при этом сохранять? Требуется долгое рассмотрение, чтобы отчетливо увидеть, что же за облик Человека рисуется в намечаемой *энергичной предельной антропологии*²¹.

С введением круга понятий Антропологической Границы, ее основных и гибридных топик синергичная антропология обретает концептуальную завершенность, включая в свою орбиту весь комплекс отношений человека с его Границей и складываясь в полноохватную концепцию человека.

* Модели идентичности, отвечающие разным топикам границы, обсуждаются нами в цикле «Шесть интенций на бытийную альтернативу» (Журнал наблюдений, № 1, 2001. – С. 57–108).

** См. сборник: *Who Comes after the Subject?* Ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. – N.-Y., 1991.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Этот текст, представляющий собой краткую хрестоматию по синергической антропологии, был подготовлен С.С. Хоружим специально для настоящего издания. Авторские сноски, относящиеся к цитируемым фрагментам, отмечены звездочками. – *Прим. сост.*
- ² С.С. Хоружий. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994. – С. 277–278.
- ³ Там же. – С. 281–283.
- ⁴ Там же. – С. 284–285.
- ⁵ Там же. – С. 287–289.
- ⁶ Там же. – С. 290–291.
- ⁷ Там же. – С. 292–293.
- ⁸ С.С. Хоружий. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 318–324.
- ⁹ С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы. – М., 1998. – С. 5.
- ¹⁰ Там же. – С. 6–7.
- ¹¹ Там же. – С. 8–9.
- ¹² Там же. – С. 11–12.
- ¹³ Там же. – С. 191.
- ¹⁴ Там же. – С. 265–266.
- ¹⁵ Там же. – С. 259–261.
- ¹⁶ С.С. Хоружий. К антропологической модели Третьего тысячелетия // Вестник РГПФ. – 2000. № 3. – С. 18–36.
- ¹⁷ С.С. Хоружий. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 382–384.
- ¹⁸ С.С. Хоружий. Человек и его три дальних удела: Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. – 2003. № 1. – С. 39.
- ¹⁹ Там же. – С. 40–41.
- ²⁰ Там же. – С. 42.
- ²¹ Там же. – С. 43–44.

Библиография

- А.В. Ахутин. По поводу Третьей интенции. Продолжение диалога // Журнал наблюдений. – М., 2001. № 1. – С. 73–92.
- Ф.Е. Васильев. На подступах к синергической психотерапии // Моск. психотерап. ж.-л. – 1997. № 2. – С. 5–24.
- Вз.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богосл. труды. – 1972. № 8 (и др. изд.).
- J. Meyendorff. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. – N.-Y. 1974. Рус. пер.: Прот. Иоанн Мейендорф. Византийское богословие: исторические направления и Звероучение. – М., 2001.
- Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Ред. С.С. Хоружий. – М., 1995.
- С.С. Хоружий. Исихизм, Богочеловечество, погеноз – и немного о нашем обществе // Русский космизм и ноосфера. – М., 1989. № 1. – С. 152–162.
- С.С. Хоружий. Диптих безмолвия (Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении). – М., 1991. – 136 с.
- С.С. Хоружий. Исихизм и история // Человек. – 1991. № 4, 5. – С. 74–83; 71–78.

- С.С. Хоружий. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994. – 447 с.
- С.С. Хоружий. Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный Человек. Телология и философия образа / Ред. Шуксуров Ш.М. – М., 1997. – С. 41–71.
- С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы. – М., 1998. – 352 с.
- С.С. Хоружий. Философия и аскеза. Lewiston, etc. – 1999. – 490 с. (Российские исследования в гуманитарных науках. Russian Studies in the Humanities. 9).
- С.С. Хоружий. О старом и новом. – СПб., 2000. – 475 с.
- С.С. Хоружий. К антропологической модели Третьего тысячелетия // Вестник РГНФ. – 2000. № 3. – С. 18–36.
- С.С. Хоружий. Православное покаяние как антропологический феномен // Сборник трудов пятого, шестого, седьмого философско-богословского симпозиума у даче светих Кирилла и Методия (1999, 2000, 2001) / Приред. еп. Иоанникије (Миловић), С. Лаушевић, јеромонах Јован (Булибр), ђакон Борис Брајовић, Никшић; Цеplинье. – 2002. – С. 86–94.
- С.С. Хоружий. Человек Картезия // Точки. Puncta – 2004. № 1–2. – С. 61–121.
- С.С. Хоружий. Неотменимый антропоконтур. 1. Контуры до-Кантова человека // Вопросы философии. – 2005. № 1. – С. 41–52.
- С.С. Хоружий. Неотменимый антропоконтур. 2. Кантов антропоконтуры человека // Вопросы философии. – 2005. № 2. – С. 2–102.
- С.С. Хоружий. Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005. – 448 с.
- С.С. Хоружий. Очерки синергичной антропологии. – М., 2005. – 407 с.

Часть 3

Христианская психология
и гуманитарные практики

Гуманитарные практики*

Виктор Иванович Слободчиков

В.И. Слободчиков. Из этих двух фундаментальных блоков, христианская психология и гуманитарные практики, я притушил ту часть, которая связана с христианской психологией. Ее коснется Борис Сергеевич Братусь.

Так как у нас сначала предполагался круглый стол, а не симпозиум, я готовил свое выступление в стилистике круглого стола, как краткое введение, с тем чтобы потом была возможность у участников выступить со своими представлениями, со своей позицией, точкой зрения на обозначенные темы. Но сейчас есть возможность не просто сделать краткое введение, но и немного более подробно раскрыть свою собственную позицию по этим двум вопросам.

Я хочу сделать предварительную разметку того пространства, где, на мой взгляд, возможно обсуждать статус, строй, предметность этих двух обозначенных тем «Христианская психология и гуманитарные практики». Первая разметка этого пространства – это вертикаль, линия, в верхней точке которой должна быть *христианская антропология как предельное откровение о сущности и природе человека*. В нижней точке этой вертикали, по логике, должна быть психология, так как наш тематизм, я еще раз подчеркиваю, – «Христианская психология». Так вот мы должны найти пространство, ту точку, где уместно было бы и увидеть, и обсуждать это содержание. Но какая это психология? Сегодня, по крайней мере, – это моя точка зрения и моя позиция – мы имеем, как минимум, две психологии: классическую психологию психики и только складывающуюся постепенно *психологию человека*. Это принципиально разные психологии (см. схему).

Психология психики – это учение о свойствах, качествах, структурах, процессах, состояниях психических и т.д. В этой психологии, так называемой «общей психологии», уже незаконна, например, тема «Психология личности». Она не входит в категориальный строй классической психологии. Это заемная тема, она пришла со стороны. По одной простой причине. Во-первых, категория личности – это не психологическая категория. Для секулярного сознания это культурологическая категория, для религи-

* Симпозиум «Христианская психология и гуманитарные практики».



озного сознания – религиозная категория. И уж она никак не может быть предметом классической психологии. Вот такое смешение целых пластов человеческой реальности мы имеем. Если вы откроете книгу под названием «Общая психология», увидите, что там намешано всякого и разного. Но потому она и общая, потому что это такой гербарий до сих пор. Поэтому у нас и нет теоретической психологии, мы имеем общую ботаническую психологию, до сих пор лоскутную.

Но проблематика, с которой мы сталкиваемся и по жизни, и по нашей деятельности, тем более в сфере гуманитарной деятельности, например в образовании, этими средствами, этим категориальным строем, который сложился в классической психологии, не улавливается, не описывается, либо даются о ней искаженные представления. Поэтому в основание той вертикали, которую я обозначил, я полагаю, должна быть положена *психологическая антропология как специальное учение о развитии человека во всех его духовно-душевно-телесных ипостасях*.

Для психологии психики существует огромное количество теорий. Они разного масштаба, они могут быть спорными: более спорными, менее спорными, более удачными, менее удачными. А перед психологией человека возникает особая задача. Она должна выработать свое собственное представление о сущности человека и, только уже исходя из этого представления, двигаться в построении самого понятийно-категориального строя психологии человека. Вот эту работу и весь этот комплекс знаний, представлений, теоретических ходов мысли я и называю *психологической антропологией*. Итак, мы имеем *христианскую антропологию* и *психологическую антропологию*.

Вторая разметка – это горизонталь, в левой стороне которой необходимо поместить *ценности и смысл бытия человека*, как они представлены

во всем комплексе гуманитарных наук, в том числе и богословских. В правой стороне, также по логике рассуждения, можно поместить такое содержание, как ступени становления собственно человеческого в человеке. Есть такая краткая формула, она гуляет по философским текстам, реже – по психологическим: а что есть, собственно, человеческое в человеке? В человеке много чего намешано. Тем более если для некоторых он произошел от обезьяны, там Бог знает чего наворочено – в этом человеке. Поэтому вопрос о собственно человеческом в человеке – это не банальный, а сущностный вопрос. Так вот, с правой стороны есть смысл поместить такое содержание, как *ступени становления собственно человеческого в человеке*, потому что мы с вами говорим, что психологическая антропология отвечает на вопрос о развитии человека во всех его ипостасях, как я уже отмечал.

И вот именно в точке пересечения этих двух образующих может быть зафиксирована или синтезирована уже, собственно говоря, христианская психология. Понятно, что масштаб освоения и тщательность предметной проработки этого пространства, конечно, зависят от наших возможностей, от нашего времени.

И на этом я бы сделал остановку. Здесь, на самом деле, требуется какая работа? В стилистике – именно в стилистике, не в содержании, – в стилистике нашего рационального строя мысли необходимо было бы воспроизвести основы христианской антропологии. Такие работы есть. Кстати, обычная ссылка на труды Отцов Церкви, на масштабные богословские труды непродуктивна. Эти труды не могут быть напрямую спроецированы в систему нашего сложившегося менталитета (если можно этим дурацким словом что-то выразить). Должна быть действительно разработана новая стилистика. Я недавно читал сочинение одного хорошего священника из Ивановской епархии, который дал понятие личности с точки зрения православного мировоззрения*. Мне было потрясающе интересно читать, потому что, с одной стороны, у него присутствует очень мощный психологизм, который так или иначе представлен и в наших работах, и в то же время, он придерживается достаточно строгой богословской точки зрения на эту категорию.

Это первый момент. Второй момент состоит в следующем. Чтобы нам можно было внятно говорить о христианской психологии уже с точки зрения, собственно говоря, психологии, я бы сказал, всей исторической психологии, во всех ее разветвлениях и ходах (это отдельный разговор, как должна быть представлена психологическая антропология), на сближении этих двух массивов содержания и смыслов должен произойти какой-то органический синтез того, что можно было бы поименовать хри-

* Архимандрит Зосима (Шевчук). Православное учение о личности (опыты современного осмысления) // Ежегодный Богословский сборник Ивановской епархии. З. – Иваново, 2000. – С. 3–30.

стианской психологией. С сугубо богословской точки зрения построить христианскую психологию невозможно. С сугубо психологической точки зрения выйти на христианскую психологию тоже невозможно. Это должно быть одновременное движение. Вот жизненный пример: есть постановление учебного комитета Московской патриархии об обязательном введении курса психологии в духовных учебных заведениях. А учебников нет, потому что ту психологию, которая преподается в светских вузах, надо существенно пересматривать. Нужно строить христианскую психологию. Предложили мне. Я сказал: важно, чтобы в этой работе участвовал богослов в качестве буквально такого цензора, потому что я не хочу попадать в ситуацию, когда буду профанировать некоторые очень серьезные, глубокие и высокие смыслы. Можно приступить к этой работе, но это совместная работа. Она по отдельности богословом и психологом выполнена быть не может. До сих пор такая работа фактически не случилась, хотя некие усеченные варианты психологических курсов в духовных образовательных институтах представлены.

Теперь о втором блоке нашей темы – о гуманитарных практиках. На этом моменте я хотел бы остановиться подробнее, потому что это ближе к нашей жизни. Тут все, что называется, про нас, в основном про нашу светскую жизнь. И я хотел бы здесь тоже достаточно жесткую разметку сделать. Прежде всего, я хочу сделать принципиальное позиционное утверждение: *всякая практика может считаться гуманитарной, если она является практикой становления именно человеческого в человеке, и наоборот, любая практика не гуманитарна, если она этого не делает, в какие бы человекообразные формы она ни рядилась*. Есть много человекообразных форм встречи и работы с человеком. И эти формы могут быть не гуманитарны, а прямо противоположны этому. Я хочу кратко обосновать эту позицию. Что же мы имеем в качестве таких практик, массовых практик, так называемых гуманитарных – с точки зрения современной психологии.

Первое. Наше время – это время многообразных психотерапий, форм альтернативной медицины, психосоциальных техник нежного примирения человека с самим собой и с обстоятельствами, случившимися в жизни. Уже сложилась и активно транслируется средствами массовой информации особая технология освобождения человека от ответственности перед самим собой и абсолютными смыслами его жизни. Так, психотехнические средства, имеющие широкое хождение в нашей действительности, реализуются в пространстве индивидуального сознания, являются следствием несомненных достижений классической научной психологии, потому что строгое научное знание о глубинных психических явлениях и состояниях оказалось замечательным средством внешнего программирования и духовного кодирования человека. На базе этих знаний уже разработаны способы оккупации сознания другого и сценирования чужой жизни

в своих целях – достаточно вспомнить рекламные ролики, 25-й кадр, гипноз, техники работы многочисленных колдунов, гадалок и т.д.; вы можете этот список продолжить. К разряду психотехнических средств, несомненно, можно отнести разного рода суггестии, промывку мозгов или, как говорят молодые, компостирование, распремечивание и протезирование сознания, софистику, демагогию, целевые фрустрации, магическое вменение веры, эзотерику, чародейство, так называемые психотренинги. Огромное количество психотренингов относится к средствам магии и современного чародейства. Все это входит в арсенал психотехник. Этот список вы можете продолжить и сами. Но главное, на этом поприще у классической психологии, на мой взгляд, головокружительные перспективы, и, как говорят некоторые психологи, воодушевленные, XXI век действительно поименует себя именно в этом качестве.

В свою очередь, социотехнические средства – это другой набор средств и практик, которые тоже носят название гуманитарных практик, – или, говоря словами Мамардашвили, *инструменты социальной механики*, состав которых ежедневно пополняется. Эти средства и практики реализуются в пространстве общественной жизни. В частности, в дни политических акций, например выборов, демонстраций, референдумов. Они обычно именуются политтехнологиями, иногда грязными. Главный ориентир подобных технологий – это манипуляции социальными пристрастиями и полевым поведением той или иной группы населения. Я подчеркиваю – полевым поведением. Результатом оказывается своеобразная анестезия нашей чувствительности к социальным противоречиям, которая обеспечивается переводом ответственного самоопределения человека в пространство его приватной жизни: клубное, семейное, бытовое, досуговое пространство. К разряду социотехнических манипуляций можно отнести: пропаганду идеологием на злобу дня – идея должна овладеть массами, это мы помним еще с конца позапрошлого века; блокаду рефлексии по отношению к декларируемым целям и способам их достижения – цель оправдывает средства; сокрытие замысла; двойной стандарт; подмену ценностей; создание ситуации ложного выбора – «выбирай, а то проиграешь», помните – проходили; одновременное снятие личной ответственности и в то же время шантаж функциональными обязанностями и т.д., и т.д., и т.д. – я могу этот список продолжить, и вы его можете продолжить.

Я хочу подчеркнуть, что, может быть, жесткая фиксация состава и самой сути психо- и социопрактик меньше всего имеет отношение к их моральному осуждению. Сами техники не виноваты, что ориентированы на выявление и превращение отдельных и фрагментарных человеческих потенций в сугубо полезные ресурсы для того или иного социального производства. Это не техники виноваты. Несомненно также, что утилитарный внешний подход к человеку, к его способностям, столь

очевидный и уместный в идеологии полезности, становится абсолютно неприемлемым в культуре достоинства человека.

Одним из безусловных вызовов нашего времени является требование прямого и профессионально обеспеченного решения проблемы производства и воспроизводства человечности и человеческого. В гуманитарных науках хотя и с трудом, но все-таки укореняется антропологическая парадигма, и не только в качестве нового объяснительного принципа феномена человека. Антропологический подход в сфере гуманитарного знания – это в первую очередь ориентация на человеческую реальность во всей ее полноте, во всех ее духовно-душевно-телесных измерениях, это поиск средств и условий становления полного человека, человека как субъекта собственной жизни, как личности во встрече с другим, как индивидуальности перед лицом абсолютного бытия. Сегодня, например, психология и педагогика должны перестать быть пособием о способах духовного кодирования и техниках социальной дрессуры и манипуляции. Они должны становиться в подлинном смысле антропными, человекоориентированными науками, способными целенаправленно строить практики выращивания того, что мы называем *собственно человеческим в человеке*. Системный пересмотр философско-психологических, социально-педагогических, политико-экономических основ современного образования с точки зрения его подлинно гуманитарно-антропологической модальности потребовал и новых средств образовательной деятельности, которые я называю *антропотехниками* или *антропопрактиками*. Антропопрактики реализуются в пространстве субъективной реальности, в пространстве совместно распределенной деятельности, в пространстве со-бытийной общности, в пространстве рефлексивного сознания. Именно в этом пространстве может происходить осознанное и целенаправленное проектирование таких жизненных ситуаций, в которых становится возможным и подлинно личностное самоопределение, и обретение субъектности и авторства собственных осмысленных действий. Здесь, в этом пространстве, должно осуществляться культивирование автономии и самодетерминации человека, его саморазвития и самообразования, а в пределе, говоря словами Александра Сергеевича Пушкина, его действительного самостояния в своей собственной жизни.

Вот эти разметки на две темы, которые я хотел вам донести относительно возможности христианской психологии и моего видения того, что может называться или будет называться гуманитарными практиками.

Дискуссия

Х.Х. ...

В.И. Слободчиков. Мне трудно говорить про другие сферы нашей общественной жизни, но одна, которая мне хорошо известна, в которой я уже нахожусь с момента рождения и по сей день, – это образовательная сфера.

В образовательной сфере такие практики есть. Антропотехники – это, наверное, скорее всего, метафора. Это не техники. Я бы сказал, что это не техники работы с человеком, «живьем» с ним. Это техники построения условий, где возможно его становление и саморазвитие, т.е. перевод его в режим саморазвития. Дальше я могу это подробнейшим образом расшифровать: какие здесь есть ступени, какие уровни, что за счет чего может быть обеспечено и т.д. На мой взгляд, ближайший пример идеологии, которая связана с антропопрактиками, – это идеология *развивающего образования, личностно ориентированного образования*. А конкретный пример одной из таких антропопрактик – образовательная работа Василия Васильевича Давыдова. Это именно создание – не вменение, не конструирование из самой материи субъективной реальности, а создание условий, чтобы с человеком что-то происходило. Но должно быть точно обозначено, что должно произойти, в каком направлении, и необходимо взять на себя ответственность за это.

Х.Х. ...

В.И. Слободчиков. О человеческой реальности.

Х.Х. ...

В.И. Слободчиков. Вы очень объемные вопросы задали, я буду отвечать постепенно. Во-первых, не будем думать, что на Западе ничего нет. Достаточно вспомнить Тейяра де Шардена, который, между прочим, для меня лично задавал целую линию размышлений, когда он мне показал принципиальную границу дочеловеческого способа жизни и собственно человеческого, потому что ни в одной философской работе из марксистских и немарксистских я этого не находил, а у него я нашел. Это не означает, что с его позицией я полностью и абсолютно согласен. Поэтому, на мой взгляд, это мощнейшая гуманитарная работа. Именно гуманитарная, потому что она удерживает человека... Для меня гуманитарная – это там, где человек полный, или делается попытка удержать человека во всей его полноте, в человеческой реальности. Это первое. Второе. Есть такая хорошая поговорка, моя любимая: в действительности все не так, как на самом деле. Поэтому помимо реальности есть действительность. В переводе на русский язык действительность – это тот фрагмент реальности, который проработан нашей деятельностью. Все, что нашей деятельностью не проработано, – не действительно. Но это не означает, что оно не существует. Оно просто пока не проработано средствами нашей деятельности. Поэтому, когда я говорю о полноте человеческой реальности, я сразу полагаю, что она есть. А вот отвечая на вопрос, как она возможна и как открывается нам, нашему сознанию, уже надо переходить на позицию нашей культуры, потому что очки, через которые мы видим эту реальность, – это наша культура, и другого способа нет. Есть еще другой способ – мистический, но это не предмет обсуждения сейчас. По крайней мере, не мой предмет обсуждения, а священника или богослова. Есть мистический способ,

в котором происходит прямое и непосредственное усмотрение истины, без всяких посредников, без всяких категорий, теорий и всего прочего. Мы живем с вами в европейской – а она христианская – культуре. На мой взгляд, она вся – от начала до конца – построена на деятельностных основаниях. Это не единственное основание. Есть культуры, которые построены на других основаниях. Они не хуже и не лучше, они просто другие. По известной поговорке, опять же, что русскому – сладость, то немцу – смерть. Поэтому то, что у нас является величайшей ценностью нашей культуры, в другой культуре является просто мерзостью, за это надо сразу же ритуальное действие какое-то совершать. Поэтому давайте будем здесь аккуратны. Я всегда так начинаю разговор: давайте определимся, где мы с вами разговариваем, в каком культурном пространстве мы с вами ведем речь. Вот когда мы координаты этого культурного пространства задаем, тогда мы получаем критерии, что уместно в этом пространстве, а что не уместно. Не надо за уши притягивать, например, восточную эзотерику в христианскую культуру. Не то что это духовно опасно или духовно не чисто. Даже по нашему светскому рационально-логическому соображению этого делать нельзя, это просто смешение всего и вся. Вы знаете, от смешения только грязь происходит. Поэтому удержание границ – это чрезвычайно важно. К сожалению, мы плаваем в своих представлениях. Нам все открыто. Мы и на островах Океании можем побывать, и на острове Бали, и где угодно и как угодно, в том числе в Москве.

Х.Х. ...

В.И. Слободчиков. А я и не нанимался делать предметный доклад. Я сказал, что мое вступительное слово – это разметка пространства наших размышлений.

Х.Х. ...

Ю.В. Грамыко. Нет, уважаемый коллега, докладчик четко сказал, у него не было задачи нарисовать какую-то предметность. В этом и сила доклада, он расчертил пространство.

В.И. Слободчиков. Юрий Вячеславович, вопрос лично ко мне обращен, поэтому лично я и отвечаю.

Для меня таким пространством моей работы – и размышлений и понятий – является европейско-христианско-русская или православно-византийская русская культура. Вот координаты того пространства, где я могу сам высказываться, слушать другого, относиться к другому. Но вы имеете право на соседнем листе нарисовать другое пространство, и Бога ради! Может быть, мы с вами встретимся, и будет замечательно. Вы будете держать свое пространство, я буду держать свое. Но не обязательно нам тут на уничтожение встречаться, мы можем выступить в диалоге. Я стараюсь очертить ареал существования моих представлений, чего, к сожалению, во многих текстах – я не говорю про людей – не вижу. Там – кони, люди, звери, там все в этом содомском смешении.

С психологической точки зрения – как я для себя определяю – это выход на такую, на мой взгляд, генеральную способность человека быть субъектом, я подчеркиваю, субъектом своей собственной жизни. Что это мне позволяет? Это позволяет мне в любой момент превратить свою собственную жизнедеятельность во всей ее полноте, во всей ее истории и с потенциально возможным будущим в предмет практического преобразования. Подросток может сказать своей шпане – я не с вами.

Это вопрос уже следующий – при каких условиях это оказывается возможным. И второй момент – я стараюсь всегда такую растяжку сделать, располосовку. Есть еще один момент. Дело в том, что на встречу с Господом Богом толпой не ходят. В христианском богословии предельная человеческая категория – это личностное бытие. Только личность может выйти на встречу с личностью, а некое такое существо неопределенной духовной ориентации просто промахнется. Высшая форма бытия человека – это личностное бытие. Он не выводимо ни из природы, ни даже из сущностных представлений о человеке. Это ипостасная характеристика.

Ю.В. Громыко. Спасибо большое. Мы передаем слово Борису Сергеевичу Братусю.

О христианской психологии

Борис Сергеевич Братусь

Б.С. Братусь. Глубокоуважаемые коллеги, я начну с естественной солидарности с рядом положений, которые высказал Виктор Иванович. Хотя бы с таким, что с сугубо богословской точки зрения выйти на христианскую психологию нельзя, и с сугубо психологической точки зрения выйти на христианскую психологию тоже нельзя. Получается некая трудность. И понятен целый ряд вопросов и сокрытое за этими вопросами раздражение; но все-таки дайте пощупать определение, что-то конкретное, прикладное. Давайте определимся, где будем искать – там, где светло, – в самом огрубленном виде это такой журналистский подход: в пять минут что-нибудь быстренько, пожалуйста. Или мы ищем там, где было потеряно. А ведь потеряно давно, и потеряно очень серьезно. Один философ говорил мне, что попыток соединения светского подхода и подхода богословского, религиозного было совсем немного и, как правило, они были неудачными. По сути дела, если брать обозримую российскую историю, то имели место две-три попытки. Был такой протонерей Бухарев, который рассуждал на тему: нужен ли Христу паровоз. Тогда железная дорога была самым последним достижением. И он доказывал, что да, здесь возможно соотнесение, может быть, паровоз и нужен. Но на него смотрели как на не совсем серьезную фигуру. Следующая мощная попытка – очень кратковременная – была связана с религиозно-философскими собраниями в самом начале прошлого века. Было несколько громких, очень интересных собраний, числом, если не ошибаюсь, – три-четыре-пять. И они были закрыты. Закрыты, на самом деле, с двух сторон они были. Не только церковное начало не благословило их продолжение. Было и какое-то внутреннее напряжение со стороны философской, интеллигентной публики.

Третья попытка, это уж полное нахальство, была предпринята в 1990-х годах, когда присутствующий здесь Виктор Иванович и многие отсутствующие в этом зале начали семинар по христианской антропологии в Московском университете на факультете психологии. Это могло только присниться. Это было в начале 1990-х годов. Собирались громадные аудитории. Самая большая аудитория была переполнена. На стене висела икона. Перед началом молились. Один из выступавших – Владимир Петрович Зинченко – потом со свойственным ему юмором рассказы-

вал: «Выхожу я на трибуну, вдруг все встают и начинают на меня креститься. Меня же не предупредили! Я оборачиваюсь – там икона!» Какая-то невероятная вещь произошла. Это только тогда можно было делать. Действительно, приходили люди, участвовали, кроме психологов, философы, историки, искусствоведы разные. Выступал там много раз А. Зубов, участвовали В. Непомнящий (специалист по Пушкину), крупные специалисты в области истории Церкви. Князь Оболенский приезжал из Парижа. И впервые, по сути дела, люди увидели, что какой-то открытый разговор на эту тему возможен. Для многих на факультете это было некоторым шоком, потому что считалось, что с религиозной точки зрения возможно лишь жесткое, чаще всего негативное, анафематское отношение к науке. Позже мы называли эти семинары челпановскими (в память знаменитых психологических семинаров, руководителем которых был Г.И. Челпанов). Они стали более светскими и перенесли в Психологический институт при Российской академии образования. Почти все семинары этой серии были позже напечатаны в журнале «Человек» (благодаря стараниям В.В. Рубцова, Б.Г. Юдина и В.И. Левина)¹.

Но вернемся к коллизии наука – религия. Чем может заниматься наука, каким образом она может допускать духовное пространство? Абсолютно верно то, что сказал Виктор Иванович: невозможно туда войти ни с богословской точки зрения, ни с точки зрения сугубо психологической. Почему? Мне представляется, что на самом деле, когда мы произносим слово «психология» и слово, скажем, «наука», то мы должны понимать, что наука изучает конечные, измеряемые объекты, иначе она не наука. Если в поле ее зрения что-то другое, пусть очень нужное, замечательное, она наукой не является. Поэтому психологи и Виктору Ивановичу, и мне, поскольку знают, что Виктор Иванович хороший, а я хоть плохонький, но все-таки православный человек, всегда задают один и тот же вопрос: как это вообще возможно? Вообще существуют ли в христианской психологии, скажем, особые законы восприятия, особые законы мышления, особые законы развития личности – я имею в виду личности реальной; назовем это эмоциями, мотивами. Так вот, я могу сказать, что никаких *особых христианских законов восприятия, скажем, цвета, формы или пространства почти не существует*. Я говорю «почти», потому что здесь есть, конечно, исключения, но они не являются обычно предметом психологии. И у верующего человека, и у неверующего можно наблюдать общие эффекты, которые хорошо изучены. Знание – то же самое. Христианский психолог, приступая к психологии, не будет изучать ничего другого, кроме того корпуса, который существует.

В этом году случилось важное очень событие – был открыт факультет психологии Православного университета имени Иоанна Богослова. И я принимал участие в его открытии. Довольно долго шел разговор о том, как назвать этот факультет: давайте назовем его факультетом христиан-

ской психологии, православной психологии. Мое мнение было абсолютно твердым – это факультет психологии. Все! Они изучают психологию. Совершенно другое дело – где он находится и как там будут изучать психологию, каким образом. И вот здесь еще одна среди многих точек схождения этих размышлений с размышлениями Виктора Ивановича. Понимаете, определение христианской психологии или не христианской психологии кроется не в самой фактуре знания. Скажем, закон семь плюс-минус два – это просто закон запоминания или еще какой-то. Это *определение кроется в другом – в том образе человека, который исповедует психолог*. Исповедует и понимает, принимает. В той системе, о которой, скажем, Виктор Иванович говорил. Он говорил о мире, о координатах мира. Вот в каких координатах все это помещается. И тогда на самом деле много-много становится на свои места. Помните, есть такая очень хитрая рекомендация Блаженного Августина, что надо делать в жизни. Одно дело, одно правило – люби Господа и делай все, что ты хочешь. Об остальном ты не думай, все остальное прикладывается. Вот в этом плане психология в конечном и начальном восходит к некоему образу человека. И христианский психолог от психолога нехристианского отличается, грубо говоря, только одним. Для христианского психолога человек – это образ и подобие Божье, дальше – Символ веры и т.д. Вот что такое человек, его суть, смысл. И тогда все преобразается на самом деле. Вот говорили, какие техники могут быть гуманитарными или какие – христианскими, какие – нехристианскими. Ведь все зависит от того, как мы понимаем целостность человека, вредим ли мы этой целостности, как мы движемся в этом пространстве.

Есть, например, человек, священник, который пытается ввести, познать, познакомить церковную общественность с некоторыми современными психотехниками. Вводит он их не то чтобы в обиход церковный. Конечно, нет. Он говорит лишь о том, что священник должен их знать. И мне кажется, что в этом есть правда. Почему? У меня всплывает в памяти вот такой пример: вы приходите к больному человеку и встаете над его кроватью, разговариваете с ним. А этого нельзя делать, потому что он лежит, а вы над ним довлеее, заслоняете свет. У него должно быть свободное пространство, поэтому вы должны сесть. Что же, должна быть Божья благодать на то, чтобы вы это поняли? Нет, это просто надо знать! Есть целый ряд вещей, которые действительно надо знать. Понимаете, иногда, бывает, к вам приходит очень сомневающийся, весь зажатый человек. И есть такая простая техника, которая состоит в следующем. В кабинете начальника для посетителя должно быть приготовлено минимум два стула. Почему? Начальник предлагает сесть, и я выбираю, могу на левый стул сесть, могу на правый.

Ю.В. Громыко. Свобода.

Б.С. Братусь. Чуток свободы. Это техника. Разве она порочна? Все зависит от того, как дальше это применять, зачем это делать, к чему

делать. И вот с этим связан главный принцип, который либо есть, либо утерян. То, что он сейчас утерян, – это, к сожалению, точно. *Сейчас происходит война с человеком, причем война, оснащенная очень хорошим оружием.* Она идет каждый день. На каждом рекламном столбе идет эта война. И противник, который выступает против человека, очень силен. На его стороне и деньги, и средства, и наука, и психология, лишенная человека. Тут можно говорить очень много, но вряд ли этой аудитории стоит об этом говорить.

Конечно, Царство Небесное, молодой, талантливый, красивый человек умер, погиб – Сергей Бодров. Но сыгранный им персонаж в фильме «Брат» прямо рассматривается героем, он – брат всем. На плакате в метро написано: наш президент – Путин, наш брат – Данила (персонаж Бодрова). А ведь он – наемный убийца или, по-прежнему, – душегуб! Фактически происходит поэтизация этого образа жизни и пр. и пр.

Поэтому речь идет на самом деле не о факультативных вещах – есть такой образ человека, а есть другой. Речь идет, по сути дела, – если говорить, ориентируясь на проблематику этой конференции, – о неких матрицах сознания, которые должны существовать и противоборствовать друг с другом. По сути дела, о мирах. И в этом плане, когда мы говорим о разных мирах, мы должны помнить, что эти миры имеют еще и определенную внутреннюю технику, определенное пространство, их надо прорабатывать, превращать в действительность, которая, как верно заметил Виктор Иванович, есть только тот фрагмент реальности, который проработан нашей деятельностью. И вот тогда мы приходим к тому, что и в христианской психологии должны быть техники, должна быть постепенность, поэтапность, проработка тех или иных фрагментов психологической реальности.

Я хотел бы вернуться к тому положению, может быть обескураживающему для многих, что и с богословской точки зрения нельзя подойти к христианской психологии, и с сугубо психологической точки зрения тоже. Почему? Потому что на самом деле мы здесь сталкиваемся, имеем дело с некоей *антиномией*. И в этой антиномии два взаимоисключающих положения. Первое положение – то, что человек конечен, измеряем, и то, что психология – это научный метод, который может измерять и исследовать человека. Второе положение этой антиномии – то, что человек бесконечен, безмерен. Его нельзя измерить по той причине, что он трансцендентен, и всякая мера верна для него лишь на время, на миг измерения. И поскольку это антиномия, то мы должны понять, внутренне смириться с тем, что истина не посередине и истина не в том, что, так сказать, человек конечен или человек бесконечен. Истина – в этих двух взаимоисключающих положениях, которые на самом деле человек призван в себе содержать и выдерживать. Это выдерживание и есть, по сути дела, труд жизни. В этом плане, конечно, человек трагичен, потому что он на два лица как бы существует. Одно из этих лиц обращено к обществу, оно часто

оптимистическое. Второе лицо человека повернуто к личности, и оно по-настоящему трагическое. Когда мы говорим о гармонии, о снятии, когда мы говорим, в церковном плане, о спасении, мы имеем в виду, собственно, подвиг человека встать перед лицом вечности в этой реальной жизни. Т.е. мы говорим о подвиге, по сути дела, удержания этой антиномии. В этом плане *проблема души* – это проблема вот этой двойственности, это проблема жизни души:

О вещая душа моя!
О сердце, полное тревоги,
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Так, ты – жилища двух миров...

Ф.И. Тютчев

Очень интересно, что, по сути, о том же самом говорил Выготский в связи со своей самой любимой книгой. «Гамлету» было посвящено первое юношеское сочинение Выготского. И «Гамлет» был той единственной книгой, которую он взял с собой в больницу. Оттуда он уже не вернулся. И вот в сочинении о Гамлете есть такие строки: «Трагическое как таковое вытекает из самих основ человеческого бытия. [...] Самый факт человеческого бытия – его рождение, его данная ему жизнь, его отдельное существование, оторванность от всего, отъединенность и одиночество во вселенной, заброшенность из мира неведомого в мир ведомый и постоянно отсюда вытекающая его отданность двум мирам трагична»².

Я привел эти слова Выготского вот почему. Очень точно и тонко выбрана идея конференции: «Выготский и Флоренский – несостоявшийся диалог». И мне представляется, что этот диалог должен состояться, потому что на самом деле это диалог неких двух подходов. Так сложилось, что эти подходы все время сталкиваются лбами, но на самом деле в них нет несовместимости. Почему? Потому что всякая наука требует идеализации предмета. Наука не берет целостность, не может она этого. Есть работы, показывающие, что в психологии, в психологическом исследовании можно содержательно учесть максимум пять-шесть факторов. Максимум. Если в исследовании соединяются больше шести факторов – как правило, это уже бессмыслица. Чаще всего мы учитываем лишь один, два, три фактора. А где другие? А от других мы должны абстрагироваться, иначе это не будет психологией. Наука идеализирует, упрощает предмет. Другое дело, что он должен быть рассмотрен, подразумеваем в некоем контексте. И как раз этот контекст жизни, предельных смыслов и задач оказывается в современной психологической науке по преимуществу утерянным. У Виктора Ивановича в одной из его работ есть такой вопрос, очень тонкий: надо понять, *как возможен человек с такой психикой, какая есть*

в учебниках психологии. Возможен ли он? Может ли он любить? Может ли он ходить? Вообще, приличный ли это человек? И вообще, человек ли? Вот это соотношение мы должны понять. Потому что не надо анафематствовать психологию. Психика дана Богом, чудесное творение. Слава Богу! И потому вполне правомерна наука, изучающая это творение. Другое дело, *надо понять, как мы можем вот с этой психикой, которая нам дана и которую мы изучаем, быть людьми, несущими Образ Божий и стяжающими всем подвигом жизни Подобие этому Образу.* Вот эта задача, на мой взгляд, сейчас является наиболее важной. И если ее решение будет продвигаться, то тогда у психологии есть шанс стать христианской наукой. Так же, я считаю, и с медициной. Что такое христианский медик или врач христианский? Он что, не знает, что такое антибиотики, не должен владеть какой-нибудь эндоскопией? Какие у него должны быть методы? Только осенять крестом? Ерунда и чушь! Он должен быть очень хорошим врачом. Его отличие от нехристианского врача заключается в том, что он по-другому смотрит на пациента, относится к нему – и все. Но это все очень дорогого стоит. Это главное, ибо изменяет, преображает остальное.

Дискуссия

Ю.В. Громыко. Пожалуйста, какие есть вопросы? Мне кажется, было бы важнее уже потихоньку перейти и к высказываниям, потому что в докладах был предьявлен и метод, и проблемы основные. Пожалуйста, кто бы хотел выступить и, может быть, задать какие-то вопросы одному и второму докладчику?

Людмила Васильевна Сурова. Я думаю, что диалог между наукой и богословием есть. Так получилось, что я прямо в этом месте стою, все 27 лет – в педагогике. И тут очень важно понять, каковы точки соприкосновения. Их очень много. Не трагичность существования – говорит богословие – человека, а *драма существования* человека. Не удержание антиномии, а *брань за образ*, который мы чувствуем, видим, особенно когда духовная жизнь напряжена, и он рассеивается, когда мы отходим в состояние. Мы не есть то первоначальное творение, в котором нас Господь создал. Но мы есть искаженная природа. Драма этой искаженной природы, а не трагедия побуждает нас вести вот эту бесконечную брань. Антропологически человек – дух, душа и тело. Дух не идентичен сознанию. Дух есть некоторый преемник Божий. Апостол Павел говорит: Дух Божий – духу нашему³. Чисто греческая трактовка духа как сознания не даст нам антропологии, потому что целостная антропология – пятый стих Послания к фессалоникийцам: «И вы все, и весь человек во всей полноте – дух, душа и тело»⁴. Трихотомия. Есть понятие дихотомии, но оно чуть-чуть более сложное, его, наверное, брать не стоит. Так что в святоотеческой традиции психология, не будучи названа психологией, не просто присутствовала, а даже была разработана по этапам.

Мне бесконечно близко было то пояснение, которое Виктор Иванович сделал к *собственно человеческому*, назвав собственно человеческим как раз ту высшую точку, когда человек проявляет свое личностное начало и оно является не замкнутым и индивидуальным пространством, а вот такой истинной соборностью, которая все-таки достигается. Не коллективом, а прежде всего человеком пред Богом. «Где двое или трое собраны во Имя Мое, там Я посреди них». Значение здесь в том, что, будучи один на один, каждый из нас все время оказывается все равно в самом себе. Поэтому, я думаю, задача психологии – вот здесь я абсолютно с вами согласна, – психологии, которая рассматривает человека в полноте его Божественного творения, заключается в том, чтобы просто аккумулировать то знание, которое в Отцах есть. И прежде всего – не пугаться языка, потому что язык другой. Да, слова другие, но по сути там, где близко, оно и чувствуется, что близко. Например, Амвросий Оптинский в своих письмах зону ближайшего развития назвал другими словами, но все его педагогические моменты на нее указывают.

Наука изучает конечное. Но ведь наука может изучать и развивающееся. Выготский про это говорил. Но, помилуйте, любое нелинейное уравнение – это есть уравнение движения. Физика это изучает. Электрон, вошедший в пространство, меняет пространство. В жизни мне много приходилось читать разных лекций, и это все есть. Другое дело – серьезный вопрос: есть ли это в гуманитарной науке, потому что, может быть, гуманитарная наука немного более жесткими номиналами любила оперировать. И по сути, я думаю, что этот диалог уже идет.

Мне кажется, что у нас есть сейчас такой мощный раздражитель, который может заставить нас не просто механически, а сущностно соединить усилия. Но надо понять, какие точки уже есть. Например, я не знаю, имели ли вы в виду, упоминая Бухарева, архимандрита Феодора, который первым написал об «Отцах и детях» и который дал ответ Гоголю на его «Выбранные места из переписки с друзьями»⁵. Читая этот ответ, понимаешь, что мы его потеряли такой вот небожеской волей. Человек ведь очень много делает и говорит, что Бог делает. Гоголь ведь очень просил: напишите! Но ни один человек не написал ему в ответ на его «Выбранные места...». А Бухарев написал. Об этом стало известно только впоследствии. Бухарев напечатал эти работы уже после смерти Гоголя. Так вот, уже тогда была сделана попытка найти точки соприкосновения. Так что она возможна, и нужно просто собрать силы. В этом заключается главное.

И последнее. Есть еще такое понятие, как опыт, – и в науке, и в святоотеческой традиции. Опыт не просто вещь упрямая, это точка пересечения, точка, где мы пересекаемся. Он должен быть осмыслен и индивидуально, и соборно. Но есть вещи, которые принять нельзя. Опять же, уважая человека. Вы абсолютно верно сказали, что с человеком ведется борьба. Я бы даже сказала, что против человека непосредственно, потому

что он – сокровище в мире самое большое. Но нельзя им управлять. Нельзя грязным ножом делать операцию, даже гениальному хирургу. Есть вещи неприменимые. И в традиции христианства, и в особенности православия, есть глубинное чувство, что можно, а что нельзя. У нас был феномен древнерусской святости и древнерусской культуры. Несколько лет назад уникальная вышла книжка – «Эстетика Отцов Церкви» Бычкова⁶, а сейчас его же – «Эстетика древнерусского искусства»⁷. В этих книгах совершенно очевидно показано, что феномен древнерусской культуры был, но не очень понятно, с чем его как-то связать. Он был как некоторое совершенно особое состояние целостной культуры, и поэтому вообще-то первое в Заповедях – это знать, кто не товарищ. Заповеди все делятся на побуждающие и запрещающие. И я хочу сказать комплимент Виктору Ивановичу: у меня возникла уверенность, когда вы начертили схему пространства и пояснили особенно, что этот учебник родится. Потому что все понятно: он движется, он будет, он уже рождается. Поэтому надо начать с того, что брать, а что не брать.

По-моему, этот процесс уже идет, и очень его ждут молодые семинаристы, которые на каждом Рождественском чтении, где бы ни было собрание, подходят и говорят: мы очень хотим работать, помогите. И я веду педагогические группы, семинары. Вот кто ждет. Раз есть такая востребованность внутренняя и надежда, что наука даст язык, поможет настоящему диалогу с детьми и с молодыми, значит, я думаю, процесс этот уже идет, и, наверное, он завершится вот такими богатыми плодами.

Андрей Александрович Андрияшков. Я хотел отнестись к обоим выступлениям. Мне кажется, что проблема была поставлена. По сути дела, до сих пор не очень понятно не просто что такое христианская психология, поскольку на самом деле Виктор Иванович и Борис Сергеевич по-разному задали представление о ней. Виктор Иванович предложил христианскую психологию, такое интересное образование, положить в пространство христианской практики, где христианская психология действительно становится ясной и понятной, поскольку у нее появляется предмет – вот это самое *человеческое самопреобразующее*, и более или менее становится понятно, о чем идет речь. А Борис Сергеевич несколько по-другому поступил. И он, наверное, больший психолог, чем Виктор Иванович, поскольку для него, как я понял, христианская психология – это *психология, осуществляемая христианами*. Получается, что христианство в этом странном образовании как бы сворачивается в некоторый тип установки и самоопределения психолога, который либо познает человека, либо осуществляет ту или иную психологическую практику. Это вопрос на самом деле не какой-то особой предметности христианской психологии, а вопрос установки психолога, который осуществляет свою работу.

Но мне кажется, что ни тот, ни другой вариант не удовлетворяют одному простому моменту. И в этом плане Борис Сергеевич очень точно начал

двигаться, когда он пытался восстановить антиномику, которая заключена в самом этом образовании – христианская психология. А именно: каким образом что-либо мы будем утверждать и говорить, что человек конечен, причем конечен не только в пространстве, но и во времени. Т.е. в этом плане человек в первую очередь есть определенная телесная организованность, мы его можем как-то локально измерять, как-то изучать его, но в то же время знаем, что со смертью он исчезает, он конечен и его больше не существует. Либо, с другой стороны, мы говорим, что он бесконечен. И в этом плане – абсолютно другие представления, как пространственные, так и временные. За видением человека как бесконечного существа стоит представление об актуальной бесконечности. Поэтому совершенно ясно, что вбрасывать его в существующие позитивистские представления о науке, на которых психология базируется, есть разрушение всего основания научной работы, поскольку непонятно, каким образом фиксировать предмет, если он бесконечен и требует выработки языка совершенно другого типа. И действительно, в этой фиксации абсолютно непонятно, каким образом может быть построена христианская психология именно как некоторый предмет познания, как некая дисциплина и в каком-то смысле христианская наука. Это абсолютно непонятно и не ясно.

В теоретическо-осмысляющем аспекте действительно у Святых Отцов была дана попытка снять и описать эту антиномику человека, т.е. попытаться проявить, каким образом бесконечное проявляется в конечном. Что непосредственно я как священник или просто как близкий другого человека должен и могу делать, зная о том, что человек одновременно и бесконечен, и конечен. Что это значит с точки зрения моего выстраивания отношений с тем или иным человеком и желания ввести его в образ Христов. То есть что это означает практически.

Флоренский писал, что вся сложность понимания того, о чем говорит христианство, и отношений к нему всех гуманитарных дисциплин связаны с тем, что христианство – это учение не о бессмертии души, а о воскресении тела, о воскресении мертвых. И что мы в Символе исповедуем не бессмертие души, не просто выделяем душу, как то, что не измеряется, и то, что бесконечно и во времени и в пространстве, а выделяем совершенно удивительный и удивляющий любое научное сознание предмет. И этот предмет – то, что человек, будучи бессмертным, конечное и смертное тело как-то восстанавливает или не восстанавливает, но продолжает жить именно в этом конечном теле.

Лада Иосифовна Айдарова. Я из учеников тех, кто входил в научную школу Выготского. Первое, о чем хочу сказать: сегодня мы присутствуем при замечательном и внутренне очень радостном событии. Виктор Иванович очень любит слово со-бытие – через дефис. Наша конференция названа «Несостоявшийся диалог отца Павла Флоренского и Льва Семеновича Выготского». Но на самом деле мы присутствуем при событии возможной

встречи и возможного пересечения того, чем должна была бы заниматься или, может быть, частично занимается психология, с тем духовным опытом, который имеется в распоряжении человечества, но который психология, к сожалению, не включает в себя. И это еще не стало ее плотью, не стало ее содержанием. Поэтому мне кажется, что событие сегодня замечательное. Такая конференция, мне кажется, связана с началом нового и более радостного движения в психологии.

Теперь второе, что я хочу сказать. Мне кажется, и Борис Сергеевич, и Виктор Иванович, представляя факультет психологии, недооценивают психологию культурно-исторического развития, и наоборот, Юрий Вячеславович выделяет и называет какие-то вещи, которые в докладах Братуся и Слободчикова не получили жизни, не получили проблемного обсуждения. На одном из международных конгрессов, посвященных Выготскому, кто-то, не помню, кто именно, сказал, что научная школа Выготского оставила нам с вами в наследство *пространство для творчества*. Это высокие слова, но я хочу их конкретизировать. Это не просто простор творить и делать то, что считаете нужным, вы имеете на это право. Пространство, оставленное Выготским и его коллегами, организовано, оно имеет координаты, векторы, направления для движения. И это движение может быть бесконечным. И позвольте мне в этой аудитории назвать несколько этих координат.

Что это за координаты того замечательного пространства, в котором мы с вами живем и не подозреваем, что оно нас вынуждает, провоцирует на какое-то движение? Это общеизвестные вещи, но мне кажется, нужно на них опираться. Это ориентиры, которые дают нам возможность не ставить крест на образовании, не хулить эту самую несчастную психологию, которая не имела права открыто существовать. Петр Яковлевич Гальперин, у которого я училась, сказал как-то мне: «Ладуншка, если бы я говорил о том, чем живет человек, чем он держится в этом мире, если бы я *этим* занимался, а не поэтапным формированием, меня бы давно уже не было. Я бы не имел работы, а все мои студенты и аспиранты давно были бы выгнаны». Так что нужно понимать, какое трудное время, какие трудные десятилетия пережила психология, и внутри себя она сохранила этот потенциал, эти направления, в которых можем, не теряясь, двигаться.

Первая из координат – это утверждение Алексея Николаевича Леонтьева о том, что природа психики пластична, психика способна к уподоблению, к уподобляемости. Это одна из главных ее способностей, и Василий Васильевич Давыдов это прекрасно понимал. Вторая координата связана с тем, что образ, психика, идеальное – первичны. Они ориентируют, они строят практическое действие, они вносят в него коррекцию – вся теория Петра Яковлевича Гальперина о том, что психика нам дана как способ ориентации и влияния в реально материальных отношениях между людьми. Идеальное может быть концом, результатом интериоризации,

но в принципе идеальное для психического роста исходно, первично. И вся теория Гальперина об этом говорит.

Следующая координата очень важна, и о ней очень подробно говорил Громыко: для психического развития необходим некий инструментарий. Это идея Выготского и его соратников, идея опосредствования: нужны средства для того, чтобы открывать – хорошо говорил Юрий Вячеславович – разные культуры, разные цивилизации, их возможное взаимодействие, переоткрывать сам мир и место человека в мире. И, как я понимаю, духовная культура владеет наработанными практиками, как вводить и строить это духовное пространство, в котором человек может обретать и мир, и себя в этом мире. Идея опосредствования проработана в теории культурно-исторического развития как проблема: какие средства, какие символы, какие знаки, какие роли должны быть предложены или изобретены человеком, ребенком или взрослым, для того, чтобы в эту культуру войти. Какой психологический инструментарий – если мы строим некую практику образования – должен человек получить от нас, если мы берем на себя обязанность помочь ему в этом.

Следующая координата или тезис. То, чем, наверное, владеет Юрий Вячеславович, и не он один. Психология должна знать опосредствование как наработанные духовные практики. Психология утверждает, что они должны быть.

Следующий очень важный тезис. Развитие возможно там и только там – говорит Выготский всей своей теорией культурно-исторического развития, – где есть диалог между высшей идеальной развитой формой и начальной исходной. Не должно ли образование обеспечить возможность существования и реальность этого диалога с высшей формой, с тем, что уже наработано в культуре? Надо помочь ученику, входящему в этот мир, этот диалог осуществлять, выстраивать. И наша задача как профессионалов-психологов, если мы беремся за построение обучения, помочь состояться и развиваться этому диалогу.

Еще чудесная совершенно вещь – опять спасибо Юрию Вячеславовичу Громыко. Он много и хорошо говорил о свободе. А возьмите маленькую книжечку, единственную книжечку, опубликованную Петром Яковлевичем Гальпериным, «Введение в психологию»⁸. В ней он ставит проблему: *чем личность отличается от индивида, от субъекта*. И отвечает: *личность отличается степенями свободы и одновременно уровнем ответственности*. Чем больше в человеке свободы, тем более он ответственен за все, что совершает. И вот, мне кажется, образование можно строить так, открывая и маленькому ребенку, и педагогу эти степени свободы и формируя одновременно необходимые степени ответственности, как только ты эту свободу получаешь. Есть такие программы и технологии, которые предлагают систему открытых задач. Вот в открытых задачах человек эту степень

свободы и обретает, и одновременно приобретает необходимую ответственность.

Как выдержать этот дар данной человеку свободы и ответственности? Он может его выдержать, если сам вырос в этих координатах свободы. Потому что они родились из него, а не просто были ему открыты и навязаны.

Прекрасно вы говорили о языке, слове, о магии слова (к *О.И. Глазуновой*). Курс родного или иностранного языка можно строить таким образом, чтобы избежать попадания ребенка в условия чисто репродуктивной позиции, когда он вынужден только запоминать правила. Если мы вместе с ним выстраиваем пространство русского языка, изучаем, как оно устроено, а потом исследуем пространства других языков, японского или английского, ребенок вместе с нами, взрослыми начинает открывать силу слова, его внутреннюю и внешнюю форму, семантику, открывает то, что вы называли *магией слова*. И, будучи талантливым, рожденным существом, он начинает этой магией или силой слова пользоваться при постановке и решении задач средствами языка. Это можно и в конкретную систему, программу и сценарии занятий с детьми выстроить. Может быть много разных программ, тем более они будут друг друга дополнять.

Итак, Виктор Иванович хорошо сказал, что должно быть – я так поняла – одновременное движение навстречу друг другу психологии в лице научной школы Выготского и того духовного опыта, который выражен в книгах о. Павла Флоренского. Это конкретное соединение и может быть проработано в пространстве образования. Вот поле, в котором вы можете попробовать свои силы – и с одной стороны, и с другой стороны. Психология, повторяю, поставила – я назвала несколько координат, их можно в два раза увеличить – некие конкретные проблемы, которые должны решаться, если психология отвечает за способ введения человека в культуру. Этим она, наверное, отличается от других гуманитарных дисциплин. Как помочь? Какие – опять идиотское слово «технологии», но в кавычках, – какие технологии могут помочь человеку войти в культуру и обрести себя, обрести способности, обрести этот мир и понять и огромные и очень малые возможности человека. В том, как на этой конференции представлена обсуждаемая проблема, я вижу возможность воплощения, конкретизации тех больших идей, задач, которые до нас наши коллеги поставили. Нам, дай Бог, решить их, наполнить уже тем, что есть.

Ю.В. Громько. Спасибо, Лада Иосифовна.

Лариса Валентиновна Бурмистрова. Я разработчик именно такой языковой системы, которая действительно решает те проблемы, о которых шла речь. Сейчас, сталкиваясь с практикой нашего московского образования, с реальным учителем, который стоит рядом с ребенком, хочу сказать, что, если мы в данный момент не объединимся, все опять уйдет прахом и сойдет на нет. Чтобы что-то протолкнуть в нашем образовании, необходимо создание концепции, в том числе и православно ориентиро-

ванной концепции, и вообще концепции развивающего и воспитывающего образования. И мы создали и концепции, и учебники, и программы, и воплощаются они, и детей радуют, и дети развиваются... Но ведь они стоят поперек тех самых практик репродуктивного обучения, которые сейчас внедряются⁹. Учитель готов сейчас работать только по репродуктивным практикам, потому что, получив соответствующее образование в институте, он может заниматься только репродукцией¹⁰.

Помогите сейчас своей наукой поддержать то, что действительно сделано нами – учителями. И я знаю, что так мучаюсь не только я. Посмотрите, что уже сделано многими учителями Москвы. Мы с вами встретились, мы настоящие единомышленники. Но когда же мы объединимся, когда же мы вместе будем решать это на государственном уровне? Помогите, пожалуйста!

Нина Вячеславовна Громыко. Я хотела бы сформулировать не отношение, а вопрос, потому что он остается, несмотря на очень интересные предыдущие выступления. Когда я слушала оба доклада, мне показалось, что создание христианской психологии оказалось в результате своеобразной попыткой смоделировать диалог между Флоренским и Выготским. Во всяком случае, вы, наверное, такой задачей специально не задавались, но в представленной Виктором Ивановичем схеме я увидела модель того пространства, где этот диалог может выстраиваться. Эти подходы антиномичны, и в том и в другом есть антиномия, которую показал Борис Сергеевич. Исходя из того опыта, на мой взгляд, уникального, который вы уже получили, осуществив попытку моделирования этого диалога в пространстве психологического факультета МГУ, возникает вопрос: на чем все-таки будет строиться коорганизация этих двух подходов? На выделении общих антиномий, которые они фиксируют, на выделении каких-то тем, что, мне кажется, не столь интересно, на понимании каких-то общих техник, которые тут и там вдруг неожиданно возникают, или, как уже Борис Сергеевич стал упоминать, ссылаясь на Юрия Вячеславовича, на вычлениении каких-то общих матриц сознания? А если они разные там возникают? Т.е. как все-таки решается этот диалог? Я поняла, что он решается не в результате отхода от одного и перехода к другому. Тогда на чем технологически, исходя из вашего опыта?

Ю.В. Громыко. Вопросы и выступления практически исчерпались. Я тоже сказал бы буквально два слова. В достаточно интересных выступлениях Виктора Ивановича и Бориса Сергеевича, с моей точки зрения, с некоторой методологической скрупулезностью и четкостью было продемонстрировано по-разному, как могут создаваться христианская психология и христианская антропология, в чем основная проблема и антиномия. С одной стороны, я бы сказал, что у Виктора Ивановича в большей степени был сделан акцент на христианской антропологии как практической дисциплине, на что он и указывал в разделе, касающемся антропологиче-

ских практик. А у Бориса Сергеевича в значительно большей степени – что тоже очень ценно и важно – христианская психология представлена именно как дисциплинарная наука. И здесь бы я обратил внимание всех собравшихся на следующее. Мне представляется очень важным тот пункт, который выделяли оба докладчика: речь идет не просто о некоторой переинтерпретации корпуса текстов, скажем, богословских и психологических, и выработке какого-то тезаурусного языка (в ряде реплик, мне кажется, этот момент затрагивался). Речь идет как раз о попытке выделить тот тип абсолютно современных и очень острых проблем, которые могут решаться именно данными формирующимся набором средств.

В дополнение к тому, на что указывал Борис Сергеевич и про что говорил Виктор Иванович, я бы выделил еще один пункт, который мне представляется сегодня важным. Я его обозначаю и называю таким термином, может быть не совсем хорошим, как *консциентальная война и консциентальное оружие*. С этим, в частности, особенно остро мы столкнулись, когда надо было консультировать наших военных во время агрессии США против Сербии, когда стало понятно, что один из наиболее актуальных сейчас политических арсеналов связан со *словом важнейшего типа идентичности, который характерен для пространства российской культуры*. И вот здесь, на мой взгляд, появляется очень важный и принципиальный момент. С одной стороны, мы находимся в структуре цивилизационного диалога, и это, скажем, очень остро чувствуется на Дальнем Востоке. У нас на конференции есть гости оттуда. На Дальнем Востоке этот момент обнажен и абсолютно ясен. С одной стороны, невозможно, находясь в этой структуре диалога, заслониться, закрыться от представителей других культур, других этносов. А с другой стороны, на фоне всего этого разворачивается и совершенно иной момент, который проповедует, скажем, постмодернизм, о чем я говорил. Для постмодернизма момент *идентификации, т.е. принадлежности определенной традиции, определенной культуре*, становится просто предметом конструкторских и инженерных переработок. Поэтому не случайно то, что в постмодернизме это понятие вообще исчезает.

Вот здесь, мне кажется, начинает разворачиваться просто огромная, в том числе и политико-психологическая, проблема, связанная с восстановлением подлинности человека и его самоопределением.

Второй момент. В том, что рассматривал Борис Сергеевич, очень важен момент, который касается понятийного строя христианской психологии и связан с серьезным обсуждением того, что такое душа (я тоже немного коснулся этого вопроса в своем докладе)¹¹. Изымание души из психологии и ее возврат туда тоже мне представляются очень серьезным, фундаментальным событием. Тем более просто вернуться к Меланхтону, к схоластам, которые брали функции души из Аристотеля, сейчас уже не удастся, потому что просто представления о душе теперь другие.

И вот здесь есть какая-то интересная точка и для осмысления, и для отношений. Это, с одной стороны, должно быть, безусловно, соотносено со святоотеческой традицией, а с другой стороны, есть немало интуиций, связанных с этой областью.

Я бы хотел поблагодарить Виктора Ивановича и Бориса Сергеевича от имени ведущего за очень интересные доклады и предоставить им возможность ответить.

В.И. Слободчиков. Если можно, я начну с ответа на вопрос, который Нина Вячеславовна задала. На мой взгляд, он принципиальный. Я как раз и надеялся на то, что ту изначальную пространственную разметку, которую я сделал, мы своими выступлениями и завтра, и во всей нашей деятельности будем как-то осмысленно заполнять, осмысленно застраивать. И возникла, может быть, упрощенная мысль, что, если мы точно для себя зафиксирруем, что тело – это не организм, что душа – это не психика и что дух – это не сознание, тогда мы, может быть, поймем, в какую коллизию попадаем. И сразу начнет более отчетливо самоопределяться классическая психология. Причем я не хотел бы быть услышан таким образом, что я действительно как-то анафематствую классическую психологию. Я сам классический психолог и получил классическое психологическое образование, чему и благодарен, и рад. И я самоопределяюсь в нашем культурном пространстве как психолог, хотя работаю в образовании достаточно плотно. Это вот одна такая метка. И не так здесь все просто. Я бы сказал, что если мы начнем возвращать душу в классическую психологию, то она может оказаться некоей такой хорошо структурированной – как говорят, хорошо структурированный клавиш – вот таким «хорошо структурированным клавишом» функциональных органов, и к тому же темперированным. Т.е. человек весь облеплен функциональными органами, и уже тела не видно, потому что буквально по Ухтомскому: тела не видно, души не видно, а это сплошные функциональные органы, вплоть до высших его культурных форм.

Это первый момент. А второй момент – по вопросу Нины Вячеславовны. Я бы сказал, что не ожидал, что диалог-то, возможно, сейчас и начнется, что мы его и запускаем. Он был в историческом подтексте и, возможно, шел, только мы про это не подозревали, а сейчас мы начали наконец озвучивать то, что так или иначе с нами произошло, и сам этот диалог стал слышен. И если так были услышаны мои слова, я очень рад.

Для меня сверхценна идея развития, становления. Развитие – сложная категория, культурологическая в большей степени. Это не категория естественных и философских наук. Развитие как созревание, обретение формы и развитие, как, говоря секулярным языком, самопреобразование, преобразование самого себя, – в духовном смысле это преображение уже не по воле человека, но не без его участия. Так вот, меня интересует, в высших формах развития при каких обстоятельствах, при каких усло-

виях, что должно произойти, чтобы осуществилось вот это наращивание масштаба, потенциала, богатства того, что я закавычиваю как «собственно человеческое» в человеке. Для меня это – в развитии. И в этом плане реальная практика связана с построением ориентированных на это образовательных подходов. И уже есть прецеденты достаточно серьезные, т.е. школы, педагоги, которые именно так и работают. Речь идет о специальном построении образовательных программ. От психологов, в том числе тех, кто занимается возрастной психологией, от себя в первую очередь я требую, чтобы в основу работы были положены модели нормального развития – я называю их возрастнo-нормативными моделями развития – на разных ступенях образования. Нормативное – значит нормальное. Это не воинская повинность, все как один, сто тысяч и все в сапогах, это развитие, имеющее нормальный характер. Очень важно, какой смысл будем вкладывать в эту нормальность, потому что это чрезвычайно ценностная категория. Она не только мерная, она ценностная. Это отдельный разговор. Так вот, если мы такие модели будем выстраивать, тогда педагог начнет понимать, а что же он должен делать, чтобы это произошло. И такой опыт уже на протяжении нескольких лет существует, правда, к сожалению, не в Москве. Москва – город контрастов, как раньше говорили, как Стамбул. То Стамбул был город контрастов, теперь Москва – город контрастов. Лучше это делать в провинции. Там это внятнее, чище, люди быстрее понимают. Это делается. Это если обобщенно отвечать, я бы не хотел сейчас вдаваться в детализацию. И я очень рад, что это движение набирает силу и именно практически воплощается. Таков мой ответ на вопрос Нины Вячеславовны.

Б.С. Братусь. Я хотел бы поблагодарить за очень важное обсуждение. Вряд ли надо подстрочно отвечать на все вопросы, которые прозвучали. Отнесусь лишь к некоторым. Я как-то выступал где-то и сказал, в частности, о том, что в российской культуре не сформировано понятие права, закона. При этом присутствовал священник, который очень обиделся и сказал: закон есть – Закон Божий. И вот сегодня, когда говорили, что все есть у святых отцов, в том числе и зона ближайшего развития, только она там по-другому называется, я вспомнил этот случай. Понимаете, все-таки надо различать некоторые вещи. Да, конечно, есть Закон Божий, и есть закон, по которому сосед должен оплатить протечку потолка, случившуюся по его вине. Их не надо путать. Разумеется, вы можете милосердно, в духе братской любви простить соседа и жить с протечкой или прийти к нему, воззвать к его совести, умолять о ремонте и т.п. Все эти действия, однако, не отменяют значимости юридического закона. Конечно, я сейчас не говорю об иерархии, а просто говорю о разных модальностях.

Важно отметить и следующее: когда мы говорим о понятиях, терминах, то это не некие константы, а живые образования, есть некая жизнь термина, его зона и уровень. В контексте науки он требует личного отношения,

в него кто-то должен верить, его кто-то должен любить, иначе он, как и человек в таком случае, захиреет. Скажем, какой-нибудь термин «условный рефлекс»: в конце позапрошлого – начале прошлого века люди перегрызали глотку за этот любимый термин. Потом были другие любимые термины – «бессознательное», «сублимация», например, и все дрожали, еще что-то... Поэтому термин живет определенное время. В науке в тот или иной период выходят на авансцену одни термины, а другие забываются. Это естественный процесс, процесс обновления. В этом плане мы движемся поступательным образом. Как хотите, но древних римлян уже нет, просто нет, есть экспансивные итальянцы. И древних греков нет, есть отуреченная нация, которая сейчас называется Грецией, а греков просто нет вообще. Поэтому думать о том, что мы можем сделать такой зигзаг и там что-то найти – в науке, по крайней мере, – мне кажется сомнительным.

Теперь относительно того, что верующий психолог и есть христианский психолог. Это, конечно, не совсем так. Возьмем другую аналогию, более привычную. Есть такое течение, как гуманистическая психология. Чем гуманистический психолог отличается от негуманистического? Разве тот, другой психолог – не может быть гуманистом? Или мы – например, представители культурно-исторической традиции. А все остальные психологи – некультурные? Они тоже культурные. Речь идет, опять же, лишь о том, что во главу угла ставит гуманистический психолог, какой образ человека, какие методы, ограничения, какое понимание. Вот когда это исповедуется, он становится гуманистическим психологом. И в этом плане, мне кажется, начальная ступень развития христианской психологии и состоит в том, что тот, кто себя как-то причисляет к этому движению, рассматривает определенный образ человека, определенное представление о человеке, исповедует это представление. А вследствие этого очень многое меняется. Например, если брать психотерапию. Федор Ефимович Василюк заметил, что когда, скажем, психотерапевт не христианин, неверующий – так лучше сказать – ведет свою работу, то в этой работе участвуют двое: он и пациент¹². Конечно, в этом могут незримо и другие лица участвовать – семья пациента, бабушки и дедушки и т.д., но на самом деле активных участников двое. А если, скажем, психотерапевт христианский, то это всегда трое. Соприсутствие Господа является важным постоянно. Причем в любом случае. Говорят: а если пациент неверующий? А это неважно, просто когда он верующий, то тоже понимает, что их трое. А если он неверующий, то он этого не понимает. Но структура фактически при этом не меняется.

Что касается антиномий. Что делать с антиномией? Ничего с ней делать и нельзя. Антиномия и есть антиномия. Она составляет, если хотите так приземлить, вкус жизни, ее особую, часто шемящую ноту. Нередко метафора – это такая приниженная антиномия, доступная нам форма

ее ухватывания. «Это было недавно, это было давно», – говорит человек, и мы его понимаем, ухватываем, что он чувствует и хочет сказать. Мы не будем к нему приставать: так скажите, это недавно было? – Да. – Давно? Речка движется и не движется. – Так движется или не движется? И т.д.

Относительно недооценки культурно-исторической традиции. Я думаю, что, по крайней мере, нам, психологам московского разлива, недооценивать культурно-историческую традицию – все равно что недооценивать роль наших родителей в нашем рождении. Это примерно то же самое. Мы – из этой концепции, наши учителя оттуда, мы ее впитали. Но вот дальше должна произойти одна вещь: мы уже стали взрослыми, отцами, дедами, можно сказать. И концепцию, для того чтобы она жила, не консервируют, она должна развиваться. А вот когда она развивается, то оказывается, что она может меняться, и весьма даже существенно. Один оппонент мне как-то сказал: вы предали научную психологию. Почему я ее предал? Нет! Дело в том, что крона дерева, которое развивалось, вдруг оказалась в другом месте, нежели корни, но я – за это дерево! По мере слабых сил как-то в его жизни участвую.

Юрий Вячеславович и Виктор Иванович говорили о понятийном строе. Мы видим, что само понятие «христианская психология» является пока неустановленным, неустановившимся. И воспринимается оно часто крайне разбросанно, субъективно, я бы сказал, излишне аффективно. Честно говоря, я иногда просто в отчаяние приходил от этого. Сейчас уже не так, но раньше если ты произносил «христианский психолог», то начинали говорить про инквизицию, или про то, что видели пьяного священника, или про то, что церковь торговала табаком, и т.п. Речь до психологии вообще не доходила. И настолько я претерпел... В последнее время я предпочитаю в разговоре с коллегами обозначать свой взгляд как *аксиологическую психологию*, ценностно-смысловую. Тогда появляется возможность выхода на профессиональный разговор, сопоставление личностных ценностей, смыслов, рассмотрение веры как психологической, общепсихологической категории.

И здесь, как во всяком нормальном профессиональном разговоре, мы должны быть ответственны за себя и за то, что говорим и делаем. И еще – в этом разговоре мы не можем прятаться за многие вещи. Даже, если хотите, за какие-то отдельные высказывания святых отцов. Ответственность за область психологии лежит прежде всего на нас. И потому *важнейшим пунктом этой понятийной работы должно быть возвращение души*. Я помню, кстати, что об этом в частных бедах говорил Петр Яковлевич Гальперин, что душа на каком-то другом, чем прежде, основании должна вернуться в психологию – ее не хватает. А вот каково это основание – надо думать, и уже потихоньку думать начали¹³.

Теперь в некотором дружеском диалоге с уважаемым Виктором Ивановичем насчет личности, насчет того, что это не психологическая катего-

рия, ибо для секулярного сознания она культурологическая, а для религиозного сознания – религиозная категория. Но ведь так можно сказать и о памяти, о мышлении, о чем угодно. Разве разум, мысль, мышление не являются культурным образованием для секулярного сознания и великим божественным даром для сознания религиозного человека? Но разве это отменяет психологическое изучение мышления, его законов, специфики, этапов развития? Мышление можно и должно психологически изучать, ставить эксперименты, теоретизировать, относиться к нему (в рамках – подчеркну – профессионального видения) как к измеряемому и конечному, что отнюдь не противоречит, не перечит (вспомним антиномию) безмерности и бесконечности Божьего замысла о разуме и человеке.

То же и с личностью. С психологической позиции она может быть изучаема как уникальный, но вполне определенный, очерченный инструмент достижения человеком его родовой сущности (секулярный взгляд) или уподобления им Образу Божию (религиозный взгляд)¹⁴. В любом случае личность понимается тогда как конечная (и потому измеряемая, изучаемая) форма бесконечной, лишь умопостигаемой сути и тайны. Мы за это конечное, уготованное (предуготованное) бесконечному ответственным как профессионалы, и в этом плане личность и наша категория.

Что касается *возвращения души*, то и здесь психологический аспект и понимание не будут совпадать с философским и религиозным, отнюдь при этом не отрицая, а необходимо дополняя их в антиномии конечно-бесконечной сущности человека.

Конечно, предстоит большая, никогда не оканчивающаяся работа, напряженный диалог. Не только внешний – между нами, но и внутри каждого из нас. Остается лишь пожелать Божьей помощи в этой работе.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Вектор взаимодействия (оним возрождения Члнлановских чтений). – Человек, 1995, № 2. – С. 14–34.

² Л.С. Выготский. Психология искусства. – М.: Искусство. 2-е изд., 1968. – С. 363.

³ «Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор 2:12). – Прим. сост.

⁴ «Сам же Бог мира да освятит нас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 5: 23). – Прим. сост.

⁵ Бухарев Александр Матвеевич (в монашестве архимандрит Феодор, 1824–1871) – духовный писатель, богослов, публицист, критик. Окончил Тверскую семинарию и Московскую духовную академию. По окончании академии был оставлен преподавателем при кафедре Священного Писания (с 1854 ординарный профессор). В полемике в связи с публикацией Н.В. Гоголем «Выбранных мест из переписки с друзьями» встал на защиту писателя. См.: А.М. Бухарев. Три письма к Н.В. Гоголю, писанные в 1848 г. – СПб., 1861. А.М. Бухарев. О духовных потребностях жизни. – М., 1991. Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев):

pro et contra. Личность и творчество архимандрита Феодора (Бухарева) в оценке русских мыслителей и исследователей. – СПб., 1997. – *Прим. сост.*

⁶ В.В. Бычков. Эстетика Отцов Церкви. – М.: ПИЦ «Ладомир», 1995. – 593 с.

⁷ В.В. Бычков. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. – СПб. – М.: Университетская книга, 1999. В 2-х томах. Т. 1. Раннее христианство. Византия. – 575 с. Т. 2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия. – 527 с.

⁸ П.Я. Гальперин. Введение в психологию. – М., 1974.

⁹ Л.В. Бурмистрова с группой единомышленников в 1993–1994 гг. создала православно-ориентированную прогимназию «Пересвет» (НОУ № 1842, г. Москва). Об опыте создания, концепции и практике православноориентированной гимназии см., в частности, сб. Русская православноориентированная школа. Традиции, настоящее и будущее. Сост. С.Ф. Иванова. – М.: Паломник, 1999. Блестящим примером руководства, созданного в рамках данной концепции одним из ее разработчиков, С.И. Ивановой, является «Введение во Храм Слова. Книга для чтения с детьми в школе и дома» (2-е изд., М.: Отчий дом, 2004). – *Прим. сост.*

¹⁰ В последнее время ситуация меняется. В частности, создана и развивается экспериментально-инновационная сфера в образовании г. Москвы. – *Прим. сост.*

¹¹ См. доклад Ю.В. Промыко «Антропологические матрицы XX века» в разделе «Системно-следственный подход в антропологии» настоящего издания. – *Прим. сост.*

¹² Ф.Е. Василюк. Психология и психика. – В кн.: Начала христианской психологии. Под ред. Б.С. Братуся. – С. 101–104.

¹³ См.: Психология и философия: возвращение души / Отв. ред. Б.С. Братусь, С.Н. Бычков. – М.: РГГУ, 2003.

¹⁴ См.: Б.С. Братусь. Аномалии личности. – М., 1988. Б.С. Братусь. Психология. Нравственность. Культура. – М., 1994.

Литература по теме

1. Б.С. Братусь. Аномалии личности. – М., 1988.
2. Б.С. Братусь. Психология. Нравственность. Культура. – М., 1994.
3. Б.С. Братусь. К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. – 1997, № 5. – С. 3–20.
4. Б.С. Братусь. Двойное бытие души и возможность христианской психологии // Вопросы психологии. – 1998, № 4. – С. 71–79.
5. Б.С. Братусь. Смысловая вертикаль сознания личности (к 20-летию со дня смерти А.Н. Леонтьева) // Вопросы философии. – 1999, № 11. – С. 81–89.
6. Б.С. Братусь. Русская, советская, российская психология: конспективное рассмотрение. – М., 2000.
7. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Отв. Ред. Б.С. Братусь. – М., 1995.
8. Психология и этика: опыт построения дискуссии / Отв. ред. Б.С. Братусь. – Самара, 1999.
9. Психология и философия: возвращение души / Отв. ред. Б.С. Братусь, С.Н. Бычков. – М.: РГГУ, 2003.
10. В.И. Слободчиков. Безопасное образование: психология и педагогика здоровья // Развитие и образование особенных детей: проблемы, поиски / Под ред. В.И. Слободчиковой. – М., 1999. – С. 44–48.
11. В.И. Слободчиков. Психологические проблемы становления внутреннего мира человека // Вопросы психологии. – 1986, № 6. – С. 14–23.

12. *В.И. Слободчиков*. Образовательная среда: реализация целей образования в пространстве культуры // Новые ценности образования: Культурные модели школ. – М., 1997. – С. 177–185.
13. *В.И. Слободчиков*. Что развивается в образовании, что образуется в развитии // Развитие и образование особенных детей: проблемы, поиски / Под ред. В.И. Слободчикова. – М., 1999. – С. 16–22.
14. *В.И. Слободчиков, Е.И. Исаев*. Антропологический принцип в психологии развития // Вопросы психологии. – 1998, № 6. – С. 3–17.
15. *В.И. Слободчиков, Е.И. Исаев*. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. Учебное пособие для вузов. – М.: Школа-Пресс, 1995 – 384 с.
16. *В.И. Слободчиков, Е.И. Исаев*. Психология развития человека. – М., 2000.
17. *В.И. Слободчиков, Е.И. Исаев*. Психология человека. – М., 1995.
18. *В.И. Слободчиков, Г.А. Цукерман*. Интегральная периодизация общего психического развития // Вопросы психологии. – 1996, № 5. – С. 38–50.
19. *В.И. Слободчиков, А.В. Шувалов*. Антропологический подход к решению проблемы психологического здоровья детей. Вопросы психологии. – 2001, № 4. – С. 91–105.

Часть 4

Антропологические перспективы
и разработка наследия
о. Павла Флоренского

Философия культа о. Павла Флоренского

Игумен Андроник (А.С. Трубачев)

Я бы хотел просто познакомить аудиторию с трудом о. Павла, который может быть одним из основных для построения его антропологии и тем более для подхода к нему как к христианскому психологу. В сокращенном виде этот труд под общим названием «Философия культа» был опубликован в 1977 году (Богословские труды. Сб. 17. – М.: Изд. Моск. патриархии, 1977). И, как показывает общение, большинство современных исследователей, не специализирующихся на изучении творчества о. Павла Флоренского, с этим трудом знакомы очень мало. Много времени прошло с момента издания, к тому же сборник «Богословские труды» был малодоступен.

Из чего вообще складывается сам этот труд? В 1918 году о. Павлу предложили прочитать лекции в учреждении, которое называлось «Гимназия общества преподавателей». Не вполне ясно, что это было за учреждение. Само помещение находилось возле храма Христа Спасителя. А по сути дела, ядром аудитории, которая там собиралась (около 150 человек), были кружок Новоселова и студенты, интеллигенция московская верующая из университета. Приезжали и студенты из Московской Духовной академии. Волков в своих воспоминаниях об о. Павле пишет, что передние ряды занимали оккультисты, которых очень интересовали эти лекции. И вот с его легкой руки это стало ходить по разным воспоминаниям. На самом деле оккультистов там было очень немного. Они действительно интересовались творчеством о. Павла, но он в этих лекциях подверг оккультизм уничтожающей критике. Абсолютное же большинство слушателей составляли студенты, которые искали смысл жизни в вере и служении Церкви. И можно сказать, что это была та молодая поросль, которая не была связана с духовенством сословными узами. Это было то новое духовенство, которое стало расти в Церкви после 1917 года и большая часть которого приняла мученическую смерть.

Лекции носили, конечно, апологетический характер. Принципиальная новизна их состояла в такой вот антиномической паре. Во-первых, никогда еще таинства Церкви не рассматривались с точки зрения философской и даже апологетической. Обыкновенно таинства Церкви изучались с точки зрения их богословского значения, исторического складывания или практического совершения. Но в общем больше всего их изучала историческая литургика. И впервые таинства Церкви были осмыслены

с точки зрения православной религиозной философии. С другой стороны, сама религиозная философия, насколько мне известно, никогда еще, да и вообще ни один философ еще не строил свое мировоззрение или, скажем, не выявлял его через рассмотрение церковных таинств. Одни рассматривали природу, другие – человека, третьи – еще какие-то области. Построение цельного философского мировоззрения на материале таинств церковных – это тоже было сделано впервые. Поэтому лекции эти, несомненно, обладали чрезвычайно новаторским характером. Но кроме того, они преследовали, конечно, и апологетическую цель.

Обыкновенно богослужение Церкви и тем более «частное» богослужение, как это принято называть, – хотя о. Павел, конечно, с этим не был согласен, – частное богослужение, т.е. таинства (требы), представляли в художественной публицистической литературе как нечто непонятное, скучное. Священник что-то бубнит, люди маются: когда все это кончится? наконец-то кончилось! Да и сейчас это не редкость. Одна моя знакомая уехала в Грецию – она сама гречанка – и некоторое время жила в семье своего брата, племянники ее прежде не видели. И вот она пошла в воскресный день в церковь. И когда вернулась, эти маленькие дети, греки, при этом греческая страна действительно православная, стали спрашивать: а что, тетя наша замуж выходит? Она очень удивилась. Спрашивает: почему они такие вопросы задают? Ей говорят: ты что, сдурела? У нас в церковь ходят креститься, отвечать и венчаться. Креститься тебе поздно, ты еще жива, значит – замуж!

Поэтому среди внецерковного общества по отношению к богослужению, а тем более к таинствам Церкви, к обрядам, сопровождающим собственно таинство, бытует такое ложное мнение, что это нечто отжившее, омертвевшее и не имеющее никакого соотношения ни с современной жизнью, ни с самим человеком. В своих лекциях о. Павел полностью разрушает это представление и показывает: чтобы человек нормально жизнедействовал, он должен обязательно участвовать в таинствах Церкви.

Первый пласт источников, лежащих в основе этой работы, – рукописная запись восьми прочитанных лекций. Затем, в 1922 году, эти лекции о. Павел стал печатать на машинке. Причем первую часть лекций машинистка печатала сама, поэтому рукопись Флоренского и машинописный текст почти всегда соответствуют друг другу. А затем, к счастью, о. Павел стал диктовать свою рукопись машинистке, и это привело к тому, что объемы того, что было им написано в 1918 году и надиктовано в 1922 году, соотносятся примерно как один к двум. То есть он на ходу без всяких записей диктовал машинистке или стенографистке, и обсуждаемое место на треть страницы вырастало в три–четыре страницы. Поэтому эти две части лекций получились неравнозначными по объему. Но даже исходная рукописная запись так велика, что ясно, что он не все мог прочитать студентам, просто он бы этого не успел.

О композиции этого труда можно судить по заголовкам. Первая лекция называлась «Страх Божий». Она вроде бы прямо не связана с последующими лекциями, но это только на первый взгляд. «Страх Божий», по сути дела, – это гносеологическое вступление в дальнейший текст: как, каким путем мы можем подойти к изучению таинств; в каком устройении души мы можем подойти к устройению таинств. И если, скажем, начало философии – удивление, то начало богопознания – о. Павел выводит – это страх Божий. Во второй лекции «Куль, религия и культура» о. Павел развивает свою, сейчас уже ставшую достаточно известной теорию происхождения культуры из культа и обосновывает это не просто философскими рассуждениями, но громадным конкретным материалом. Материал из черновиков не вошел в первую публикацию. О. Павел берет примеры из медицины, развития техники, естествознания и совершенно конкретно показывает, как все эти деятельности человека развивались из религиозных действий. В третьей лекции «Куль и философия» он исследует взаимосвязь философского мировоззрения и религиозного, показывает, что религиозное мировоззрение является первичным, и приводит обширный анализ различных терминов. Он показывает, что абсолютное большинство философских терминов имеют религиозное происхождение, хотя, конечно, они в философии приобретают и свое собственное, иногда противоположное значение. Четвертая лекция – «Таинства и обряды» – и пятая – «Семь таинств», – наверное, будут наиболее интересным материалом для психологии. В догматическом богословии довольно часто спорят о том, сколько таинств: семь или больше. Например, монашество является таинством или нет? А водоосвящение? И почему именно семь? О. Павел развивает учение о том, что количество таинств определяется строением человека. Основные функции человека – их семь – должны быть освящены. И вот согласно этим семи освящаемым функциям Церковь и учит о семи таинствах. Таинств семь не потому, что они установлены Церковью, а потому, что Церковь выявляет в образе Божьем, в самом строении человека именно семь основных устоев, необходимых для освящения. В этой части работы у о. Павла есть и интересный материал о высших и низших функциях. Он показывает, на мой взгляд, очень убедительно, как возможно лечить неврозы и различные другие заболевания, прибегая к таинствам. И, строго говоря, всякая функция человека, которая не освящается, уже является болезненной. О. Павел любит прибегать иногда к вызывающим выражениям. Он говорит, что, например, жизнедеятельность организма без осуществления таинства уже есть раковая болезнь. Не нужны специально раковые болезни, которые надо лечить. Если человек вне таинства, то он уже как бы заражен, вопрос только в том, рано или поздно возникнет это.

В шестой лекции «Освящение реальности» о. Павел показывает, что границы Церкви и границы освящения отнюдь не замыкаются самим

человеком, а выходят значительно дальше, хотя степени освящения имеют свою иерархию. Он показывает, что освящаются различные предметы, освящаются стихии, скажем, вода, огонь, земля, освящается звук путем освящения колокола, и эти стихии сорастворяются с благодатью Божией, и таким образом происходит освящение всего космоса. Здесь он, по сути дела, подходит – хотя в этой работе он прямо об этом не говорит – к своей идее, которая сформулирована была несколько позже, к понятию пневматосферы, т.е. сферы, доступной человеку, которая проработана совместно Духом Божиим и духом человека. Эту сферу он выявляет по-разному: через сопоставление макрокосма и микрокосма, человека и вселенной, затем через выявление наиболее стойких образований, которые чаще всего запечатлеваются в художественных произведениях, проработанных духом. А здесь пневматосферу он раскрывает через освящающее действие таинств и обрядов.

Седьмая лекция – «Свидетели». Она посвящена подвигу мучеников, которые своим подвигом свидетельствуют о том, что действительно мир иной имеет не меньшую, а даже вящую онтологическую реальность, чем этот мир. Свободное шествие мученика на смерть свидетельствует о том, что для него тот мир уже стал более реален, чем этот, поэтому он так легко идет на это мученичество. И девятая лекция, или девятая часть, скажем так, – это «Словесное служение» или «Молитва» (у нее было два названия). Она говорит о том, каким путем совершается освящение. Освящение совершается совместным действием благодати Божией и человеческой энергии. Причем по большей важности Божией энергии и Божией благодати, можно говорить и просто, что освящение осуществляется Самим Богом. Эта часть восходит к тем идеям, которые были связаны с движением имяславия. Вот такова первая часть книги.

Когда в 1977 году мы издавали ее, то у нас в «Богословских трудах» это заняло место с 84-й по 246-ю страницу, всего 160 страниц. Сейчас тексты по философии культа у нас в книге уже занимают более 500 страниц, вот насколько изменился объем. Что не вошло в издание 1977 года? Во-первых, очень многие места, где о. Павел говорит об освящении власти. Естественно, что он там развивает учение Церкви о царе как помазаннике. Давайте вспомним, что он читал учение о царе за несколько месяцев до расстрела Царской Семьи, можно сказать, в 500 метрах от Кремля. И поэтому вот это бесстрашное выявление церковного учения о царской власти в то время действительно было не только апологетикой. Это было исповедничество.

В публикацию не вошли очень многие места о святой воде, о святых колодцах. Тогда Совет по делам религий, понимая, что более доступные для народа вещи являются очень сильной – выражаясь языком того времени – религиозной пропагандой, просил все эти места исключить. Считали, что философствование будет недоступным. Те же места, где о. Павел

пишет о том, какие есть иерархии воды, колодцев, что иерархия освящения разная, тоже были убраны. Очень многое было изъято и из текста, посвященного иерархии запахов. О. Павел пишет, что иерархия запахов – это от таинства мирра, которое несет в себе идею покрова, защиты. И покров, защита в своих тончайших проявлениях восходят к запахам. В частности, он приводит такой пример: самая надежная защита растений состоит в том, что растение окружает себя запахом в мороз, и это не дает ему замерзнуть. О. Павел приводит пример о благоухании мощей, о смердящем запахе антицерковных явлений. Это все тоже Совет по делам религий настоял убрать.

Конечно, сам факт этих изъятий сейчас тоже очень интересен. Это указывает на то, что атеистическое сознание считает для себя наиболее опасным, с одной стороны, и что ему наиболее трудно опровергнуть, с другой. Вот я был в деревне. Два месяца засухи. Но на Илью Пророка – гроза и дождь. Попробуй ты крестьянина убеди, что Бога нет после этого. И интересно, что обязательно по старому стилю. Можно было бы сказать: вы молились усердно, если люди не церковные – какую-то энергетику приплетут, но почему по старому стилю?! Опять же, благодатный огонь сходит в Великую субботу в Иерусалиме по старому стилю, т.е. в данном случае совершенно независимо от людей. И о. Павел в этой работе простые приводит примеры, показывая, что существует независимая от человека онтологическая иерархия правого и левого поворота. Он рассматривает, в частности, как священник в церкви оборачивается к народу лицом, какой делает поворот, уделяет внимание символике и иерархии правой и левой стороны, востока и севера, анализирует, является ли эта символика субъективным чувством человека, или она имеет самостоятельную онтологическую ценность.

И еще в публикацию 1977 года не вошли две с половиной лекции, которые по непонятным причинам не были переведены в машинопись и остались только в рукописях. Поскольку тогда мы только приступали к публикации наследия о. Павла, то мы просто брали его машинопись, не сверяясь с рукописью. Помимо этого цельного текста из девяти частей, сохранилось также очень много записок, которые лежали в этой же папке и тематически связаны тоже с философией культа. Записки эти в абсолютном большинстве помечены датой. Первые записки появляются в 1908–1910 гг., наибольшее количество записей – 1915 года, последние датированы 1923–1926 гг. Что здесь интересно? Что действительно книга «Стоп и утверждение Истины» была завершена уже в 1908 году, а потом до 1914 года о. Павел ее дорабатывал в основном технически. Т.е. как только он завершает идейно свой первый этап, он приступает от теодицеи к антроподицеи, хотя для всех это находится еще под спудом, никто об этом и не знает. И вот мы все эти записки выстроили по хронологии. И таким образом получилось, что этот труд, с одной стороны, развернут

в систематическом виде, а с другой стороны, – в таком хронологическом срезе, соответственно его биографии, соответственно его жизненному, священническому и духовному опыту. Это составило вторую часть книги. Вот эта книга, мы надеемся, должна выйти в издательстве «Мысль»*. В этом издательстве вышел четырехтомник сочинений отца Павла Флоренского, а последующие тома выходят просто как сочинения Флоренского. После «Философии культа» мы предполагаем подготовить и издать тома «Философия математики», «Лекции по античности» и т.д.**

* Эта книга в настоящее время издава: *Свящ. Павел Флоренский. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной теодицеи)*. – М.: Мысль, 2004. – 685 с. – *Прим. сост.*

** Дискуссию по докладу игумена Андроника см. на с. 219.

Лестница отражений (от гносеологии к антропологии)

Алексей Николаевич Паршин

Первый пункт в программе нашей конференции выглядит так: «Естественнонаучное и гуманитарно-методологическое представление о человеке, наука и религия при построении единой картины о человеке. Возможно ли это?»

Я думаю, что это не только возможно, но уже давно возможно. Более того, спрашивая, что наука и религия могут значить для антропологии, думается, что этот вопрос можно расширить. А именно: не только что наука и религия могут сказать о человеке, а что наука и религия могут сказать о мире и о месте человека в нем. С такой точки зрения вопрос об устройстве мира, т.е. космология, является весьма существенным и заслуживает первоначального рассмотрения. Именно об этом я буду говорить, и мы довольно быстро подойдем к самым что ни на есть антропологическим вопросам.

О космологии, об устройстве мира очень много размышлял отец Павел Флоренский. Одна из самых его известных работ «Иконостас» начинается словами Символа веры: «В начале Бог сотворил небо и землю», т.е. мир невидимый и мир видимый. Представление о двух мирах, или о двух сторонах одного и того же тварного мира, проходит через все богословие, и о. Павел предлагал даже математические конструкции, как эти миры устроены и как они соотносятся друг с другом. Наиболее известная конструкция связи этих миров и той границы, которая их разделяет, содержится в работе «Мнимости в геометрии», большая часть которой написана в молодые годы, годы обучения в Московском университете, но изданной в начале двадцатых годов. Можно сказать, что над этим вопросом о. Павел не переставал думать.

Здесь я хотел бы сделать небольшое отступление общего характера. Очень часто противопоставляют о. Павла раннего, т.е. периода «Столпа», периода обучения и преподавания в Московской духовной академии, редактирования «Богословского вестника», и о. Павла позднего, т.е. после-революционного, работающего в разных советских учреждениях, занимающегося в значительной степени техническими вопросами и диктующего свои философские произведения в узком домашнем кругу. Конечно, есть серьезные основания для противопоставления этих двух периодов его

жизни, но тем не менее можно указать много тем, вполне конкретных тем, которые проходят сквозным образом через всю его жизнь, и многое из того, что он излагал в двадцатые годы, было намечено, и намечено достаточно четко, в самых ранних его работах. Об одной из таких работ – «Пределы гносеологии» – мы будем здесь подробно говорить.

Но прежде чем обратиться к этой работе, я хотел бы сказать, как обычно излагаются взгляды Флоренского об этих двух мирах – о мире умопостигаемом и мире чувственном. Границу, которая между ними существует, Флоренский пытался описать в «Мнимостях в геометрии». Он рассматривает плоскость, у которой есть две стороны: одна прямая, другая обратная, одна действительная, другая – мнимая.

Одна сторона – это мир здешний, чувственный, другая – мир мнимый, воображаемый, умопостигаемый. Это представление о. Павел развивает далее в «Иконостасе», рассматривая иконостас в храме как границу между двумя мирами. Подобный подход может вызвать некоторое недоумение, поскольку в такой математической модели оба мира становятся сильно уравненными друг с другом, один является точным зеркальным отражением другого. На первый взгляд это не согласуется с тем, что мы знаем об умопостигаемом мире, как он представлен в виде ангельской небесной иерархии в православном богословии, например в трудах Св. Дионисия Ареопагита. Это представление не является чисто «теоретическим», оно отражено в устройстве храма и пронизывает все православное богослужение. Наличие в умопостигаемом мире иерархического строения должно быть учтено в любой модели, описывающей его устройство. Тем более *полное* уподобление этих миров друг другу представляется достаточно искусственным. И уже в других работах Флоренского говорится об уровне строения мира. Так «Храм есть путь горнего восхождения» и его организация направляется «от поверхностных оболочек к средоточному ядру», а само ядро «намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Св. Тайны, Христос, Отец. Храм есть лестница Иаковлева, и от видимого она возводит к невидимому» («Иконостас»)¹.

И здесь я предлагаю обратиться к работе раннего Флоренского «Пределы гносеологии»², относящейся к 1908 г., в которой он дает гораздо более сложную, более тонкую картину устройства мира в целом. И вот в этой его картине появляется иерархическое строение мира.

Так о чем же говорит Флоренский? Он начинает с того, что в любой теории познания, какой бы философии она ни принадлежала, акт познания исходно двойственен, в нем есть раздвоение на субъект и объект познания, на того, кто познает, и то, что познается, т.е. на познаваемое и на познающее. Эта первичная двойственность, по словам Флоренского, и составляет предмет гносеологии. Различные виды теории познания – это различные взгляды на то, какие могут быть отношения между субъек-

том и объектом в акте познания. Преимущественное отношение к одной из этих сторон определяет различные философские направления.

Итак, признав, что акт познания обязан начинаться с раздвоения на две стороны, Флоренский предлагает обозначить эту первичную стадию акта познания через A_1 . В ней имеется субъект, который всецело поглощен своим объектом, полностью ушел в него и не помнит себя. Однако затем субъект может в какой-то степени отстраниться от объекта и осознать, что составляет его деятельность. Иными словами, к знанию о выделенном объекте может еще добавиться знание того, что субъект познает этот объект. Таким образом, происходит переход на новую ступень, на которой познаваемым становится то, что раньше входило в познающий субъект. Это – переход на новый уровень, который Флоренский обозначает через A_2 и который отличается от предыдущего A_1 . А дальше для Флоренского, как и для любого математика, весьма естественно, что эту операцию можно продолжить, что есть переход еще и на следующий уровень. В результате получается бесконечная иерархия актов познания: A_1 , A_2 и т.д., в которой на каждой ступени субъект и объект будут меняться местами. То, что было субъектом, становится объектом на следующей ступени.

Каждый такой акт, по описанию Флоренского, есть рефлексия знания на самого себя. Дальше он приводит, как обычно, этимологические замечания: рефлексия – значит «перегиб», «возвращение», «обращение». Рефлексия на себя – значит возвращение к себе, обращение к себе, оглядывание себя, опознание себя. На предыдущей ступени познания субъект целиком уходит в объект, который он изучает, затем он начинает осознавать, что он его изучает, он возвращается к себе и возвышается над тем знанием, которое он имел на предыдущей ступени. Так происходит переход на следующий уровень.

Далее Флоренский замечает, что подобная цепь актов не является раздробленным множеством. На самом деле на них надо смотреть как на единое целое, их нужно рассматривать все вместе. Иными словами, когда происходит какой-то акт познания, то отдельный уровень проявляется в какой-то момент, но им нельзя ограничиваться, всегда возможен переход на следующий уровень, потом – на следующий и т.д. Настоящий, подлинный акт познания не сводится к какому-то одному уровню, а в потенции представляет собой прохождение через всю *бесконечную* цепочку уровней, которая представляет собой единое целое.

Флоренский замечает, что подобное представление проходит красной нитью через всю философию, и приводит ссылки на работы Фихте и Шеллинга. Особенно на Шеллинга, у которого он и заимствует эти уровни A_1 , A_2 и т.д.³ Следующий, очень нетривиальный, шаг Флоренского, принадлежащий, по-видимому, ему самому, состоит в том, что мы можем на эту операцию выделения в акте познания какого-то уровня посмотреть

с точки зрения, которая есть в математике, в алгебре, в теории групп. А именно будем считать переход с одного уровня на другой некоторым преобразованием A , которое можно применять любое число раз, т.е. $A_{n+1} = A(A_n)$. С математической точки зрения применение преобразования n раз означает возведение его в n -ю степень, и результатом является уровень A_n . Таким образом, мы приходим к тому, что повторение этой операции является умножением $A \cdot A$. Флоренский довольно подробно обсуждает это предположение и приводит аргументы в его пользу.

Преобразования в математике обычно образуют *группу*⁴ и естественно спросить: будет ли это так в нашем случае? Это приводит к ряду интересных вопросов: если имеются A^* в степени θ и A^* в отрицательной степени, то должны быть и уровни A_n , где $n = 0, -1, \dots$. Флоренский предлагает считать, что уровень A_0 – это непознанные объекты, о которых мы ничего не знаем, субъект к ним никак не прикасается. Это знание бессознательное, или «безнательное», как он пишет.

Теперь – что же такое отрицательные уровни познания, A_{-1}, A_{-2} , которые относятся к непознанным объектам? Понять их смысл можно из такого рассуждения. В алгебре есть простое соотношение: $A^1 = A^2 \cdot A^{-2}$. По аналогии с положительными уровнями должно быть $A_1 = A^2 \cdot A_{-2}$. Таким образом, для того, чтобы из уровня A_{-2} извлечь некое знание, нам нужно применить акт познания, т.е. операцию A не один раз, а три раза. Иными словами, отрицательные уровни есть такие степени незнания, все меньшего и меньшего, что к ним акты познания нужно применять не один, а все большее и большее число раз. Флоренский описывает это такими словами: «Отрицательные степени потенции суть такие бессознательные или, лучше сказать, подсознательные слои духа, которые погружаются все глубже и глубже в недра объективности. Это вещи более вещные, нежели вещи». Итак, переход с уровня A_{-1} на уровень A_{-2} , углубление в вещь, есть не появление знания, а отход от него.

Тогда возникает вопрос о смысле обратного преобразования A^{-1} . По отношению к акту познания $A = A^1$ акт A^{-1} выступает, как акт незнания, а точнее, «раззнания». Если A – это акт образования суждения, то A^{-1} – это акт уничтожения суждения. Если A – это акт рефлексии, т.е. акт обращения сознания на себя, то A^{-1} – это акт инфлексии, т.е. исхода сознания из себя.

Следствием этих рассуждений является то, что когда мы рассматриваем акт познания в целом, то необходимо использовать не только бесконечную цепочку положительных актов (и уровней), но и продолжение этой последовательности в другую, отрицательную сторону. Все переходы с одного уровня, A_n , на другой, A_m , образуют группу преобразований

$$\dots, A^2, A^1 = A, A^0 = E, A^{-1}, A^{-2}, \dots$$

Каждый член ряда A_n , как положительный, так и отрицательный, есть познаваемый в отношении к последующему и познающий в отношении к предыдущему.

Таким образом, Флоренский представляет себе акт познания как прохождение по бесконечной иерархии, по лестнице, бесконечной как в одну, так и в другую сторону.

Обратимся теперь к более внимательному изучению отдельного акта познания, имеющего место на каком-то уровне. Флоренский пишет, что каждый акт рефлексии, проявляющийся на каком-то уровне, «есть субъект и объект вместе: субъект своею "левой стороной" и объект – своею "правой стороной"». Это высказывание естественно сопоставить с другой его идеей – идеей границы умопостигаемого и чувственного миров, когда они являются двумя разными, левою и правою, сторонами плоскости – то, что было в «Мнимостях» и в «Иконостасе». В «Мнимостях» эта граница как бы зафиксирована неподвижно; в «Иконостасе», как мы указывали выше, имеется представление о разных уровнях или оболочках, разделяющих миры. В разбираемой нами работе мы видим, что эта граница – одна сторона левая, другая правая – находится в каждом акте рефлексии и на каждом уровне познания. Таким образом, мы приходим к выводу, что граница эта подвижна, она может перемещаться. То, что лежало на одном уровне познания в одном мире, на следующем уровне познания может принадлежать другому миру. Флоренский выражает эту мысль так:

Каждый член ряда – потенция – есть субъект и объект. Но объект есть то, что мы называем *реальным* началом, а субъект – то, что мы называем началом *идеальным*. Следовательно, каждый акт сознания *реален* в отношении к последующему и *идеален* в отношении к предыдущему⁵.

К этому нужно добавить, что акт рефлексии связан с каким-то отражением. Левая и правая сторона являются зеркальными образами друг друга. Это один важный вывод из рассуждений Флоренского, который мы подробно изучим в дальнейшем.

Второй вывод. Как мы должны понимать уровень A_n , непознанный объект, как мы говорили выше? По словам Флоренского, это – «вещь в ходячем смысле этого слова». На этом уровне имеется равновесие двух моментов – идеального и реального. Он является границей двух миров, мира $Я$ и мира Не- $Я$.

Более точно: когда мы движемся в положительную сторону, то мы погружаемся все дальше в «глубины» философского $Я$. Чем на более высокий уровень мы поднимаемся, тем более «чистое» $Я$ присутствует. С другой стороны, чем дальше мы спускаемся в глубины «вещи», в отрицательную сторону, тем большая часть «вещи» включается в $Я$, и исходная граница $Я$ и Не- $Я$ сдвигается.

Далее Флорентский делает естественную с математической точки зрения операцию: переходит к двум пределам A_n , когда n стремится к плюс бесконечности и когда n стремится к минус бесконечности. И далее, пользуясь кантовской терминологией, называет предел в положительном направлении – трансцендентальным субъектом, чистым Я, которое ничего не познает, а предел в отрицательном направлении – трансцендентным объектом, вещь-в-себе, чистым не-Я, абсолютно непознаваемым. К этому дается интересная геометрическая иллюстрация: семейство вложенных друг в друга окружностей, сходящаяся к их общему центру, который и есть трансцендентальный субъект. Вовне эти окружности стремятся к обнимающей их предельной окружности, границе всех уровней, представляющей вещь-в-себе⁶.

Перейдем теперь к обсуждению различных сторон гносеологической схемы Флорентского в связи с другими его работами и другими областями науки, о которых он либо не знал, либо не мог знать, поскольку они появились позднее.

Первое – это важнейшее замечание о подвижности границы между миром умопостигаемым и миром чувственным. Прежде всего надо сказать, что в богословии эти два мира не есть две твердо очерченные области, которые могут только соприкасаться друг с другом и про которые заранее известно, что то, что принадлежит одному миру, не может принадлежать другому. Правильно говорить об антиномичном (или дополнительном) отношении между этими мирами⁷. Тем не менее в том «философском» приближении, которое мы здесь приняли, можно говорить о двух мирах, но не являющихся заранее очерченными, строго определенными.

В такой постановке этот вопрос решался далеко не однозначно. Так, ангелы, явно принадлежащие сверхчувственному и умопостигаемому миру, являются людям, они доступны и чувственному восприятию. В богословии были большие споры о том, телесны они в какой-то степени или нет? Известен спор на эту тему в русском богословии XIX века между Святителями Игнатием Брянчаниновым и Феофаном Затворником. Феофан Затворник считал, что у ангелов нет ничего телесного, а Игнатий Брянчанинов допускал какую-то степень «плотскости». Этому предшествовала и давняя традиция в патристике. Как писал о. Г. Флоровский, согласно преп. Максиму Исповеднику, чувственный мир есть «некое таинственное «уплотнение» (или даже «сгущение») духовного мира»⁸.

Таким образом, этот вопрос является открытым. Можно лишь окончательно утверждать, что представление о двух обособленных мирах является неверным.

Мы обратимся теперь к другой поразительной параллели между гносеологической схемой Флорентского и теорией наблюдения в квантовой теории, которая появилась в двадцатые годы XX века. Когда появилась квантовая теория, в психологии обозначился поворот к объективности,

торжествовал позитивизм, наиболее ярко проявившийся в бихевиоризме. Понятие «души» для значительного числа психологов было чем-то атавистичным и реакционным. В то же время квантовая теория в каком-то смысле пришла к необходимости явно учитывать наличие души у человека (человека как наблюдателя в физике!) или хотя бы предполагать наличие у человека сознания. В чем же состоит эта теория наблюдения в квантовой теории?

В квантовой теории, в отличие от предыдущих областей физики, таких, как классическая механика, для того, чтобы описать мир, нужно разделить его на две части. Одна – которая познается и которая описывается физическими законами, и другая – которая познает. Акт познания состоит в наблюдении первой части, которое выражается в измерении разных физических величин. Эта вторая часть всегда находится вне физики и не описывается физическими законами. Как конкретно это проявляется? Вот как описывает эту схему в своей знаменитой книге «Математические основы квантовой механики» Джон (тогда Иоганн) фон Нейман, создавший в двадцатых годах прошлого века теорию наблюдения. Предположим, мы измеряем температуру кипящей воды. Мы берем градусник в руку, погружаем в воду и смотрим, какая там температура. Физика описывает кипение воды. А все остальное – градусник, рука, его держащая, глаза, которые смотрят, то, что происходит в сознании, – это находится вне этого физического процесса. Но дальше мы можем посчитать и так: градусник – это тоже физическая система, добавим его к кипящей воде. Тогда имеются физические законы, которые описывают кипящую воду плюс градусник. Но за этой расширенной системой все равно остается человек, который держит градусник. Затем мы можем руку человека включить в эту систему и описать ее с помощью каких-то законов. Тогда получится, что есть голова человека, его зрение, а есть руки плюс градусник плюс вода, которые образуют то, что познается. Эти разбиения соответствуют тому разложению на познаваемое и познающее, которое было у нас выше в схеме Флоренского.

Далее мы можем включить в физическую систему глаз как физиологический орган, тогда познание начнется с нервных путей в мозгу. Затем можно добавить и эти нервные пути, и центры в мозгу, и т.д. И далее физик, не психолог, не философ, а весьма прагматичный физик фон Нейман пишет: тем не менее всегда за скобками остается сознание наблюдателя, который производит наблюдение, которое никогда нельзя исключить, даже если мы добавим все, что происходит в мозгу человека. Т.е. мозг – это тоже физическая система, которая не исчерпывает весь процесс познания, всегда остается за скобками чистое Я. Всегда мы имеем бесконечную иерархию, пройти которую до конца в физическом смысле невозможно, а в акте познания она проходит от начала и до конца.

Приведенный нами пример относится к ситуации, как будто описываемой классической физикой (на первых стадиях, просто термодинамикой). И в классической физике наблюдающей стороной можно пренебречь, сделать ее вклад сколь угодно малым. Принципиальное отличие квантовой теории состоит в том, что, когда мы наблюдаем квантовые объекты, роль наблюдателя пренебрегать нельзя. Дело в том, что физические законы квантовой теории дают объективное знание о познаваемом мире в виде вероятностных утверждений. Основной инструмент такого описания – некоторая функция ϕ , которая говорит о том, что будет, если мы сделаем какое-то измерение. Это «что будет» определяется лишь как вероятность события, которое происходит при наблюдении. *Только* после наблюдения, можно сказать в результате наблюдения, измеренная физическая величина принимает определенное значение. Вот эта реализация потенциального в актуальное и происходит в акте наблюдения, и ее в принципе нельзя описать теми уравнениями, которые описывают саму физическую систему, ее ϕ -функцию⁹. Имеющаяся в этой схеме подвижность границы между познаваемым и познающим в точности соответствует тому, что писал Флоренский в «Пределах гносеологии» задолго до появления квантовой теории¹⁰. Это первая важная параллель, связанная с представлением о двух мирах, которая выводит мысли Флоренского из абстрактных философских рассуждений и устанавливает их связь с весьма конкретными чертами в устройстве нашего мира¹¹.

Теперь перейдем ко второму, важному моменту, связанному с более внимательным изучением одного-единственного уровня в иерархии познания. При переходе с одного уровня на другой, ближайший, необходим, как подчеркивает Флоренский, акт рефлексии, т.е. отражение. И здесь мы встречаемся с фундаментальным образом, который проходит через многие философские построения. В философии существует даже такой раздел, как теория отражения. Итак, нас будет интересовать роль *зеркала* в познании.

Задумавшись над этим вопросом, мы сразу приходим к одному явному несоответствию. Если мы считаем, что человек может как-то представлять в себе окружающую реальность, то обычное представление о восприятии выглядит так. Есть какая-то реальность, вне нас, и есть некое представление этой реальности в мозгу, или в сознании, или в душе (в зависимости от той философской концепции, которой мы придерживаемся). И эта реальность соответствует каким-то образом этому представлению, этому образу. Какие-то ее части и свойства соответствуют частям или свойствам ее образа. Происходит *перенос* объекта реальности в нас, и в результате этого переноса и появляется этот внутренний образ или представление. В идеале это представление должно быть тождественным с исходным объектом. Например, какой-то зрительный образ, который затем может возникнуть в нашей памяти с мельчайшими подробностями.

Тем не менее *отражение* – это нечто другое. Отражение никак не может быть переносом чего-то с минимальным искажением в какое-то другое место, например в сознание наблюдателя. При отражении объект переворачивается, отражается, т.е. меняется кардинально: левое становится правым, верхнее нижним, и наоборот. Если описывать отражение математически, то это – другая математическая операция, и свойства ее совсем другие. Произведя отражение (в одном и том же зеркале!) два раза, мы получим снова исходный объект. Сделав один и тот же перенос какого-либо объекта два раза подряд, мы уйдем от исходного объекта еще дальше.

Здесь возникает интересный вопрос: можно ли и как совместить эти два столь разных математических образа? Сделаем это на примере гносеологической схемы Флоренского. Рассмотрим бесконечную прямую с координатой x , и пусть ее целые точки $x = \dots, -2, -1, 0, 1, 2 \dots$ обозначают уровни A_n нашей иерархии¹². Теперь, имея модель уровней иерархии, мы хотим восходить по ней, при этом отражаясь на каждом шаге, т.е. переворачиваясь.

Переносы A^* – это преобразования вида $x \rightarrow x + n$, где n – целое число. Такое преобразование прямой сдвигает каждую точку на n единиц вправо, если $n > 0$, и влево, если $n < 0$. Отражения – преобразования вида $x \rightarrow a - x$. Оно оставляет на месте точку $x = a/2$ и зеркально отображает полупрямые, лежащие слева и справа от этой точки, друг в друга. Имеет место простой, но важный математический факт: два отражения в точках a, b соответственно, если их произвести последовательно, одно за другим, дают перенос на расстояние $b - a$. В самом деле,

$$x \rightarrow a - x \rightarrow b - (a - x) = x \rightarrow x + (b - a).$$

Таким образом, мы можем перемещаться по ступеням иерархии, используя отражения¹³. Итак, в рамках схемы Флоренского мы можем совместить эти два вида преобразований. Поразительно, но именно такое описание процесса познания мы встречаем у Владимира Соловьева в «Философских началах цельного знания»:

Деятельность ума сама по себе бесконечна, ибо, поскольку собственное свойство его состоит в способности рефлексировать на самого себя, его можно сравнить с двумя зеркалами, поставленными друг против друга и производящими бесконечный ряд отражений¹⁴.

Близкий образ появляется во многих философских системах. Например, у Фихте он возникает в связи с разделением единого мира на Я и Не-Я¹⁵. Нам, однако, наиболее интересно, что подобные конструкции входят составной частью в то представление о познании, которое есть в православном богословии, в книге Св. Дионисия Ареопагита «О небес-

ной иерархии», где описывается прохождение Божественного света через уровни небесной иерархии. Здесь явно указывается, что каждый ангел является зеркалом¹⁶. Он принимает свет и отражает его далее, т.е. перенос света вдоль небесной иерархии состоит из последовательных отражений на каждом ее уровне.

Второе важное замечание для сравнения небесной иерархии и схемы Флоренского состоит в том, что, хотя, как известно, чинов (уровней) в небесной иерархии ровно девять и все они описаны, тем не менее у Св. Дионисия Ареопагита указывается, что сколько чинов в небесной иерархии, мы не знаем. Во-первых, мы не знаем, какие они, и, во-вторых, сколько их¹⁷. За этим следует рассуждение Ареопагита о числе ангелов (гл. 14), о котором Флоренский в «Столпе» много писал и размышлял. По его мнению, загадочность этого рассуждения подсказывает, что ангелов невозможно сосчитать, т.е. множество ангелов является, скорее, (актуально) бесконечным. Отсюда уже близко и утверждение о возможно бесконечном числе уровней небесной иерархии.

Как известно, при написании многих книг Отцы Церкви при всем своем критическом отношении к языческой философии использовали многие ее конструкции, и прежде всего неоплатонизма. В частности, филологи считают, что у Св. Дионисия Ареопагита были преобразованы многие представления неоплатоников, в том числе Прокла, об уровнях Бытия. Известная схема неоплатонизма: единое – ум – душа – материя и находящиеся между ними умопостижимый и чувственный космосы на самом деле содержит внутри себя зеркала. Это четко показано в работе Ю.А. Шичалина¹⁸. А именно: он рассматривает соответствующие тексты Плотина и показывает, что в (конечной – отличительная черта неоплатонизма!) иерархии в качестве зеркала выступают последовательно ум, душа и даже материя. Переходы от одного к другому с необходимостью влекут зеркальное отражение.

Итак, мы видим, что в акте познания, как его описывает Флоренский и как это встречается во многих философских системах, встречается образ зеркала и отражения. Как мы знаем, Флоренский был страстным поклонником Платона, гимном платонизму являются его работы «Общечеловеческие корни идеализма» и «Смысл идеализма».

Я хотел бы обратиться к тому образу познания, который в истории европейской философии является исходным, первичным. Это образ пещеры у Платона, из седьмой книги «Государства». Важная деталь состоит в том, что люди, которые находятся в этой пещере, заключены в оковы, они смотрят на стены, где видят – отражения предметов реального мира, и не могут повернуться лицом к тому свету, который проходит через вход в пещеру. Далее Платон говорит, что наступают такие моменты, когда люди поворачиваются и обращаются к свету напрямую. Но сейчас мы остановимся на исходной ситуации. Итак, исходное представление о познании

состоит в том, что мы познаем, находясь к познаваемому *спинной*. И познаваемое приходит к нам отраженным от стенки пещеры. При чтении Платона приходит в голову идея, что эта пещера есть не что иное, как человеческий глаз, узкий вход – зрачок, в который попадает свет, а стена, где происходит отражение, – это сетчатка.

Интересно, что подобное сравнение глаза и пещеры приходило в голову вполне здравомыслящим психологам. Например, об этом пишет Ричард Грегори. В своей последней книге¹⁹ он сравнивает пещеру Платона с глазом с точки зрения вопроса об интерпретации мозгом тех образов, которые находятся на сетчатке. Мне же интересно отметить, что между глазом человека и пещерой Платона есть поразительное *морфологическое* соответствие. Если мы посмотрим на анатомию сетчатки, то увидим, что, когда в глаз входит свет, световые анализаторы своими светочувствительными члениками отнюдь не смотрят на свет, а повернуты к нему, так сказать, «спиной». Они смотрят на непроницаемую для света сосудистую стенку, от которой свет должен отразиться и на них попасть. Как написано в учебниках физиологии, у ночных животных коэффициент этого отражения приближается к 100%. При этом нервные пути, выходящие из задней стенки анализаторов, идут навстречу свету, и внешний слой, через который проходит свет, – это паутина зрительных нервов, которые потом сплетаются и уходят в глубь мозга. Если мы сравним эту картину с людьми в пещере Платона, то их спины соответствуют нервным путям, а глаза – палочкам и колбочкам, которые повернуты «спиной» к свету. Я думаю, что такие морфологические параллели между философскими или мифологическими образами и анатомией являются не случайными, а отражают нечто фундаментальное в устройстве человека. Сюда же относятся и дальнейшие инверсии в зрительной системе. Для современной физиологии человека эти факты носят довольно случайный характер.

Перейдем теперь еще к одному образу, связанному тоже с восприятием, зрительным восприятием, но который относится не только к зрению, но к познанию вообще. Это представление о т.н. *мнимых фокусах*. У Канта в «Грезах духовидца» высказана мысль, что идеи – это мнимые фокусы восприятия. Мнимый фокус в оптике появляется, когда имеется зеркало и какой-то предмет в нем отражается, помимо отраженного образа, есть еще мнимый образ, если лучи света, идущие от предмета, продолжить дальше за зеркало. В реальности зеркало отражает, и, значит, за ним «ничего» нет. Построенное таким способом мнимое изображение, не существует в реальности, но есть только в воображении. Мнимое – это и есть воображаемое.

Вот такие мнимые образы Кант и предлагал называть идеями. Идеи – это мнимые фокусы. При этом образ зеркала у Канта практически отсутствует, и дальше эту мысль он (и, похоже, другие философы) не развивал. Однако она встречается у Флоренского. В «Водоразделах мысли», в главе

«Продолжение наших чувств», написанной во время революции, в 1917 г., но опубликованной лишь недавно, о. Павел писал:

Сознание есть зеркальное отражение, мнимый фокус задержанного действия. Явно, что если это так, то этот фокус должен быть изображением, хотя бы и мнимым, не чего-либо, а именно *того* действия, которое задержано. Лучи, своим пересечением образующие картину действия, подвергнутого задержке, суть хотя и мнимые, однако продолжения именно этих, задержанных лучей³⁰.

Здесь переплетаются две замечательные идеи. Идея Канта о мнимых фокусах и идея Бергсона о том, что есть представление, возникающее в сознании человека. У Бергсона это описано в «Материи и памяти» и других его работах. Если мы передвинули руку в какое-то место, то это наше произвольное действие, а если мы захотели, но не передвинули, задержали, тогда появляется образ того, что мы хотим сделать. Мы осознаем, что мы хотим сделать, когда мы этого не делаем. Здесь Флоренский соединяет мысль Канта и Бергсона. Оба мыслителя для него были значимы в этом вопросе.

Сейчас стоит отвлечься и заметить на полях, как нетривиально о. Павел относился к Канту. Все хорошо знают, что он для Флоренского был одним из самых нелюбимых в истории философии, и о. Павел звал Канта «столп злобы богопротивная» и всегда противопоставлял Платону, который для него был вершиной философии. Тем не менее во многих работах Флоренского встречаются очень тонко использованные образы Канта, что показывает: как бы о. Павел ни относился к мыслителю, он находил необходимым его изучать и пользоваться тем, что считал нужным.

Теперь я возвращаюсь к идее о мнимых фокусах задержанного действия. Мы должны подумать, что означает в приведенном выше высказывании отражение. Отражение относительно чего? До сих пор мы говорили об отражении, которое происходит в глазу. Но здесь вторгается другая замечательная идея, связанная с органами чувств. Это мысль Аристотеля, которую Флоренский очень любил: зрение возникает из осязания. Первичное чувство, первичный способ познания – это осязание, т.е. осязание поверхности, а зрение – это осязание сетчатки.

Таким образом, продолжая эту мысль, можно сказать, что отражение в акте познания происходит путем отражения относительно поверхности тела, т.е. вся поверхность тела является *зеркалом*.

В подтверждение этой мысли обратимся к главе «Хозяйство» второй части «Водоразделов». Здесь о. Павел приводит поразительный, вполне конкретный образ, относящийся уже к антропологии. Я предлагаю его выслушать и потом сравнить с той весьма абстрактной схемой познания, с которой мы начали. Итак:

Тело есть наиболее одухотворенное вещество и наименее деятельный дух, но <...> лишь в *первом* приближении. Тело есть *пленка*, отделяющая область феноменов от области ноуменов. Если угодно, наше тело можно сравнить с поверхностью *почвы*, разделяющей область корней растения от области листьев и плодов. Граница тела разделяет мрак подпочвы, т.е. подсознательное от света сознания. <...> Сознание есть отодвигание. Тело есть осуществленный порог сознания, *limen* отдаления, нулевой пафос расстояния. То, что за телом, по *ту* сторону кожи, есть то же самое стремление само-обнаружиться, но сознанием сокрытое; то, что по *сю* сторону кожи, есть непосредственная данность духа, а потому не выдвинутая *вне* его. Созная, мы облачаем, и переставая сознать, — разоблачаем себя самих²¹.

Слова эти наводят на мысль отождествить нулевой уровень A_0 предыдущей схемы Флоренского с поверхностью тела человека, а слова «отодвигание», «облачение», «разоблачение» как бы относятся к прохождению других уровней. И на следующей странице о. Павел сам сравнивает свою антропологическую картину со своей работой десятилетней давности:

В другой работе мы старались показать, как сознание, повисая в своей потенции, отодвигается от реальности, непосредственно воспринимаемой, как нулевая потенция сознания дает непосредственную реальность, как, далее, делаясь отрицательной, потенция сознания низводит нас в самих себя, давая реальности все более высоких порядков, *entia realiora*, чем-то, что мы обычно называем своим телом. Но эти реальности открываются нами не мимо тела, а в теле же, в его более тонких, более энергических, более творческих слоях, нежели тело грубо-вещественное²².

По его дальнейшим словам, поверхность нулевой потенции сознания есть *базис* всех наших размышлений: «наше тело — *не что-то*, между прочим <...>, а нечто первостепенно и исключительно важное <...> — корень нашей личности, опора наша в реальности, лестница Иакова, низводящая в сознание и возводящая в сверх-сознание»²³.

Итак, та схема молодого Флоренского, которую мы так подробно разбирали и которая могла выглядеть какой-то формальной безжизненной конструкцией, оказывается наполненной самым близким к жизни содержанием²⁴. Неожиданный взгляд на устройство человека, предложенный о. Павлом, открывает путь и к другим интересным аналогиям. Например, бесконечное множество всех уровней A_n можно разбить на три области: с $n < 0$, с $n = 0$ и с $n > 0$. В антропологической ситуации этому соответствует такая схема:

Внутренность тела	Поверхность тела	Внешность тела
Прошлое	Настоящее	Будущее
Подсознание	Сознание в данный момент (неделимое теперь)	Сверхсознание

Мы видим, что абстрактная схема Флоренского может работать, по крайней мере, в двух областях – (квантовой) физике и антропологии²⁵. Но для о. Павла это не были две отделенные друг от друга сферы бытия. Рассмотренная нами вторая часть «Водоразделов» кончается главой «Макрокосм и микрокосм», где о. Павел вполне серьезно обсуждает мифологические параллели между строением человека, его тела, и строением космоса. Так, поверхность тела аналогична поверхности Земли, сферические оболочки, окружающие Землю согласно средневековой космологической модели, соответствуют тем уровням сознания, которые расширяют наше тело, как сказано выше, облачают его. Такой процесс расширения тела имеет место, как мы уже писали, и в схеме наблюдения в квантовой теории. Когда мы можем, например, присоединить к телу термометр, занимаясь измерением температуры.

Вспомним теперь геометрическую картину с окружностями, которой Флоренский иллюстрирует свою схему познания. Пытаясь понять ее математику, мы ввели упрощенную модель в виде прямой (окружности превратились в точки на ней). Теперь же, в антропологической ситуации, тело окружают оболочки, т.е. поверхности, которые, в первом приближении, можно считать сферами²⁶. Те зеркальные отражения, которые мы обсуждали выше, должны теперь происходить, как отражения относительно этих сфер. И в главе «Символика видений» второй части «Водоразделов» о. Павел говорит о «бесконечнократно отраженном» образе нашего тела, если поместить его в «громоздкий калейдоскоп»²⁷. Далее он пишет: «...Доселе речь шла об изображениях зеркальных. Вообразим их вещественными, уплотним их, воплотим их – и наше сравнение станет еще жизненнее». Так, о. Павел закладывает основы совершенно нового подхода к морфологии человека²⁸.

Зримым примером оболочек, окружающих человека, уплотнений его духа, являются одежды. Их сакральный смысл хорошо выяснен в этнографии. Современному человеку это может быть видно, например, в облачениях священнослужителей. Имеющиеся в одежде симметрии (такие, как верхняя/нижняя одежда) без труда соотносятся со схемой Флоренского: в ней движение вовне/в глубь тела сопоставлено с движением вверх/вниз по лестнице познания.

Возвращаясь к сравнению поверхности нашего тела с почвой и образу дерева, которое видимой кроной растет на свету, а невидимой – в глубинах подпочвы бессознательного, мы можем связать эти образы с некоторыми

построениями в том же богословии. Например, представлением о Божественном свете, который пронизывает уровни небесной иерархии. Оно тесно связано с представлением о дереве, и в иконах это иногда встречается. А с другой стороны, вспомним, как устроен человек, его тело внутри, там тоже есть «деревья»: кровеносная система, дыхательные пути, лимфатическая система и т.д. И об этом Флоренский упоминает в другой своей поздней работе «Имена».

Надеюсь, мне удалось показать, что у Флоренского связь умопостигаемого пространства и пространства вещественного или чувственного была гораздо более сложной и менее тривиальной, чем простое представление о двух зеркально отраженных сторонах одной плоскости, хотя это последнее и входит в качестве частного элемента в более сложную картину. Мы видели, как это связано со многими другими идеями и взглядами Флоренского, и я хочу сказать, что огромное количество его мыслей и идей, рассыпанное как в ранних, так и в поздних работах Флоренского, остается совершенно не продуманным и не развитым далее.

Когда-то о. Павел был объявлен «предтечей» структурализма, теперь его вполне могут сделать «предтечей» философии телесности. Структурализм – где он теперь? Очередная мода, теперь на «телесность», пройдет безвозвратно, а мысли Флоренского будут современными всегда.

Дискуссия

Александр Иванович Олексенко. Алексей Николаевич, согласно рассмотренной вами модели Флоренского, движению вправо по ряду А в восходящих степенях соответствует разворачивание способности к рефлексии. Возникает вопрос: можно ли говорить о некоей «зеркальной» или взаимодополнительной по отношению к рефлексии способности, соответствующей движению влево, и какова она?

Алексей Николаевич Паришин. Вы знаете, Флоренский этот аспект в общем-то не разворачивает. Он говорит, что если у нас есть акт получения знания, то есть и акт уничтожения знания. Но это довольно трудно представить. Скажем дальше, во второй половине этой статьи, он сравнивает движение по этим степеням с движением во времени: прошлое, настоящее и будущее. Отрицательная степень – это прошлое, настоящее, момент времени теперь – положительная степень. Здесь, естественно, возникает тема памяти и забывания.

А.И. Олексенко. Здесь возникает некая аналогия, не знаю, насколько она здесь может работать, хотя, я думаю, что может... Как известно, Николай Александрович Бернштейн впервые дал содержательное толкование термину «координация», который до него определялся механически, через отрицание, как отсутствие нарушений координации, имеющих место при той или иной патологии. Поэтому возникает вопрос, а что же есть такое А', какова способность, обратная рефлексии? Не отсутствие способ-

ности к рефлексии, а некая другая способность. Вот это мне кажется самым интересным.

А.Н. Паршин. Вы знаете, вы абсолютно правы, что можно Бернштейна здесь сопоставить с Флоренским, но только с одним замечанием. У Бернштейна есть ряд уровней, но для него всегда есть последний, конечный уровень. Для Флоренского же это нечто бесконечное. Бесконечное не в том смысле, что его конец теряется неизвестно где, а в том смысле, что в акте познания эта бесконечность, даже если она не осознается, то всегда присутствует.

Андрей Александрович Андрияшков. Игумен Андроник, а какова была реакция уже собственно в церковной среде, церковно-мыслительной и богословской среде, на публикацию в «Богословских трудах» работы «Философия культа» Флоренского? Была ли попытка продолжать формирование философской антропологии на основании таинств, как это делал Флоренский?

Игумен Андроник. Реакций было немного. Литургисты восприняли эту работу как совершенно новое слово. В Московской академии архимандрит Матвей в преподавании литургики очень часто стал ее использовать. Это как-то помогает студентам отойти от привычного исторического к мировоззренческому исследованию. Это положительная реакция.

Был целый ряд отрицательных отзывов. В частности, покойный владыка Михаил Мудюгин в этой работе видел целый ряд передежек и неправославных мыслей. Скажем, его смущала терминология. Например, там рассматривается крест как живое существо. И о. Павел, развивая эту мысль, приводит целый ряд обращений к кресту, где совершенно ясно, что к нему обращаются как к особой личности. Я в предисловии к этой работе пишу, что у о. Павла есть терминологически разные пласты: общерелигиозной терминологии, терминологии православной мистики и терминологии строго догматической. Поэтому, конечно, скажем, в выражении «Крест – живое существо» это термин не догматического богословия. Это термин философский, и, может быть, он еще шире определяется. И вот поэтому здесь надо понять, в каком смысле о. Павел употребляет каждый раз какое-либо место. Он в других местах приводит примеры присутствия подобных же воззрений: меч в Средние века у воина христианского тоже рассматривался как живое существо, которое передавалось друг другу, над которым читали молитвы и т.д. О. Павел пишет, что престол есть притаившийся херувим. В данном случае, например, он использует собственный духовный опыт. На Кавказе жил один старец – отец Виталий, – с которым я был знаком в течение нескольких лет, сейчас опубликовали его жизнеописание и целый ряд высказываний. Это был совершенно необразованный старец. И был целый ряд смущающих обстоятельств в связи с его малой образованностью. Так, вы знаете, он почти такими же словами говорил то, что о. Павел выражал в богословской работе. Он, например, говорил: я вижу,

что за каждым человеком стоит ангел Божий, за каждым человеком горит свеча. Когда ты проходишь мимо престола – говорит, – не проходи просто так, он живой, он откликается и слышит тебя.

Вот это мистическое чувство, чувство особой связанности неба и земли, выражает себя в этой терминологии. В данном случае это тоже не терминология догматического богословия. Поэтому непривычность для целого ряда церковных ученых терминологии в богословских и религиозно-философских сочинениях не только догматической, но и общерелигиозной, мистической, их смущала. Хотя должен сказать, что в основном это были ученые, деятели, весьма склонные к протестантизму. В частности, известно, что взгляды владыки Михаила Мудогоина в значительной степени были проникнуты лютеранством.

Вот две таких стороны были в откликах на публикацию. Но это не получило какого-то широкого развития. Это вот такие реплики, которые просто бытуют.

Юрий Вячеславович Громыко. А вот с этой точки зрения, вообще, на ваш взгляд, каково место этой совершенно уникальной работы, которую мы читали в «Богословских трудах», в какой ряд ее можно поставить? Мне-то в голову приходит только работа Балтазара, которая называется «Космическая литургия» и посвящена Максиму Исповеднику. Других работ в этот ряд я поставить пока не могу. Или это не так?

Игумен Андроник. В чем-то она близка некоторым работам владыки Вениамина Федченкова. В чем-то. И я совершенно не сопоставляю в данном случае святость о. Павла и о. Иоанна Кронштадтского, но целый ряд сочинений о. Иоанна Кронштадтского очень близок к этой работе. Только там полностью выявляется благодатный опыт без рефлексии. А отец Павел, конечно, дает в значительной части и научный опыт. Но в общем-то, они из какого-то единого источника идут.

Вообще творения о. Иоанна Кронштадтского у нас совершенно не изучены с точки зрения философского осмысления. У о. Иоанна Кронштадтского как психолога есть глубочайшие мысли, и очень неожиданные. Он внешне был привычно церковный священник, а вот в творениях его можно встретить мысли неожиданные, глубокие, очень смелые, которых не найти у многих философов.

Х.Х. ...

Игумен Андроник. Есть. Отзывы Алексея Ильича Осипова достаточно известны. Алексей Ильич очень ценит книгу «Столп и утверждение Истины», о которой ему говорил еще его старец о. Никон Воробьев. А все последующее творчество о. Павла он просто не воспринимает, и, к сожалению, он ни это творчество толком не изучает, ни то, что было написано вокруг этого. Я много раз с ним говорил, но он просто искажает творчество о. Павла. Было бы нормальным, если бы он с ним не соглашался, но он искажает. Он говорит: вот он пишет так и так. Я ему гово-

рю: не так, вот пять мест, которые разъясняют, как надо это место понимать. Но – стена.

Потом, знаете, Алексей Ильич Осипов общается с очень молодыми студентами, и он уже стал вообще пугаться слова «мистика». Если ты произнесешь это слово, его передергивает, он считает, что мистика – это только связь с бесами и больше ничего. Еще есть целый ряд терминологически принятых слов, «экстаз», скажем. Для него экстаз – это только искажение духовной жизни, а то, что этот термин входит во все религии и употребляется во многих философских и научных сочинениях, он не учитывает. У Осипова очень большой акцент на том, что ему надо воспитывать юношей, которые вообще не разбираются в духовной жизни. Он считает, что надо их питать корочками хлеба, нельзя давать такие пиришества, которые они не освоят. Может быть, просто это сказывается – определенная задача.

А.А. Андрюшков. В связи с вашим докладом, игумен Андроник, я хотел бы обратить внимание на следующую интересную параллель. Вы говорили о той редакции, которой подверглась публикация 1977 года, и в особенности о вырезании фрагмента, посвященного освящению власти. Вероятно, и для размышлений о. Павла было очень важно понять, хотя он сам об этом и не говорил, что происходит, когда из литургического пространства вырезается какая-либо из форм освящения. Ведь когда он читал эти лекции, миропомазания царя и вообще всего, что связано с освящением царского, уже не могло быть.

Игумен Андроник. Понятно. Вам ответ нужен?

А.А. Андрюшков. Да. И было бы интересно узнать с вашей точки зрения, с одной стороны, как бы о. Павел и, с другой стороны, как вы относитесь к самому этому феномену вырезания из живого тела организма литургического какой-либо из форм освящения, тем более такой важной, как власть.

Игумен Андроник. Он фактически в работе об этом пишет, только не по поводу царской власти. Он пишет, что если какие-нибудь функции организма поражены болезнью, то, во-первых, весь организм болеет, во-вторых, другие органы берут на себя его функции, в той мере, в какой это возможно. Даже приводит такой пример: выяснилось, что один священник, который в течение многих лет совершал литургию, не был крещен. Как относиться к данному факту? Можно ли признать литургии, им совершенные, действительными и т.д. Во-первых, я скажу, этот случай, конечно, исключительный, и это совершенно не ставят как правило. Но митрополит Филарет на это сказал, что в его священстве уже содержалось крещение, поскольку таинства взаимосвязаны и одно таинство содержит в себе другое. Поэтому в исключительных случаях другое таинство как бы несет функцию таинства утраченного. В данном случае отсутствие освящения власти в лице царя восполняется властью Церкви в лице священника. Но общество болеет от этого.

А.А. Андриюшков. Все равно болеет?

Игумен Андроник. Если у вас нет правой руки, то вы будете все делать левой. Жить можно, но хуже.

А.А. Андриюшков. Понятно. И я бы хотел обратить внимание на очень интересный момент в докладе Алексея Николаевича: что значит, когда целостный двухвекторный ряд потенций сознания уходит собственно в положительную бесконечность и отрицательную бесконечность. Когда Флоренский говорит, что, по сути дела, знание или вообще акт познания целостны, то он схватывает все это целиком. Т.е. на самом деле это представление, насколько я помню, дословно им не разбиралось и не анализировалось, а именно, что это за феномен, для чего нужно вводить представление о том, что это все дано в некоторой актуальной бесконечности, некоторой схваченности целостной. Но по всей видимости, за этим вообще стоит особое представление о том, что в самом мышлении и в акте осуществления мышления всегда существует некоторое определенное количество того, что не подлежит осознанию, что само по себе мышление и включение человека в мыслительный процесс, оно имеет какие-то слои, превышающие уровень индивидуального сознания того, кто это мышление несет. Не знаю, имеются ли в виду формы общественного сознания либо еще какие-то более сложные слои, которые наследуются родовыми структурами до человека. Но вообще за этим стоит действительно какое-то интересное и требующее выявления представление о самом этом целостном акте мышления.

Ю.В. Громыко. У меня тоже буквально два слова. Так интересно получилось, что, несмотря вроде бы на совершенно разные доклады игумена Андроника – на мой взгляд, это очень принципиальный доклад, и мы будем ждать публикации «Философии культа» с нетерпением, потому что часть из нас прорабатывали эту работу в «Богословских трудах», – и доклада Алексея Николаевича Паршина, есть одна точка, которая, на мой взгляд, их, безусловно, сближает, причем не только формально, в связи с тем, что они связаны с обращением к наследию отца Павла. И это, как ни странно, связано в том числе с темой конференции, с отношением к традиции Выготского, поскольку в принципе, на мой взгляд, оба этих доклада касаются проблем в том числе анализа деятельности, поскольку в общем-то из «Философии культа» следует, что в основе всех типов практики – как показывает отец Павел – лежит, собственно, культ как важнейшая и принципиальная основная деятельность, из которой отпочковываются и появляются другие деятельности. И с этой точки зрения, на мой взгляд, это вообще фундаментальное онтологическое некоторое основание для другой реконструкции генезиса всех типов деятельности. Уже вот в публикации «Философии культа», вышедшей в «Богословских трудах», отчетливо прослушивается, что будут ответвления и в науку, и в технику и т.д. С моей точки зрения, это один из фундаментальнейших моментов

вообще, в том числе для анализа истории развития разных деятельностных форм, типов практик: они как бы вырастают из культа, в какой-то момент могут отщепляться или как-то противопоставляться... Тут возможны различные, безусловно, моменты и трагедии и т.д.

Поражает и тот момент, по который игумен Андроник тоже сказал, когда о. Павел последовательно показывает, как освящаются все стихии. Они как бы включаются все в проработку, т.е. возникает такая деятельность, литургическая деятельность, которая фактически охватывает весь космос, преобразует весь космос. И вот здесь возникает очень интересная проблема, которая, в общем-то, известна, но требует тоже более глубокого осмысления, – это проблема отношения идеи пневматосферы, выдвинутой о. Павлом, к идее ноосферы В.И. Вернадского. Есть в том числе такое утверждение, что, возможно, в принципе существует всего одна научная мегапрограмма – это идея Вернадского. Это спорно, я понимаю, но, в принципе, отношение понятий пневматосферы и ноосферы представляется очень интересным, и их соотнесение является очень важным моментом.

И теперь об очень интересном докладе Алексея Николаевича Паршина, в котором было показано, как о. Павел понимал и рассматривал познавательную деятельность. В этом переходе к знанию про объект я вижу в принципе очень интересовавшее о. Павла отношение Фихте к Канту – здесь это очень слышно. С другой стороны, будучи еще положенным в структуру пространства через моделирующий аппарат математики, это в принципе задает вообще другой взгляд на проблематику описания структур и систем познания. Этот момент тоже, мне кажется, требует изучения и рассмотрения. Последующие примеры, приведенные Алексеем Николаевичем, особенно тот, который связан с идеей зеркал и с другой трактовкой отражения, позволяют наметить ряд других очень интересных вопросов, которые связаны с соотнесением вот этой структуры познающей деятельности и материализации. Потому что получается, что здесь возникает какая-то очень сложная игра и отношение самих опространствливаемых материализуемых структур и самой вот этой активности познания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Тем не менее некоторые основания для сравнения этих миров, несомненно, имеются. Как есть очные обычные, которые видят обычный чувственный мир, так есть и умственные очн. Как есть слух телесный, так и умовостигаемый. О подобии двух миров имеются и прямые высказывания Отцов Церкви, например преподобного Макария Египетского: «Есть сходство между телом и душой, между телесным и душевным, видимым и сокровенным» (Слово 49).

О. Георгий Флоровский, ссылаясь на Св. Максима Исповедника, писал, что «в мире два плана: духовный или умовостигаемый и чувственный или телесный. И между ними есть

строгое и точное соответствие» (См. Св. Флоренский. Восточные отцы V–VIII веков. – Париж, 1933. – С. 207).

² Св. Флоренский. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 34–60. Работа имеет подзаголовок «Основная антиномия теории знания».

³ См.: Шеллинг. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 486–489, т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 472–485. Заметим, что у Шеллинга конечное число уровней, именно четыре, восходящих к тому же весьма конкретный, а не абстрактный характер. Впрочем, он упоминает и о возможности продолжения этой цепочки до бесконечности (указ. соч., т. 1. – С. 488).

⁴ Группой называется множество элементов A, B, C, \dots , для которых определена операция умножения $A \cdot B$ так, что: 1) $(A \cdot B) \cdot C = A \cdot (B \cdot C)$, 2) существует такой элемент E , что $A \cdot E = A$, и 3) для каждого A имеется такой (обратный) элемент A^{-1} , что $A \cdot A^{-1} = E$. Например, множество целых чисел с операцией сложения или множество ненулевых рациональных чисел с операцией умножения.

⁵ Св. Флоренский. Указ. соч. – С. 48.

⁶ Далее он говорит, что в некотором смысле оба предела – это одно и то же. Но здесь мы не будем останавливаться на этом рассуждении, а также на интересном замечании, когда Флоренский прохождение по иерархии всех уровней познания сопоставляет со временем: этот процесс есть прохождение от прошедшего через настоящее к будущему.

⁷ См. наши замечания в работе «Свет и Слово» в сб.: Имяславие (антология). – М.: Факториал, 2002. Мы не будем здесь развивать эти соображения, ограничиваясь гораздо более простой геометрической картиной.

⁸ См.: Св. Флоренский. Указ. соч. – С. 206.

⁹ Подробно о различных аспектах квантовой теории см. в популярной книге: Ф. Каройлази. Истинное волшебство. – М.: Атомиздат, 1980. Нужные нам здесь стороны квантовой теории собраны в кн. автора: Путь. Математика и другие миры. – М.: Добросвет, 2002, где имеется и список основной литературы по этим вопросам.

¹⁰ Когда, в двадцатые годы XX века, квантовая теория появилась, о. Павел был жив и работал, но, по-видимому, о ней не знал. Позднее, в тридцатые годы, Флоренский написал статью «Измерение» для «Технической энциклопедии», где говорится о подвижной границе между физическим объектом и наблюдателем, хотя и нет упоминаний о квантовой теории.

¹¹ Поскольку мы начали с теории познания, нелишне напомнить и о мало осмысленной идее Г. Вейля – аналогии расширения физической системы в квантовой физике и расширения формальной системы в процессе математического познания, происходящего согласно теореме Геделя. См. сб.: Прикладная комбинаторная математика. – М.: Мир, 1968. – С. 335 и А.Н. Паршин. Указ. соч. – С. 86–87, 100–101.

¹² Тем самым мы используем геометрическую картину Флоренского, но упрощаем ее, заменяя окружности на (целые) точки и помещая предельные точки на $\pm \infty$ бесконечности.

¹³ С точки зрения теории групп это означает, что к бесконечной группе переносов, порожденной преобразованием A , мы должны добавить все отражения в (полу)целых точках, и новая группа будет порождаться ровно двумя отражениями.

Такая группа является простейшим примером группы преобразований, порожденных отражениями, – весьма важного объекта всей современной математики (не только алгебры).

¹⁴ В. Саломе. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1988. Т. 2. – С. 265. Там же эта схема сравнивается с представлением Шеллинга о бесконечной потенции ума и критически оценивается деятельность ума, как бесконечного движения такого рода. «Согласуясь с волей абсолютного блага и чувством абсолютной красоты», ум не останавливается на такой «отрицательной» деятельности, но «приводит свои определения к всецелому, абсолютному единству, которое и есть, собственно, Истина или Идея как истина».

- ¹⁵ Это подробно разобрано в кн.: П.П. Гайденко. Философия Фихте и современность. – М.: Мысль, 1979, гл. 2.
- ¹⁶ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – СПб., 1997, гл. 3. – С. 33.
- ¹⁷ Указ.соч. – С. 57.
- ¹⁸ «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Платина, Вестник древней истории. – 1978, № 1. – С. 148–161.
- ¹⁹ R. Gregory. Mirrors in Mind. W.H. Freeman. – New York, 1997. P. 231–232. Эта книга, к сожалению, не переведена на русский язык, в отличие от остальных книг этого автора.
- ²⁰ Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. Т. 3(1). – М.: Мысль, 1999. – С. 401.
- ²¹ Священник Павел Флоренский. Указ. соч. – С. 437.
- ²² Там же. – С. 437–438.
- ²³ Там же. – С. 438.
- ²⁴ Приведенные выше мысли Флоренского являются развитием его замечаний о теле человека, сделанных уже в «Столпе» (Письмо девятое: Тварь. – С. 264–265).
- ²⁵ Когда о. Павел писал эту часть «Водоразделов», в Сергиевом Посаде уже жил В.В. Розанов, и, видимо, они обсуждали эти вопросы. В недавно опубликованной книге Розанова (написанной в том же 1917 г.) читаем: «Кожа разделяет, а не соединяет. Она есть граница между субъектом и объектом. Она говорит каждому «я» о том, что есть «не-я», о том, где «я» кончилось. Конец я – есть «кожа», поверхность тела.<...> Как же вы говорите, что «кожа ничего не содержит в себе». Она именно «слишком много содержит в себе». Содержит, как я думаю, – душу» (В.В. Розанов «Возрождающийся Египет». – М.: Республика, 2002. – С. 255).
- ²⁶ В очень первом! Когда крупнейший русский математик П.Л. Чебышев читал в Петербурге популярную лекцию об оптимальном способе раскроя одежды, он начал ее со слов: будем считать, что тело человека представляет из себя шар. Половина слушателей сразу покинула аудиторию.
- ²⁷ Священник Павел Флоренский. Указ. соч. – С. 426. Приводимый здесь образ «калейдоскопа» совсем не забавная картинка. Калейдоскоп с шестью гранями есть наглядное представление следующей нетривиальной группы преобразований, порожденной отражениями, – аффинной группы Кокстера ранга 2, действующей на плоскости и порожденной уже тремя отражениями. Наш пример на прямой – группа того же типа, но ранга 1.
- ²⁸ Симметрии человеческого тела весьма волновали о. Павла. Вспомним хотя бы схему гомотиний в одном из приложений «Столпа». В плане второй части «Водоразделов» имелась глава «Пространство тела и мистическая анатомия», которая, по-видимому, не была написана.

Анализ критики Флоровским работ о. Павла Флоренского

Сергей Михайлович Половинкин

Предыстория моего интереса к этой теме такова. В архиве священника Павла Флоренского хранятся присланные ему очень ранние письма Флоровского, которому о. Павел адресовал одну из своих статей. Очень благодушные письма, в которых Флоровский с Флоренским как с духовным отцом делится своими проблемами. Он еще на перепутье, определяет, куда ему идти, в какую академию или университет, и пр., и пр. И это очень контрастирует с тем, что затем написал Флоровский об о. Павле в своей книге «Пути русского богословия»¹. Там есть многое, я поэтому ограничусь обвинениями Флоровского, которые там звучат.

Во-первых, краткая библиографическая справка. В 1930 году появилась рецензия Флоровского на «Столп и утверждение Истины» Флоренского. Есть такое таинственное издание, которого ни у кого нет, которое никто в руках не держал. В 1929 году в Германии была переиздана фотоспособом книга «Столп и утверждение Истины». Один из моих знакомых, будучи в Германии, пытался ее разыскать, листал огромные каталоги, но этой книги нигде не смог обнаружить. Но она появилась в 1929 году. Какое-то время ее держал в руках Флоровский и написал рецензию. Поэтому я буду использовать эту рецензию, которую в основном он поместил затем в «Пути русского богословия»².

Первое из обвинений, обращенных к Флоренскому, – томление духа. Он пишет об осенней книге Флоренского: о всей тоске XIX века, грусти, усталости, разочаровании, красоте увядания, которую он усмотрел в «Столпе и утверждении Истины», осенней унылой красоте. В то же время Флоровский отмечает, что тоска странно смешивается с ликованием, ибо в одном плане мир еще не преображен, но в другом, в своем вечном корне, он божествен. По поводу этого странного смешения Флоровский заметил, что здесь несомненная несогласованность. Но ведь сам Флоровский прекрасно согласовал тоску и ликование Флоренского, указав, что тоску навеивает непреображенный мир, а ликование – божественный, который Флоренский нашел в Церкви. И что, кроме тоски, разочарования и уныния, мог вызвать мир накануне мировой войны и революции в России? Флоровский приводит эпиграф к стихотворению Андрея Белого 1901 года «Священные дни», посвященному Флоренскому: «Ибо в те

дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже доныне, и не будет [Мк 13:19]». Стихотворение заканчивается словами «Священна тоска в эти дни роковые». По Флоровскому, эта тоска свидетельствует о тупиковости пути Флоренского. Конечно, уныние и тоска – грех, но ведь Флоренский не замкнулся в своей точке, а нашел ликование в служении Церкви – это и узрел Флоровский. Как видите, первое обвинение оборачивается против самого Флоровского.

Второе обвинение – сомнение. О сомнении в «Столпе...» Флоровский написал: «Путь к истине начинается в тираническом огне, это мучительный безысходный лабиринт. И вдруг где-то неожиданно вспыхивает молния откровения, остается неясным, говорит ли он о трагедии или изображает диалектику христианского сознания». Во всяком случае, он ставит вопрос так: самое важное – убеждать и спасать от сомнения. Точно неизбежно для человека идти к Богу через сомнение и разочарование и здесь на земле проходить через чистилище. В «Путьях...» Флоровский повторил этот пассаж, очевидное искажение мысли Флоренского. Существо сомнения либо ускользнуло, хотя оно лежит на поверхности, либо намеренно искажено Флоровским. Кто же отчаивается, кто горит в тираническом огне сомнения? Ответ Флоренского однозначен. Это рассудок с его законом тождества. Безысходный лабиринт – это потуги рассудка давать абсолютное доказательство. Результат – какой-то нечленораздельный философский вопль. Подчеркнем именно философичность этого вопля. Истинным очагом этой огневой агонии является самый центр философии, его Я, помогающее неусловного знания. В итоге путь разума к Истине заказан. Возможным остается лишь тон надежды, но не в логически высказываемой надежде. Явно этот путь – ни трагедия неверующей мысли, ни диалектика христианского сознания. Флоренский говорит о пути рассудочной мысли, ведущей философию в скептический ад.

Был ли этот путь путем самого Флоренского? Опубликованное не дает основания для однозначного ответа. Это и не столь важно, ибо главное – что Флоренский додумал до конца пути рационалистической философии, в том числе и современной ему. Диалектика ли это христианского сознания? Нет, конечно! В том же письме Флоренский указывает возможные исходы тотального сомнения. Горение в тираническом огне, переходящее в безумие, безмолвие в эпоху, поиск нерассудочных путей к Истине. И последний путь неизбежен для того, кого посетили сомнения. А у Флоровского их не было, семья его была церковной. Хотя ведь и святых на вершине подвига посещали сомнения. Мы ведь знаем, структура «Столпа...» убеждает, что это отнюдь не главное в этой книге. Путь сомнения пройден, и в последующих главах «Столпа...» сомнение не принимает участия. Верно ли, что у Флоренского в лабиринте сомнения вспыхивает молния откровения? – говорит Флоровский. Это высказывание Флоровского символизирует непонимание и нежелание понять Флоренского.

Чтобы найти выход из скептического ада, Флоренский ведет читателя через различное понимание истины и веры у разных народов, через понимание истины как интуиции в дискурсе, как единой сущности о трех ипостасях и т.д., подводя к мысли, что преодоление рассудочности и постижение Истины с большой буквы самодоказательно. Способен преодолеть сомнения лишь самодоказательный субъект Истины с большой буквы, человеческое Я, в акте веры вручающее себя Истине.

По всей видимости, Флоровский описал свои приемы работы – разящее, как молния, откровение, никаких сомнений.

Третье – антиномизм. Если Бердяев называл антиномизм самым ценным у Флоренского в статье «Стилизованное православие»³, то Флоровский говорит лишь об интересном учении об антиномии. Он верно определяет исток антиномизма Флоренского – несоизмеримость религиозного опыта и рациональных схем. Но тут же Флоровский ставит, как ему кажется, убийственный для Флоренского вопрос – о возможности совмещения антиномизма и софийности, антиномизма и онтологии. Его слова: как возможно, чтобы антиномизм выражал последнюю тайну мысли, если мысль, созданная в Премудрости, в Софии, и есть премудрое Откровение Божье. Флоровскому кажется, что Флоренский в «Письме о Софии» забывает об антиномии и раскрывает мир как систему разума. Но ведь у Флоренского нет единственного рассудочного понятия Софии. Он приводит некоторое многообразие рассудочных понятий, антиномичных друг другу. Он пишет, что, разумеется, Слово Божье, Богородица, Церковь, человечество как рассудочные понятия не совместимы друг с другом, но если мы обратимся к соответствующим идеям, то этой несовместимости уже не будет. Мало того, предыдущий метафизический разбор показал уже их взаимную связь, но для рассудка София предстает как антиномический разбор понятий. И еще София у Флоренского антиномически нераздельна, неслиянна со Святой Троицей. Пронизанная троицной любовью София религиозна, а не рассудочна, почти сливается со Словом и Духом, и Отцом как Премудростью или Царством, и Родительством Божиим. Но рассудочно она есть совсем иное, нежели каждая из этих ипостасей. И вся духовная жизнь по природе своей антиномична, говорит Флоренский. И если можно говорить о системе Флоренского, то это система антиномий. Рассудок не способен достичь Истины, но духовный опыт святых достиг ее.

Четвертое обвинение – субъективизм. Флоровский полагал, что книга нарочито, намеренно субъективна. Она пронизана пафосом интимности. Это литературная исповедь. Флоренский говорит здесь прежде всего о своем личном опыте. Флоровский видит в «Столпе...» обилие цитат и ссылок разного рода. Оспаривать правомерность их использования в качестве аргументов можно, но это требует определенного труда. Но Флоренский заведомо перед Флоровским не прав во всем, и, чтобы

одним махом дезавуировать эту аргументацию, Флоровский прибегает к следующему приему. Флоренский якобы сознается, что он выбирает и подбирает свои ссылки и примеры. Он якобы никогда не исследует, а только выбирает и умалчивает. А в результате – книгу личных избраний он выдает за исповедь. И все это – без тени аргументации, вопреки следующим словам Флоренского: «Ведь предел моих стремлений в том, чтобы уяснить себе церковное сознание. Нет ничего более чуждого цели моей работы как желание изложить свою систему. Скажу более решительно. Если тут в работе моей есть какие-нибудь «мои» взгляды, то лишь от недомыслия моего, незнания или непонимания».

Приведя часть этих слов, Бердяев заподозрил Флоренского в уничижении паче гордости – в стилизованном православии. Конечно, юношеский максимализм чувствуется в словах Флоренского. Основание этого максимализма – стремление подкрепить все положения «Стогла...».

Да и есть ли какой-либо иной путь в богословии и религиозной философии, кроме пути личных избраний? И разве труды самого Флоровского о восточных Отцах Церкви, например, не лежат на том же пути личных избраний? Альтернативный путь – это полное, а не выборочное издание или переписывание текстов Священного Писания и преданий. Здесь, конечно, возникают сложные вопросы о репрезентативности и адекватности интерпретации выбранного. Но эти вопросы требуют большого труда, и легче разделиться с ними одним псевдоаргументом.

Истоки субъективности Флоренского Флоровский видит в одиночестве, уединенности. Флоренский хочет жить якобы в эстетическом затворе – это слова Флоровского, – для чего уходит в тесную келью. Это, по мнению Флоровского, препятствует соборной церковности Флоренского. По такой логике выходит, что уединенная жизнь монаха в келье препятствует его церковности. Всякий, живущий одиноко, – субъективист, не соборен, не церковен. Не милующая логика. Пафос интимности определяет у Флоренского потребность в личных отношениях. Он ищет исхода в дружбе. Не берусь излагать основные мысли «Письма о дружбе» и т.д. Флоренский просто не мог жить без дружбы, без такого интимно-личностного общения.

Следующее, пятое обвинение – стилизаторство, эстетизм. Эти обвинения Флоровский выстраивает вслед за Бердяевым, название статьи которого – «Стилизованное православие» – говорит само за себя. Стилизованный архаизм Флоренского Бердяев полагал носящим печать пережитого эстетического упадничества, утонченной эстетической культуры конца XIX – начала XX века. Флоренский будто бы александриец по духу своему, близкий не архаической Греции, а позднему эллинистическому миру. Для пророка эры творческой свободы нет большего греха, чем творческое бессилие, в котором обвинен Флоренский. Но хоть какой-то позитив Бердяев во Флоренском видит и пишет: «Не сомневаюсь в подлинности

и значительности религиозных переживаний автора «Столпа и утверждения Истины», но выявление этих переживаний в форме архаического православия есть стилизация»⁴. Флоровский во Флоренском видит лишь негатив. И прежде всего он повторяет за Бердяевым обвинение Флоренского в стилизации православия, подчеркивая, что это не православная реставрация. Флоровский как бы освобождает от Флоренского место для своего неопатристического синтеза. Не здесь ли истоки столь тотального недовольства Флоровского Флоренским? Любопытно отметить, что Бердяев все-таки называл Флоренского охранителем веры отцов.

Энергия статьи Бердяева подействовала на многих, и в том числе на отца Сергея Булгакова, что содержится особенно ярко в отрывке из его ялтинского дневника. Булгаков тоже говорит о стилизации Флоренского, но, во-первых, так ли уж плоха стилизация сама по себе, чтобы служить убийственной характеристикой для работ религиозного мыслителя? Бахтин полагал характерным для стилизации то, что слово имеет здесь двоякое направление – и на предмет речи, как обычное слово, и на другое слово, на чужую речь. Стилизация предполагает существование воспроизводимого стиля, который когда-то имел – слова Бахтина – прямую и непосредственную осмысленность. Какой же стиль пытается воспроизвести Флоренский? Он сам не делал из этого тайны, писал в статье для Энциклопедического словаря «Гранат»: «Свое собственное мировоззрение Флоренский считает соответствующим по складу стилю XIV–XV веков русского средневековья, но предвидит и желает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью»⁵. Мы не беремся обсуждать здесь, осуществил ли Флоренский в своих трудах стилизацию именно такого типа. По всей видимости, не вполне. Хотя бы потому, что его сочинения насыщены прямыми словами – в терминологии Бахтина. В смысле Бахтина нельзя не назвать стилизацией и неопатристический синтез самого Флоровского. Вслед за Бердяевым Флоровский назвал Флоренского запоздалым александрийцем. Флоровский имел в виду александрийскую школу в философии – III век до Рождества Христова по VI век по Рождеству Христову, когда философия причудливо сочеталась с восточными культами и была последним всплеском античной философии. Флоренский с полным правом мог бы назвать себя александрийцем и называл. Но в другом смысле. А именно в смысле александрийской школы богословия II–IV века, славной такими богословами, как Ориген и Афанасий Великий. Флоренский писал прямо, что он исходит из идей святого Афанасия Великого. Так хула Бердяева и Флоровского в александрийстве обратилась в похвалу.

Бердяевское обвинение Флоренского в эстетическом упадничестве Флоровский дополняет картиной эстетического соблазна для всего русского богословия XX века, который последовал за моралистическим соблазном XIX века. Не нравятся Флоровскому эстетические кружева

«Столпа...», не нравится эстетизация богословия – его слова – с каким-то беспечным эстетизмом плетет он свой богословский венок. Возможно, Флоровский остался до конца дней своих слишком рационалистом – это письмо Флоровского к Флоренскому как раз готовится к печати. Он сам себя называл слишком рационалистом, а потому и не принял ни эстетических, ни мистических устремлений Флоренского. Ну а если эта эстетизация кому-то нравится, в чем здесь грех? Ведь Флоровский, так же как и Флоренский, стремился к преодолению бездушного схоластического богословия, Флоренский пошел здесь путем насыщения «Столпа...» стилизацией, эстетизацией, исповедальными мотивами, духовным опытом святых при обильном цитировании самых разных областей и т.п. Кому-то это может нравиться, кому-то – нет. Это дело вкуса. Бердяеву это не нравилось с позиции творческой свободы. И здесь ему вторит Флоровский, но с других позиций. Флоренскому якобы не раскрылся вид Богочеловека, потому еще не открылся творческий путь. Творческий путь самого Флоровского, по крайней мере в «Пути русского богословия», – это не путь созидания, не творческий путь, хотя бы в виде обнаружения некоторого позитива, а путь разрушения. В «Пути...» он препарировал беспутья русского богословия (слова Бердяева) разве в таком большевистском смысле: мы старый мир разрушим до основания, а затем....

Без Христа. Вот самое страшное обвинение для богослова, для священника. В этом направлении спектр обвинений неопределенно широк: нет христологических глав, образ Богочеловека как-то неясной тенью терется на заднем плане, теодицея строится помимо Христа. Кстати, в этом Флоровский видит причину того, что в «Столпе...» так мало радости. А о проспекте «Водоразделов мысли», помещенном в книге «Мнимости в геометрии», сказано, что это книга не христианского философа. Выделять или не выделять христологическую главу – дело, очевидно, автора. А вот теряется ли Христос на заднем плане, рассмотрим на примере теодицеи Флоренского. Центральным вопросом теодицеи является вопрос о свободе. У Флоренского внутренняя сердцевина личности – это основание во Христе. Т.е. безусловное обожение человеческого естества в лице Иисуса Христа – это его слова. Это явленная Христом в каждом из спасенных точка, начало спасения, Образ Божий, очищенный от первородного греха, – это слова Флоренского. Помимо этого, есть и эмпирический характер личности, который раскрывается в системе чувств, желаний, мыслей, действий. Здесь нет ничего безусловного, даже в совести. Эмпирический характер способен получить самостоятельное, бессубстанциальное в бытии положение – слова «Столпа...». Свобода есть выбор между этими двумя полюсами. Слова Флоренского: «Если сокровище свое Я положило не в своем божественном самотворчестве, прилепилось не к своему Образу Божьему во Христе, а к своему эмпирическому содержанию, т.е. к условному, ограниченному, конечному, потому слепому, то оно самим

телом ослепило себя, лишило себя свободы своей, поработило себя себе и тем самым предварило Страшный Суд». После этого как-то странно читать, что у Флоренского логос не освобождает мир, а заковывает его в закономерность. Якобы у Флоренского христианский мир есть мир суровый и жестокий, мир законов и непрерывности. У Флоровского получается, что Флоренский подобен Оригену в христианстве, который видел логос, а не Христа. Кому охота, пусть разбирается в отношении логоса и Христа, но причислять Флоренского к адептам закона непрерывности – это превосходит все остальные нелепости Флоровского. А ведь прерывность как раз и была введена Флоренским, чтобы ввести в религиозную философию понятия веры, свободы, подвига, чуда и т.д. Об этом Флоровский не знал и не хотел знать.

Я считаю, что книга Флоровского, конечно, интересна, остра, но она сыграла роковую роль в русской христианской мысли в последние десятилетия. Появились люди, которые ориентируются только на нее и считают, что не нужно ничего читать, осмысливать, анализировать. Есть Флоровский, и этого достаточно. К сожалению, такую страшную роль сыграл Флоровский, а в Московской духовной академии есть люди, которые идут еще дальше Флоровского, «развивая» эти бессмысленные, не имеющие никаких оснований обвинения*.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. – Париж, 1937. – 601 с.

² Там же. – С. 493–498. На с. 570 автор дает ссылку на свою рецензию на книгу П.А. Флоренского: *Томление духа. – «Путь»*. Книга 20, 1930.

³ Н.А. Бердяев. Стилизованное православие // Рус. мысль – М.-Пг.: 1914. № 1; [Отд. 2]. Опубликовано: Н.А. Бердяев. Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) // П.А. Флоренский: pro et contra. – СПб.: Издательство РХГИ, 1996. – С. 266–284.

⁴ Там же. – С. 267.

⁵ Священник Павел Флоренский. Соч. в 4-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1994. – С. 39.

* Дискуссию по докладу С.М. Половинкина см. на с. 245.

Наследие о. Павла Флоренского и христианская апологетика*

Владислав Алексеевич Шапошников

Уже достаточно давно меня занимает вопрос об определенной *невостребованности* русской религиозной философии начала XX века. Я имею в виду невостребованность не в смысле отсутствия архивного интереса к ней как феномену истории культуры, а именно отсутствие потребности в ее авторах и созданных ими текстах как в живых собеседниках, с которыми интересно и необходимо вступать в диалог по актуальным *для нас* проблемам. Очень приятно, что постепенно творчество о. Павла начинает интересовать людей и с *этой* точки зрения, с точки зрения движения их собственной мысли. В связи с этим хотелось сказать несколько слов об интересе к о. Павлу именно как к *христианскому* мыслителю. Здесь есть некоторая проблема, связанная вообще с восприятием мыслителей начала века именно как *христианских* философов. В этом контексте представляется интересным посмотреть на наследие о. Павла с точки зрения проблем *христианской апологетики*.

Последнее словосочетание требует некоторых пояснений. Какой смысл привычно вкладывать в слово «апологетика»? В качестве характерного примера я возьму достаточно распространенную книжку о. Василия Зеньковского, которая так и называется – «Апологетика». Хотя эта книга 1957 г., но она до сих пор регулярно переиздается. В этой книге апологетика определяется как «защита христианского учения, христианской веры и Церкви от нападок». При этом христианство рассматривается как находящееся «в *осаде* с разных сторон». И апологетика как раз и призвана научить христианина отстаивать и защищать свою позицию «от нападок и обвинений, от несправедливой критики». Конечно, здесь о. Василий вспоминает слова апостола Петра о том, что мы должны быть «всегда готовы дать ответ всякому, требующему у нас отчета в нашем уповании» (1 Петр., 3, 15)¹. Обратим внимание, что здесь апологетика понимается почти исключительно в *негативном* смысле. Смысл этот такой: мы стоим в Правде, мы, в каком-то смысле, обладаем ее полнотой, и если кто-то в этом сомневается и против нас выставляет некую аргументацию, мы строим ответную аргументацию, которая призвана показать несостоятель-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 04-03-00133а.

ность каких-либо нападок на христианство вообще и на православие в частности. Василий Васильевич пишет: «Задача апологетики в том и заключается, чтобы во всех тех точках, где намечается действительное или мнимое расхождение знания и культуры с Церковью, показать, что правда христианства остается неизменной»².

Такое, негативное, понимание апологетики, к сожалению, по всей видимости, остается ведущим и сейчас. Неудивительно поэтому, что для тех людей, для которых христианство – это реальный *путь*, реальный *поиск*, то, что составляет для них действительную *проблему* их мысли и жизни, слово «апологетика» фактически стало *ругательным*, потому что оно слишком часто понимается как отстаивание своей правоты любой ценой.

В связи с этим интересно рассмотреть появляющиеся в последнее время попытки сформировать иное понимание апологетики, *позитивное*³. Проблематика апологетики в этом понимании возникает в связи с тем, что *границы мира не совпадают с границами Церкви*, есть «церковные стены», то, что «внутри» них, и то, что – «вне». Проблема апологетики – это проблема отношения человека, осознающего себя как находящегося «внутри» церковных стен, к тем явлениям и тому миру, который лежит «вне» этих стен. Метафора церковных стен позволяет выразить позицию, которая скрывается за установкой негативной апологетики, хотя и не всегда осознается как таковая, в следующем виде. Границы Церкви – это наша «крепостная стена», мы осознаем себя под ее защитой в полной безопасности. В конце концов, нам почти нет дела до того, что находится вне этих стен и ведет к гибели. Лучшее, что мы можем предложить тем, кто находится вне этих стен, – это переместиться к нам. Если же они по каким-то причинам не готовы это сделать, то это их проблема. Диалог с теми, кто «вне», фактически оборачивается монологом, в котором мы еще раз убеждаем себя, что у нас, у тех, кто «внутри», все благополучно. Психологически такая позиция весьма удобна и комфортна, но вряд ли ее можно признать христианской. Для христианина более естественно воспринимать внецерковный мир как *проблему* и *вызов*. Более того, эта проблема является очень актуальной сейчас, когда нас окружает мир глубоко нехристианский и осознающий себя вполне самостоятельным в этом своем нехристианском статусе.

Позитивно понимаемая апологетика – один из тех контекстов, в котором о. Павел Флоренский открывается нам как актуальный собеседник. Возьмем для примера достаточно эмоционально написанный текст доклада о. Павла в философском кружке при Московской духовной академии, относящийся к годам первой русской революции, – «Догматизм и догматика» (1906).

Здесь мы находим диагноз церковного кризиса. Система христианского вероучения, говорит о. Павел, «обесценена для сознания», «центр жизни оказался вне жизни». «Жизнь идет вне нашего вероучения, и веро-

учение вне жизни», «выдохнув аромат личного религиозного опыта, система религиозных понятий перестала быть убедительной для отвергающих ее и привлекательной для принимающих»⁴.

Проблема не в том, что на христианство нападают, что его кто-то в чем-то обвиняет и мы должны давать отпор, а в том, что христианство стало для мира глубоко безразлично. Этот мир живет вне христианства и не понимает, зачем христианство нужно. И это, может быть, значительно более страшная проблема, чем проблема реальных и серьезных нападков, в которых проявляется признак равнодушия и отсутствуют предпосылки для возникновения живого диалога. Здесь – о. Павел констатирует это уже в начале века – приходится говорить о ситуации сна и застоя. Причем самое страшное в том, что эта ситуация присутствует с обеих сторон. Сложившееся положение не задает людей, которые живут вне христианства, но удивительным образом то же можно сказать и о христианах, православных христианах, современниках о. Павла (к сожалению, часто и о нас и наших современниках).

«Мы заботились только о себе, – пишет о. Павел, – не желая сходить ни на минуту со своей точки зрения, и, в результате, сами позабыли, как попали на нее». «Вместо взаимной помощи в опознании собственной души, взамен совместной духовной работы, мы дуемся на того, кто не может раскусить наших окаменелых орехов и, оставленный на произвол судьбы, идет своей дорогой». «Будем сначала понятными и *убедительными* для людей других лагерей; не станем приятно засыпать на поддакиваниях одних только своих единомышленников, да и то нередко сопровождаемых авгуровскими улыбками»⁵.

Но как достичь этой убедительности? Простого построения пусть даже формально безукоризненной аргументации и четкого определения терминов оказывается совершенно недостаточно. Такое рассуждение слишком легко принимается «своими» и сплошь и рядом вообще не воспринимается и оказывается не услышанным «внешними». Очень часто человек, с одной стороны, не находит, что нам возразить, не может указать ошибку в нашем рассуждении, а с другой – внутренне, сердцем не принимает того, что мы говорим, наши слова не убеждают его. Возникает парадоксальная ситуация: вроде бы все всем доказали, а никого не убедили, никого не побудили изменить свою жизнь.

«Прежде, чем разговаривать с кем-нибудь, – пишет о. Павел, – надо не только определить термины (это – дело последнее), но *объяснить* их, т.е. наполнить живым конкретным содержанием, обратиться к тому, что собеседник пережил, или же помочь ему пережить новое, заразить его личным своим опытом, уделить ему от полноты своей. В противном случае получается построение *из слов*, аргументация словами, кончающаяся припиранием к стене... на словах». «Не связанный с переживаниями, не прозрачный для интуиции, не убедительный психологически, аргумент, при

всей своей доказательности, непременно будет особым видоизменением *argumenti baculini*»⁶. «Можно ли забывать, что аргумент в области религии и нравственности имеет полную силу тогда только, когда он убедителен, т.е. когда доказанная истинность его усматривается интуитивно на конкретном материале, когда общее положение воплощается в единичном ощущении истины всем существом»⁷.

Современные православные не умеют быть убедительными в этом смысле, поскольку сами они на деле оказываются «полу-христианами». Для них самих догматическая система православия «представляется настолько скучной, что с нею даже не находят времени полемизировать»⁸. Причина этого в том, что *граница Церкви проходит на деле через их собственное сердце*, раскалывая их жизнь надвое. Они не могут всей своей жизнью свидетельствовать об истинности своей веры, а православную догматику воспринимать как живое религиозное мирозерцание, поскольку сама их жизнь не целостна.

Много позже, в последнем курсе лекций, который о. Павел читал студентам Московской духовной академии, уже изгнанной к тому времени из Сергиева Посада, – «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания» (1921), – он скажет об этом так:

«Всякий из нас не может, да и не хочет вырваться из культуры. Мы шесть дней живем на стороне, в седьмой приходим на два-три часа в церковь и опять из нее уходим. Мы не живем Церковью, а только иногда, изредка в ней бываем. А это значит то, что за шесть дней мы приобретаем внецерковный строй, определенные приемы мысли и за время кратковременного пребывания в Церкви строй мысли лишь несколько иначе настраивается, а не переустраивается. А надо, и будучи в храме и вне его, мыслить по-церковному»⁹.

«Главная вина современности – не только в отсутствии церковного миропонимания, но – главным образом – и в мысли, что общее миропонимание – вообще роскошь или даже вовсе не нужно. Вот пример, слова ап. Павла: «Вера без дел мертва» и т.д. Здесь обычно под делами разумеют филантропию, иные – и таких меньшая часть – прибавляют нравственную работу над собой, еще меньшее меньшинство ко всему этому включает в понятие дел и аскетический подвиг. Но и те, и другие, и третьи одинаково упускают из виду, что все это может быть жизненным лишь тогда, когда мы весь мир будем воспринимать во Иисусе Христе и чрез Иисуса Христа. Иначе же все это будет для нас как нечто внешнее, периферическое. Тогда между этой периферией и нашим сердцем образуется пустота, которую сейчас же заполняют злые духи, желающие утончить дело и разрушить нашу веру.

Все больше и больше областей нашей жизни выводятся из области Церкви и предаются стихиям мира сего, и, наконец, так как человек не может жить без общего миропонимания, то и сама философия начина-

ет конструироваться по стихиям мира. От Церкви постепенно отнимаются природа, общественность и психология. Где же область христианства? Ей оставляют те закоулки между мирами, куда Эпикур в насмешку помещал богов. Это признание всех сфер области жизни автономными вытекает из того, что христианское миропонимание не развивается, между тем как оно-то и есть первый долг человека, раз у него блеснула вера»¹⁰.

В лекциях 1921 г. о. Павел очень резко высказывается в адрес традиционной, негативной апологетики: «Вера дается положительным прикосновением к Свету и Истине. А наша апологетика носит отрицательный характер: она старается показать ложность и внутреннее противоречие известных положений. Но это – неверный прием, так как, во-первых, и в религии есть антиномии, т.к. жизнь антиномична, и, во-вторых, утверждением ложности одного положения еще не утверждается истинность другого. Апологетика определенно вредна, так как она борется с антирелигиозными течениями их же собственными средствами: опираясь на их же принципы, она тем самым косвенно утверждает за ними какую-то правоту и тем самым – их право на существование»¹¹. «Ложность постановки апологетики: указывают лишь противоречия, а не противопоставляют новое, гораздо глубже и сильнее отвечающее на запросы нашего духа».

Альтернативой такой апологетике служит для о. Павла *построение целостного христианского миропонимания*, чему, собственно, и посвящен лекционный курс 1921 г. «Пока внимание не будет обращено на разработку христианского миропонимания, – пишет он, – до тех пор апологетика имеет значение лишь паллиативное»¹². Обсуждая экуменическую проблематику в «Записке о христианстве и культуре» (1923), Флоренский пишет об этом так: «Вместо оборонительной апологетики все исповедания нуждаются в положительном раскрытии и разъяснении смысла своих упований, и тут будут, конечно, более понятны друг другу и неверующим, нежели отбивая свои позиции путем указания противоречий и нелогичности в доводах противника. В особенности соблазнительным для неверия является нераскрытость тех воззрений на природу человека и всю тварь, которые имплицитно содержатся в вере во Христа. Мировоззрение, которое не говорит ничего по этим основным вопросам, естественно встречает недоверие со стороны тех, кто хорошо ли или худо, но искренно посвящает все свое внимание и силы именно этим предметам. Между тем христианство, конечно, имеет что сказать об них, и конечно в нем предусмотрены обязанности христиан в отношении всей твари»¹³.

«Мертвой» реакции негативной апологетики о. Павел противопоставляет «живую реакцию» апологетики позитивной: «Отношение верующего человека к возр<ажению> должно быть живым. Живая сила реакции – ощущение в себе живого творчества. Христианская истина может изнутри создать живой оплот нашей устремленности ко Христу»¹⁴.

Причем эта живая реакция есть реакция в *свободе*, неизбежно сопряженная с *риском*. В докладе 1906 г. о. Павел говорит, что такая реакция «возможна только как *свободное* творчество, исходящее из непосредственно-наблюдаемого в духе и не останавливающегося ни пред каким выводом, становящимся на дороге, не боящегося никакой боли, когда надобна операция, когда потребно оторваться от всех традиций, консервативных или прогрессивных, когда обязанность – быть готовым отречься от всего дорогого и близкого и остаться на мгновение в абсолютной пустоте, абсолютной несвязанности»¹⁵.

Эта тема внутренней духовной свободы очень актуальна и сейчас. Опасность духовной несвободы, когда сердцевина христианских представлений перестает восприниматься как нечто живое и динамичное, постоянно подтверждающее свою истинность в современном опыте духовной жизни, превращаясь в «окаменелые орехи», все более и более воспринимаемые как архивный экспонат, настолько древний и хрупкий, что прикасаться к нему строго воспрещается из-за боязни, что от малейшего прикосновения он разрушится и обратится в кучку праха, в наше время достаточно злободневна. Не отсюда ли стремление реставрировать без разбора тот уклад церковной жизни, который еще на рубеже XIX и XX веков продемонстрировал свою нежизнеспособность?

Но оборотной стороной той же духовной несвободы оказывается и стремление разом отказаться от церковного наследия ближайшего прошлого. В этом отношении очень показателен текст выступления о. Павла «Об Имени Божиим» (1921), в котором он резко отрицательно высказывается против модернизации православного богослужения, в том числе его русификации¹⁶.

Как Флоренский предлагал сочетать эти противоположные тенденции? В «Записке о христианстве и культуре» (1923) о. Павел пишет об этом в следующих словах: «Полуверие, боящееся впасть в полное неверие, боязливо цепляется за формы религиозной жизни и, не умея увидеть в них выкристаллизованные явления Духа и Истины, расценивает их как нормы юридического законодательства. Оно относится к ним внешне и дорожит ими не как окнами, дающими Свет Христов, а как условными требованиями внешнего авторитета. Христианское сознание знает, что установления церковные не случайны и предлагаются Церковью как благоприятное условие спасения; это – правило и предписание здоровой духовной жизни христианского общества. Но христианскому сознанию всегда ясно, что предписания духовной гигиены могут быть, в известных условиях, заменяемы другими: соблюдение церковных требований по внутренней их сути – содействовать спасению – в иной раз ведет к несоблюдению их по букве, как равно и соблюдение по букве может противоречить духовной их сути. В антиномии закона и свободы, образующей ткань Нового Завета, ни один из терминов не должен быть ослабляем: суббота

воистину свята, но сын Человеческий – Господин и субботы. Легкомысленное отвержение субботы столь же враждебно христианству, как и непризнание христианской свободы, и лишь благодатное хождение по острию этой антиномии определяет христианина. Напротив, утрата или ослабление благодатной жизни неминуемо ведет к расщеплению этой антиномии. Так, христианский мир во всех своих исповеданиях раскололся на новое саддукейство и новое фарисейство»¹⁷.

В условиях половинчатости веры и христианства, пишет о. Павел, «могут ли течения жизни не разлиться по болотам ложной мистики и пескам бесплодного позитивизма»¹⁸. *Позитивизм и оккультизм* – это те мировоззренческие тенденции, которые представляют реальный соблазн и реальную опасность для христианина. Уже в одной из первых своих статей «О суеверии и чуде» (1902) Флоренский выделяет три основных типа мировоззрения: религиозный, научный и оккультный¹⁹. Глубокий диалог, но в то же время и размежевание с позитивизмом и оккультизмом – постоянная тема в творчестве о. Павла. «В существе все, – говорит он с горечью в лекциях 1921 г., – даже церковные люди, у нас позитивисты». «Внутренняя неподготовленность. Всякий мыслит позитивистически, и потому нас прельщает самое безвкусное сектантство, всякая лжемистика. У нас заметна падкость на религиозные суррогаты». В увлечениях же оккультизмом он видит «величайшую беду» для Церкви, даже более опасную, чем позитивизм. Особую опасность теософии, антропософии и подобных им наук о. Павел видит в следующем: «Они опираются на реальную потребность человека в ощущении иных миров. Их приемы состоят в утончении чувств, и то, что они говорят, чрезвычайно похоже на правду, близко к тому, что говорили святые отцы, а по существу есть самый утонченный позитивизм, и он бесконечно опаснее, чем грубый материализм, прямой позитивизм. Здесь заплаты очень тонки. Лет через десять оккультизм будет так же принят, как гипнотизм, спектральный анализ и т.д. У него уже не будет конфликта с позитивизмом, и он получит неожиданное подкрепление: если сейчас можно противопоставить грубому, детскому материализму учение о духе, то тогда этого сделать будет нельзя. Это громадная опасность для Церкви»²⁰.

Если и нельзя сказать, что это пророчество о. Павла сбылось в полной мере, то признать, что его предостережения в отношении позитивизма и оккультизма по-прежнему актуальны, – следует. Опыт диалога с этими противниками христианства – очень ценный компонент наследия Флоренского. Причем этот диалог для о. Павла не был отвлеченно-теоретической проблемой, в основе его – диалог с самим собой, поскольку и позитивизм и оккультизм были чрезвычайно близки самому о. Павлу и его позиция православного христианина утверждалась в нелегкой внутренней борьбе с ними.

Попытка диалога между различными мировоззренческими позициями всегда упирается в необходимость выработки понятного обоим сторонам языка. Это можно назвать проблемой *пограничного дискурса*. Для Флоренского решающим ходом в решении этой проблемы явилось обращение к *математике*.

Показательна в этом отношении работа «Эмпирия и Эмпирия», которая была написана в 1904 г., а затем несколько раз редактировалась, вплоть до 1916 г. Этот текст представляет собой беседу позитивиста и православного христианина о законности христианского мировоззрения, и математика играет в этом диалоге ключевую роль.

В приблизительном проспекте собрания своих сочинений (1919) о. Павел объединил философско-математические статьи в первый том и озаглавил его «Черты отрицательной философии»²¹. Почему «отрицательной»? Вот какое объяснение находим в «Эмпирии и Эмпирии». Позитивист говорит: «С меня достаточно было бы, <...> если бы ты показал мне, что твое мировоззрение *законно* среди других», он просит показать ему «*возможность* всего того, что вы утверждаете, т.е. чудес, таинств «и прочего», но не порознь, а в виде связанной системы». Христианин отвечает ему на это следующее: «То, что, по твоему мнению, должен дать тебе сейчас я, есть задача всей рациональной философии совместно с науками; одним словом, – задача *отрицательной философии*, если воспользоваться терминологией Шеллинга; ведь именно эта философия занята разделением возможного и невозможного, мыслимого и немислимого, и построит систему возможного»²².

Но задача «отрицательной философии», так понятая, напрямую связана для о. Павла *именно* с математикой. В письме матери от 3 марта 1904 г. он пишет: «Что касается до догматов и таинств, то тут разговор чересчур длинный. Я подходил к этому с самого детства. Одно время эта потребность была особенно сильной, но вы не считали нужным обращать на нее внимания; потом она приняла очень теоретический характер и ослабла, пока, наконец, занятия математикой и философией не дали *права* и санкции развиваться таким запросам совершенно свободно». Флоренский не был человеком, выросшим в церковной среде, для которого она была бы чем-то само собой разумеющимся. Поэтому тема границы Церкви и трудности перехода через нее была им лично пережита. Так, в письме к о. Серапиону (Машкину) от февраля 1905 г. он писал: «Более 10 лет упорной, усиленной работы ушли на то, чтобы я смог войти в Церковь с сознанием, что вхожу в Истину»²³.

Вполне закономерно, что этот опыт вхождения в Церковь с опорой на математику вылился у о. Павла в проект *математической апологетики*. В Московской духовной академии он в 1908–1909 гг. читал для студентов, взамен естественнонаучной апологетики, курс лекций по «энциклопедии математики». В объяснительной записке к этому курсу (видимо, вес-

на 1909 г.) Флоренский пишет: «Курс, читаемый мною, носит характер философско-апологетический. <...> При этом руководящею нитью изложения было <...> применить математические понятия и положения к критике методологических приемов, руководящих правил, основоположений и основных понятий современной науки. Это дает возможность обнаружить произвольность и фантастичность целого ряда положений, которые считаются в широкой публике достоверными. И, тем самым, энциклопедия математики делается почвою для новой, еще лишь намечающейся богословской дисциплины, которую можно было бы назвать *математической апологетикой*». В программе же этого курса читаем: «Математика, как наука исследующая общие условия возможности и невозможности. Ошибочность житейских суждений о пределах возможности и невозможности». В конспекте лекций того же курса: «математика дает нам решение того, *что мыслимо в области закономерностей и схем, и что не мыслимо*. И, удивительное дело, многое из того, что считается очень даже мыслимым и вполне допустимым, оказывается на деле недопустимым и немислимым. Напротив, многое кажущееся *«безусловно»* недопустимым и *«конечно»* невозможным оказывается очень даже *допустимым, возможным и даже действительным*. В этом смысле изучение математики бесконечно *расширяет* наши умственные горизонты. Понятия делаются отчужденными, суждения – определенными, и вместе с тем здравый смысл переворачивается вверх дном. «Конечно» здравого смысла заменяется на «сомнительно» или даже «ни в коем случае». «Доказано» заменяется посредством «где же основания?». «Нет» весьма часто переходит в «да»»²⁴.

В «Эмпирии и Эмпирии» о. Павел делает попытку показать отличие христианского мировосприятия от позитивистской картины мира *изнутри позитивистского дискурса*, апеллирующего к *опыту и математике*. Он показывает недостаточность позитивистского понимания опыта и мира – они слишком узки. При этом для о. Павла очень важна мысль, что «два объекта, данные в созерцании, не обнаруживают разницы для такового, кажутся ему неразличимыми и тождественными, тогда как *умозрение* дает возможность отыскать принципиальную разницу между этими объектами». Эту мысль он подтверждает примерами именно из математики: отличие несоизмеримых и соизмеримых отрезков, отличие трансцендентных чисел среди иррациональных и измеримых ими отрезков, отличие рациональных точек отрезка $[0,1]$ и всех точек этого отрезка, неразличимость «на глаз» отрезка $[0,1]$ от интервала $(0,1)$. Приводя эти примеры, о. Павел пишет: «Всем таким исследованиям математики принадлежит решающее значение и несомненно доказательная роль при обсуждении наших вопросов»²⁵. Аналогичным образом рассматривается ситуация с таинствами, в частности проблема пресуществления (хлеба и вина в Плоть и Кровь Христовы): недоступное эмпирическому различению может быть различено в восприятии мистическом. В рассматривае-

мой работе пограничный дискурс строится как взрывание изнутри дискурса позитивистского, причем математическим примерам принадлежит в этом решающая роль.

Главная опора позитивистского мировосприятия – это естествознание и математика. Эффективный диалог с позитивизмом возможен для о. Павла, поскольку сам он свободно чувствует себя на этой территории, будучи крупным естествоиспытателем и математически глубоко образованным человеком. Также тонкий диалог с оккультной традицией выстраивается у о. Павла благодаря пристальному интересу и хорошему знанию этой традиции. И здесь восхищает удивительная *внутренняя свобода* Флоренского. Он не боится видеть то ценное и истинное, что есть в оккультизме, использовать это ценное в своих работах, не теряя при этом трезвого взгляда на оккультную традицию, отдавая себе отчет в тех соблазнах и опасностях, которые она несет с собой (см. выше).

«Всякий, слушающий нас и противляющийся нашим словам, формально может быть правым, так как наше слово не творческое», – говорит о. Павел в лекциях 1921 г.²⁶ Приведем один живой пример такого отношения. Один из очень дорогих для о. Павла друзей его молодости – Андрей Белый (Б.Н. Бугаев) нашел то, что ему не удалось найти в православии, в той версии оккультной традиции, которую предлагал Рудольф Штайнер (в антропософии). Показательны письма, которыми обменялись в 1914 г. Андрей Белый и о. Павел. Андрей Белый пишет о непринятии им как традиционного православия – «синадального спящего сознания», так и «неоправославия», представленного публикациями московского книгоиздательства «Путь»: «На мои искания и просьбы дать хлеба жизни, научить, *как жить в мире*, <...> я встречал ответы о благодати *вообще*, добре *вообще*, даже... о Христе *вообще* (!): никто не услышал моего немого крика: умираю, не хочу жить мертвой жизнью <...> пьяного Христианства, словесного Христианства, как и мертвого Христианства, я испугался, бежал <...> И вот: встретил людей, свет, ответ на то, как мне жить, и подлинное имя Христово – у немца, д-ра Штейнера. Натосковавшись 10 лет в пустыне эстетического и философского бесплодия, ну, конечно, я остался у ног учителя. Теперь меня считают отщепенцем. Я же верю в правду нашего пути, что мы – со Христовым именем...». Примечателен ответ о. Павла. Вот его фрагмент: «Ваше признание о Москве и “Пути”, разумеется, *верно*, – не в том смысле, что в “Пути” только одни словеса, “вообще”, но в том, что как-то и почему-то “Путь” – не Ваш путь и не для Вас путь. Нужен и “Путь”. Но если Борис Бугаев говорит, что он голоден и страдает на “Пути”, неужели я все же скажу: “сиди, где сидишь”. Нет, я скажу ему: “Я не имею того хлеба, который ты просишь; но пусть Господь поможет тебе найти то, чего просит душа твоя. Иди и ищи; ищи и ищи, ищи не останавливаясь. Не обманывай себя тем, что сыт словами, при которых ты голодаешь. Я верю в личность твою и знаю, что неблаго-

родного ты не сделаешь. Но тебе, б.м., придется блуждать – не знаю. Я не могу накормить тебя и, следовательно, не смею задерживать около себя. Раз ты говоришь, что голоден, то я могу одно лишь сказать – ниш. Лучше блуждать, чем сохнуть от голода, и лучше грешить, чем умереть в мнимой праведности, и лучше слить отщепенцем, чем быть им в душе»²⁷. Как поучительно сравнить этот ответ с теми «анафематствованиями» всем, кто «не с нами», которые столь характерны для современной «православной» литературы!

Интересно сопоставить отношение о. Павла к оккультизму с позицией христианского писателя – апологета *Чарльза Уильямса*. Он относится к совсем другой традиции, которая в XX веке по-своему решала апологетические задачи. Это традиция не столько философская, сколько литературная. К ней относятся английские писатели Дж. Макдональд, Г.К. Честертон, Дж.Р.Р. Толкин, Ч. Уильямс, К.С. Льюис, О. Барфилд и Д.Л. Сэйерс²⁸, а также американский философ П. Крифт. Чарльз Уильямс – автор «мистических детективов», которые печатались в 1930–1945 гг. Он мало известен у нас, хотя три его романа были переведены в 1994 г. и еще один в 2001 г. (к сожалению они издаются под грифом литературы ужасов, что – досадное недоразумение, хотя и спровоцированное самим автором)²⁹. Писатели, принадлежащие этой традиции, поняли, что логическая аргументация «в лоб», как правило, никакого эффекта не производит, потому что возникает то, о чем говорит о. Павел: мы вроде бы все доказали, а толку-то никакого, потому что сердце не принимает, не чувствует Истины. «Писание приглашает нас в величайшее из путешествий. Войдете ли вы в Ковчег Библии? Если войдете, я постараюсь показать вам, что вижу. Собственно говоря, учитель может сделать только это, не больше». Так говорит Питер Крифт. Логическим аргументам представители обсуждаемой традиции предпочитают художественные образы: «...Образ стоит тысячи слов, Христос все время ими пользовался»³⁰.

Уильямс – я поэтому о нем и вспомнил – специалист по оккультизму, и он в этой области блестяще разбирается. Он пишет романы. Романы достаточно простые по содержанию, доступные для всех. В этих романах обязательно есть какой-нибудь нарочитый, почти «жареный» оккультный сюжет: Святой Грааль, камень царя Соломона, который позволяет перемещаться во времени и пространстве, маг, обладающий огромными возможностями и мечтающий обрести власть над всем миром, и т.п. Но при этом автор, как бы невзначай, производит тонкий психологический и духовный анализ характеров и ситуаций, и в итоге получается совершенно поразительный эффект. Питер Крифт относит Уильямса (вместе с Честертоном, Толкином и Льюисом) к тем уникальным писателям, в изображении которых «добро занимательней зла»³¹. Уильямс умудряется писать совершенно профессионально о феноменах зла, но в итоге мы приобретаем совершенно четкое впечатление их пустоты и тщеты. Он изнутри показывает,

к чему ведут оккультные увлечения, вскрывает их внутреннюю разрушительность. Одновременно в его произведениях не особо навязчиво, но неуклонно прорисовывается христианская позиция. При этом ему удается избежать превращения персонажей в теоретические схемы – они предстают как живые люди, в которых свет и тьма причудливо перемешаны. Читая его произведения, мы с удивлением видим, как искры Божественной Любви оказывается достаточно, чтобы разрушить все хитросплетения, которые выстроило магическое искусство, чувствуем неизбежность такого итога в силу онтологической неправды оккультного знания и действия. Особенно показателен в этом отношении роман «Канун Дня Всех Святых».

В заключение хочется еще раз обратить внимание на постановку проблемы *позитивной апологетики* у о. Павла, такой апологетики, которая является живым и подлинным ответом на тот вызов, который представляет собой для христианина нехристианский мир. Этот вызов требует, по Флоренскому, выработки целостного христианского мировоззрения и миропонимания. В контексте позитивной апологетики по-новому могут быть увидены многие хорошо нам знакомые построения Флоренского – учение об антиномиях, концепция символа, противопоставление возрожденской и средневековой культур. Интересно, что специфическую апологетическую функцию может выполнять математика.

Позитивная апологетика – это тот контекст, в котором о. Павел Флоренский открывается как актуальный для современных христиан автор. Для того чтобы открыть не только наследие Флоренского, но и других создателей русской религиозной философии начала XX века как актуальных собеседников, нам, современным православным христианам, наверное, недостает той внутренней, духовной свободы, о которой говорит о. Павел. Спасибо.

Дискуссия

Юрий Вячеславович Громыко. Спасибо большое. Мне кажется, очень интересно получилось, что, хотя выступления Сергея Михайловича и Владислава Алексеевича и посвящены несколько разным темам, они движутся вокруг одного очень определенного центра: почему о. Павел и его наследие невероятно актуальны сейчас и очень значимы. Пожалуй, уважаемые коллеги, кто бы хотел высказаться и задать вопросы?

Х.Х. Я считаю Павла Александровича Флоренского величайшим апологетом христианства XX и будущего XXI века. Он создал синтез теодицеи в ее новейшем варианте и антроподицеи. И у него же присутствует незримо, в снятом виде, может быть, этнодицея, т.е. оправдание русского народа. Возникает вопрос, который я хотел бы адресовать, в частности, Сергею Михайловичу: почему же до настоящего времени Русская православная церковь остается глухой к философии и богословию о. Павла?

За редким исключением: может быть, за исключением игумена Андроника и Иоанна Свиридова, который написал кандидатскую диссертацию о гносеологии о. Павла³². Почему же церковь не желает спасти себя, укрепить свои позиции с помощью философии Павла Александровича Флоренского? Как ответить на этот вопрос? Это загадка своего рода...

Сергей Михайлович Половинкин. Вы задаете вопрос не прямо мне, а церкви, и ставите меня в неловкое положение. Все, что я скажу, якобы я скажу от имени церкви. Поэтому давайте все-таки не к Церкви, а ко мне лично. Я только могу свое мнение высказать. Понимаете, тяжелое какое-то здесь создалось положение. Действительно, Владислав Алексеевич говорил о невостребованности русской религиозной философии. Трудно ответить. Частично я пытался об этом сказать. Мне был так интересен Флоровский как критик и «изничтожитель» Флоренского, потому что он явился как бы истоком вот этого негативного отношения не только к Флоренскому, но и ко всему русскому богословию. Ведь после этой книги голая земля и голый человек, т.е. сам Флоровский на этой голой земле с его святоотеческим синтезом. «Святоотеческий синтез» – название бессмысленное. Любой православный богослов всегда совершал этот синтез. Какой еще может быть синтез, кроме святоотеческого? Вы знаете, это авторитетная книга, уважаемого человека, который очень много сделал для русского богословия, скажем, прославил его на Западе, его всерьез принимали католические, протестантские богословы и т.д. И с таким большим авторитетом Флоровский написал книгу, в которой разгромил всех и вся.

Ю.В. Грамыко. Сергей Михайлович, вы сейчас продолжите, но вот хотелось бы один момент усилить. А не возникает ли здесь одна достаточно простая мысль, которая заключается в том, что о. Павел и по своему наследию, и по своим работам является синтетиком? Он же продвинулся в огромном числе областей. И с этой точки зрения возникает противоречие между дисциплинарной, обрезанной, узкой мыслью Флоровского и значительно более широким синтетическим мировоззрением, где в том числе и все эти отрицания учитываются... Такое возникает впечатление...

С.М. Половинкин. Это ваше мнение. Может быть. Понимаете, может быть, действительно надо короче отвечать. Флоровский следует преподаванию в духовных академиях, Московской. Я не знаю, как в других, в Санкт-Петербургской, например, менее жестко относятся к творчеству отца Павла Флоренского.

Владислав Алексеевич Шапошников. Что до меня, то я никакого противоречия здесь не вижу. Мне кажется, главная проблема опять же в нашей внутренней несвободе. Мы кидаемся из крайности в крайность. Либо мы все отвергаем, либо все принимаем, в тоске по классикам марксизма. Либо одна крайность – целиком и полностью принимаем Флоренского, и теперь мы все перестроим по Флоренскому. Либо другая крайность – мы теперь Флоренского на дух не переносим. Так же и с Флоровским: либо Флоров-

ский – это истина в последней инстанции, либо – Флоровского долой: он хулиитель, да еще прикрывает неадекватность оценок своим авторитетом. Мне кажется, нам не хватает какой-то нормальной внутренней свободы. Ведь речь идет о людях, которые что-то искали. Как у любого человека живого поиска, у них есть свои пристрастия, свои заблуждения, но и свои удачи. И очень важно пытаться услышать их, вступать с ними в диалог, и тогда они будут для нас живыми собеседниками, важными собеседниками, актуальными собеседниками. Мне кажется, это значительно важнее, чем абстрактное преклонение перед авторитетом кого-либо.

Для меня нет внутренней проблемы – Флоровский или Флоренский. Каждый из них значимый и важный автор. Важно полемизировать с ними по содержательным вопросам, обсуждать с ними те проблемы, которые нас действительно волнуют. Вот тогда это будет живое отношение. Это касается и других мыслителей, того же Бердяева, например, которым либо восхищаются, либо ужасаются и не хотят в храм вносить, чуть ли не храм переосвящать надо, если туда книжку Бердяева внесли. Мы не можем обойтись без каких-либо безумных киданий из одной крайности в другую, нет нормального, взвешенного, свободного отношения.

Хотелось бы сказать еще несколько слов, по поводу книги «Столп и утверждение Истины». Я, например, эмоционально очень понимаю и Бердяева, и Флоровского. Меня удивляют слова Сергея Сергеевича Хоружего из предисловия к переизданию «Столпа» в издательстве «Правда» о том, что очень жаль, если кто-то в молодые годы не прочитал эту книгу³³. Мне хочется сказать: не дай Бог! Потому что книжка совсем не юношеская, очень непростая, спорная и, возможно, действительно в каких-то моментах соблазнительная. Другое дело, что опять же из сказанного не следует, что эта книга не важная, не интересная, не надо ее читать, продумывать, вступать с ней в диалог и т.д. Вполне понятно, что какие-то негативные эмоциональные реакции на нее – и в них есть своя правда – возникали и у Бердяева, и у Флоровского. Другое дело, что, опять же эту реакцию не надо абсолютизировать. И тогда все будет на своих местах, будет живое свободное отношение.

Андрей Александрович Андриюшков. Мне тоже показалось, что оба доклада, в принципе, друг друга дополняют, как-то разговаривают друг с другом и, как ни странно, с нами тоже. Поскольку мне показалось очень важным – я это выделил в качестве принципиального и очень простого момента, который Владислав Алексеевич восстановил, – что подлинная апологетика видит мир как проблему. Действительно, о. Павел так и относился к апологетике. Вот эта точка, мне кажется, простая, с одной стороны, а с другой стороны, очень красивая и понятная, поскольку в каком-то смысле в этом же и есть некая, по сути дела, тайна взаимоотношения Церкви и мира. Поскольку если ты видишь мир как некоторую проблему, в первую очередь как проблему для себя, то ты уже имеешь предчувствие

некоторой любви, некоторой тайны и должен как-то попытаться обнаружить какую-то инаковость и желание разобраться с тем, чтобы вот это самое любовное стремление как-то вобрать в себя и познать то, что не познано. Это стремление, с одной стороны, действительно – простая, а с другой стороны – редчайшая вещь. Мало кто из тех, кто уверен в своей правоте, ею обладает.

Момент проблемности явно виден в том, как Флоренский движется в своей работе. У него это, правда, носит название антиномии. И здесь, мне кажется, очень прямые параллели. В каком смысле? Сергей Михайлович говорил, что Флоренский каждый раз показывает, восстанавливает эту самую изначальную ситуацию совершенно обыкновенного человека, который ходит в церковь, для него уже вроде бы все снято и мир цельный, софийный в каком-то смысле. Но на уровне рассудочного – и даже не просто рассудочного, а обычного жизненного опыта – мир распадается и раскалывается. И для Флоренского, в этом плане, изначально в его мышлении мир не собран, а расколот и распределен. И в принципе, в каком-то смысле проблемным является не то, что в мире есть, а то, как в себе самом собрать эти расколотые миры: мир внутренне храмовый, мир захрамовый, различные миры внехрамовые.

И в этом плане, может быть, в том-то и заключается задача иного типа апологетики, что она не просто несет благовестие в мир, а требует собирать и в мышлении, и в деятельности мир изначально расколотый, собирать в некоем изначальном единстве. И по сути дела, это задача – я снова повторяю вопрос к вам как представителям людей, которые изучают изнутри церкви Флоренского, который до меня задавали, – что действительно странно, что до сих пор не появляется в русле русской православной церкви людей, которые бы подобную задачу ставили. Не просто относились к Флоренскому как к некоторому культу, а ставили бы задачу такого типа апологетики, такого типа собирания мира. В этом есть некоторый парадокс.

Ю.В. Громыко. Но это выступление, а не вопрос. Сейчас мы тогда заслушаем выступления, а потом вы сможете на них ответить.

Нина Вячеславовна Громыко. Я благодарю за очень интересные выступления. Мой вопрос будет к Владиславу Алексеевичу. Я представляю собой образовательную общественность и работаю в Центре региональной политики развития образования. Поэтому для меня актуально то, что вы сказали про не востребованность христианства для этого мира, про наличие разных расколов, существующих и для самого христианина, у которого за пределами церкви начинается другая жизнь. Задача этой конференции, как я понимаю, в том, чтобы некоторые расколы, которые мы видим в нашей жизни, как-то попытаться смоделировать и понять, возможно их как-то разрешить или нет. Приведу пример из собственной преподавательской практики. Я разработала курс, который построен на формирова-

нии у детей 6–7-х классов представлений о неоднородном пространстве. В этом я опираюсь на положения Павла Флоренского и смотрю, как невербально я могу ребенка к этому восприятию мира вернуть. В качестве материала для разыгрывания мы взяли из «Алисы в Стране чудес» эпизод с неоднородным грибом, где с одной стороны укусишь – увеличишься, а с другой стороны укусишь – уменьшишься. Мы разыгрывали со всех сторон эту ситуацию, и в конце концов дети вышли на порождение идеализации неоднородного пространства. Для того чтобы ввести детей в это, мне нужно было проблематизировать всю программу математического образования, которое построено на представлениях об однородном пространстве Евклида, и математик, который со мной работает, четко понимает связанный с этим раскол. И даже если я потом своих учащихся уже с этими представлениями выпускаю в жизнь, то, поступив в вузы, на мехмате, на физмате, на психфаке они сталкиваются с теми представлениями, которые мы у них пытались проблематизировать. Вопрос к вам: есть ли у вас какие-то модели преодоления этих разрывов через образование, или, как стал Андрей Александрович спрашивать, – через построение какого-то другого типа апологетики, конкретные заходы какого-то невербального типа?

В.А. Шапошников. Боюсь, какую-то готовую программу я вам сейчас не смогу предложить, хотя проблемы, о которых вы говорите, представляются мне действительно живыми. Они живые и для меня лично, поскольку я также связан с преподаванием, правда, в основном не школьникам, хотя и это тоже бывает. В этой области на самом деле очень много проблем. Но здесь, если честно, я боюсь каких-то крайностей. Я боюсь, что вот мы возьмем представление о пространстве Флоренского и заменим им какие-то более традиционные. Все намного сложнее. И вообще жизнь – сложная штука. И кстати, ничего страшного, если дети, приходя в какое-то учебное заведение, сталкиваются со взглядами, отличными от тех, которые прививали им в школе. Было бы значительно хуже, если – куда ни приди – везде одни и те же взгляды. Вот это было бы уже страшновато. Кстати, что касается Льюиса Кэрролла и его гриба, то здесь я скорее вижу не намек на неоднородность пространства, а своеобразную шутку, основанную на том, что левая и правая стороны для круглого гриба – вещь относительная. Все зависит от того, с какой стороны мы к нему подошли. И поэтому, отломив от одного и того же места, мы с одинаковым успехом можем и увеличиваться, и уменьшаться. Кэрролл здесь шутит, причем шутит именно как профессиональный математик.

А теперь не о шутках, а о серьезном. Для меня очень важный и больной вопрос связан не с преподаванием математики, а с преподаванием Закона Божьего, который сейчас, как известно, вводится в некоторых школах. Существует много православных учебных заведений, где он преподается. И, если честно, меня это преподавание Закона Божьего очень пугает. Сам

я этим специально не занимаюсь, но примеры, с которыми сталкиваюсь, тяготееют к воспроизведению образцов конца XIX – начала XX века. Причем хорошо, если не по книжкам того времени, которые оказываются обязательными учебниками. Мой, хотя и достаточно скромный, христианский опыт говорит о том, что такое преподавание – вещь скорее разрушительная, чем полезная. Может быть, лучше разговор о христианстве, во всяком случае с детьми, начинать не со сложнейших текстов Книги Бытия, которые они не разбирают толком, а просто заучивают кусками наизусть, да еще к тому же часто в примитивном пересказе, и не с догмата о Троице, который относится к высочайшему уровню богословской мысли, а с каких-то более понятных и соотносимых с их жизнью вещей. Очень страшно, если христианство превращается в предмет изучения, сдачи экзаменов, выставления оценок, становясь тем самым в один ряд с другими учебными предметами. На мой взгляд, христианство – это что-то другое: путь жизни, а не набор теоретических положений. А для того чтобы изучать богословие, нужно иметь, наверное, некоторый реальный опыт христианской жизни, которого у детей, которых начинают учить этим вещам, еще почти нет, им это явно не по возрасту. Приобщение детей к христианству должно быть каким-то другим. Например, если на таком уроке с ребенком будут разговаривать о том, каким образом ему поступать в тех жизненных ситуациях, с которыми он на практике сталкивается, и постепенно и аккуратно показывать ему, какие решения жизненных вопросов – христианские, а какие – не христианские, причем на конкретных примерах, от этого будет куда больше пользы. Вообще, разговор о духовных проблемах – это чрезвычайно тонкая, деликатная вещь. И возникает ощущение внутренней боли, когда это делается грубо. Впрочем, для меня формы преподавания в этой области – открытая проблема, и я не могу, к сожалению, предложить каких-то готовых решений¹⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Прот. В. Зеньковский. Апологетика. – Париж, 1957. Репринт. – Рига, 1992. – С. 5.

² Там же. – С. 11.

³ Обсуждаемое ниже позитивное понимание апологетики присоединяется к позиции преподавателя апологетики Московской высшей православно-христианской школы им. свят. Филарета Московского Сергея Дмитриевича Каринского.

⁴ П.А. Флоренский. Догматизм и догматика (1906) // Соч. в 4-х томах. – М., 1994. Т. 1. – С. 558–560.

⁵ Там же. – С. 561–562.

⁶ Т.е. того, что в логике называют «палочными доводами».

⁷ Там же. – С. 562–563.

⁸ Там же. – С. 558–559.

- ⁹ П.А. Флоренский. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания (1921) // Соч. в 4-х томах. – М., 1999. Т. 3(2). – С. 462.
- ¹⁰ Там же. – С. 388.
- ¹¹ Там же. – С. 464.
- ¹² Там же. – С. 386.
- ¹³ П.А. Флоренский. Записка о христианстве и культуре (1923) // Соч. в 4-х томах. – М., 1996. Т. 2. – С. 556–557.
- ¹⁴ П.А. Флоренский. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания (1921) // Соч. в 4-х томах. – М., 1999. Т. 3(2). – С. 386.
- ¹⁵ П.А. Флоренский. Догматизм и догматика (1906) // Соч. в 4-х томах. – М., 1994. Т. 1. – С. 565.
- ¹⁶ П.А. Флоренский. Об Имени Божием (1921) // Соч. в 4-х томах. – М., 1999. Т. 3(1). – С. 353.
- ¹⁷ П.А. Флоренский. Записка о христианстве и культуре (1923) // Соч. в 4-х томах. – М., 1996. Т. 2. – С. 555–556. См. подробнее о соотношении закона и свободы в духе: П.А. Флоренский. Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечева (1923) // Соч. в 4-х томах. – М., 1996. Т. 2. – С. 609–616.
- ¹⁸ П.А. Флоренский. Догматизм и догматика (1906) // Соч. в 4-х томах. – М., 1994. Т. 1. – С. 560.
- ¹⁹ П.А. Флоренский. О суеверии и чуде (1902) // Соч. в 4-х томах. – М., 1994. Т. 1. – С. 51.
- ²⁰ П.А. Флоренский. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания (1921) // Соч. в 4-х томах. – М., 1999. Т. 3(2). – С. 463.
- ²¹ См.: П.А. Флоренский. Собр. соч. в 4-х томах. – М., 1994. Т. 1. – С. 701.
- ²² П.А. Флоренский. Эмпирия и Эмпирия (1904–1916) // Соч. в 4-х томах. – М., 1994. Т. 1. – С. 148–149.
- ²³ Архив свящ. Павла Флоренского.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ П.А. Флоренский. Эмпирия и Эмпирия (1904–1916) // Соч. в 4-х томах. – М., 1994. Т. 1. – С. 167–172.
- ²⁶ П.А. Флоренский. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания (1921) // Соч. в 4-х томах. – М., 1999. Т. 3(2). – С. 461.
- ²⁷ Переника П.А. Флоренского с Андреем Белям // Контекст–1991. – М., 1991. – С. 49–51.
- ²⁸ См.: П. Трауберг. Дороти Сайерс и ее письма // Мир Библии. Вып. 5. – М., 1998. – С. 4. Также: вступительные статьи Н.Л. Трауберг к изданиям: Г.К. Честертон. Вечный Человек. – М., 1991; К.С. Льюис. Любовь. Страдание. Надежда. – М., 1992; Д. Макдональд. Сказки. – М., 2000. О кружке «Инклингов» и взаимоотношениях Толкина, Уильямса и Льюиса см.: М. Уайт. Толкиен: Биография. – М., 2002; Х. Карисстер. Дж.Р.Р. Толкин. Биография. – М., 2002.
- ²⁹ См.: Ч. Уильямс. Война в небесах. Иные миры. – М.-СПб., 2002. Ч. Уильямс. Старшие Арканы. Канун Дня Всех Святых. – М.-СПб., 2002. В первой из этих книг статья об авторе: Н. Григорьева. Странствие духа.
- ³⁰ П. Крифт. Трактаты. – М., 2002. – С. 141, 154.
- ³¹ Там же. – С. 118.
- ³² И.А. Свиридов. Писемология священника Павла Флоренского. – Загорск, 1980 (Машинопись. Курсовое сочинение студента 4-го курса Московской Духовной академии на степень кандидата богословия). Свиридов Иосиф, свящ. Писемология священника Павла Флоренского // Сборник, посвященный 300-летию МДА. – М., 1986. – С. 264–292.

³³ С.С. Хоружий. О философии священника Павла Флоренского // П.А. Флоренский. (Соч. в 2-х томах). Т. 1: Столп и утверждение Истины. – М., 1990. Полутом I. – С. XVI.

³⁴ См. по этим вопросам: Митр. Антоний Сурожский. Мысли о религиозном воспитании детей // О встрече. – Клин, 2000. – С. 248–254; С.С. Кузюкина. Наша Церковь и наши дети. – М., 2002.

Антроподицея о. Павла Флоренского как зачин православной антропологии

Андрей Александрович Андрияшков

Мое выступление есть не более чем один из возможных подступов к антроподицею о. Павла Флоренского. Его основной характер – возможность увидеть антроподицею как особый тип апологетики Церковного домостроительства, тип тем существенней, чем больше мы имеем дело с подлинно враждебным (имею в виду космическую вражду, которая не отменяется изменением внешнеполитических приоритетов) *антропо-критизмом* (от гр. *anthropos* – человек и *kresis* – суд, осуждение), то есть отвоением Врагом все более существенных территорий человечности – для *осуждения*. Осудить человека – вот дело Врага, Церковь же человека оправдывает. Оправдывает потому, что сама Невеста знает, как говорит духовный родственник о. Павла Ханс Урс фон Бальтазар, «изначальное согласие твари»¹.

В своем вступительном слове пред защитой на степень магистра работы «О Духовной Истине» Флоренский так ставит главный вопрос антроподицей: «В какой реальной среде должен я вращаться и в какую связь с нею должен вступить, чтобы усвоить себе спасение?»². И, подступая к существу Тайны, которая совершается в спасении, дополняет этот вопрос, может быть, вопросами более частными, однако достаточно конкретными, чтобы вызвать то замечательное единство священного трепета и удивления, которое лежит в основе философии. Вот эти вопросы: «Как возможно это? Как «неомощный человеческий лик» может соприкасаться с «Божией правдой»? Как Божественная энергия не испепеляет ничтожества твари? Как может быть, чтобы Св. Чаша не таяла как воск и чтобы очи наши не слепли от нестерпимой лучезарности Того, Что в ней? Что было бы, если бы в потир опустить частицу солнца? Но там То, пред Чем солнце – мрак, и... чаша невреждена»³. Напомним, что это говорит уже *отец* Павел, это говорит тот, пред чьим взором и чьими руками это таинственное соединение происходит. Но, даже отвлекаясь от посвящения в таинство священства, хочу обратить внимание на культоориентированность самого вопрошания об оправдании человека. Здесь нет и в помине установки бердяевской антроподицей – на творчестве как таковом, нет установки так называемого нового религиозного сознания (Мережковский, Гиппиус, Философов) – на святости природы человека, вообще

исключающей вопрос об оправдании, поскольку она предполагает уже оправданность по природе. Нет, о. Павел говорит именно о Тайне или, если хотите, чуде оправдания, условием которого является не снятие контраста, пропасти между Богом и тварью, а осуществление этого контраста в среде обожения. Онтологически Бог и тварь различны, и невозможно их отождествить. Домостроительно, то есть церковно, литургически, Бог и тварь соединены, и невозможно разорвать во Христе две природы. Так что же – или спасение невозможно, поскольку если не с Богом, то гибель и геенна огненная, и отсюда фатализм и кальвиновская предестинация; или же уже все спасены по природе – тогда лжецерковь «тела и крови» Зинаиды Гиппиус и Дмитрия Мережковского?

Итак, вопрос об оправдании человека касается существа взаимоотношений твари и Творца. И на первый взгляд, в отличие от Западной Церкви, церкви Востока не имеют догматического, то есть соборного, определения этих взаимоотношений. Говорю – на первый взгляд, потому что, следуя святоотеческой традиции, мы должны признать, что Тайна уже явилась, и вне зависимости от того, насколько утвердилось и кристаллизовалось в догматических терминах наше знание о ней, мы можем и, я бы сказал, должны знать Бога. Говорю – в отличие от Западной Церкви, поскольку в споре с реформаторами католическая Церковь смогла сформулировать учение об оправдании человека.

Напомню об этом недостаточно изученном у нас факте. Несмотря на то что мы не имеем достаточных оснований для того, чтобы говорить о том, что Флоренский знал этот факт, тем не менее ситуация, в которой появляется антроподицея Флоренского, очень напоминает ситуацию раскола Западной Церкви. Как известно, важнейшим вероучительным вопросом, на котором произошел этот раскол, был вопрос о формах и пути спасения человека. В каком-то смысле задача освобождения германских городов от власти папы и вообще высвобождения из-под духовной зависимости от Рима была обусловлена введением Лютером, а затем и Кальвином принципиальных положений: о свободной воле человека (вернее, отсутствии таковой), о вере, о грехе, в корне уничтожающих литургические основания Римской Священной империи и Римской Церкви. Не берусь судить, что есть первопричина чего – вероучительство политического проекта, или наоборот, но скажу, что из всех «антропологических» суждений Лютера с необходимостью следует: отказ от Таинств Миропомзания, Елеосвящения и – особенно – Покаяния, да и вообще отказ от Таинств, замена их формами коллективного убеждения. Важнейшим событием в истории католичества было принятие знаменитым Тридентским собором 1547 года в ответ на *sola fide* Лютера декрета об оправдании человека. В нем, по сути, впервые был пространно рассмотрен вопрос о связи благодати, то есть деятельности Бога, и деятельности человека в спасении. Действительно, острие опровержения ереси Лютера пришлось

на сотериологическое значение деятельности человека. «Если кто говорит, что все дела, совершенные прежде оправдания, как бы ни были они совершенны, являются грехами или заслуживают ненависти Божией; или же что, чем больше человек делает усилий, чтобы расположить себя к благодати, тем тяжелее его грех, да будет отлучен от сообщества верных», — гласит седьмой канон декрета об оправдании¹. Только твоя вера, вера в собственную оправданность — как бы говорит Лютер, — твердая и непоколебимая вера дает основание утверждать об оправданности тебя. Любые колебания — следствия неоправданности. Но этот принцип *solà fide* выводил деятельность человеческую за рамки вопроса о спасении, за Церковь. Как вы помните, такой вывод появляется у Лютера в связи с его трактовкой грехопадения как непоправимого искажения природы человека. Никакой свободы воли — природа диктует необходимость совершать грех, стремление видеть в каком-либо деянии человека хоть малость блага — грех еще страшнее!

Когда читаешь Лютера, поражаешься как ясности и отчетливости его мысли, так и тому образу самоуверенного в своем избрании вождя, который, казалось бы, был выветрен с европейской сцены вместе с арианскими ересями, поддерживаемыми в римской интернациональной военной среде. Локомотив протестантства, разрешив Европу от бремени сомнений по поводу связи между открывшимися с Возрождением доблестными качествами творческого человека — познанием природы, техническим преобразованием природы, искусствами и т.д., и Божественной деятельностью, и домостроительством, — этот грандиозный локомотив несется, и кажется сегодня, что ничего он не оставил без своего секуляризирующего «благодеяния».

Что говорить, появление первых представлений о деятельности человека, разработка самого понятийно-категориального языка деятельности произошло во многом благодаря тому, что из теории деятельности были изъяты все вопросы о совершаемом в деятельности спасительном оправдании человека. Между культурой и культом пролегла морфологически непреодолимая межа, характерным девизом которой стала столь популярная сегодня трактовка: «кесарю кесарево» — то есть государственному, народному, общественному, профессиональному, природному, культурному, семейному, самому себе, наконец, а «Богу — богово». Так что за Боговым признаются только очень глубоко индивидуальные психологические переживания, и то в очень ограниченных временных и пространственных пределах, как выражался Владимир Соловьев, «храмового христианства».

Итак, Тридентский собор учил о соучастии деятельности человека в спасении, то есть утверждал оправдание человека в особых средах взаимоотношения и соединения человеческих и Божественных деятельностей. Но, согласно патристике, энергией, то есть деятельностью, обладает только сущность, природа; не-сущее, небытие энергией не обладает. Святым Отцам чужд пафос обличения твари в ее падшести — «вся тварь сово-

купно молит и плачет, чая спасения человеков». Горе и страдание твари (и в том числе человека!) вызывает к деятельному соучастию человека. Но как это возможно? Как учит тот же собор, делами, совершенными силами природы человека или закона, человек ни себя, ни всю тварь спасти не может. И здесь мы подходим к тому важнейшему событию еще не разделенной Церкви, событию действительно вселенскому, имеющему прямое отношение к вопросу об оправданности человека в его деятельности, – к событию, положившему основу литургического чина торжества Православия, – к Седьмому Вселенскому собору.

Напомним, что этот собор, утвердивший иконопочитание после почти столетнего отступления, не является по предмету своему чем-то второстепенным в сравнении с предыдущими «теологическими» соборами. Напротив, в нем, как это и было показано, собрались воедино все темы, все проблемы церковной жизни и мысли. В каком-то смысле, он завершил эпоху христологических соборов и первым обратился к человеку, нуждающемуся в оправдании. Седьмой собор находится как бы на стыке, на грани – он напрямую касается и христологической, и антропологической проблем. Символическое (имею в виду онтологическое определение символа, используемое о. Павлом), соответствие христологии и антропологии – это отдельная тема, но в деяниях Седьмого Вселенского собора это видно отчетливо.

Как известно, иконокласты уничтожали не только святые иконы, но и отказывались почитать святые останки свидетелей, не признавали святость церковной утвари, не целовали Евангелие и т.д. Это было протестантство, поскольку основное положение иконоборцев было связано с тем, что человек не может в принципе творить что-то такое, что можно было бы признать подлинно за святыню. Они предлагали очень длинные и напоминающие современные психологические теории соображения о вспомогательном значении икон, об условности изображений (поэтому пытались изображать Господа Иисуса Христа аллегорически, а святых вообще не изображать). Но Святые Отцы собора отвергли все эти объяснения, и их определение иконопочитания не психо-, а христологично: «Иконопись служит подтверждением того, что Бог Слово истинно, а не призрачно вочеловечился» и «честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней»⁷. Итак, в догмате об иконопочитании не только утверждается реальность подлинного Богочеловека, что человеческая природа в нем, по телу описываемая на иконе, достойна поклонения и является образом, обладающим энергией первообраза, то есть Его Самого, – не только то, что уподобившиеся Ему свидетели-исповедники обладают столь же достойной поклонения природой, но и то, что иконописное творчество, то есть творчество воплощения в образе божественных энергий, само есть свидетельское творчество, творчество оправдания человека.

И здесь самое время обратиться к о. Павлу Флоренскому. Все его творчество пронизано верой в осмысленную и освещенную реальность человека. Так он в «Философии культа» определяет культ⁶. Но культ в его нынешнем виде есть тот «кристаллический зародыш» культа, охватывающего всю вселенную, той космической литургии, премирной красотой которой был охвачен преподобный Максим Исповедник и его через более 1000 лет преемник – упоминавшийся уже мной Ханс Балтазар. Человек – в первую очередь *человек литургический*, то есть *служитель*, – понятие, которому нет места в протестующем произволе, хорошо знакомом с рабством и потому мечтающем о свободе. Человек – служитель космической литургии, но сама суть этой служительной деятельности заключена уже в догмате об иконопочитании, поскольку что бы уже ни случилось, но иконы вечны, останки святых вечны, литургия с неизбежностью вечна, поэтому никакая цензура и редакция этого временного мира не вымарает эти воплощенные смыслы. Обоженность человека и оправданность его деятельности неуничтожимы, поскольку совершаются Любовью Божьей, воистину Всепобеждающей.

Итак, это был просто подступ. Дальнейшая конкретизация и исследование должны начинаться, на мой взгляд, с принятия своеобразного *credo* о. Павла Флоренского, устанавливающего, как это ни покажется странным, преемственность антроподетической апологии и Западной, и Восточной Церкви, что не может не означать жизненную необходимость уничтожения раскола. Итак: «Искусство – не психологично, а онтологично, воистину есть откровение первообраза. Искусство воистину показывает новую, доселе неизвестную нам реальность, воистину подымает а *realibus ad realiora*, et а *realioribus ad realissimum*. Художник не сочиняет из себя образа, но лишь снимает покровы с уже, и притом премирно сущего образа: не *накладывает* краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его «записи» духовной реальности. И в этой своей деятельности, как открывающей вид на безусловное, он сам в своем искусстве безусловен: Человек безусловен в своей деятельности. Вот что, собственно, было сказано как итог иконоборческих споров»⁷.

Дискуссия

Юрий Вячеславович Громько. Спасибо большое... Пожалуй-ста, какие есть вопросы, соображения, высказывания?

Олег Игоревич Генисаретский. А вот к какому жанру, к какому слою знания относите вы тот текст, который нам повели? К философии, к богословию? Андрюшков – он кто в этом тексте?

Андрей Александрович Андрюшков. Я себя определяю как христианского философа. В значении этого понятия, которое вводил Иоанн Кронштадтский⁸.

О.И. Генисаретский. Иоанн Кронштадтский не был философом и поэтому не сталкивался с философией и вообще с этой реальностью разделения знаний. А в свете той безосновательной критики, которой я христианскую психологию подверг, это же распространяется и на христианскую философию. Философами называли себя кто у нас? Кирилл – славянский учитель – Философ в рамках апостольской мысли. Как вы себя позиционируете?

А.А. Андриюшков. Вот именно таким же образом. Понимаю, что сразу возникает вопрос о моей дерзновенности, но по-другому я не могу.

Ю.В. Громыко. К тому же важна определенность жанра, потому что, если вы будете настаивать на богословской составляющей, вас одним образом будут критиковать...

А.А. Андриюшков. Я различаю разные пространства знаний.

О.И. Генисаретский. Вот этот текст к чему относится?

А.А. Андриюшков. Этот текст относится именно к христианской философии как к определенного типа апостольской работе.

О.И. Генисаретский. Апостольская работа вероучительна...

А.А. Андриюшков. Она благовествующая.

Ю.В. Громыко. Просто тут тогда возникнет следующий вопрос – о полномочиях. Вы что требуете? Получается, что мы должны либо поклониться все, либо часть из нас должна сказать анафему и выйти – в этом вопрос. Либо какие-то начать задавать гуманитарные бесконечно рефлексивно разбирающие, связанные с необходимостью уяснения вопросы.

А.А. Андриюшков. Я сказал, как я определяюсь. Если это мешает как-то определить свое отношение к тому, что я сказал, то скажите, какое вам требуется самоопределение.

Ю.В. Громыко. Пожалуйста, какие еще есть вопросы, комментарии, отношения?

О.И. Генисаретский. А вот прокомментируйте, пожалуйста, вот какое суждение. Вы высказали удивление по поводу преткновенности или, как вы сказали, непоколебимости, да? То есть это ровно то же самое, что декартовская достоверность – результат антропологического синтеза, который в культуре произошел. Там исходной является достоверность всякого знания, а здесь – непоколебимость веры, просто один к одному одновременное такое проявление. Что вас тут удивило?

А.А. Андриюшков. Меня удивило то, что основой...

О.И. Генисаретский. Cogito ergo sum.

А.А. Андриюшков. Все правильно. Возникает вопрос – это самое принципиальное, – вопрос о том, что самоопределение и непоколебимость и твердость – они основываются не на чем ином, как на внутренней уверенности, то есть на самом себе, и поэтому не позволяют различать духов.

О.И. Генисаретский. Прежде чем различать духов, нужно признать, что субъективность по Декарту или, как вы сказали, личностность – антропо-

логический синтез – состоялся. На сцене жизни появилась эта фигура. Лицо, учрежденное в Новом Завете, состоялось. И, как состоявшееся, оно пользуется правами свободы. Декарт говорит: «Достоверно, а потому истинно, уверовано, а потому – верно». Поэтому слово «субъективный» здесь просто путает. То есть вы все это как-то относите к такому историческому факту, что в истории мира состоялось событие – появилась Личность на горизонте деятельности, культуры и т.д.?

А.А. Андрияшков. Я считаю, что из этого можно выйти на некоторые представления об индивидуальности и очень жесткой индивидуальности, но на Личность отсюда выйти невозможно.

О.И. Генсаретский. Что значит выйти? Это не Декарта толковать.

А.А. Андрияшков. Декартова (и Лютерова) субъективность – это не Личность. С моей точки зрения, в лучшем случае это утверждение самосознания своего.

О.И. Генсаретский. У личности как у самости и появилось самосознание. В лучшем случае оно появилось впервые в истории. Понимаете, какое дело? Это же изобретение, учреждение христианское – наконец-то оно состоялось. Вот Амвросий еще не мог читать про себя, а в школе начинают учить этому... Произошел какой-то космический переворот. Это же достижение не чье-нибудь, а Нового Завета! К этому надо как-то отнестись.

А.А. Андрияшков. Понимаете, я так скажу. Преподобный Максим Исповедник, когда ему говорили, как же, если уже и обе Церкви воссоединились, а ты один не присоединился, когда, наконец, римский папа его все-таки предал в его стоянии и вере, он сказал: «Хоть весь мир воссоединится, весь мир причастится, я не причащусь!» Это личностное самосознание.

О.И. Генсаретский. За что ему отрубили руку.

А.А. Андрияшков. За что ему отрубили руку.

О.И. Генсаретский. Наконец учреждена форма жизни, в которой руки не отрубают за суждения.

А.А. Андрияшков. И поэтому цена этого самоутверждения сразу понизилась.

Ю.В. Громько. Как это – понизилась?

О.И. Генсаретский. А что, нужно обязательно головы сечь, чтобы она хоть какая-то была?

Ю.В. Громько. Вот тут, мне кажется, вы просто поменяли все местами. Если можно, я бы тоже высказал свое отношение.

Не случайно возник вопрос про Декарта, потому что в философской рефлексии есть несколько представителей, скажем, фихтеанской трансцендентальной философии, которые утверждают, что если сравнивать Декарта и Лейбница, то получается парадокс. Декарт в какой-то мере действительно провозвестник Лютера, только в другой установке, и с этой точки зрения полная полярность Лейбницу. Существует даже такая гипотеза: Декарта, видимо, немножко измучил Де Флеш – иезуитский кол-

лежд, и он настолько от этого всего устал, что вообще работать с некоторыми сложными континуальными рядами сомнительного и несомнительного, о чем говорил Лейбниц, для него просто стало невозможным.

Очень интересный аргумент появляется в другом. Если говорить в том стиле, в котором говорил Олег Игоревич в своем первом докладе, то проблема заключается в следующем: сужается или, наоборот, расширяется пространство поиска человека, в том числе поиска разных вещей – обретения очевидности, обретения собственной веры, или это пространство по тем или другим причинам сплющивается до точки? Это здесь имеет смысл обсуждать с точки зрения гуманитарной рефлексии: с одной стороны, как ту или иную гуманитарную стратегию, с другой – расставлять безусловно некоторые ценности. И с этой точки зрения мне кажется, что безусловно более позитивным моментом является возможность расширения самого пространства, в котором человек может в том числе обрести и веру.

Здесь возникает очень известная проблема. Она хорошо проработана: Лев Шестов, американские «отцы-пилигримы». Соответственно, протестантская этика – вот эта вся часть.

А с другой стороны, возникает еще один, совершенно иной пласт, связанный с проблемой гуманитарных стратегий, где при определенной работе у человека возникают новые возможности, в том числе пройти путь, двигаясь от неверия и сомнения, обрести его, а не сразу его предьявить. Это первый момент, который мне представляется очень важным. Потому что, мне кажется, очень просто в данной ситуации встать на позицию католических философов и просто закрестить Лютера как дважды беса, не увидев за этим и не рассмотрев, собственно, определенную гуманитарную стратегию, как мне представляется. Потому что она тоже в этом смысле *ценностна*. В том числе и с обратным перевертышем – с предестинацией, где я сразу должен в себе обнаруживать эту веру как некоторый, так сказать, движущийся убежденный автомат, несколько не оставляя возможности и моментов для некоторого поиска и сомнения.

Хотя опять-таки здесь возникает вопрос: а как должно быть ограждено и построено само это пространство, где я могу двигаться? Потому что, как мы знаем, по утверждению Федора Михайловича Достоевского, «человек очень широк», и как только возникает некоторая неструктурированная плоскость, она сразу может приобретать просто обратные знаки. Это вот первый момент, который здесь возникает и требует отношения.

Второй момент связан совсем с другим, с проблемой философии культуры о. Павла Флоренского, и вообще с литургической мыслью, где мне тоже видны эти сближения, я даже вчера об этом спрашивал, упомянув в связи с этим работу Бальзаза «Космическая литургия», к сожалению на русский язык не переведенную. В этой книге Бальзазар огромное значение придает Максиму Исповеднику и вообще идее, которая впервые

у Максима прозвучала и развернулась, что литургическая деятельность покрывает и все космическое целое, его освящает и создает условие для некоторых бесконечных горизонтов и новых свершений для самого человека и для включенности его в эту литургическую деятельность, ее цикл.

Но здесь возникает следующий, очень, на мой взгляд, сложный вопрос, связанный с тем, как вы расставляете акценты по поводу антроподицеи. Мы понимаем, и вот сейчас в новой редакции «Философии культа» это еще в большей степени будет показано, что в своем генезисе, на чем настаивал о. Павел, практически все деятельности выводятся или отпочковываются от философии культа, от литургической деятельности. Но в современном поле деятельности они как бы расходятся, возникает проблема независимости и качества знания. И здесь в том числе проблема творчества в каждой из этих деятельностей начинает ставиться по-другому, т.е. ее невозможно, на мой взгляд, в результате некоторого генетического редуцирующего умозрения просто тут же свести к истокам. И с этой точки зрения проблема эстетической деятельности, связанная прежде всего с иконосозидающей, иконотворческой деятельностью, – это совсем другое, нежели иные типы эстетической деятельности, которые не связаны с иконописью. Генетическое проследживание корней и современное поле самоопределения со всей отчетливостью не совпадают. И поэтому вот здесь наиболее важна расстановка этих акцентов, потому что в какой-то мере в этой второй точке вас можно понять очень странно: что для того, чтобы осуществлять гуманитарное суждение здесь и теперь, нужно обязательно осуществлять некоторое генетическое сведение размышления и там обнаруживать некоторый корень. Наверное, вы этого не имели в виду, но есть в том числе возможность и такого понимания. Спасибо.

Пожалуйста, какие еще есть высказывания, суждения?

Х.Х. Не могли бы вы уточнить, на основании чего вы сделали вывод, что из антроподицеи Флоренского вытекает объединение Западной и Восточной Церквей? И различаете ли вы учение о единстве Церкви и вопрос об объединении церквей?

А.А. Андрушков. Я этот вывод сделал на основании того утверждения, что, с моей точки зрения, антроподицея – это не просто особый жанр философствования, а это, по сути дела, домостроительное деяние Церкви, оправдание человека и осуществление оправдания человека. И в этом плане оно противостоит тому, что реально происходит, а именно процессу осуждения и изничтожения человеческого как такового. По сути, война против человека всегда ведется, и это реальность, с которой Церковь имеет дело. Перед лицом этой реальности, перед лицом этого масштаба, в котором она разворачивается, возникает вопрос об объединении Западной и Восточной Церкви. Я его специально ставлю не в догматическо-вероучительном ракурсе, а с точки зрения того, что эти две Церкви выступают на одном фронте. Они на самом деле стоят вместе, рука об руку, и их вза-

имная вражда требует ответа на следующий вопрос: с точки зрения космического домостроительного Дела Церкви что важнее – разобраться друг с другом или осуществлять свою миссию в мире?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ханс Урс фон Бальтазар. Достояна веры лишь любовь. – М.: Истина и жизнь, 1997. – С. 62.

² П.А. Флоренский. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1995. – С. 133.

³ Там же.

⁴ Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. – СПб.: Издательство св. Петра, 2002. – С. 356–357.

⁵ Деяния Вселенских соборов. Т. VII. Собор Никейский 2-й, Вселенский седьмой. – Казань, 1891. – С. 78 и 296.

⁶ Из богословского наследия о. Павла Флоренского// Богословские труды. Сб. 17. – М.: 1977. – С. 100–126.

⁷ П.А. Флоренский. – Собр. соч. Т. 2. – С. 383–384.

⁸ Св. Праведный о. Иоанн Кронштадтский. Христианская философия. – СПб.: 1902.

Часть 5

Антропологические стратегии
и психопрактики культуры

Традиции, гуманитарные стратегии и идентичность: гуманитарная антропология между третьим позитивизмом и приемлющим участием

Олег Игоревич Генисаретский

О.И. Генисаретский. Господа, у кого из вас есть ясность относительно жанра той коммуникации, что здесь происходит?

Юрий Вячеславович Громыко. Вчера, как мы и задумывали, начался некоторый диалог.

О.И. Генисаретский. Кого с кем? Две стороны какие?

Ю.В. Громыко. Одна сторона – это группа, определяющая себя относительно культурно-исторической концепции Выготского...

О.И. Генисаретский. Она персонифицирована?

Ю.В. Громыко. Да, в частности, Борис Сергеевич Братусь и Виктор Иванович Слободчиков считают, что это их задача...

О.И. Генисаретский. Они-то как раз кентавры, по большей части ведущие диалог с собой, со своей психологической совестью.

Ю.В. Громыко. Диалог и должен быть внутренним...

О.И. Генисаретский. Замечательно. Я спрашиваю про жанр коммуникации потому, что жанр – согласно Бахтину – и определяет ее содержание. Если мы неправильно идентифицируем жанр, эта неопределенность хаотизирует все происходящее в мышлении, понимании и т.д. Еще раз: что вы предлагаете мне делать в рамках заданного вами жанра?

Ю.В. Громыко. Мы предлагаем сделать развернутый доклад, к которому можно было бы отнестись.

О.И. Генисаретский. Так это научная конференция, где читают доклады и затем к ним относятся, или это диалог?

Нина Вячеславовна Громыко. Но диалог же вспыхивает по поводу...

О.И. Генисаретский. Горение вещей, к горению не предназначенных, называется, по Зиновьеву, пожаром.

Н.В. Громыко. Вчера Братусем и Слободчиковым были сделаны содержательные вводные доклады, были люди, которые самоопределялись либо в традиции Флоренского, либо в рамках подхода Выготского, и между ними начался по поводу этого доклада диалог.

О.И. Генисаретский. Т.е. это место для идентификации себя либо с тем подходом, либо с другим. То есть не диалог, не конференция, а место, где нужно присягнуть на верность.

Ю.В. Громыко. Не совсем так.

О.И. Генисаретский. А как?

Ю.В. Громыко. Потому что обязательным моментом диалога все равно является какой-то момент идентифицирования себя. А поскольку, как вы говорите, это кентавр-системы, то граница подвижна. Люди относительно этой границы и определяются.

О.И. Генисаретский. Еще чье-то мнение есть, из присутствующих? Геннадий, вы как специалист по диалогу что скажете?

Геннадий Леонидович Станкевич. С моей точки зрения, все, о чем говорили, это и некоторые моменты самоопределения, самоидентификации, и диалог. А сегодня – состояние некоторого внутреннего ожидания, которого, с моей точки зрения, вчера не было вначале. Оно оставалось закрытым, по крайней мере, в первой половине дня. Я не знаю, может быть, как раз сегодняшний день и есть тот день, когда что-то в плане внутреннего ожидания, в плане внутреннего самоопределения проявится.

О.И. Генисаретский. Хорошо. Это была преамбула о жанре, высказанная словами присутствующих. Мне это важно, потому что в том очень длинном названии моего сообщения, которое приведено в программе, логическое ударение сделано на гуманитарной антропологии, к тому же оказавшейся между третьим позитивизмом и приемлющим участием.

Мое поколение росло в идеологическом контексте, где в истории философии положено было различать *линию Платона* и *линию Демокрита*, линию идеализма и линию материализма. Может быть, поэтому конференция о линиях Флоренского и Выготского в отечественной психологии, на мой вкус, слегка отдает идеологическим нафталином. Хотя своя правда в такой формулировке темы, наверное, есть: я принимаю ее как факт и пытаюсь далее к ней примериться с тем, чтобы участие свое сделать если не плодотворным, то хоть реалистическим. Поэтому у меня и возник вопрос: «Где я оказался, что я тут должен и могу делать?» Я должен для себя ответить на вопрос о характере той коммуникативной инициативы, которая была предпринята сообществом, здесь собравшимся. Это только инициатива или это некий проект, с какими-то ожиданиями и упованиями? Какова жанровая природа предложенного замысла этой встречи? Таково мое исходное вопрошание, а теперь несколько предварительных суждений.

Мне не очень близка номинация «христианская антропология», ибо она страдает невероятной неопределенностью и в ней много чего хотелось бы научиться различать. В частности, я бы назвал *три горизонта*, которые я обсуждал более подробно в статье «Окрест вершин»¹.

Есть *предметное поле* – поле предметного антропологического знания и предметных антропологических практик, в котором располагаются педагогическая, политическая и всякие другие антропологии, как бы они ни были предметно заданы и названы.

Есть *слой философской антропологии*, дисциплинарная разработка которой приходится на начало XX века. Ее продолжением можно считать современную *гуманитарную антропологию*, поскольку гуманитарное знание, гуманитарные практики и методологии сегодня образуют существенную часть человеческой культуры. Они не определяются через причастность к какой-то классической философской традиции, а позиционируют себя в складывающемся целом гуманитарной культуры, полагаемой наряду с гражданским обществом, правовым государством и рыночной экономикой.

К гуманитарной антропологии можно, по-моему, отнести и *антроподицею* свящ. Павла Флоренского². Я считаю ее русским зачином, лежащим в том же ряду, что и философская антропология М. Шеллера, но идущим не от традиции немецкой классической философии, а сформированным около наших церковных стен. Согласно стратегическому видению антроподицеи, суть этого изыскания о человеке (и культуре) в том, что человек – это не бытие, сущность или существование, подлежащее познавательному раскрытию, а творение Божие, известное нам сначала через предания и установления Церкви, а уж затем через производные от нее традиции и институты культуры. Это очень определенный и, надо сказать, очень своеобразный способ приятия человеком самого себя и своих творений. Мы, как существа благоопределенные, стремимся к правде и все принимаем по оправданию.

И *третий горизонт антропологического знания и практик* – это **ведомое упование**, известное нам с вами в силу причастности преданиям и установлениям нашей Церкви, ее Телу, а отвлеченно выражаясь, к традициям, институтам и корпоральности какой-то цивилизационной **integrity/identity**, сравнимой с конфессиями по уровню цельности и полноты. Вedomое упование дается как бы сквозь наше тождество себе и нашу цельность в нем, дается событием присутствия, переменчивостью пребывания, что само по себе не схватываемо ни в философско-антропологической, ни в гуманитарно-предметной форме знания/умения.

Да, ведомое упование интерпретируемо в перечисленных форматах, и вполне можно говорить о знаниях, об опытности, которые отсюда черпаются. Но ни исповедание делом, ни свидетельствование словом, не говоря уже о мысли, сами по себе не предопределяют никаких культурных форм поведения, говорения, понимания и т.п. А поскольку процессы антропогенеза, теогенеза, а тем более культурогенеза исторически не завершены, невозможно полагаться на возможность не то что исчерпания, а даже мало-мальски полного представления того, что дано через при-

частность и присутствие в этих предметных или философско-методологических формах.

Поэтому я и держусь за перспективы мысли и деятельности, открывающиеся в горизонте присутствия: в литургическом, в умнодательном, созерцательно-молитвенном пространствах предания, откуда нет прямого хода ни к какой «-логии», ни к какой «-софии». И поэтому все попытки скоротечной мобилизации и ангажирования, включая «христианскую психологию» и/или «христианскую антропологию», принимаю настороженно, самое большее – за методологический проект, нуждающийся в радикальной критике. Отсутствие ее и привело, на мой взгляд, к скоротечному понижению того градуса энтузиазма, который, помнится, был так привлекателен на заседаниях семинаров по христианской антропологии на психологическом факультете МГУ в конце 1980-х – начале 1990-х годов.

И вовсе худо выходит, когда занятия «христианской антропологией» превращаются в прикладное и даже занимательное богословие: когда под видом психологического или педагогического знания, в рамках здравого смысла – пусть связано и привлекательно – пересказываются некоторые антропотеологемы. То, что пишется под именем христианской антропологии, по большей части и есть занимательное богословствование: то ли теология для светской школы, то ли православная культурология. Сегодня вот на сайте «Сredo.ru» информация: г-жа Хакамада убеждала министра просвещения Российской Федерации г-на Филиппова не преподавать в школе православную культурологию, а преподавать введение в историю религий. И такая чехарда будет продолжаться до бесконечности из-за произвольности подобных предложений и предположений: ведь они ничем, кроме как личным вежеством или невежеством, не мотивированы.

Возвращаясь к подзаголовку доклада: «гуманитарная антропология между третьим позитивизмом и приемлющим участием». **Приемлющее участие** – это позиция С.С. Хоружего, заявленная им в авторском сборнике «К феноменологии аскезы».

«В последние десятилетия, – писал он, – сложилась новая рецепция древних традиций... произошла их интеграция в сегодняшний духовный, культурный и научный контекст». При этом в опыте древних школ современному человеку открываются не только «новые пути осмысления реальности», но и «новые ресурсы в его собственной природе»³. Прекрасно осведомленный о гуманитарно-окультиных интервенциях движения New Age, С.С. Хоружий сам задается вопросом о «взаимной совместимости... хранения аутентичного религиозно-мистического существа Традиции – и ее научного анализа, ее введения в общекультурный контекст». И отвечает на него, указывая на ограниченность познавательных возможностей «позитивистской и сциентистской парадигм» научного исследования, противопоставляя им «путь расположенного общения и участного

мышления: когда с живой подсказкой предмета ты создаешь новый, своеобразный ему дискурс, сам участвуя в нем и при этом меняясь». И это означает не что иное, как «формирование диалогической парадигмы для гуманитарного исследования – парадигмы», в которой сознание исследователя должно приобрести «способность вхождения внутрь и взгляда изнутри, в то же время не переходя на чисто внутреннюю позицию безраздельной погруженности и полной идентификации с предметом»⁴.

Хотя сам я не являюсь ни последователем, ни знатоком феноменологии Гуссерля или герменевтики Дильтея, могу сказать, что позиция С.С. Хоружего мне близка верностью преданию: когда имеешь дело с традицией, главное, как писал цитируемый Хоружим Феофан Затворник, «понять духовное строение и уметь держать его»⁵.

Это и есть позиция приемлющего отношения, имеющая много корней также и в истории русской гуманитарной мысли: от «органической критики» Аполлона Григорьева – до «рефлектированного традиционализма» С.С. Аверинцева или «другого начала» В.В. Библихина⁶.

Обратившись ко второму, неопозитивистскому полюсу моего подзаголовка, мы попадаем в *зону риска*.

Дело в том, что развитие гуманитарных наук, практик и методологий (причем выращенных на опыте искусства, психотерапии, на вернисажах и в психоаналитических кабинетах) до беспредела расширило претензии позитивизма XIX и XX вв. на познавательную и проектно-практическую монополию. Какое тут ведомое упование, какие предания и устои: тут со всего, что попадает под руку, будет «снята схема», все будет замещено гуманитарными технологиями и пущено в организационно-деятельностный и проектно-коммерческий оборот.

Первый позитивизм XIX века был позитивизмом по преимуществу естественнонаучным, когда утверждалось, что все можно переписать на естественнонаучном языке, со всем можно управиться в терминах позитивного права и реальной политики.

Второй позитивизм первой половины XX века был назван логическим, поскольку в первую очередь касался оснований математики и логики науки; но он же дал мощные побег в психоанализе, социологии, семиотике и в связанных с этим течением методологической мысли науках о культуре и человеке.

Следующий за ними «третий позитивизм», опирающийся уже не на математические логики, а на информационные технологии, сетевую организацию деятельности и когнитивные науки, увенчался амбицией тотальной технологизации человеческого опыта.

И теперь приходится, подобно Кеннету Кларку, соглашаться на роль старомодного индивидуалиста, чтобы сказать: «Вся наука и бюрократия мира, все атомные бомбы и концентрационные лагеря не смогут оконча-

тельно уничтожить человеческий дух, и он всегда сумеет придать себе зримую форму». Хотя «какую форму он примет – нам предугадать не дано»⁷.

Гуманитарная революция XX века распространила парадигму позитивного знания практически на все гуманитарные науки. И если на ваших глазах знакомые вам санчо-пансы СМД-методологии станут говорить о гуманитарных технологиях, употребляя слова о культуре, человеке, мышлении, психотехниках, и так далее, и так далее, – скорее всего, они будут произнесены в духе новейшего **гуманитарного позитивизма**, а не причастного ведомого упования⁸.

Тут сохраняет силу помысел Г.П. Щедровицкого о человеке-функции, человеке-месте, функционирующем и даже развивающемся внутри мегамашин мыследеятельности. И сдается мне, никакие ухищрения по внутренней антропологизации СМД-методологии этой перспективы не изменят, пока **установочно** воспроизводится позитивистско-технократическое отношение к миру и жизни. Его методологический и аксиологический **point**, лишь слегка прикрываемый окликами против натурализма, – деятельностный (прагматический) позитивизм. Это отнюдь не то «позитивно приемлющее отношение» к миру, о котором пекся гуманитарно ангажированный Бахтин, и даже не та аффирмативность (утвердительность), что присуща проектности, как таковой. Это «позитивирование» слишком смахивает на самоочевидность «дохода» и «успеха», победительную поступь которых якобы «не судят».

Силовое ведение, про которое теперь уже не скажешь «сила есть, ума не надо», «мерзейшая мощь», угаданная К.С. Льюисом в последнем романе его трилогии, на софизмах ума, на сговоре мысли и деятельности как раз и устроено. Меритократия, не успев родиться, обернулась «предательством клерков», сиречь разночинцев-попутчиков.

И все бы ничего, кабы не темное пятнышко на горизонте зело позитивной гуманитарной мысли: не тень «радикального зла» в человеческой природе (известная христианской Европе под видом наследуемого перво-родного греха)⁹. Если бы не наше знание о том, что «мир во зле лежит» и «враги человеку домашние (свойские, соседские. – О.Г.) его».

Тут, на растяжке позитивистски-интервентных функций и причастно-приемлющих интенций, располагается точка наибольшего методологического, аксиоматического и, если хотите, политического напряжения. Именно оно, на мой взгляд, позволило Х.У. фон Бальтазару вести параллельную критику *космологической* и *антропологической редукции*, доводя ее до радикального онтологического и экзистенциалистского эпохе – в пользу богословия любви (как вершины заповедей блаженства)¹⁰.

Антропологическая редукция и есть сведение всего и вся, мыслимого нами, к двуютому, бескрылому по имени «человек». Радикальным выражением ее стало криптометодологическое определение антропологии как онтологии, прозвучавшее на первом заседании участников академическо-

го проекта «Совершенный человек»¹¹, реализованного затем в издании одноименной коллективной монографии¹². Особенно звучно проступило оно в выступлении руководителя проекта Ш.М. Шукурова и в его предисловии к названной книге.

А вопрос, встающий вслед за полаганием «человека» в качестве антропологемы, – это вопрос о личности человека, о личности и человечности его. И о месте онтологического дискурса в составе цельной мысли о человеке и личности.

Так все-таки антропология или *персоналогия*? Что заповедано наперво обретать нам – личность или человечность, пусть даже мыслимую в направляющих христологического догмата? С него все в христианском умозрении догматически началось, но им, безусловно, не кончилось. Есть много иных тематизмов мысли, прежде всего пневматологических, а шире говоря, триничных, в пределах которых ипостасность/личность свидетельствуется верно (то есть православно).

Вот этими точками, хотя и не только ими, задается методологическая ситуация, сложившаяся вокруг обсуждаемого нами сегодня антропологического сюжета. Риски позитивирования, научно-технологической и антропологической редукции здесь сохраняются, и ни уверения в канонической верности, ни начитанность в святоотеческой письменности сами по себе ничего тут не гарантируют. Они скорее указывают на протошизоидный разрыв внутри самого ума. А умное тело – целостно. Здесь лежит какой-то рубец, камень преткновения, о который постоянно спотыкаюсь я сам и вижу преткновения других. Этот критический момент современного поместного дискурса о человеке, мне кажется, должен быть тематизирован, внесен в повестку дня, и вокруг него должна начаться работа методологического свойства. Далее я коснусь некоторых микросюжетов, на мой вкус проясняющих эту ситуацию.

Сейчас мы с вами находимся в том времени, когда малопродуктивно предъявлять какие-то проекты, программы, стратегии; хотя бы потому, что я за свою сорокалетнюю историю сотрудничества с методологическим сообществом не слышал ни одного вопроса по сути тех суждений, которые сам когда-то делал. Бессмысленно методологически обогреть космос, не реализуя проектов в собственном действии. Разногласия тут могут быть лишь в том, что за проекты и что за действия считаем мы первенствующими.

Поэтому я не собираюсь излагать здесь никаких проектов и программ, я сделаю три утверждения, номинируя такую отрасль методологической активности как **прецедентная методология**.

Она, собственно, и была нам свойственна, поскольку семинары, игры, всякого рода коммуникации – это всегда события (инциденты), часть из которых по тем или иным причинам принималась в качестве прецедентов, получала значение нормы, образца и в этом качестве пускалась в коммуникативный оборот. Движение мысли и деятельности, перемены в их направ-

вленности и в транслируемом содержании всегда опосредовались (и поверялись) событиями коммуникации. Общность не только осуществлялась в общении, но и поддерживала сообщительность.

Поэтому я позволю себе ограничиться только тем, что помечу несколько точек событийности, где, возможно, состоится **инцидентная синергия**. Ориентация на **пред-со-бытие** – это, вопреки упорному антибольшевизму, опыт сознания, знающего, что такое **кайрос**, благовремение: что вчера было рано, а завтра будет поздно, а промедление смерти подобно; что сеять, веять, ведать и принимать решения... можно только сейчас, ни днем (часом, мгновением...) раньше или позже. Событийно сейчас, сегодня можно сделать то-то, то-то и то-то. Случится со- и взаимодействие, славное, не случится – смиримся, и не смущаемся, и движемся дальше.

И мне было бы удобнее, если есть к тому коммуникативная потребность, ответить на два-три ваших вопроса сейчас. Если таковые есть.

Ю.В. Громыко. С той позиции предвещающей ответите, если возможно, на вопрос, для меня жизненно важный: а куда вы – в предложенном раскладе позиций – помещаете Евгения Львовича Шифферса?

О.И. Генисаретский. Поделюсь некоторым смущением. Когда Евгений Львович достиг достаточной полноты своих виртуальных и материальных опытов, он обратился к двум наиболее известным среди московской интеллигенции священнослужителям – одновременно к о. Дмитрию Дудко и к о. Александру Меню. Оба они ответили ему примерно так: это прелесть и... материализм.

Античный аристотелевский синергизм, византийский синергизм св. Григория Паламы (а у них своя история отношений) сегодня также окутаны плотным облаком энергетизма позитивистского и оккультного толка: энергия стала общенаучной метафорой и даже элементом массовой интеллектуальной (рассудочной) культуры, плотно заселенной «биоэнергиями», «аурами», «астральными телами» энергийной природы. Очень просто: берем – из учебника физики шестого класса – магнит и опилки, видим вочую силовые линии магнитного поля; смотрим на человека – те же самые полюса, те же поля, те же силовые линии (или энергетические каналы). Тонкое философское и богословское знание погружено в среду массовых предрассудков, что, скорее всего, и мешает в восприятии распознавать подлинный аскетологический опыт среди отходов оккультного психобизнеса.

Я так думаю, что именно по этой причине оба не шибко продвинутые в буддийской психопрактике священнослужителя РПЦ дружно изрекли: это – прелесть, это – материализм. А другие бы еще и добавили: в Лавру, в Лавру к отцу Кириллу на отчетку, потому как это не наш вопрос, нам некогда, у нас массовая исповедь.

Но дело в том, что часто это не только для воспринимающего соблазн, но и для произносящего. Честно говоря, меня тоже иногда посещали сом-

нения такого рода, смущала неопределенность собственного отношения: очень легко сообщение о событиях духовного опыта, высказанные на языке психопрактики, принять за психологический натурализм, а прямое духовное действие – за психопрактическую манипуляцию.

Примем во внимание и режиссерскую, а потому властную породу ума Евгения Львовича, что также давало поводы к тому, чтобы воспринимать его суждения превратно. Чтобы этого не случилось, нужна большая смысловоразличительная способность, чем обладает большинство наших современников, способность, по тонкости сравнимая с той, что была развита в буддийской философии. И та пронизательность, о которой мы знаем по свидетельствам святоотеческой письменности. А сохраняя презумпцию приемлющего отношения, что сродни презумпции невинности, остается одно: считать неопределенность нашего отношения к духовной опытности Е.Л. Шифферса – потенциально плодотворной.

Вот в какое тупое и грустное время угораздило нас родиться: когда, с одной стороны, не обинуясь, технически натурализуются любые символы и метафоры, а с другой, любой психопрактический постав подозреваем в зомбировании. Безоглядно натурализуется все, что в умном делании считается даже не символической, а парасимволической, апофатической структурой, запрещающей какие бы то ни было символические, имажинтивные реализации. Почему и говорится: умное делание, сиречь молитвенное созерцание – безвидно.

Говорится в дидактических (душестроительных) и душеспасительных целях. «Безвидно», пустотно – значит, на первых шагах делания не допустимы никакие чувственно и/или мысленно фиксируемые реалии, в том числе и в психосоматических знаках. Вот тут-то и соблазн, и риск ошибки, именуемой «преlestью».

Поэтому я и говорю: не христианская психология или антропология, потому что здесь риск попасться в ту же самую ловушку. Попадаемся и будем попадаться еще долго из-за двойственной природы внешнего и внутреннего в приемлющей причастности.

Место это весьма тонкое. С точки зрения школьного богословия, ныне фундированного историческим знанием, вы можете относиться как угодно к наличной ситуации с духовной опытностью, но приемлющее участие – это именно опытная, духовно-практическая реальность, не берущаяся на зуб семинарской премудрости.

Х.Х. Олег Игоревич, почему вы в своем умном делании все-таки границы и ограничения ставите? Ведь всегда может появиться какой-то потенциал даже в другой стране. Не обязательно ждать «да», можно бороться и с «нет».

О.И. Генисаретский. Да нет же, я не ставлю никаких преград для возможности знать и уметь! Я говорю только: положимся на прецедентную, событийную мысль, т.е. будем ждать и с радостью встретим то, что про-

явится за пределами страстей ума, когда не будет ревности, если не будет гордыни, тупости и невежества, того-сего... А пока ждем, надеемся и верим. Но можно ведь и не дожидаться, здесь – между нами – ничто не гарантировано, ведь так?

Спасибо за эти два вопроса. А далее я прецедентно комментирую три движения мысли, действия за пределами того, что нам показывает так называемая христианская антропология. Может быть, совсем немножко «за», всего на один вершок, но и это уже – не христианская антропология, а что-то иное, аксиоматически начинающееся с *лица*, *личности*, личностности, что совмещало бы в себе **цельность**, обычно считающуюся сказуемым лица, и **событийность**.

К.Г. Юнг предпослал статье «О становлении личности»¹³ двустишие Гете, поэтически выразившее гуманитарное упование просветительского проекта:

Счастливы мира обитатели
только личностью своей.

Но дальше высказал сильное сомнение в посильности этого идеала не только для воспитанников школы, но и для взрослых людей с улицы.

Юнг настаивает на том, что «высокий идеал воспитания личности не стоило бы применять к детям», ибо основанная на самоопределении, «способная к сопротивлению и наделенная силой душевная целостность есть идеал взрослого, который предпочитают приписывать детству лишь в эпоху, когда человек еще не осознает проблему своей так называемой взрослости или когда – того хуже – сознательно от нее увиливает».

И далее: «Личность – это не зародыш в ребенке, который развивается лишь постепенно... Личность развивается в течение всей жизни человека из темных или даже вовсе не объяснимых задатков, и только наши дела покажут, кто мы есть... Личность – результат наивысшей жизненной стойкости, абсолютного принятия индивидуально сущего и максимально успешного приспособления к общезначимому при величайшей свободе выбора. Воспитать человека таким – это... величайшая задача, которую взялась решать современная культура... Она столь же опасна, как смелый и отважный почин природы, повелевающий женщинам рожать детей... Никто не в состоянии воспитать личность, если он сам не является личностью... Личность как полная реализация целостности нашего существа – недостижимый идеал»¹⁴.

И это сущая правда, ибо человек в качестве лица, личности не есть нечто самородное, он был **учрежден**. Человек – это институт и традиция, это способ быть в тварном и постоянно претворяемом, изменяющемся мире. Способ бытия, поддерживаемый институционально-традиционными структурами человечества, которые – на своем уровне – так же были учреждены, как учреждаются государства, города и другие социально-антропологические сущности. Поддерживаются и сохраняются, согласно

определениям воли и ума, практического и теоретического разума, то есть **правоустанавливающим путем**.

Человек был задан, он есть задание, а не данность. И в еще большей степени это относится к его личностному началу. Эту развилку при любых поворотах антропологической мысли не обойти. Да и незачем.

В никейском Символе веры нашей Церкви радикальнейшим является различение **лица** (ипостаси) и **природы** (усни): у Троицы три Лица, но общая им нетварная Божественная Природа. Антропологическая же редукция – это сведение всего в нас к нашей человеческой природе: как бы ее ни понимали, как исторически развивающуюся и зависящую от состояния среды или независимую от них, надмирно неизменную. Далеко не всегда в антропологии найдется раздел, сугубо посвященный личности. Или же под этой рубрикой, как в американской гуманитарной психологии, личность будет сведена к системному качеству целостности, в лучшем случае – к *цельности*.

Но к чему мы стремимся, воздевая «личности своей»? Мы хотели бы сохранять возможность и свободу личностного самоопределения как такового? Приумножать возможность и свободу личностного роста? Или по каким-то причинам – практического или методологического свойства – считаем эти цели малосущественными или преждевременными? В этом стоило бы разобраться.

В ранних работах С.С. Хоружий высказывал этого же рода суждения в еще более радикальной форме: личность была в мире только один раз, ибо в полной мере слово «личность» применимо лишь к Спасителю¹⁵. Мы же, люди, – не-до-мерки, не-до-умки, не-до-лица. Чувствуете перекличку православного радикализма С.С. Хоружего времен «Диптиха безмолвия» и педагогического радикализма Юнга, где ставится под сомнение идеаторика гуманитарной психотерапии и педагогики, с культивируемой ими самоценностью личностной целостности, личностного роста, личностного общения?

Суждение Юнга, неожиданное, казалось бы, в устах психолога, в христианском контексте самоочевидно: хотя бы уже потому, что цельность человека – личностно-родовая, что она именно не дает личностному началу в человеке полностью оторваться от родовых его начал, для признания которых психологией пришлось эпистемологически учредить в человеке бессознательное как таковое. И только в определенного типа прогрессивистской историософии, где совокупное развитие человеческих сообществ изображалось бы прямой восходящей линией, первая производная его, именуемая «личностью», была бы константой (например, самостью, равной самой себе во всех отношениях). И это было бы **гиперличностной фиксацией**.

Поэтому здесь – вызов, и притом проблематический. И когда задаешь-ся вопросом, на какое вопрошание антропология отвечает мировоззренче-

ски ценностно, главное, с чем сталкиваешься, — это с **вопросанием о цельности**, проблематизацией очевидности феноменологического отождествления цельности со смыслом (осмысленностью), прагматического отождествления цельности с целью (и целесообразностью) и аксиологического — цельности с самоценностью.

И главным категориальным предикатом, сказуемым онтологически в гуманитарной психологии (как и во многих ответвлениях философской антропологии и этики) считается целостность.

Личность это целостность — такова категориальная идентификация проблематики личности. Тогда понятно, почему *индивидуация* в этом кругу знания соотносится с *интеграцией*: нужно стремиться интегрировать все части личности, включая тень, соматические симптомы деперсонализации и дереализации, чтобы осуществить в собственной жизни принимающее отношение (и синхронно, онтогенетически, и диахронно, филогенетически). И тогда индивидуация — необходимое условие становления личности, но еще не само ее становление, поскольку есть еще проблема отношения особи (индивида) и лица и освоения *психопрактических эффектов*, с нею связанных.

Тут на помощь к нам еще раз приходит о. Павел Флоренский, положивший начало учению о **типах цельности**.

Ясно ведь, что метеорит, летящий в космосе, ни с чем не сталкивающийся, целостен механически, в том смысле, что он сам по себе не распадается. Живой организм, к примеру растение, согласно о. Павлу, целостен в более высоком смысле, чем мертвое тело. Далее: произведение искусства еще более целостно, чем организм и любое мертвое тело, в более тонком, можно сказать, духовном смысле. А лицо еще более целостно, чем произведение искусства. И так вплоть до ангелов-хранителей и поименных членов небесного священноначалия¹⁶.

Но здесь важен и иной, топологический смысл типологии цельностей: то, что **цельность не единственна** и не может быть редуцирована к одному (в нумерическом смысле) Единному, к одной Цельности/Тотальности.

Перспектива, открываемая разотождествлением внешнего единства с внутренней целостностью, и связанные с ней выводы относительно несводимости культа к культуре (и наоборот) — один из вкладов о. Павла Флоренского в гуманитарную методологию нашего времени. Благодаря ей интроспекция получила интенциональную трактовку, рефлексивный самоанализ стал разрабатываться как одна из психопрактик, а за конструкциями субперсональных психопрактик стали проступать аксиоматические состояния сознания/воли. Проблематика антропологии стала смыкаться с психоакмеологией и поэтикой акмеизма¹⁷.

Меня продолжает удивлять, что в Хартии основных прав Европейского Союза, принятой в 2000 году¹⁸, есть статья, в которой зафиксировано право человека на **integrity**, трактуемую как право на **внутреннюю цель-**

ность. И это наряду с правом на жизнь, с правом на здоровье, наряду со всеми прочими правами человека, в том числе и на культуру, на знание, на свободу перемещения, высказывание мнений и т.д., и т.д.

Таким образом постулирована юридически – не положена онтологически для опознания, а учреждена в рамках юрисдикции разума – такая экзистенциально-прагматическая сущность, как цельность (*integrity*). Мне кажется, что это продвижение в правопонимании соответствует тому, что имел в виду о. Павел, различая разные типы целостности и нацеливая слушателей ВХУТЕМАСа на некую предельную цельность, помещавшуюся им выше и культуры, и культа. Она уже не имеет не только пространственно-временной, но и энергийной и интенционально-семантической (качественной) размерности. Хотя, будучи целью деятельности, все еще может схватываться – через сознательность цельности и событийности – в определениях вкуса и совести (чести). И это важно. Тут намек на одну из судьбоносных личностно-родовых перспектив человеческого самоопределения¹⁹.

И последнее – о *лице*. Психология частей личности, проведенная последовательно и до конца, приходит к существенному расширению области элементов человеческой природы, подлежащих субличной персонификации: отныне статус субличности могут получить не только устойчивые состояния, но и весьма скоротечные события (практически любой длительности). Впрочем, важной тут стала не пространственно-временная размерность элемента, а его событийность/цельность.

Чтобы почувствовать вкус этой перемены в судьбе личностного сознания, стоит вспомнить, как в космогонической метафизике христианства учреждена однородность человеческой жизни: переселение душ прекратилось, опыт жизни – и все существенное в ней, причастное нашей Жизнеспечности, – признано единократным, существенно конечным, хотя для сознания/произволения – неисчерпаемым. Отсюда – и неисчерпаемость толкований того, что значит столь часто поминаемая нами сегодня событийность.

Мы один раз крестимся, единожды праведно брачемся и смерствуем. Большинство человечески значимых вещей по Воскресении признаны уникальными, единократными. Проживание личностной цельности от рождения до смерти непрерывно, континуально в каждом месте, в каждый момент времени.

Вот эта человеко-размерность – в свете апофатического аргумента Юнга – предстает сознанию в лучшем случае как непредопределенная, открытая сквознякам перемен, а в худшем – как непосильная нам размерность. Вопрос о лице, перешедший в вопрос о событийной цельности, открывает поле экзистенциально-прагматических попыток, решений, заведомо не похожих на все то, чему учит нас повседневная, ко всем и каждому обращенная житейская мудрость.

Фигуры проживания собственной событийной цельности остаются антропологически не квалифицированными.

Есть некая традиция русской культуры – в ее очень непростой сплетенности с Церковью, – благодаря которой нам вменяются операция отождествления себя в качестве личности и способы проживания собственной личности (как одного лица или структурированного множества лиц). И мы, по большей части бессознательно, соотносим вмененный традицией комплекс идентичности с плохо понимаемыми теологами лица, отличая ее от природы, сущности и т.д. И здесь торжествует путаница и будет править нами до тех пор, пока мы так или иначе не продвинемся в своем гуманитарно-антропологическом сознании/ведении.

Некоторые могут уйти в пустыню, и это их полнейшее право, их духовный выбор, только тогда мы будем просить их не вещать отсюда на сюда. Если ты ушел, то не возвращайся сюда просто так, не переодевшись, не сняв одних инсигний и не надев на себя других. Потому что дело мысли не менее требовательно, чем дело благочестия.

Можно сказать и так: опытное пере-про-живание поля человеческой природы (в истории), – а психические реальности, строго говоря, относятся к природному началу в человеке, а не личностному, – личностное пере-о-своение психических реальностей и эффектов, входящих в это поле, составляет ныне нашу главную задачу. Ибо к спасению заповедана наша душа, а не тот Дух Божий, что иногда дышит в нас (когда Сам того хочет).

Давайте опять пару суждений или вопросов: ведь все, что я произношу сейчас, – это вопрошания, указующие на область плодотворных неопределенностей. В ней нет предопределенных ответов. Думаю, вы знаете и те срывы и неудачи, что уже случались на этом пути. В частности, игры религиозного сознания в начале XX в. с «третьим заветом», с ипостасными интерпретациями софийных конструкций. И многие другие наши травмы, унаследованные от ушедшего века русской мысли.

Ю.В. Громыко. Пожалуйста, какие есть вопросы и суждения? Но с другой стороны, Олег Игоревич, есть такое даже не вопрошание, а некое робкое желание войти в то поле, которое вы задаете. Мне кажется, что вы одновременно раскрываете две плоскости. Одна плоскость связана с очень жесткой требовательностью гуманитарного дискурса с набором тех различений, которые необходимы. А с другой стороны, возникает требование некоего духовного подвига в этой области для того, чтобы нечто обозначилось и завязалось.

О.И. Генисаретский. Я ведь недаром спросил вначале: мы на что собрались? Научно-практическая конференция – не место для духовных подвигов. По сути, это и не то место, где они в повестку дня выносятся.

Ю.В. Громыко. Их вообще не выносят.

О.И. Генисаретский. Не скажи! Побывал бы ты на последнем миссионерском съезде, много бы чего интересного понял. На самом деле я сейчас

занят разгребанием завалов интеллектуального ландшафта, методологической санацией.

Вкратце можно было бы сказать и так: не залипайте на целостность. Как только мы соотносили личность, с одной стороны, с ипостасью, а с другой, с целостностью, мы рискуем попасть в плен неразличимости. Мы уже достаточно знаем о типике цельностей, чтобы пробавляться наивным интегризмом.

Целостностей много, и они бывают разными. Они могут быть человеку непосильными, они могут иметь пространственно-временные размерности или быть безразмерными. Мы сами себе ставим преграду, если ограничиваемся указанным двойным соотношением.

А вот насчет подвига: к чему можно быть готовым? Какую готовность нужно культивировать, чтобы приемлющее-причастное вопрошание получало ответы? Вот тут-то и начинается поиск той общительности, того жанра коммуникации, благодаря которому место нашей умной встречи станет местом, о котором сказано, где «двое и трое во имя Мое, там Я среди вас». Двое, трое – это тоже метафора, ведь далее – двенадцать, семьдесят: ведь мы уже знакомы с парадоксами счетности.

Ю.В. Громько. Олег Игоревич, еще один вопрос на понимание. Можно так сказать, что ваше размышление сейчас направлено на проблематизацию очень быстрых переходов в понимании, скажем у о. Павла, от теодицеи – к антроподицее? Что между ними непромеренная и неизведанная дистанция?

О.И. Генисаретский. Да, непомерность ее задана уже тем, что оппозиции, противопоставления не имеют размерности. Между членами одной и той же оппозиции может быть прямое соприкосновение, а может быть бесконечно далекое отстояние. Едешь в метро, стоишь в конце вагона у окна, смотришь в другой вагон, там твой приятель сидит. Ты его видишь, вот он рядом, пять метров. Ты ему хочешь крикнуть что-то, а он тебя не услышит никогда и не увидит, если не повернется в твою сторону. В одном отношении – близость, в другом – полная недоступность. Кажется, все оппозиции таковы. Они соотносят, но безотносительно к различию близкого и далекого, большого и малого.

Почему различение теодицеи и антроподицеи столь воодушевляющее? Как это связано с сутью оправдания? За теодицеей – слеза ребенка, о непомерной цене которой задал вопрос Ф.М. Достоевский, не говоря уже о миллионах жертв. Мир, как творение Божие, и сам Бог, отразившись в одной капле детского горя, в этом пронзительном образе, поставлены под сомнение. На прямой вопрос об оправдании творения Божьего метафорой одной слезинки ответа не дано, но зато прояснено наше человеческое, «инововское» право вопрошания. Одна слезинка и океан слез, не выплаканных замученными и убитыми в XX веке. В теодицее – вопрос Богу о несоизмеримости человеческого страдания.

А в антроподицее – не вопрос ли о нашей доле ответственности за него? Не в ней ли смысл вечного возвращения человека к самому себе в лабиринте его жизни? Возвращения и побега от себя? Ценностная несоизмеримость, толкающая в потугах переоценки ценностей? Это вечное вопрошание. Человек, покуда он под Господом ходит, каждую секунду, в каждом своем проявлении *стоит* под действием оправдывания, тем уясняя себе, чего же он *стоит*. Оправдание Бога в теодицее и оправдание человека в антроподицее остались несоизмеримыми, но стали обоюдными.

Смысл сопричастной, обоюдной ответственности, означенный возвращением ее в богочеловеческий контекст, судя по всему, раскрываться будет долго. Горы трупов и пустыни пепла, производство коих в XX веке поставлено на поток, мало прибавили вятности моральной и политической.

Но разве не важно, что посыл обоюдной ответственности, как таковой, был принят в философскую повестку дня в воспостроениях свящ. Павла Флоренского? И человек может быть [вос]принят не как самоданность, наличная сущность, которая есть просто потому, что она сотворена, а как существо [пред]принятое, [под]твержденное. Под знаком антроподицеи иначе начинают звучать вопросы о правах человека, о приемлемых фигурах человечности – и другие вопросы о направленности и пределах антропологического воображения. Все они начинают приобретать серьезность только по допущению, что человек нуждается в оправдании. «Научи меня оправданием Твоим», – издревле выпевали мы литургически и молитвенно. Приспело время мысли о том.

И снова тут событийность. На этот раз – в контру традиционному метафизическому повторению и постоянству, придыханиям о вечности, о самозначности мыслимого под знаком вечного. А мимолетное – не самозначно? Вот Пушкин про мимолетное на поэтическом ходу, как само собой разумеющееся, заметил: хоть «ветру и орлу, и сердцу девы нет закона», от того они для нас никак не менее значимы. Нет закона, нет вечного, все архивиртуально, удобопревротно, но каково: орел как-никак, окрыленность, свободный полет, вдохновение...

Ю.В. Громыко. ...и соотносённость с вечностью через фигуру Пушкина.

О.И. Генсаретский. По видимости бесстрастный, бездыханный плен постоянства, обездвиженность, неповоротливость – прямо-таки онтологическая кататония. Почему они по-прежнему поэтизированы, а всему, что событийно, присвоено слово «виртуальное»? Вот, мол, чугун и бетон – добротная физическая индустрия, а программный soft, достигнутые сообщаемостью доверие и согласие – сомнительная виртуальная экономика. На чем основывается убеждение, что пребывание достойнее присутствия, а бытие – события? Разве не сказано было, что Дух Божий дышит, где хочет? Где, и когда, и кому Сам хочет?

Да и что за чем следует: аксиоматический порядок самоценности за онтологическим, или наоборот? Деятельность и мысль за бытием или бытие за мыслью и деятельностью? А если отвлечься от экзистенциально-прагматической интонации: явление и существование за сущностью или сущность за явлением и осуществлением? Вопрос, как видим, не так уж нов.

А как речь заходит о Духе Святом, для дыхания Своего места извыбравшем, понимаем, что чувство событийности зреет не только в контексте философствования. Сыск об истоках событийного опыта отсылает к умному деланию, к искусству деятельного созерцающего молитвословия, молитво(с)мыслия. И не знаешь, на каком небе был, на третьем или на седьмом, сколько длилось это событие – неизвестно. Выпадение из размерностей пространства и времени. Событийность не только в темпоральном смысле, а именно как спонтанность, как то, что происходит само собой, самоестественно. Слова Ортеги-и-Гассета «человек онтологически не гарантирован» можно понять, как «не гарантирован запасом онтологического постоянства». Речь тут о навыках жить, проживать и ценить свою жизнь в событийности любой длительности, в широком диапазоне интенсивностей и спонтанностей. О жизни как о школе событийности. И это вовсе не мигалово нашей виртуальной культуры и современности. А если и так, не стоит ли и к ней отнестись как вызову и, даже оценив ее как потенциальный источник психических деструкций, постараться удержаться в состоянии понимающего неприятия? Школа событийности – ведь все-таки школа, а не палата № 6.

Так же, как с цельностью, с событийностью приходится разбираться все дальше и дальше. И опять-таки для того, чтобы расчистить место Тому, Кто дышит Сам, когда и где хочет. Чтобы развивать опережающую, вмещающую чувствительность к спонтанностям душевной жизни, к ее общительности и не пропускать означаемых в ней извещений [воли Божьей]. Мы же по неповоротливости своей большую часть предъявленного нам пропускаем. Видим десять тысяч снов, едва замечаем мелькание мыслей, непрерывно грезим, ощущаем и вождедем нечто неопределенное, и у нас выращены еще способности сознать, произволяться, чувствовать и совершать соразмерные тому поступки. Мы еще не оспособлены, чтобы с этим жить и в этом действовать вровень времени.

Многие тонкие вещи тем самым пропускаем. Это не вопрос благочестия и не вопрос тридцати-сорока-пятидесятилетнего искуса, это вопрос обученности и обучаемости. Образовательный вопрос.

Есть вещи, при встрече с которыми я теряюсь. Одна из воспитательниц православной гимназии в подмосковном Плескове после моей лекции о гуманитарной педагогике возразила: «А вот отрок Варфоломей получил свое образование прямо из рук ангела», имея, скорее всего, в виду, что «ни к чему нам, православным учителям и воспитателям, ваша (чья, кстати сказать? – О.Г.) педагогика». Тут я, честно говоря, теряюсь и смиренно

говорю: «Спасибо за приглашение, я больше не могу ничего сказать, это не по моей части, это не предмет моей ответственности. Это будет на вашей совести, не на моей. Вы тем самым будете в ответе за плоды вежества и невежества учеников ваших».

Иначе говоря, *чувствительность к событийности и оспособленность в ней – предмет особого воспитания, особой изотопленности*. Очень затребованный предмет педагогической деятельности. Фриц Перлс удачно как-то выразился по поводу «мышления на больших скоростях». Я бы только добавил еще, что, говоря об отработке большого количества разнообразных событий в единицу времени, речь мы ведем не о догоняющей адаптации, а об опережающей организации. Об исследовании обучающим действенным в рамках **прецедентной педагогики**.

Событийность – это второе после цельности антропологическое поле, без работы с которым мы остаемся в пределах антично-статуйного представления о лице-маске, о теле-статуе. И о телесно-образной выраженности лица. В конце концов, само слово «лицо» принадлежит к области визуальной метафоричности. У человека, кроме видимого лица, есть имя собственное, неповторимый голос, запах и вкус, кожа и прочие осязаемые ткани. Позы и жесты, поступь и стать, ритмика темпоральных проявлений и многое иное, выражающее наше своеобразие и самобытность.

Не манит ли нас личность, полифонически выражающая себя по всем возможным модальностям, сквозь всю свою цельность и событийность [по]читаемая, [у]достаиваемая?

Не будет ли это психодинамическим или пневмодинамическим видением того, что с человеком уже происходит и что дает ему особую оспособленность и готовность к жизни, в том числе и к жизни в так называемых «духовных реальностях»? Видением, основывающим конструктивную антропологическую стратегию «человеческих возможностей»?

Сдвоенное поле цельности/событийности важно обживать, ценностно осваивать и возделывать, стараясь воспроизвести на нем все значимые для нас идентичности. Сохраняя и на нем нашу историческую судьбу. Помня, что цельность – это, среди прочего, и преемствующая непрерывность во времени.

Андрей Андреевич Андрюшков. Я как раз по поводу того, что вроде бы при первичном восприятии событийность в христологическом смысле не может толковаться как непрерывность. Она, наоборот, задает некоторый ритм и прерывность.

О.И. Генсаретский. А кто ее трактует исключительно как непрерывность?

А.А. Андрюшков. Возникло такое впечатление, когда вы стали говорить про умение перерабатывать событие.

О.И. Генсаретский. Событие сколь уютной длительности – это, вообще говоря, зияние. Это справедливо в отношении литургического време-

ни. Что мы делаем на литургии? Мы сначала просим, а потом – благодарим. Основной ритм литургический – прошение и благодарение. А то, о чем просим и за что потом благодарим, могло бы произойти – с каждым, с некоторыми или со всеми «здесь присутствующими» – после того, как попросили, и до того, как поблагодарили. Всегда ли происходит – вот вопрос.

Из истории мы знаем, что вот в этом месте литургии, в этот конкретный момент ее у преп. Сергия Радонежского было видение птиц или огня, а вот тут преп. Серафим Саровский видел, как небесное воинство влетело во храм, где он служил.

Да, ритуальное время дробно и неоднородно, но разве это отрицает его преемственность? Отец и сын – разные существа, но род, в них сквозящий, как выражался о. Павел Флоренский, преемственно целен.

Точечная дробность у разных событий разного рода. Есть хорошо нарезанная и упорядоченная событийность, а есть спонтанные события, выламывающиеся из общего порядка вещей, как в архетипическом событии Преображения, например. Или по нисхождению Духа Святого на апостолов: что-то происходило, говорили голосами, непонятно, на каких языках, то ли речью, то ли мыслью, но тем самым **внутренний человек** нового христианского мира был учрежден и явлен. Пришествие его показано было на апостолах, учениках Христовых, людях – более понятных человечеству свидетелях того события, чем вочеловечившийся Сын Божий.

Еще в IV веке – читаем у Августина – преп. Амвросий был чуть ли не первым, кто научился читать про себя, не вслух. Вы только представьте, что это значит – что до того читали вслух, а он начал читать про себя. Учрежденный, посеянный внутренний человек подрос, образовалось место для его внутреннего тайнодействия, для новой событийности, в старые порядки не укладывающейся.

Благодаря чему я могу сказать, что то, что сейчас произнес Андрей, произошло в 11 часов 22 минуты? Благодаря тому, что на моих часах я вижу равномерное, непрерывное движение стрелки. Соотнося с ним спонтанно возникший вопрос Андрея Андрюшкова, я могу сказать, когда он был задан. Так и все дискретно воспринимаемые события нанесены на какие-то преемственные порядки, они замечены с их помощью, хотя и в отличном от них времени спонтанно происходят. Так что дискретность события преемственности не помеха. И если вспомнить расширенное толкование о. Павлом обратной перспективы – он сравнивал ее с диалектикой, – можно сказать об обратной перспективе дискретности события по отношению к индивидулирующей его непрерывности. Такая множественная перспективность события есть одно из раскрытий означаемой им, событием, цельности. Как есть образ в образе, образ, нарисованный на образе, так есть и событие в событии, событие, отсылающее к событию,

событие, порождающее событие, и т.д. Стоит поупражняться в свободе событийствующей о себе мысли...

Ольга Игоревна Глазунова. Олег Игоревич, я понимаю ваш пафос анти-натурализма, антистатичности в этих вопросах, но мне хочется уяснить вот что: как связать личность с изложенным вами пониманием целостности? Как такое понимание лица, которое прерывно, многократно, может быть и должно ли быть соотнесено с интенцией личности, связанной с такой единицей личности (она мне представляется обязательной), которой является человеческая жизнь?

О.И. Генисаретский. Целность, о которой я говорю – противопоставляя ее системной категории целостности, – реализуется сразу в родовом, культурном, профессиональном и во всех прочих, значимых для личности путях жизни. Да, здесь есть предмет для разбирательства, причем и в исследовательском, и в ценностном, и, я бы сказал, судебном (в смысле судьбы) смысле. Это *расследование о задаши быть цельным*. Понимаете, если сейчас слово «цельный» заменили на «единицу», это ничего не дает, потому что как раз различение овнешненного единства и внутренней цельности было мною проблематизировано.

О.И. Глазунова. Но возникает вопрос, связанный с приоритетностью.

О.И. Генисаретский. Но мы же не в отделе планирования департамента образования находимся. Что значит приоритет? А у кого приоритет, у мужчины или у женщины, у пространства или у времени?

О.И. Глазунова. Вы говорите: событие внутри события.

О.И. Генисаретский. Мы сейчас мыслили оппозициями, а у оппозиции нет приоритетов. У правого не было бы приоритета перед левым, не будь у человека сердца с левой стороны. У правого и левого пространств нет преимуществ друг перед другом, они просто противопоставлены друг другу. Так же, как и у единства и цельности. Считать их образующими антиномию – значит относиться к Канту слишком по-школьному. Это только во введениях в семиотическую культурологию делают вид, что базовые оппозиции на веки вечные заданы списком: верх/низ, мужское/женское, активное/пассивное, время/пространство, то-се, пятое-десятое. Различения и противопоставления столь же порождаемы и проблематизируемы, как и все остальное в мысли.

В нашем случае мы, противопоставляя внешнее единство и внутреннюю цельность, проблематизируем в том числе себя самих, принимая на себя беспокойное «напряжение непонимания», как выразился бы Гегель, и лечемся от его разрешения в устойчивом смыслонапряжении понятия. Проблематизируемся, создаем напряжение, которое нуждается в разрешении. Но я боюсь, что таким простым ходом, как выбор приоритетов, тут не обойтись. Самое сильное, что вы могли бы спросить по этому поводу: а где начинается собственно личность?

О.И.Глазунова. Я так и хотела сказать.

О.И. Генисаретский. Да, личность аксиоматически первична по отношению к душе (и всем ее психическим реальностям). Личностная цельность сохраняется и распознается и в случае многих психических заболеваний. В доме скорби мы узнаем своих близких, и продолжаем любить их, и хотим именно их выздоровления.

О.И. Глазунова. Но не как личность.

О.И. Генисаретский. Напротив, Л.С. Выготский, насколько я понимаю, говорил именно о личности, которая сохраняется. В статье о психологической природе шизофрении он пронизательно указал на системную и смысловую связь:

- различных функций (способностей) сознания,
- самого сознания, взятого в его понятийно-смысловой и функционально-системной цельности, с одной стороны, и
- личности человека, благодаря цельности которой он сложным образом реагирует на разрушительный для него процесс болезни, с другой²⁰.

В этом тройственном контексте с особой силой звучит коронная мысль Выготского о том, что «не глубины, но вершины личности являются определяющими для понимания... судьбы ее сознания»²¹. Можно – на вырост – понять эту мысль и как гипотезу о возможности сохранения личности в процессах не только понижающей редукции, но и их повышающей трансдукции способностей. К сожалению, эта линия мысли Выготского не получила достойного развития. Сюжет о транспсихической личностной цельности перехвачен теперь последователями заокеанской гуманитарной психологии (с потерей в содержании).

Этот вопрос обсуждался в 1980 году, когда перед Олимпиадой был арестован о. Дмитрий Дудко и по телевидению было показано его покаяние в антисоветской деятельности. Тогда в Москве, а потом в Лондоне обсуждался вопрос: сохраняется ли нравственная ответственность человека, находящегося под действием психотропных веществ или под психопрактическим воздействием? Это вопрос о психологическом мученичестве сохранить свою идентичность, если он находится под искусственным психотропным воздействием, в психопатологическом состоянии? Епископ Кентерберийский ответил, что да, а Русская Православная Церковь, как всегда, промолчала. Но когда об этом стало возможно говорить, психиатры стали давать дифференцированные ответы: в одних случаях, при одних заболеваниях определенно – да, а при других определенно – нет. И опять-таки я об этом сам не берусь судить, но есть такой вопрос, не совсем однозначный, но, по крайней мере, внятный. Он не из области психологической метафизики, а из конкретного психиатрического контекста, в рамках принятой на данный момент нозологии: в пределах одних нозологических единиц – да, а в пределах других – нет.

И последнее *вопрошающее обращение к вам, уважаемые участники этой транспрофессиональной встречи*, – о смысле спонтанной *случаемости события*.

Пока мы говорим в терминах пространственных, временных, психологических или антропологических, теряется важный смысловой устой, к трюичности нашего поместного умозрения напрямую относящийся и наиболее ярко раскрывающийся в пророческом служении.

Явление Духа Святого в рамках служения пророческого, а не святительского или учительского, например, основывается на **требовательном вопрошании** и требовательном служении Ему. Пророческое вопрошание требует себе человека целиком и полностью, как говорится, со всеми потрохами. Оно заставляет выходить на площадь, на арену, на трибуну, даже когда знаешь, что будешь побиваем камнями. Человек выходит с вопросом и требовательно вопрошает. Это не просто настоятельно-учительное, а именно неотвратимо требовательное, проблематизирующее, если хотите, слово.

Это не только цельное, но непременно *правомочное, правоспособное событие/решение и вместе с тем – событие/действие*. Пришедшего спрашивают: откуда зов звучит, откуда твое право обличать и требовать? Вообще, откуда оно, это право требовать? Вопрос этот обычно задают первым, хотя сначала стоило бы понять другое, а именно – специфику прецедентной юрисдикции: то, как и почему **событие-инцидент** может стать нормообразующим **событием-прецедентом**. Что это за модальная трансформация, узаконивающая прецедентную юрисдикцию? Это ведь не ценностная легитимация! И не конституционный континуитет!

По видимости этот юридический скачок с превращением факта в норму скорее напоминает лепет младенца, своими устами глаголющего истину. Или на признание результата дуэли за проявление воли Божьей (случай ордалии). И на выбор патриарха или жениха по жребию. Есть во всех этих случаях ритуально-сценической эпифании долг что-то нуминозное и одновременно антропогенное, удачно названное Дж.Р. Толкиеном «евкатастрофой».

Но событийная природа прецедента и сама по себе кое-чего стоит. Событие случилось, вышло на сцену настоящего времени, привлекло к себе внимание – это уже новость. И уже в силу этого можно сказать, что оно обладает некоторым [ин]формационным, ангажирующим и [ин]корпорирующим потенциалом.

Известно, что одна из функций судебного разбирательства является аксиологической и состоит в вынесении правовой оценки – осуждающей или оправдывающей. Судебная тяжба – древнейшее из ценностноориентированных установлений, возникшее задолго до таких форм институционализации интеллекта, каким – после возникновения философии – стало проблематизирующее усомнение, художественная критика или эксперт-

ная оценка. Асимптотическим, окончательным завершением оцениваемого процесса становится удовлетворяющее данной ценности аксиоматическое, самоценное состояние, отвечающее интуиции целесообразности и смыслообразности. Как бы они ни эксплицировались тематически – как свобода, естественность, общее благо или справедливость, например, – несомненно, что аксиоматические состояния обладают мотивационной, мобилизующей силой и служат не только основанием текущих оценок (как бы в обратной аксиологической перспективе), но и обобщенным пособием выражения личностной самоценности, известной также как чувство человеческого достоинства.

И все они, оценка, самоценность и удостоверение достоинства, как в капле воды (скажем, что в капле утренней росы, а не слезы), отражаются в основополагающих прецедентных событиях, прообразами которых для живого человека всегда остаются ритуально отмеченные рождение, брачевание и смерть.

Заведомо ясно, что прецедентная педагогика находится в несомненной связи с прецедентной юрисдикцией, а через принцип юрисдикции разума – и с прецедентной методологией мыследеятельности, известной ранее под именем звристики, а ныне под именами инноватики и синергетики.

Вот эта-то динамическая, синергичная, мобилизующая точка, благодаря акту тематически не распознанной модальной трансформации становящаяся событием-образцом, показательным примером, сугубо условно именуется прецедентом (пред-бытием, поводом или прибытием). Тематизируется же оно, как правило, задним числом, причем принимается всегда на удивление самоестественно.

В некоторых областях общественной практики по части прецедентности с недавних времен наблюдаются прорыв за прорывом. То, что раньше обкатывалось в художественном авангарде, становится принятым в политическом. Рефлексивностью, критичностью, инновационностью, поиском источников изменений и обновлений, свежих идей и подходов теперь никого не удивить и в корпоративном мире, не то что в предпринимательском. Властная решительность нашла себе осознание в терминах наличия или отсутствия политической воли, которая из харизмы (дара Божьего) тем самым превратилась в капитализируемый ресурс. Мобилизационность, властность, решительность, требовательность по поводу личностных событий больше не табуированы и в либеральных сообществах. Интерес вызывают мандаты взыскания. Игры в востребованность и ангажированность перестали быть уделом идеологов: спрос на новые виды занятости подведут в скором времени под одну из рубрик «экономики переживания», а то, глядишь, и «экономики счастья».

Заканчивая этот фрагмент своей гуманитарной интервенции, еще раз скажу, почему мне все это казалось важным. В выступлении-экскурсии я хотел проэкспонировать некую альтернативу буквальному поставу хри-

стианской психологии/антропологии. Альтернативу занимательному популистскому богословию, которое неминуемо вырождается в психологические пересказы и пересуды. Мы сейчас уже живем в обширном и разветвленном поле практик мистериальных и нуминозных, но не всегда воцерковленных. Неужто кто-то надеется на установление полного идеологического, политического или даже культурного контроля за всем и вся современного мира? Хотел бы я взглянуть на диагноз в его медицинской карте! А вот психопрактическая грамотность, способствующая сохранению важнейших идентик человека, – упование вполне реалистическое, как мне кажется.

Одно время я часто ссылался на слова Г. Флоровского, настаивавшего на корпоративной природе Церкви: «Вновь открыть Церковь – вот самый решающий аспект нынешнего духовного реализма». Церковь, которая суть «не просто общество верующих, но Тело Христова»²². Церковь – не сообщество, а институт и традиция, корпорация со своей предлагаемой идентичностью. Церковь как ведомое упование: ведомое, то есть известное; упование, то есть опора и устой. Принадлежа Церкви, мы находимся внутри сильно, может показаться даже – слишком сильно структурированного пространства. Из разных мест его – из литургической и молитвенно-созерцательной практик, из разных служений, на которые делится эта практика, – из служения учительства, святительства, управления (а оно, как отдельное служение, обозначено в богословии нашей Церкви) мы видим разные перспективы жизни. Церковь – многомудрый и многодельный организм, не менее сложный, чем все человеческое общество, вместе взятое. Поэтому важно видеть разные точки и пути роста, относясь к тому, что делается вокруг, с надлежащей благодарностью и почтением. Будьте столь щедры, чтобы увидеть, что у нас есть иные возможности, кроме привычных вам.

И вот на это я, уважаемые господа-товарищи, и хотел обратить внимание, присутствуя при акте реидентификации вашего транспрофессионального сообщества, которое теперь, через различения линии Выготского и линии Флоренского, наново позиционируется в духовном, интеллектуальном и политическом пространстве страны. Это позиционирование произошло, и я, принимая его всерьез, на него, как таковое, перед вами реагирую таким прецедентно-методологическим комментарием и прошу рассматривать мое выступление именно как такой комментарий, а не как доклад на заданную тему. Спасибо за внимание.

Ю.В. Громыко. Какие есть вопросы и суждения?

Л.В. Айдарова. Не вопрос и не суждение, а просьба. И просьба моя вот в чем состоит. Я вашими словами постараюсь говорить. Вы экспонировали какие-то вещи, сказали, что необходим поиск жанровых форм, в которых было бы наиболее адекватно экспонировать эти вещи. Нельзя ли вас,

Олег Игоревич, попросить повторить, просто штрихами, в чем связь между основными тезисами, которые вы сегодня нам предложили? Личность и цельность вместе с событием. Личность, цельность, событие и вопрошающий смысл. Можно ли эти вещи соединить в какую-то конструкцию?

О.И. Генсаретский. Постараюсь быть кратким и все-таки ответить на этот вопрос, не повторяя высказанные ранее категориальные тезисы. Жанр, который я пытаюсь теперь культивировать, проще всего осмысляется в терминах служения. Поэтому я в который раз процитирую «Дхванья-локу» Анандавардханы, где есть такой стих:

С цветущей золотом земли
снимают трое урожай:
герой, ученый и слуга,
который знает, как служить²³.

Наряду с ученым и героем (воином) поэтом назван персонаж, осуществляющий служение: слуга, который знает, как служить, и *практикует служение «с сознанием»*, в состоянии ведомого упования. Мне хотелось бы уметь вести себя так.

Второе. В своих замечательных книгах протонерей Николай Афанасьев разносторонне демонстрировал разнообразие служений, которые несут в Церкви не только клирики-священнослужители, но и лаики-миряне²⁴. Несут, выполняя завет служить друг другу теми дарами, которые мы имеем и получаем не мерою. Список таких служений открыт, они весьма разнообразны, исторически конкретны, они не только даны, но взыскиются и испытуются нами. Например, развиваются философия и наука, и служение учительства обретает все новый и новый вид. То же можно сказать и про служение управления: практики и технологии его в мире развиваются, возникает потребность взаимодействия с ними (что проявляется, к примеру, в развитии церковного Интернета, в освоении проектных методов управления). Хочу спросить, а не отстраивается ли ныне то некое служение ученых, философов, психотерапевтов, художников и поэтов, которое я, вслед за С.С. Хоружим, назвал «приемлющим участием»? Думаю, дело обстоит ровно так.

Ю.В. Громыко. Какие еще есть комментарии?

Наталья Балкина. Олег Игоревич, вы сказали про чехарду, которая сейчас происходит с преподаванием религиозных предметов. У меня вопрос про чехарду с понятием личности. Какие есть средства и стратегии антипрофанации, при том, что есть тенденция на упорядочение профанной жизни?

О.И. Генсаретский. Мы умеем тут кое-что различать. Вот Н.В. Громыко написала статью про знание и информацию: учимся не путать одно и другое²⁵. Мы не отвергаем информационные технологии, сами сидим

в Интернете, используем Интернет, но считаем необходимым обратить внимание на то, что если господа инженеры наконец-то признали под именем виртуальности реальность сознания, а под видом информации реальность сознания и психики, большое им за это человеческое спасибо, это их несомненное достижение. Но мы-то, философы и психологи, знали о том всегда и будем знать впредь тем именно способом, каким знали раньше, потому что традиция, как показал В. Семенцов, живет по формуле: «Кто так знает». Мы знаем это так и считаем это знание достойным, заслуживающим внимания и очень полезным. Дальше что? Будем, следуя типологии цельностей, различать типы личностей, выявлять типологическую тектонику личностного мира, помня, что в христианской ойкумене к личности иное отношение, чем в иных конфессиональных и этнокультурных регионах. Вот протестанты изгнали из своих церквей таинства, и вынужден был Юнг постулировать архетипическое бессознательное, чтобы через другое место дать таинствам ход в душе. Поэтому не надо смазывать различий в понимании одних и тех же, как на первый взгляд кажется, понятий. Не стоит в одну корзину складывать личность по Олпорту, личность по Флоренскому и личность в смысле ипостасей Символа веры – все это далеко не одно и то же. Такое смазывание – самое плохое, что может погубить отсутствие методологической критики, процветающее сегодня под видом свободы академических исследований. Гуманитарные занятия – сфера рискованного исследования.

Н. Балкина. Просвещение?

О.И. Генисаретский. Не просвещение, а творческая изыскательская и проектно-методологическая работа. Что я сегодня делал? Я пытался указать на те тематические поля, где нужно проделать нормальную, совершенно нормальную, принятую в науке и методологии, в гуманитарном деле работу. Спросил: когда вы говорите «целостность», вы что имеете в виду – целостность мертвого тела (камня), живого организма, произведения искусства и т.д., вплоть до ангела? В зависимости от типа и уровня личностной цельности, событийности личностного самобытия дальше будут строиться разные педагогики, разные воспитательные стратегии. Если нас интересует искусство, тогда мы будем продвигаться в своем понимании личности через занятия арт-терапией, музейной и театральной педагогикой. Релевантные духовно-личностному росту практики очень разнообразны, психологий много разных, они весьма контекстуированы, и образы человека в них разные. В психологии спорта будет один образ человека, и ничуть не менее важный и привлекательный, чем в психологии искусства. А в психологии веры будет другой образ. И эти образы один из другого не выводимы, не переписываемы все на иные языки. Соответственно, и понимание личностности будет разниться от предмета к предмету, от опыта к опыту, они из разных практик вытаснены.

И вообще, человек – это замысел (проект), человек – это институт и традиция. В одной институциональной традиции он сам о себе знает иначе, чем в другой. Возможность сгладить эти различия в одной плоскости знания и умения – амбиция либерально ориентированной гуманитарной психологии. Амбиция, привлекательная своей культурно-политической перспективой, но вряд ли реалистическая.

Х.Х. У меня вопрос по поводу иерархии служений. Выделяете ли вы иерархию служений?

О.И. Генисаретский. У меня нет на это полномочий. Мы просто знаем, что служения есть и что они разные. В мистическом теле Церкви они постулированы. И мученическое или учительское, можно ли их сравнить? Но нынешняя церковная иерархия мнит однозначно: сейчас важнее всего, по ее дружному мнению, служение управления. Поэтому – цыц! Я не берусь самочинно строить иерархию служений. Мне никто не доверял, никто не поручал это.

Х.Х. Различение духовного и общественного, есть ли у вас такой вопрос?

О.И. Генисаретский. Сейчас нет. Слово «духовное» – подсоветское, постмарксистское нововведение, прозвучавшее в полемике г-на Лифшица с г-ном Дымшицем в 70-е годы. Нет такого мало-мальски разработанного и разделяемого богословского понятия, как «духовность». Это светский журнализм, на мой взгляд.

Х.Х. В Новом Завете есть такое выражение – «духовный человек», у человека есть душевная составляющая.

О.И. Генисаретский. Различия человека внутреннего и внешнего, человека духовного и душевного – там по контексту понятны. Там нет духовного как такового, но есть лицо Троицы, именуемое Духом Святым. А сам факт развития гуманитарного знания, гуманитарных практик и технологий в XX веке такое вопрошание для нас создал: а куда психология, антропология, христианская психология, буддийская и т.д. – куда все? И с этим мы, собственно, сейчас и разбираемся.

Х.Х. Я говорила о двух служениях – внутреннем и внешнем. В этой парадигме есть не просто внутреннее делание, а как бы центральное делание для Церкви – стяжание Духа Святого (это слова преподобного Серафима), или непосредственно духовное делание. И второе – деяние социально-общественное, то, что вы перечислили, которое соответствует множественным служениям. И в смысле иерархии в русской традиции огромное значение имело созидание внутреннее – та традиция, которая идет от Нила Сорского.

О.И. Генисаретский. Мы это знаем. И что вы далее утверждаете?

Х.Х. Вот это и является центральным.

О.И. Генисаретский. Что – это?

Х.Х. Вот именно это внутреннее делание, молитва – вот что является центральным.

О.И. Генсаретский. Василий Великий мечтал о том, что монастыри будут упразднены и вся жизнь будет протекать в городах.

Х.Х. Я только что оттуда – где он эти монастыри строил.

О.И. Генсаретский. Это различие теоретического и практического?

Х.Х. Почему теоретического?

О.И. Генсаретский. Потому что молитва, молитвенное созерцание, согласно философской традиции именованию, – занятие скорее теоретическое, а строительный труд – практическое.

Х.Х. Вот как раз этот момент является камнем преткновения. Дело все в том, что молитва и есть деятельность.

О.И. Генсаретский. Бесспорно, молитва – это деятельность, как и теоретическое мышление, впрочем. Но, затронув эту тему, мы вступили бы в новый тематический круг... Так что спасибо за внимание!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О.И. Генсаретский. Окрест вершин: антропологическое воображение и перфективизм прaxis // Совершенный Человек. Философия и теология образа. – М., 1997. – С. 261–290.

² См.: *Изумел Андроник (Трубаков)*. История создания цикла «Философия культа (Опыт православной антропологии)» // *Священник Павел Флоренский*. Философия культа (Опыт православной антропологии). – М.: Мысль, 2004. – С. 5–24; О.И. Генсаретский. Ремесло жизни: техническая изощренность и софийное изящество в антропологии священника Павла Флоренского // О ремесле жизни. Научно-информационный сборник «Материальная база культуры. Вып. 4. – М.: Российская государственная библиотека, 2004; А.А. Андрюшков. Оправдание человека через деятельность в антропологии П.А. Флоренского // Там же. – С. 66–72.

³ С.С. Хоружий. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 187–188. См. также раздел «Синергичная антропология» настоящего издания.

⁴ Там же. – С. 189–190.

⁵ Еп. Феофан Затворник. Путь к спасению (Краткий очерк аскетике). Изд. 7. – М., 1894. – С. 221.

⁶ А.В. Григорьев. Несколько слов о законах и терминах органической критики. – М., 1859; С.С. Аверинцев. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. – М.: Наука, 1981; В.В. Библин. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003.

⁷ Кларк Кеннет. Пейзаж в искусстве. – СПб.: Азбука-Классика, 2004. – С. 292.

⁸ Тут и до тебя куртуазных маньеристов о «позитивировании» еще как семь верст до небес!

⁹ И. Кант. Об изначальном алом в человеческой природе // И. Кант. Сочинения в 6 т. – М., 1965. Т. 4. Часть 2. – С. 5–57.

¹⁰ Х.У. Балхазар. Достойна веры лишь любовь. – М., 1997. См. также: *Hans Urs von Balthasar*. Kosmische Liturgie. 1941, 1961. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. – М., 2001; Созерцательная молитва. – М., 2004.

¹¹ Совершенный человек // Человек. 6/1995.

- ¹² Совершенный человек // Теология и философия образа. – М.: Валент, 1997.
- ¹³ Карл Густав Юнг. Конфликты детской души. – М.: Канон, 1995.
- ¹⁴ Там же. – С. 188–191.
- ¹⁵ С.С. Хоружий. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. – М. 1991. См. также: С.С. Хоружий. Синергийная антропология: концепция и метод (раздел «Синергийная антропология» настоящего издания).
- ¹⁶ См.: Священник Павел Флоренский. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. – М.: Мысль, 2000. – С. 307–320.
- ¹⁷ Подробнее об этом см. наши тексты: Культурно-антропологическая перспектива // Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. – М., 1995 [<http://prometa.ru/olegen/publications/3/>] и «Будьте совершенными...», или Введение в психоакмеологию [<http://prometa.ru/projects/26/6/4/>].
- ¹⁸ См. Хартия Европейского Союза об основных правах: Комментарий / Под ред. д.ю.н., проф. С.Ю. Канкина. – М.: Юриспруденция, 2001.
- ¹⁹ Возвращаясь к теме оправдывающих совершенства, стоит указать на отдельные соображения С.С. Аверинцева в заметке «Онтология правды как внутренняя пружина мысли Владимира Соловьёва»: «Для Владимира Соловьёва... мысль о правде – подлинное веселие сердца. Это всегда сказывается на стиле: каждый раз, когда философ возвращается к своему заветному делу «оправдания добра»... движение фраз становится легким, окрыленным, словно танцующим». И «удобнопревратным» к столь модным ныне трансгрессиям: С.С. Аверинцев. София-Логос. Словарь. – Киев: Дух і Літера, 2001. – С. 418–419.
- ²⁰ Л.С. Выготский. К проблеме психологии шизофрении // Хрестоматия по психопатологии. – М.: Изд-во Московского университета, 1981. – С. 64.
- ²¹ Там же.
- ²² Георгий Флоровский. Утрата библейского мышления // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: Издательство Христианского гуманитарного института, 2002. – С. 614.
- ²³ См.: Анандавардхана. Дхвэпьялока. – М. «Наука», 1974.
- ²⁴ Прот. Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. – Париж: YMCA-PRESS, 1971; Вступление в Церковь. – Париж, 1952; Трапеза Господня. – Париж, 1952; Служение миру в Церкви. – Париж, 1955.
- ²⁵ Н.В. Громыко. Интернет и постмодернизм – их значение для современного образования // Вопросы философии, 2002, 2. – С. 175–180. См. также: Н.В. Громыко. Метапредмет «Знаешь»: учебное пособие для учащихся старших классов. – М.: Пушкинский институт, 2001. – 544 с.

Круглый стол «Оправдание деятельностью: труд, деятельность и творчество как экзистенциально-антропологическая проблема»

Ведущий Олег Игоревич Генисаретский

О.И. Генисаретский. В отличие от докладов, прочитанных ранее, наш круглый стол будет касаться более жизненно-практических вопросов.

Объявляя о проведении этого круглого стола, мы имели намерение посвятить его 100-летию прославления во святых преп. Серафима Саровского, который завещал нам в наследие не церковный приход, не монастырь, а молитвенно-трудовую, мельничную общину. Среди многих заветов Преподобного есть и этот – завет о труде, о его спасительном предназначении и спасительной силе. И не этот ли завет раскрывался потом и в «Философии хозяйства» о. Сергия Булгакова, и в типологии деятельности о. Павла Флоренского и продолжает раскрываться поныне в поступки русской мысли?

Так определилась тема круглого стола, обозначенная уже на нашей конференции в докладе А.А. Андрюшкова «Оправдание деятельностью». Не оправдание деятельности, а оправдание деятельностью. Речь пойдет о труде, работе, творчестве, о занятости и прочих элементах семантического поля «деятельность» как об экзистенциально-антропологической проблеме.

У деятельности – до странности прерывистая, утопающая в забвении судьба. Не у понятия деятельности, а у нее самой: у деятельности, у труда, у работы и всего того, что в это проблемно-тематическое поле входит.

Деятельность то появляется на горизонте мысли, то исчезает с него. Берем в руки диалоги Платона: тут политики, судьи, странствующие учителя-схоласты, капитаны кораблей, ремесленники разных мастей, плотники, повара, повитухи, представители других практик. С оглядкой на их поступки и речи Сократ моделирует природу мысли как таковой. Обращаемся к неоплатоникам: иногда встретим Демиурга (что при написании с маленькой буквы означало бы ремесленника, творца), но чаще его место занимает Единое, а вместо созидательной деятельности – истечения, развертывания, иерархии ступеней, чинов, умов, наконец. Появилась деятельность на горизонте мысли и исчезла. Тот же сюжет в истории древ-

некитайской философии: у Чжуан Цзы – лесорубы, пастухи, конюхи... А потом Дао, Дэ, Ци...

Проходит Ренессанс – сегодня об этом говорил А.А. Андрушков, – и снова нас обступает целая галерея практических работников, но уже других: полководцы и солдаты, военные инженеры, архитекторы и юристы, банкиры, бухгалтеры, менялы, аптекари, садовники, слуги... повседневный труд и досуг. Но вскорости философия берет реванш – и в центре внимания вновь сублимированные продукты философской мысли: разум, право, нравственность, случай, необходимость... Категории, понятия, суждения, умозаключения, но никак не труд, не работа, не повседневная занятость.

Вспыхнула у Гегеля драматическая диалектика раба и господина, замаячил на горизонте мысли работник, обремененный повседневной трудовой повинностью, заинтересовались положением рабочего класса в Англии, уперлись философским рогом в отчужденный труд, сложили гимн освобождению труда... и, поменяв труд на деятельность, домыслились до исчезновения труда.

Нет труда, нет социально-трудовых отношений, нет ни рабочего, ни социального вопросов. Такой сподручный антикоммунизм мысли, что и обитателя Мавзолея беспокоить не надо.

Стоит вникнуть в эту, мягко выражаясь, о труде странность.

Помним ли мы слова, сказанные человеку после нарушения им первичного союза с Богом: «в поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт. 3, 19)?

Вспоминаем ли, что в XIX в. вопрос о труде, о трудовом угнетении, отчуждении был поставлен рядом с социальным вопросом (о социальной справедливости) и вопросом о свободе, об освобождающем труде, несущем в мир справедливость?

Вспоминаем или нет, но эти заданности человеческой истории неизбывны¹. Тем проблематичнее должна казаться ситуация исчезновения труда, тем более критично следует отнестись ко всем попыткам принижения его значимости, какими бы политическими или методологическими доводами эту игру на понижение ни пытались обосновывать.

Один из мотивов сюжета о возвеличивании и аннигиляции труда связан с упомянутой диалектикой раба и господина, которые были потом переименованы в рабочего и буржуа.

В раннем марксизме творчество, философски переоткрытое романтиками, было опознано в качестве **всеобщего труда** и тем самым оказалось на вершине ценностной иерархии деятельности, оставаясь трудом. Труд – основная категория, под которую попадали все вообще виды деятельности, вплоть до всеобщего труда художника, ученого, философа. Это термин, который покрывает все поле деятельности отправления человека, с одной только оговоркой: все – труд, а вот капитал этому труду противопоставлен. На одном полюсе деятельность, труд, работа, занятость, на другом – досужий класс собственников, господствующий над

миром труда. Если на этом полюсе и считалось уместным говорить о деятельности, то только как о потреблении, удовлетворении желаний и наслаждении.

За кадром оставались изобретательские (инженерные), предпринимательские и управленческие функции полюса, у Гегеля названные «господственной», позже [пере]определенные: социологически в терминах теории элит, функционально – в терминах деятельности управления, а модально – в терминах финансовых и информационных ресурсов.

Маятник истории качнулся в противоположную сторону: достоинство деятельности отнято у труда и передано теперь управлению/организации. В ходе этой трансформации функция рефлексивного замыкания концептуального поля от «труда» была передана «деятельности».

Схожий по сути процесс протекал и в СССР, в стране реального социализма: написав на идеологических знаменах «Владыкой мира будет труд!», объявив его «делом чести, доблести и геройства», что было предложено людям труда на стройках социализма, колхозных полях и за колючей проволокой ГУЛАГа? Что угодно, только не освобождение труда!

Вопреки прогнозу К. Маркса о превращении науки в непосредственную производительную силу, мы с вами, оказавшись в рядах «пролетариата умственного труда», не удостоились статуса полноценного класса и были записаны в социальную прослойку «служащих».

Но если наука превращается в производительную силу благодаря инженерному проектированию технических систем, а искусство – благодаря дизайну, т.е. художественному проектированию среды человеческой жизнедеятельности, то, спрашивается, кто же – следуя диалектике производительных сил и производственных отношений – в перспективе должен был стать ведущим классом современности? Вопрос так и остался открытым, и только в начале перестройки С.Е. Кургинян позволил себе – в качестве девиза своего проекта программы Коммунистической партии – написать: «Когнитариус всех стран, соединяйтесь!»

Давно пора поставить вопрос о классовых интенциях теории деятельности. Ведь, переименовав труд в деятельность, идеологи и теоретики деятельности – вольно или невольно – соглашались с тем, что рабочего вопроса больше не существует. Раньше шла наука о деятельности на поклон к партийной номенклатуре, теперь к новорусскому капиталу и государственной бюрократии.

И разобраться в этом вопросе можно будет, только учитывая оба его измерения: как исторические изменения в функционально-типологических структурах деятельности, так и интенции социального реструктурирования деятельности (и их влияние на динамику социально-трудовых отношений).

Обсуждаемая сдвигка от труда к деятельности объяснялась как типологическое обобщение, включившее в одно поле мыслимости такие

универсальные типы деятельности, как управление, организацию, коммуницирование, проектирование, конструирование и т.п., наряду, скажем, с военным, молочным, портняжным или плотничьим делом. Все занятия человеческие в качестве деятельности были признаны установочно равноправными, стали практиковаться как таковые.

А после того, как стародавнее противопоставление теоретического и практического разума было снято в концепте мыследеятельности и опознана реальность **роста мысли на почве деятельности**, пришлось признать, что расти она может не только из научного исследования или из художественного творчества, как считалось в философии Нового времени, но где угодно: в психиатрической клинике (случай психоанализа), на бирже и в банке (финансовая инженерия), на рынке или в музее. «Когда б вы знали, из какого сора растут стихи...» – признавалась А. Ахматова, – и мысль, мог бы добавить имярек от СМД-методологии.

Там, где деятельность, оттуда может вырасти и равномогущая ей мысль. Из любого дела она может вырасти как равнозначная той мысли, что была в науке, искусстве, в политике. Это одна сторона дела – это расширение, типологическое обобщение, универсализация: деятельность, вместе с мыслью растущая из любого места жизни, из любой сферы практики.

Но с другой стороны, сдвигка от труда к деятельности застила проживание труда как человеческой, личностной реальности, третировала интерес к рабочему вопросу, к взысканию социальной справедливости как пережиточный «красно-коричневый интерес». Под знаменами глобализации, информационного общества, сетевой социальности социал-демократы, вслед за либерал-демократами, начали покидать поле борьбы за освобождение труда, за снижение его отчуждающей силы. Действие прав человека ограничилось гражданским обществом, юридической конституцией которого – с легкой руки Наполеона – оказалось гражданское, имущественное (собственническое по преимуществу) право.

Вот среди каких полюсов располагается вопрос, вынесенный на наше обсуждение: оправдание деятельностью.

Будем ли, следуя завету преп. Серафима о спасительной силе труда, мы [по]мнить о деятельности не как об обреченности, а как позванности – к занятости, к трудничеству, к *ore et labore*? Или как об изнурительной трате времени и сил, как о протитуированной, исправительно-трудовой жизни условно расконвоированного?

Какая еще философия деятельности, какая антропология занятости и обитания способна выразить самоценность труда как трудничества, не абстрагируя его за пределы жизни родового и личностной, не отсылая в виртуальные миры пустотствующей мысли и деятельности?

Нет, мы не настолько наивны, чтобы думать, что любая и всякая деятельность обладает спасительной силой. Но вопрос остается открытым. И я предлагаю участникам круглого стола высказать свои суждения о сем,

уточняя вопрос и разгребая поле, потому что год впереди, прославление Преподобного даст немало поводов, чтобы о его заветах еще и еще раз подумать, высказаться и что-то сделать.

Х.Х. Мне кажется, что название круглого стола и эта тема не случайны. Они не только связаны с контекстом Флоренского – оправдание деятельности; еще есть какой-то контекст.

О.И. Генисаретский. Я их и пытался назвать, эти самые контексты: обогланный труд, нахрапистые нападки СМИ, говорящих голов, аналитиков и идеологов на саму тему о труде. Может быть, прав был М.С. Горбачев, сказав о политике постперестроечной власти, что это политика эвтаназии: пусть, мол, население вымирает, но тихо, без напряжения (социального). Население-то власти не нужно?

Я сегодня спрашиваю о социальном, или, выражаясь на марксистский манер, о классовом, а не только об интеллектуальном или культурном содержании теории деятельности и методологии мышледеятельности.

Утверждается, что ими многое было сделано для социальной кастрации социально-деятельностных практик. Понятно, почему так происходило в 1960–1970-е годы, когда все, что делалось в стране, должно было быть политически выхолощено. Тогда процветали только политически нейтральные науки: возникла, например, культурология – социалистическая лженаука, воспевавшая трансцендированую от социальной и этнической реальности советскую культуру новой исторической общности людей – советского народа. Так что вопрос из 1930-х годов «С кем вы, мастера культуры?» сохраняет свою силу и обращен к нам, здесь и повсюду пребывающим.

Александр Анатольевич Попов. Я бы хотел в рамках данного круглого стола сформулировать проблему, связанную с вопросом: а в какую сторону сегодня может быть направлена деятельность? Пока я по деятельности имею в виду даже не философские категориальные продвижки, а проще – имею в виду активность. Как возможна сегодня современная активность, где она возможна? А в той ситуации, в которой мы оказались, прямых оснований для определения направления своей активности, вынуждающих оснований для этой активности явно нет. Я по роду своей службы много занимаюсь образованием юношей, старшеклассников. И вот в этой работе вопрос о направлении активности, или деятельности, о целях и основаниях собственной деятельности является ведущим, потому что юношеское самоопределение связано с тем, что человек начинает определять горизонты, и это для него главное. В этом смысле приходится заниматься, с одной стороны, запуском процесса самоопределения учеников – наших партнеров. А с другой стороны, мы сами, как люди уже в чем-то состоявшиеся, постоянно пытаемся понять, а в каких мы-то находимся горизонтах и что подогревает нашу работу. Когда проекты рыночные, этот

вопрос можно отложить в сторону, но есть и нерыночные проекты, некоторые прагматики пытаются не из рыночной логики действовать.

Мне кажется, что, рассматривая этот пример, мы выходим к ключевому вопросу об антропологии. Для меня и для моего коллектива антропология связана, прежде всего, с вопросом о современном свободопользовании. Современном и для XVIII века, и для последующих, вплоть до нынешнего. Это простейшее понятие антропологии, даже не философской антропологии, а вообще антропологии. Я говорю про гуманитарную антропологию. Или же этот вопрос можно перевернуть в плоскость человеческой организации, человеческой органики, потому что понятно, что человек античный и человек сегодняшний – это разные существа. Советский человек не имел инструментов свободопользования, у нас в стране свободопользования не было и практики самоорганизации не было. Я бы привел такой грустно-шуточный пример: думаю, что массовое пьянство народа является эффектом поиска инструментов свободопользования. Отсутствие гуманитарной антропологии или практической антропологии есть отсутствие ответа на вопрос, в чем инструмент, механизм или даже жестче – технология свободопользования. И этот вопрос связан напрямую с тем, в какую сторону может быть направлена деятельность, современная активность или как вообще сегодня возможна деятельность, чем она задается, чем она вынуждается.

При этом, конечно, на депрессированных территориях (я сейчас проехал по югу России: Кызыл, Горный Алтай, Абакан, Шушенское, а с другой стороны, по северным территориям: Лесосибирск, Красноярский край и дальше севернее) этот вопрос так явно не стоит. Почему? Потому что там на самоорганизацию людей влияют вынуждающие факторы. Понятные, такие очевидные, простые. Поэтому антропологический кризис, может быть, уже идет, но начинается он не с депрессированных территорий. Например, в городе Лесосибирске все понимают (община казаков, церковь, образование) и говорят в один голос: нам нужна программа, связанная с тем, чтобы наши дети были конкурентоспособны и могли переехать хотя бы в Красноярск. Это вынужденное самоопределение, потому что они понимают, что производство, связанное с лесом, развернуть дальше будет невозможно. Их кризис – не антропологический, он связан с организацией жизни. А что касается точек собственно цивилизационного развития, связанных с центром, с принятием решения, то мне кажется, что антропологический кризис будет протекать именно через эти точки и через эти места. И конечно, вот эти юноши являются лакмусовыми бумажками в отношении антропологического кризиса.

И в заключение я бы сказал, как мы пытаемся категорически решать эту проблему. Может быть, не оригинально, но вводя понятие практики. И не только в марксистском смысле, связанном с культурно-исторической линией, но и в смысле немецкой и античной традиций. Благодаря Платону

и Аристотелю практика в античной традиции рассматривается как определяющая горизонты. Стратег не тот, кто строит корабли, а тот, кто знает, когда и сколько их строить. В этом смысле практика понимается нами во многом как действие нетранзитивного типа, т.е. она связана с убеждениями о самих себе. И мы выходим из этой ловушки по поводу понятия деятельности, оправдания деятельности через построение понятия практики, его реконструкцию, а дальше – через построение типологии современных практик. Теперь заметьте: если нам удастся выстраивать типологию современных практик, мы как бы отвечаем на вопрос об актуальности той или иной деятельности, что формирует деятельную практику.

О.И. Генисаретский. Мне близко это суждение. Есть потребность в деятельности, и есть спрос на нее. И это, т.е. потребность или спрос, есть достаточное основание для того, чтобы ее отправление было оправдано. Да? Или все-таки нужно сделать акцент на свободопользовании и на свободе деятельностного самовыражения или как бы самопроявления в ней? Вот про это скажите нам, пожалуйста. Иначе мы не сможем вас попытать на предмет оправдания. Является ли само участие в деятельности оправдывающим, оправданным, или оно основано на понуждении? Или все-таки идеал наш в праздности?

А.А. Попов. Я анализирую практику того, с чем мы встречаемся, – работу с администрацией, с родителями, с ребятами. Есть какая-то тоска по оправданию, по призыванию. У нас даже есть молодежная организация «Призвание». А с другой стороны, на другом планшете есть вынужденная ситуация. Как мне кажется, все те гуманитарные практики, о которых вчера психологи говорили, возникают на стыке тоски – с нуждой, хотим мы этого или не хотим. Поэтому сейчас многие специалисты в сфере образовательной политики говорят: ну да, развивающее обучение, формирование способностей – это все прекрасно. Тоска по культуре, по большому и вечному. Но, вообще-то говоря, надо думать о том, что наркобизнес у нас в стране процветает. Нельзя ли как-то поговорить вместе, например организовав конференцию «Развивающее обучение и проблемы развития наркобизнеса в России»?

А есть другие реальные проблемы и программы, например попытки как-то уменьшить количество беспризорных детей. Это реальная проблема. Здесь есть нужда. Мне кажется, что на стыке нужды и представлений о призвании и должны строиться современные деятельности.

О.И. Генисаретский. Во всяком случае, один из ответов получен.

О.И. Глазунова. Скажите, а вам не кажется, что это не вопрос свободопользования, а очень простой вопрос другой? Это вопрос обеспечения занятости.

О.И. Генисаретский. Для начальства – занятости, а для человека – свободы.

А.А. Попов. Вчера на конференции, когда психологи выступали, был такой интересный момент. Меня подмывало их спросить: а как же эти

самые гуманитарные практики, о которых они мечтают с их гуманитарной психологией, ну как же они расцветут? У нас что, появятся новые социальные институты? В принципе новые? Но это же невозможно! Невозможно выдумать новые по принципу социальные институты. Очень затратная, очень сложная штука. Таким образом, наверное, в старые институты должна прийти гуманитарная психология, гуманитарная антропология и все остальное. В этом смысле, да, институты занятости. Для одних позиционеров это существует как институт занятости, на их досках лежат коэффициенты ВВП, ВВП, количество жителей, количество заболеваний и всего остального. Это их экран. Но могут же быть и другие экраны, и другая интерпретация. Потому что я все-таки не считаю, что в одном месте это работа и занятость людей, а в другом месте это их жизнь. Можно ли производить организовать с точки зрения института человека? Может ли школа с ее дисциплинарным институтом быть институтом человека? Можно ли детский дом, который возникает в конце XVII века как дисциплинарный институт – по определению, сделать институтом с открытым образованием, т.е. институтом человека? Заметьте, не меняя при этом названия: детский дом, производство, школа.

Юрий Вячеславович Громыко. Мне кажется, что тот вопрос и его расшифровка, который поставил Олег Игоревич, в какой-то мере факт знаменательный, потому что он позволяет замкнуть ряд кругов, пространств, по которым вообще двигалась деятельностная мысль.

Известна точка зрения Г.П. Щедровицкого: деятельность вообще никак не привязана к индивиду, является безличной онтологической формой, а человек – сменный материал в деятельностных системах, потребляемый ими. И может быть, только из антропологического фокуса – в рамках этой точки зрения – можно будет продвинуться в ответе на вопрос о месте, смысле и назначении деятельностных и мыследеятельностных онтологий. Известна противоположная точка зрения, гласящая, что деятельность принадлежит индивиду. С моей точки зрения, обе являются ложными, и, судя по всему, нам предстоит новое обсуждение этой проблемы.

Уже проявляется новая повестка дня, и сегодня про это Олег Игоревич тоже сказал, обсуждая взгляды С.С. Хоружего и Ш.М. Шукурова: в центре ее – вопрос об отношениях антропологической и мыследеятельностной онтологий. Я не стану его прямо сейчас обсуждать, но он, с моей точки зрения, крайне важен как для наших взглядов на деятельность, так и на человека.

Скажу о другом: сегодня методология, причем не только выготскианская или щедровицкая, обладает рядом принципиально новых представлений о том, как могут быть устроены **деятельностные системы**.

Я являюсь участником Международного конгресса по изучению теории деятельности, который проводится раз в четыре года¹ и объединяет исследователей практически из всех стран мира. Когда выслушиваешь на

этом конгрессе вереницу докладов испаноязычных психологов, американцев, финнов, становится очевидно, что действительно существует представление о том, как могут выделяться в совершенно различных областях и системах практики принципиальные механизмы, организующие деятельность на других основаниях.

Становится понятным, что нам сегодня нужен коллектив авторов, который мог бы создать **энциклопедию деятельностных наук и практик**, в которой были бы описаны и проанализированы высшие образцы современных практик: от финансовых практик до практик в мясомолочном хозяйстве. И это нужно сделать именно потому, что сегодня в мире насаждается новая форма рабства: глубоко деинтеллектуализированный, опримиитивизированный труд, в который человек брошен, как в топку. Это один из величайших вызовов современности, угроза ей.

Конечно, и к этому труду можно относиться со смирением, а исполняя его, извлекать для себя какие-то человеческие уроки. Хотя понимание того, что существуют другие возможности, связанные с переоснащением любых видов труда, предполагает совершенно другие проектные вторжения в наличную практику организации труда, в ее инфраструктуру (и прагматики).

Я не хочу здесь обсуждать проблему физической экономики и финансовой алхимии, но обратил бы внимание на то, как в машиностроении США уже были освоены результаты новых технологий, называемых *advanced manufacturing systems*, т.е. продвинутых производственных систем. Их особенностью как раз является то, что момент виртуальности оказывается уже встроеным в саму их инфраструктурную платформу, причем так, что различаются технологическое перевооружение самой платформы деятельности, с одной стороны, и привнесение в нее моментов творчества, с другой.

О.И. Генисаретский. Прекрасно, но не есть ли это проект дальнейшего развития эксплуататорской теории деятельности?

Ю.В. Громыко. Естественно.

О.И. Генисаретский. Напротив, противоестественно. А вы можете как-то отреагировать на отношение такой продвинутой деятельности (развиваемой на территории нашего вероятного противника), к тому, что называлось трудом в нашей стране и имело очень определенный социально-классовый смысл?

Ю.В. Громыко. А я про это и говорю.

О.И. Генисаретский. А я этого не слышу. Поэтому и спрашиваю заново.

Ю.В. Громыко. Я понимаю, что вы не слышите. Но я-то здесь имею в виду, что на самом деле есть такая проблема и она кардинальна для России, в том числе для брошенных территорий. Связана она с разработкой современных проектов перевооружения редуцированных и умирающих видов труда.

О.И. Генисаретский. Тем самым мы возвращаемся к сюжету, обозначенному А.А. Поповым: как спасать репрессивные территории. Я же вопрошаю о мотивационной стороне дела: о труде-по-нужде и труде-по-призванию, или, говоря словами К. Маркса, о частичном труде и всеобщем, наконец, а в пределе – в рамках антроподии – о смысле и возможности оправдания деятельностью. Насколько в тех конструкциях деятельности, что обсуждаются участниками конгрессов, ISCAR, эти различия значимы?

Ю.В. Громыко. Да, несомненно.

О.И. Генисаретский. А в нашем российском контексте вы можете указать на такие концепты теории деятельности, которые отталкивались бы от представлений о живой силе человека, о его спонтанной активности, о той живой, а потому родовой, основе деятельности, на уровне которой достоверности сознания совпадали бы с произвольностями воли и т.д., и т.п.? Из того, к примеру, что Слободчиков или Брушлинский поименовали человека термином «субъект», ровным счетом ничего гуманитарно-психологического не последовало!

Ю.В. Громыко. Речь идет, на мой взгляд, вот о чем. Современные подходы к деятельности предполагают различение трех совершенно разных рядов: 1) **жизнедеятельность**, и в ее рамках родовая профессиональная преемственность и родовые цепочки, которые влияют на выбор профессионального занятия; 2) машинизированная **деятельность**, по отношению к которой можно задавать вопрос о ее трансфере, о переносе из одного места в другое; 3) не технологизируемая, уникальная **мыследеятельность**.

О.И. Генисаретский. Но ведь и жизнедеятельность, вместе со всеми ее телесно-чувственными формами, и мышление, и так называемые духовные практики теперь часто описываются и продвигаются на соответствующие рынки как технологии! И все, что раньше укорялось как «слишком человеческое», с угрожающей скоростью превращается в мегамашинное молотилово.

Ю.В. Громыко. Я говорю о том же самом, о чем говорил Л.С. Выготский, только на новом витке: надо заново одухотворять жизнедеятельность и мыследеятельность.

Здесь проблема в том, что те посылки, которые, закладывал Георгий Петрович в основание мыследеятельности, конечно, неправильны. Но это не отменяет самой возможности построения *антропологической онтологии* мыследеятельности.

О.И. Генисаретский. Тем, кто хочет продолжать великое дело Г.П. Щедровицкого, тому надо это делать, но боюсь, что половина человечества займется другим делом.

Ю.В. Громыко. Речь же не идет о том, что всех надо призвать к общему делу. Тут важен сам момент самоопределения. Но я же обращаю внимание

на другой момент: вне мыследеятельностных определений онтология антропологии невозможна.

О.И. Генисаретский. Но нужна ли она: ведь если человек не есть сущность, его онтологией не возьмешь.

Ю.В. Громыко. Онтологией его брать и не надо. Но каждый раз некоторый онтологический ответ в данной конкретной ситуации важен и возможен.

О.И. Генисаретский. И приятен.

Ю.В. Громыко. И появляются ходы, связанные с постановкой вопроса о технологическом перевооружении деятельностных систем.

И тогда вопрос о призвании – а это было любимым словом уже упоминавшегося сегодня М. Лютера, – о том, что человек призван и позван, – совершенно по-другому зазвучит. Сегодня он извращен, потому что имеет место ценностное неравенство форм занятости, видов труда. Нет у нас того счастливого мира труда и профессий, где каждый из этих трудов мог бы оказаться выигрышной гуманитарной антропологической программой. Сейчас человек исходно чувствует в труде запах рабства, возможность закрепощения отсталыми, деградировавшими видами труда. Это зло и составляет современную социолого-гуманитарную проблему освобождения труда.

О.И. Генисаретский. Правильно ли я понял, что ваша программа исследований и разработок, разрабатываемая сразу в горизонтах жизнедеятельности, деятельности и мыследеятельности, имеет целью доращивание их до того момента, когда появятся основания для введения в их понимание призвания, оправдания и всего того, о чем мы упоминали в их связи?

Ю.В. Громыко. Неправильно. Речь идет о том, что есть эти горизонты, а дальше возникает совсем другая возможность и задача, которая касается лично меня. Она заключается в том же самом методе прецедентов: действуй там, где можешь действовать с наибольшей эффективностью.

О.И. Генисаретский. Но мы так сразу вас и спрашиваем: вот вы все продумали и теперь скажите нам, где же будем действовать? В какой точке мы будем действовать, чтобы оправдание деятельностью могло состояться?

Ю.В. Громыко. Есть несколько разных точек, и они лежат в разных местах: образование, новые промышленные технологии и цивилизационный диалог.

О.И. Генисаретский. Это для страны задача, это не для меня. Я как исследователь, как человек хочу услышать, куда меня зовут. А мне говорят: берите вокзал, почту и телеграф.

Ю.В. Громыко. Вам другое говорят. Вам говорят: пожалуйста, давайте обсуждать конкретно новые типы образовательных практик, новые способы перевооружения индустриальных и научных систем и наше участие в междисциплинарных диалогах внутри России и на окраинах.

О.И. Генисаретский. Отлично, еще один ответ получен.

Владимир Николаевич Соколов. Прежде всего, я хотел бы обратить внимание на то, что мы с вами находимся в пространстве несостоявшегося диалога, т.е. надо построить свои размышления от события. Мне кажется, это очень точная постановка темы, поскольку те хаотические движения, которые совершаются с помощью наших коллективных и индивидуальных рассуждений, позволяют нащупать некую точку или прочувствовать некую архитектуру, в которой этот диалог может состояться, какие-то контуры, которые рождаются в ходе наших дискуссий. И поэтому можно только порадоваться точности формулировки названия, которое очерчивает контекст, отталкиваясь от которого можно обсуждать темы деятельности, труда, творчества и рассуждать об оправдании деятельностью.

Так вот, если говорить о несостоявшемся диалоге, о том, что с ним связано, то мне кажется, мы должны искать некие подтексты деятельности, которые выводят нас в сферу диалогичности. И тут необходимо разводить аутокоммуникацию и коммуникацию, которая всегда присутствует в актах деятельности. И если двигаться к сути, то в деятельности человеческой, в труде – а труд, мне кажется, позволяет поставить проблему некоей упругости мира, в котором человек существует, и неких границ, которые он переживает, – определяющим будет состояние открытости, в котором человек, собственно, и является оправданным, т.е. оправдывается деятельностью. Вот это состояние открытости, как ни парадоксально, рождается не столько при нацеленности на коммуникацию, сколько в опоре на аутокоммуникацию, т.е. на понимание того, что деятельность человека носит непредсказуемый, рискованный характер, и не все, что он стремится перевести, может быть переводимо. Это верно, в частности, для случая несостоявшегося диалога.

Аутокоммуникация – это опора на субъект-субъектные отношения, в рамках которых человек – в естественном движении – создает продукты, которые выводят его за пределы собственных границ. Состояние, в котором это происходит, и есть состояние открытости. Ибо здесь субъективность уходит на второй план, она растворяется в адекватном отношении к происходящему. И это сопряжено с событийностью, о которой здесь уже говорилось. И поэтому, если мы говорим о деятельности, творчестве и труде, мы должны принимать во внимание этот символический подтекст и, может быть, вводить еще одну категорию. О культе уже говорилось, но, наверное, можно говорить еще и о ритуале.

Когда труд, деятельность, творчество рассматриваются исторически, обнаруживаются любопытнейшие вещи: записи форм – простейшими записями являются рецепты – обнаруживают мощные символические подтексты. Наверное, вам знакомы труды, посвященные рецептуре средневековых мастеров, и обилие в этих рецептах высказываний, которые никакого отношения к реальности не имеют и которые напрямую связаны

с воображением. Такого рода исследования, проведенные на материалах Средневековья, показывают, что в актах деятельности, безусловно, основополагающим является еще и самопредъявление того образа себя, которое как раз мотивирует человека и обеспечивает его соответствующей энергией. И в конечном итоге нацеливает его на оправдание своего труда, поскольку непредсказуемость, рисковость деятельности всегда должна быть оправдана каким-то образом.

Закljučая эти высказывания, которые сродни конфигурации пространства несостоявшегося диалога, я еще раз обращаю ваше внимание, что это некое **между**, таинственное между, которое должно быть нами освоено. Я хотел бы сделать акцент на том, что необходимо описание той архитектуры, в которой состояние открытости может воспроизводиться, удерживаться и которое, собственно, оправдывает человека перед самим собой и перед тем, что выше его.

О.И. Генсаретский. Было сделано очень сильное суждение о том, что именно самообраз действующего и его предъявление мотивируют само действие и являются источником энергии. Это сильное суждение, но вопрос: предъявление кому? Предъявление себе? Предъявление другому? Несколько слов про эту сопутствующую предъявленность, пожалуйста.

В.Н. Соколов. Т.е. на какую сцену выходит делающий?

О.И. Генсаретский. Да.

В.Н. Соколов. Я думаю, что этот вопрос надо оставить без ответа.

О.И. Генсаретский. Но не себе?

В.Н. Соколов. Конечно, нет. Чтение и письмо – это, в общем-то, вещи, которые рождены из символической практики. Вспомним стихотворение Б. Пастернака: «Гул затих, я вышел на подмостки...» – на какой сцене это происходит?

О.И. Генсаретский. На сцене жизни и смерти.

В.Н. Соколов. Да, жизни и смерти. Я не хочу на другом языке просто говорить и называть.

О.И. Генсаретский. В свободной стране живем, на каком языке хотим, на том и говорим. Есть ли вопросы к господину Соколову?

Х.Х. Откуда самообраз новый?

В.Н. Соколов. Откуда вопрос?

О.И. Генсаретский. Новый? Почему новый?

В.Н. Соколов. Почему новый самообраз?

Х.Х. Не новый? Уже известный?

О.И. Генсаретский. Истинно свой!

В.Н. Соколов. Я могу сказать, из какого контекста рассуждение. Из контекста межкультурной коммуникации, скажем так, потому что здесь был четко назван несостоявшийся диалог, и мы все-таки в интерпретациях тянемся в это пространство.

Х.Х. Какое значение символ здесь имеет?

В.Н. Соколов. Очень сложный вопрос вы задаете. На это надо много рассуждать.

Х.Х. Коммуникативное?

В.Н. Соколов. Ни в коем случае. Но и не литургическое.

О.И. Генисаретский. Еще один вопрос, и переходим к кратким суждениям.

Х.Х. Я бы попробовал сформулировать предыдущий вопрос в другой интерпретации. У меня есть версия, что образ действующего, сам образ действующего, который его начинает вдохновлять, берется, например, из анализа исторических практик.

О.И. Генисаретский. Как? Свой образ из анализа исторических практик? Мой собственный самообраз из анализа кого?

Х.Х. Из анализа некоторых исторических образов.

О.И. Генисаретский. Каких?

В.Н. Соколов. Вы знаете, вот с анализом практики образов все очень сложно. Весь вопрос – какой тип историцирования вы в основу анализа исторических образов кладете, т.е. на какой путь историцирования вы становитесь. Есть 15–20 путей, по которым можно идти.

О.И. Генисаретский. Давайте просто зафиксируем эту разницу. Я думаю, что мое длительное непонимание (в том числе и слов Ю.В. Громыко) связано с тем – я подозреваю, я думаю, – что у них есть какое-то тайное знание. Не в смысле утаиваемое, а в смысле таинства, некий самообраз, который они сформировали относительно себя. Мне это недоступно, но я пытаюсь это понять. Потому что у тех, кто говорит про продвинутые индустриальные системы, наверное, есть какое-то тайное знание по этому поводу. Т.е. они имеют в виду что-то очень личное, практическое, пережитое, что мне, допустим, непонятно.

Ю.В. Громыко. Как и междивилизационный диалог.

О.И. Генисаретский. Как и междивилизационный диалог. А поэтому непредьявленность этого самого – а это не значит, что это легко и доступно, но суждение произнесено, – именно наличие самообраза, парадоксально казалось бы, обеспечивает открытость для другого. И это сущая правда. Если его нет – самообраза, самопроекта, там еще чего-то, – для другого все непрозрачно.

Ю.В. Громыко. Нет позиции.

О.И. Генисаретский. Позиция меня бы не волновала. Нет прозрачности. Есть повод для темнилова.

Ю.В. Громыко. Ну, а позиция и должна быть связана с прозрачностью.

О.И. Генисаретский. Это для тех, для методологов, которые через позиции все раздекламированы, расписаны. А самообраз – это примерно про то же, но другое. Без овнешнения, без схематизации. Позиция на доске рисуется, имеет имя... Вот Д.В. Сладкова дети выросли на методологических

семинарах. В три с половиной года его сын каждому входящему говорил: «Ты как бы кто?» Спасибо.

Андрей Александрович Андриюшков. Я хотел сказать, что здесь для меня ведущей мыслью является как-то распознать и понять, что имел в виду Н.А. Бердяев, когда называл советский труд, советскую деятельность безблагодатной аскезой³. Эти слова для меня задают рамку, в которой выступают некоторые вещи, которые необходимо должны проступить для ответа на вопрос об оправдании деятельностью. Поскольку, если вообще всякий труд, всякое сажание картошки и все остальное является само по себе ценным и оправдывающим, тогда Бердяев неправ слишком политиканствовал. Но для меня за тем, что он говорил, стоит какая-то великая правда.

О.И. Генисаретский. Его квалификация – как безблагодатного?

А.А. Андриюшков. Да, труд и пот (в прямом смысле пот), как насилие над собственной судьбой, жизнью в труде, – они однозначно не могут быть маркированы ни как благодатные, ни как безблагодатные. Это определение зависит от чего-то другого.

О.И. Генисаретский. Еще раз: труд сам по себе – труден, тягостен? Деятельность может быть легкой, а труд заведомо труден?

А.А. Андриюшков. Труд – трудный. Деятельность тоже... Но вопрос в том, откуда берутся основания для оценки...

О.И. Генисаретский. Мы по жизни просто различаем тех, кто проработал себя в труде, чей характер сформирован трудничеством. Вот царь Петр Алексеевич говаривал, что он есть «в работе пребывающий». А сегодня не самоочевидно, что только работа человека прорабатывает, шлифует, хотя мы и знаем, что мастера своего дела по-человечески интереснее остроумцев, что по поводу деятельности могут суждения произносить. Про А. Солженицына сразу по возвращении из ГУЛАГа говорили: он светится. По большей части труд – занятие вынужденное, его мало кто теперь намеренно выбирает. Но тот, кто прошел свое трудничество, становится иным. А Н.А. Бердяев о советском производстве какое знание имел?

А.А. Андриюшков. Бог с ним, с Бердяевым. Есть его слова, которые во мне ожили, поскольку мои родители, в том числе моя мать, выросли в деревне как раз в послевоенный период. И то, что она не знает имени своего дедушки, поскольку его не видела... Я знаю, что это такое. И ценой чего она потеряла...

О.И. Генисаретский. Нам достаточно на тебя посмотреть, чтобы сказать, какой благодатный плод перед нами.

А.А. Андриюшков. Мне понравился интересный ответ, который вчера дал игумен Андроник, когда я его спросил, что происходит с человеком, если в литургии какая-то освящающая часть вырезается, как была вырезана из публикации «Философии культа» глава про освящение власти⁴. Он сказал, что организм болеет. Хотя, конечно, другие органы берут на

себя функцию потерянного, но это великий болезненный процесс. Для меня это означает, что каким-то чудесным образом происходит восстановление важнейших структур, освящающих строение человека. Несмотря ни на что. Но это не говорит о том, что данная форма деятельности, данная форма включенности человека в труд была сама по себе освястительна, что она с человеком что-то делала, а не просто перемалывала его и пыталась полностью все изничтожить.

О.И. Генисаретский. А кто утверждал, что всякий труд спасителен?

А.А. Аудрюшков. Этого никто не утверждал.

О.И. Генисаретский. Но не сказано ли в Бытии: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят»? Что мог убавить велемечивый Бердяев от истины этих слов? А наш друг и наставник Е.Л. Шифферс не говаривал ли: а что вы думаете, вытащить свою мать из ада – это не труд? Почему следует думать, что непременно когда кувалдой мажут, тогда это труд?

Суть обсуждаемого здесь вопроса: соотношение труда, деятельности, творчества не только в интенции (спасительной, оправдывающей направленности), но и в содержании, и в объеме этих понятий. И прав, кажется, Юрий Вячеславович, когда говорит: нужно, написав энциклопедию практик, современные формы труда предъявить и дать им сравнительную оценку. Только кажется мне, что это сверхогромная работа...

Ю.В. Громыко. Это можно сделать вот этим очень маленьким коллективом.

О.И. Генисаретский. Был советский проект энциклопедии товароведения, обещавший описать все потребные человеку товары. Пока они до восьмого тома дошли, товары в стране вообще кончились...

Ю.В. Громыко. Но в целом вы правы, упомянув молитвенно-созерцательный акцент, который звучал в «Философии культа» о. Павла Флоренского. Он как раз и задает антропосообразную рамку и структуру деятельности.

О.И. Генисаретский. И посильность ее.

Ю.В. Громыко. Дальше и посильность, конечно.

О.И. Генисаретский. Потому что есть нагрузки, которые непосильны, а не просто тяжелы.

Значит, как вы вопрос перезадаете: может ли быть благодатный труд?

Ю.В. Громыко. Нет, было сказано «безблагодатная аскеза», значит, спрашивать нужно: может ли труд быть благодатным служением?

О.И. Генисаретский. Но тут вступает в силу А.А. Попов и говорит: да, может, но только при условии свободного принятия.

Ю.В. Громыко. Где еще нужно различить свободу и соблазн, потому что очень немногие могут сейчас принять свободу.

О.И. Генисаретский. И плюс еще с оговоркой, которую сделал З. Фрейд, нашедший, что весь прогресс наш – это история открытий все

новых горизонтов человеческой несвободы. В XIX в. думали, что технический и социальный прогресс достиг такой степени, что вот-вот грянет освобождение труда. Советские идеологии уже имели дерзновение называть молотилово, когда женщины кувалдами забивают шпалы, освобожденным трудом. Надо быть в полном безумии, чтобы вопить об этом на профсоюзных съездах. Но таково было идеологическое упование. XX в. показал не раз, что при каждом технологическом, организационном, социально-коммуникативном прорыве нас настигают новые несвободы, новые формы рабства, из которых надо заново выпутываться.

Ю.В. Громыко. Теперь мы к очень важной фазе подходим – к конценциальному рабству.

О.И. Генисаретский. Порабощение сознания и много других. Нет более сильного рабства, например, чем *libido dominatio* – похоть власти.

Ю.В. Громыко. Олег Игоревич, от имени всех выступающих хочу сказать: вы нас окончательно заинтриговали. Чувствуется, что у вас тоже есть какой-то самообраз.

О.И. Генисаретский. Я никогда его не скрывал. У нас есть еще два выступления, а потом мы к прениям перейдем. Людмила Васильевна, пожалуйста.

Людмила Васильевна Сурова. Я начну с трех цитат. Мандельштам: «Есть блуд труда, и он у нас в крови»⁵. Я думаю, это хорошее продолжение, ответ Бердяеву, потому что Мандельштам причислял себя, не просто причислял, а был и стоял в точке христианского творчества. И отношение к слову было раз и навсегда таковым. А еще две цитаты – из апостолов. «Не делами оправдывается человек, а верой» – апостол Павел⁶. И «Вера без дел мертва» – апостол Иаков⁷. Здесь сразу возникает некоторое пространство. Я себя ощущаю в пространстве диалога второй день, потому что мне кажется, что единство пространства уже есть диалог состоявшийся. Он может быть озвучен, назван, а может не быть озвучен, но диалог есть.

Здесь только есть одна вещь – пространство имеет центр. И в связи с этим возникает вопрос целого. Можно вспомнить Вертгеймера, который сказал, что мы можем говорить о целом только тогда, когда говорим о центре, т.е. когда мы чувствуем центр. В вопросе деятельности, мне кажется, тоже надо искать центр, потому что сущностное – это не просто большое, а центральное.

Если рассматривать деятельность в материалистической онтологии, то она вся насквозь, намертво связана с социальным. Но если посмотреть глубже (я не говорю о первой строчке «В поте лица», потому что она трактуется Отцами по-разному), то деятельность на самом деле соединяется с деланием. Вы вопрошали: куда мне, в какую точку мне, чтобы знать *как*? За этим вопросом стоит точка зрения на деятельность как имеющую вектор. И возникает достаточно прямой ответ. Для того чтобы определить, куда двигаться, для того чтобы определить призвание, можно вспомнить

ап. Павла: мы призваны к святости. Значит, начальная точка деятельности есть состояние молитвы, потому что именно в молитве – состояние духовного делания, состояние перводеятельности.

Здесь интересен образ русской школы. Например, у нас при изучении феномена древнерусской культуры никак не удается нащупать систему школы того времени, а ведь это – часть культуры. Как же так, феномен культуры был, а где школа? Это достаточно интересный момент, потому что первой школой была церковь, а собственно русская школа как некоторый блуждающий такой феномен была второй, дополнительной. Первый образ деятельности в традиции русского религиозного сознания, а лучше сказать – в традиции русского духовного опыта, – это молитвенное делание. И диалог конца XIV – начала XV века между Нилом Сорским и Иосифом Волоцким не есть диалог о нестяжании материальном. Это как бы два образа социального и духовного делания. Они, с одной стороны, антиномичны, а с другой стороны, едины. Поэтому обретение направления деятельности – то же, что обретение сил.

Конечно, ошеломляюще уникальны объект-объектные отношения, потому что они – изнутри субъектных. Ты замкнут на них, выхода нет. Кабалистический путь просто исчерпал себя. Об этом можно было бы говорить до IX века, но новые возвраты к этому непродуктивны. Обретение и выход из этого блуда в продуктивную деятельность возможны, если вопрошать о характере деятельности. И тогда возникает вопрос: что мы считаем необходимым, что мы считаем возможным, что мы считаем посылным? И вот через это первичное пребывание в вопрошании... Кстати, в катехизисе епископа Александра Семенова-Тянь-Шаньского⁴ черным по белому написано: дело науки по преимуществу в вопрошании. Вот это вопрошание, которое является первой деятельностью, деятельностью скрытой, дает не столько образ, сколько преодоление некоторой наличности, ограничивающей человека. И разрыв этой сковывающей наличности дает возможность увидеть направление.

О том, что касается сил, которые прибывают во время благодатной деятельности, свидетельствуют все подвижники, которые указывают, что не собственными силами творится. Здесь можно говорить о синергии и о благодатных энергиях. В своей работе о Григории Паламе о. Иоанн Мейендорф показывает механизм синергийного действия, которое есть ответ на духовный первотруд и одновременно раскрытие полей деятельности и обретение чувства необходимости и внутренней, и бытийственной в этом действии⁵. И уже независимо от личной потребности возникает импульс к действию. Причем этот импульс нельзя идентифицировать с собственным желанием – это очень важный момент. Служение – это очень точное, очень емкое слово, но оно нуждается в укоренении не только социальном. Оно нуждается как бы в других корнях.

В общем, вот так, такими мазками – сейчас я дам место вопросам, – но я себя ощущаю, безусловно, в пространстве состоявшегося диалога.

Ю.В. Громыко. Вопрос заключается вот в чем. Если взять современные формы научной деятельности – открытие новых материалов, продвижение в исследованиях первочастиц, – что туда надо привнести с этой точки зрения? Возврат к некоторому первовопросу или что-то другое? Меня здесь интересует как бы программа: все свернуть до первовопроса или нет?

Л.В. Сурова. Молитвы привнести. Как Менделеев. В той точке, где стоите, в той и вопрошаете. Менделеев именно так делал.

Ю.В. Громыко. Как?

Л.В. Сурова. Именно так. Он раскладывал эти карточки, они уже были написаны...

Ю.В. Громыко. Я просто тоже этим занимался. Существует 244 теорий описания того, как вопрошал Менделеев, которые не имеют к тому, что делал Менделеев...

Л.В. Сурова. Никуда двигаться не надо, надо стоять на том месте, где стоишь.

О.И. Генисаретский. И?

Ю.В. Громыко. И что?

Л.В. Сурова. И начинать молиться.

О.И. Генисаретский. Непрестанная молитва сопровождает всякую деятельность.

Л.В. Сурова. Это не так легко.

О.И. Генисаретский. Простите, мы читали эти книжки.

Л.В. Сурова. Это не так легко. Одно дело – читать, другое дело совершать. Это разные вещи.

О.И. Генисаретский. Погодите, мы сейчас не в храме. Все-таки, а деятельность вы как понимаете?

Л.В. Сурова. Как двуединое пространство внутреннего и внешнего, которое сопровождается прежде всего духовным напряжением вопрошания и молитвы. В результате этого обретается возможность внешнего.

О.И. Генисаретский. Вы не считаете необходимым привлекать к анализу какое-то более-менее внятное и развернутое представление о деятельности?

Ю.В. Громыко. Средства, цели – вот это все.

Л.В. Сурова. Я не понимаю слова «внятное».

Ю.В. Громыко. Как там цели появляются?

Л.В. Сурова. Средства и цели – это все очень просто. Здесь есть четыре важных категории. Первая категория – это поле деятельности. Вторая – это на самом деле цель. Третья, очень важная, – силы для осуществления. И четвертая – средства. Вот так они раскладываются. Очень важный момент, что поле задается не желанием человека, а чувством необходимо-

сти. Как бы внешнее преодолевает внутреннее. Здесь изначально происходит в каком-то смысле самоотречение. А по сути – привлечение человека к некоторой единой деятельности.

Ю.В. Громыко. Извините. У вас есть какой-то опыт работы с конкретным изобретателем? Вот буквально, психоаналитики как поступили? Были бесконечные разговоры, потом появился Лайон Секкей. Он просто пошел к изобретателю и на аналитической кушетке стал из него извлекать эти комплексы и открытия давать. Поскольку у вас разработана такая теория, то вам просто нужна практика. Вам нужно взять несколько физиков-атомщиков или химиков и с ними начать по этой методике работать. И было бы очень интересно, какой будет результат.

Л.В. Сурова. Вы знаете, у меня 30 лет педагогического стажа. Я именно в педагогике реализую это дело. Поэтому все, что я сказала о деятельности, у меня реализовано в педагогике. У меня есть достаточное количество книг.

О.И. Генисаретский. Все понятно. Мы просто констатируем, что вы вне мира теории деятельности, которым мы занимаемся сейчас. И это не хорошо и не плохо. Вы просто по факту вне этого.

Л.В. Сурова. Я так не считаю.

О.И. Генисаретский. Известен весь круг авторов, который занимается этими предметами. Вы утверждаете, что труд и деятельность благодатны, если в них присутствует молитва. Вами заявлена определенная точка, мы пока не прорываемся через нее. Все-таки диалога пока еще не получается.

Л.В. Сурова. Я думаю, что христианская и философия, и психология – это вопрос, который вы задали Андрею, – есть, и я не вижу тут препятствий к тому, чтобы не прорываться. Некоторая теория, если воспринимать ее как *theoria*, она все-таки есть, и поэтому...

Ю.В. Громыко. Да, но вопрос-то в чем заключается, как я понял Олега Игоревича. Он в своем вступлении стал обсуждать, что весь вопрос в гуманитарной рефлексии, а не в богословской. Какое должно быть ее качество? В науке о деятельности пока о гуманитарной такой рефлексии говорить не приходится. Есть теории, которые практиками занимаются.

Речь вообще не о том, есть христианская психология, или ее нет. Сейчас мы уже переходим в такую область, где все есть. В разговоре со мной Г.П. Щедровицкий как-то высказал такое ошарашивающее, но абсолютно правильное суждение. «Ты пойми, – сказал он, – в мире мышления деятельности есть все. Как появляется слово, например “христианская психология”, – она сразу есть!» Поэтому вопрос заключается не в том, есть или нет; вопрос заключается в анализе качества с чисто гуманитарной позиции. И дальше уже можно говорить о познавательных приоритетах: что лучше, гуманитарная психология, Святые Отцы и психология Юнга? Т.е. проблема не в том, есть или нет, а в том, каково потребное нам качество знания. Нас только знание сейчас интересует. Что это – популярный пере-

сказ богословских воззрений, одних оснований или других, или новое знание, которое можно принести богослову и сказать: вот. Он все бросит и начнет это осваивать.

О.И. Генисаретский. Давайте не будем сейчас спорить в этом месте, но суждение произнесем совсем простое: различения цели и средства для описания деятельности никак не достаточно, хотя это и важное категориальное различие.

Л.В. Сурова. Средства можно разработать. Тезис я произнесла.

О.И. Генисаретский. Спасибо большое. На этом уровне важно выбрать подходящий размер сложности описания. Можно сказать просто: действие, деятельность, можно различить в ней цели и средства, что преп. Серафим сделал, говоря о целях христианской жизни. А можно дальше членить деятельность и строить какие-то очень сложные конструкции. Где остановиться в простоте и сложности? Мы где-то тут колышемся: понятно – просто, непонятно – сложно. Спасибо.

Николай Беляев. Если мы различаем активность и деятельность, то активность, в отличие от деятельности, это не самосущностная характеристика. На мой взгляд, это есть рефлексивный текст взаимодействия. То есть мы выделяем того, кто называет нечто, и само называемое и обозначаем все это одной единицей, вместе как бы. То есть в зависимости от способа вашей организации, как вы взаимодействуете, такой будет и ответ, вы это же и увидите, эту активность в конце концов выделите. Она не присутствует натурально, в отличие от движения. В связи с этим предполагается, что это не сущностная характеристика (она антропологична), а деятельность – сущностна. Предполагается, что антропос, т.е. то, что не может быть онтологизируемо, как Олег Игоревич говорил, и деятельность, которая может быть положена в основание некоторой онтологии, – это два разных проекта. И если *оттуда* смотреть, то они заданы параллельно. Можно говорить, что деятельность есть наказание для человека. Даже если смотреть натурально, люди не хотят деятельностью заниматься, идут на преступление. Легче украсть, убить, но в деятельность не ввязываться.

О.И. Генисаретский. Это другой тип изощренности деятельности – совершенное преступление.

Ю.В. Громыко. Преступная деятельность.

Н. Беляев. Она квалифицируется, безусловно, в последствиях, но с деятельностью точки зрения. Власть накладывает лапу на деятельность и говорит, что она организует деятельности и может квалифицировать некий род активности как деятельность. Это предполагает некоторые репрессивные практики. Смысл моего сообщения в том и состоит, что можно, конечно, обсуждать теорию деятельности и онтологию, за ней стоящую, но при этом человек в этом не участвует.

О.И. Генисаретский. А как вы проинтерпретируете в свете сказанного практику трудового перевоспитания, перековку наших советских соотече-

ственников? Поскольку, исходя из того, что владыкой мира будет труд, и прочих деятельностных посылов, – и не без влияния «производственников», «конструктивистов», «НОТовцев» и других теоретиков деятельности, была учреждена в СССР система исправительно-трудовых учреждений. Везде в мире наказание – лишение свободы, а у нас рабский труд как орудие перевоспитания преступника. Зловещий оскал теории деятельности нигде не показал так своей сущности, как в практике трудового перевоспитания советского человека.

Н. Беляев. Это же тогда проект накладывания властных отношений на превращение активности в деятельность.

О.И. Генисаретский. Что же получается: активность – это свободная, а не квалифицированная и властно структурированная деятельность?

Ю.В. Громыко. А как вы рассматриваете проблему паразитизма: как акт суждения, который делается исторически? Например, в условиях цивилизационного диалога, где есть определенная – Олег Игоревич очень правильное слово вносит – *агональность* разных движущихся групп населения, родов. Положим, оценивают какую-то группу и заключают, что ей свойственен паразитизм, убывание или даже гибель на данной территории, и это выступает в виде своеобразного оправдания захвата. Как вы думаете об этом, учитывая ваше суждение о том, что люди не стремятся к деятельности? Олег Игоревич очень правильно заметил, отвечая на вопрос Андрея Андリュшкова про проработанность трудом, что оправдание человека – в труде, а труд этот может быть и трудом молитвенным. Вот по отношению к этому как вы располагаете паразитизм?

Н. Беляев. Тут можно вспомнить высказывание Георгия Петровича, что любая борьба – это, в конце концов, **борьба за деятельность**. И за контроль над деятельностью. В этом смысле здесь стоит вопрос средств. Если рассматривать исторически, то возможна реконструкция, когда мы можем исторически говорить, что там деятельность была, она есть как сущность, ее можно эксплицировать. И по отношению к ней можно выделять паразитирующую надстройку. Как потом ее называют, *деятельность над деятельностью* за счет мыслительных средств (понятие управления из методологии). Потом уже выделяется мыследеятельность и т.д. Понадаем в этот же самый ряд и не улавливаем, на чем он собирается: человеческое пропадает.

О.И. Генисаретский. А не есть ли это вопрос о справедливости? Пиявка, когда она куллена в аптеке и сосет кровь пациента, – не паразит, а лекарство. А если она сама прилипнется в прудке, она вампир, уже нехорошая пиявка. Где брать основание для оценки тут деятельности на паразитизм?

Н. Беляев. Сложно.

О.И. Генисаретский. Пока сложно ответить. Г-н Станкевич, пожалуйста.

Геннадий Леонидович Станкевич. Я хотел бы проявить несколько реальностей и по поводу интеграции этих реальностей построить размышление.

Первое. Олег Игоревич, с одной стороны, обычным для него способом непроявленного содействия, а с другой стороны, прямого воздействия на аудиторию очень интересным образом уже задал определенное направление размышления. Оно, собственно, вытекает из того вопроса, который был поставлен вначале. Так что же здесь происходит? В каком формате мы работаем и вообще по поводу чего, что является предметом? Буквально несколько минут назад прозвучало высказывание: диалог состоялся. В середине было высказывание о несостоявшемся диалоге. Очень интересная получается палитра всего этого действия или же события – как определяет Олег Игоревич, – сквозь которое целостность начинает проявляться или в котором целостность обретает себя. Подводя некоторый итог попыткам определиться, что здесь происходит, можно сказать, что происходит нечто, что можно назвать трудом, можно назвать деятельностью, можно назвать творчеством. И то, какую нагрузку несет каждое из этих понятий для каждого из нас, здесь присутствующих, – это вопрос внутреннего выбора или же внутреннего самоопределения, о котором говорили вчера и сегодня.

Диалог состоялся. Мне бы здесь хотелось немного конкретизировать. Я думаю, что диалог Олега Игоревича и Юрия Вячеславовича состоялся. Если говорить обо мне, то я не уверен, что у меня состоялся диалог, в том понимании, в котором это имелось в виду в тех или иных выступлениях. По той простой причине, что я, когда захожу на территорию диалога, рассматриваю его как поле деятельности, которое, с одной стороны, имеет границы своего начала, с другой стороны, может не иметь границ своего завершения. И тогда вопрос самоопределения – в какой точке диалогического пространства я вижу процесс и сам нахожусь, – собственно, и становится тем предметом, по поводу которого я начинаю совершать определенные действия.

И тогда вопрос: вношу ли я в контекст того или иного действия в пространстве и процессе диалога какой-либо деятельностный смысл, и, более того, смысл трудовой, и еще более того, смысл творческий. Это уже, наверное, вопрос моего выбора, моего самоопределения.

Фрагмент второй. Сергей Чернышев, рассматривая историю становления и классификации различных видов деятельности, говорит о том, что любое производство и воспроизводство вещей должны превратиться в производство-воспроизводство человеческих способностей. И я сразу же себе задаю вопрос: о каких способностях ведется речь? И вообще, как мы должны перейти от производства-воспроизводства вещей – к производству-воспроизводству человеческих способностей, или же мы уже в производстве вещей, собственно, осуществляем воспроизводство человеческих

способностей? И тогда следующий вопрос: что значит «человеческих способностей»? Я не знаю, для меня это нечто совершенно космическое. Но оно становится еще более космическим, если вспомнить сказанное вчера Виктором Ивановичем Слободчиковым, что не просто человеческих, а человеческого в человеке. Тут появляется следующий пласт: вообще о какой деятельности, творчестве и уж тем более оправдании человеческого в человеке и воспроизводстве каких человеческих способностей в человеке человеческим способом идет речь?

Фрагмент третий. Я воспользуюсь метафорой Александра Попова относительно тоски и нужды. Эту яркую метафору можно очень точно приложить к тому, что сейчас происходит в контексте деятельностного самоопределения, когда мы берем те или иные сообщества, трудовые сообщества – компании, коллективы, фирмы, заводы, предприятия, как угодно назовите. И если с этой точки зрения посмотреть, то настолько мощный запад существует между понятиями нужды и тоски? Но если я начинаю как-то опредмечивать этот уровень, то он для меня становится понятным вот в каком контексте. Тоска по несуществующему и нужда как необходимый элемент движения касаются вопроса, связанного, как мне кажется, с поиском той энергии, которая может продвигать, развивать то или иное сообщество. Ее как угодно обозначают – говорят об идее, об идеологии. Но как только мы начинаем занимать это поле, сразу же встаем перед вопросом: это есть некоторая категория делания или это категория, которая не делается? Некоторое конструирование, или элемент, который может быть дан только в молитве, та точка, тот энергетический центр, который начинает продвигать и развивать? И тогда – где здесь место человеку, и становится ли это некоторым предметом его деятельности, и может ли быть это предметом его деятельности? И тогда – есть ли будущее у всех этих поисков, тех или иных технологий и способов для самоопределения с целью нахождения этого энергетического потенциала, который даст возможность развить это человеческое в человеке, воспроизвести те способности, которые ему даны?

Фрагмент четвертый. Любая деятельность, о которой мы говорим, так или иначе проявляет определенный фрагмент реальности. Проявляет, расширяет, утверждает, развивает и т.д. Здесь трудно с этим спорить, но, когда мы говорим о труде, мы говорим о деятельности, которая проявляет тот или иной фрагмент реальности. Естественно, в центре мы видим человека, который, собственно, и делает не что иное, как проявляет эти реальности. Сегодня речь шла о реальностях, на границе которых человек находится. Это реальность его внутреннего самоопределения, реальность его внешнего действия. Это звучавший сегодня вопрос об аутокоммуникации, внутренией коммуникации. Эта ли реальность формируется? И когда человек попадает на границу этих двух пространств, не оказывается ли он в ситуации некоторого титанического труда, связанного с обнаружением и сведе-

нием этих двух реальностей, объединением их в себе? И тогда вопрос, который был затронут в первом фрагменте, связанном с диалогом, уместен и здесь. Видимо, когда эти реальности оказываются в некоем созвучии и являются каждая для себя через человека, тогда этот диалог и устанавливается. Но что же мы подразумеваем под диалогом? Возможность услышать друг друга? Или под диалогом мы подразумеваем некую событийную конструкцию, фрагмент реальности, в которой происходит обнаружение некоторой точки, имеющей отношение к человеческому ресурсу, к человеческим способностям, имеющей отношение к воспроизводству и производству, к пониманию, в конечном итоге к самоопределению? Спасибо.

Х.Х. Но где эта точка? Что мы подразумеваем под диалогом? Нашли ли мы общий язык?

О.И. Генисаретский. Вряд ли диалог и язык, скорее **или** диалог, или язык!

Г.Л. Станкевич. Я бы сказал так: я не стремлюсь к прояснению того, какой же язык становится носителем диалогического пространства. Мало того, я думаю, что языки как таковые, собственно, и формируют это диалогическое пространство, в котором возможно появление определенной точки, о которой шла речь.

О.И. Генисаретский. Слова о нужде и тоске возникли сначала из практики, из Сибири, из мест, не столь отдаленных, и не были так заострены экзистенциально и прагматически, как сейчас это сделал Геннадий. Поэтому я обращаю ваше внимание на это заострение: это гуманитарная философская манера речи, введенная Хайдеггером, – размечать пространство мысли не категориями, а экзистенциалами, такими, как забота, тревога, болтовня, нужда. А второе, что очень важно в хайдеггеровском контексте, это различение бытия и сущего. Онтологии он оставил для сущего, заговорив о бытии, что схватываемо не дискурсивными конструкциями, а говоря на манер М.М. Бахтина, ценностными интонациями. Согласитесь, Юрий Вячеславович, что теория деятельности не склонна была вводить что-либо в свою предметную область подобным образом.

Ю.В. Громыко. Здесь я готов согласиться, но, с другой стороны, хочу сказать, сколь важно развитие диалогической и коммуникативной структуры по отношению вообще к деятельностной форме.

О.И. Генисаретский. Коммуникативной, да. Но она может быть и массовой коммуникацией, бесконечно далекой от личностно окрашенного общения.

Ю.В. Громыко. Речь идет не о массовой коммуникации, а о диалогической стратегии.

О.И. Генисаретский. Я обратил бы внимание на другое: когда мы признаем нечто бытийно важным и выражаем свое признание в ценностных интонациях – это гуманитарная манера самовыражения. Но, как заметил

Гегель: «По тому, чем довольствуется дух, можно судить о величине его потери». Обратите внимание, ведь не было ничего определенного сказано о языке, о диалоге, соответствующего православному умозрению, православному чувствованию. Думаю, так происходит потому, что здесь какой-то затор: нежелание, да и неумение говорить обо всем этом...

Ю.В. Громько. ...не разрушая искренности.

О.И. Генисаретский. С одной стороны, не нарушая фигуру искренности, потому что легко власть во многое чего. Но с другой стороны, из-за привычки мыслить конструкциями, идеологическими блоками, формациями. Все в теории деятельности было настроено на что-то такое гигантское, на какие-то геологические перевороты. Там, где были леса, распашем и засеем поля, а реки повернем вспять. В таком масштабе мыследеятельности нет места нужде и тоске. Потому и стоит чего-то продвижение в сторону гуманитарного дискурса, что можно начать ставить слух на эмоционально-ценностное интонирование.

Ю.В. Громько. Геннадий Леонидович, а с точки зрения обрисованной вами структуры диалога каково соотношение таких моментов, как позиция, репрезентация, взаимная репрезентация как обнаруживаемых характеристик события?

Г.Л. Станкевич. Собственно, отвечая на вопрос относительно языка и диалога, я сказал, что те формы действия, о которых вы говорите, и составляют один из языков диалогического пространства. Трудно говорить об обнаруженности, если нет репрезентации, взаимной репрезентации и других фигур, возникающих здесь, потому что только тогда возникает антропологическая проявленность, антропологическая цельность. И только тогда, с моей точки зрения, и возможен этот диалог.

О.И. Генисаретский. Хотя тут я бы сделал два добавления. Во-первых, стоит вспомнить о дополнительности *диалога* и *синергичности*. Эти два языка и так в чем-то очень близки, но я считаю возможным говорить о *диалогической синергии*¹⁰. Но тогда, если все-таки и диалог, и синергия, то тогда я должен указать еще и на *сюжетно-иконическую их предьявленность*. Диалогическая синергия иконична, поскольку протекает в пространстве образов, и сюжетна, поскольку процесс ее описывается в терминах сценально-драматических. А если так, то речь должна идти не столько о предьявленности (репрезентации), сколько о сюжетных траекториях, о стратегических линиях (развития). Говорю это для того, чтобы подчеркнуть, что упоминавшиеся репрезентации также имеют процессуальную, деятельную породу, а не только созерцательно-феорийную.

Ю.В. Громько. Хотя может быть и такая.

О.И. Генисаретский. Она и позволяет завесить и закрепить схваченное содержание. Есть гениальный кадр в «Солярисе» А. Тарковского – зависание героев в воздухе, когда на развороте их космической станции они оказываются в состоянии невесомости, а для нас, зрителей, как бы влетают

в пространство картины Брейгеля, висящей тут же на стене! Когда удается прожить момент подобного зависания, памятью о нем потом означаются чувства единения и согласия.

Ю.В. Громыко. Нарисованы два ряда. С одной стороны, разворачивается пространство диалога с обнаружением и самообнаружением некоторых состояний, динамики состояний как возможного выхода и постоянно чувствуемой событийности. Причем эта событийность может не состояться и фиксируется как некоторая пустотность самого этого пространства. А с другой стороны – иконическое зависание и статика. Но с этой точки зрения можно сказать, что так нарисованные ряды – это и есть *гуманитарно-антропологическая трактовка мыследеятельности*.

О.И. Генсаретский. Если у вас есть такая задача.

Ю.В. Громыко. Не просто «если есть такая задача». Потому что здесь возникает очень важный вопрос – с ним как раз связана моя позиция, и здесь просто есть возможность ее уточнить.

О.И. Генсаретский. А мне кажется, вы находитесь в разных департаментах: вы, Юрий Вячеславович, – в методологическом, а Геннадий Леонидович – в гуманитарно-психологическом.

Ю.В. Громыко. На мой взгляд, это и есть очень важная проблема узелка. У Энгельсстрема есть такая манера размышления про деятельность. Он говорит, что сейчас требуется другая пластика обсуждения деятельности процессов, которая связана не с тем, чтобы прокладывать какие-то шпалы, рельсы, а с завязыванием узелков. Вот здесь, мне кажется, возникает очень интересный узелок, от которого потом можно идти к обратным концам нити, где собственно антрополого-гуманитарная и деятельностьная практики могут обретать совершенно другой смысл.

О.И. Генсаретский. Мы к чему-то приблизились.

Л.И. Айдарова. Хотя все очень устали, я тоже устала, но попробую взять на себя рискованную задачу и показать, что наш председатель, Олег Игоревич, на самом деле замечательный представитель психологии деятельности. Может быть, мне это удастся, а может быть, нет.

Если мы вспомним то, что говорил в своем докладе Олег Игоревич, то первое, что было названо, это тематические поля. Прекрасные поля, и в своем вопросе я просила их еще раз повторить, назвать, больно хорошо было. И призвал наш дорогой докладчик в этих полях работать. И мне кажется, что поля, обозначенные как *личность и ее невозможность для каждого конечного человека, целостность или рождение вопрошающих смыслов* – это все уже говорит о том, что Олег Игоревич – замечательный деятельностиный психолог. Потому что прежде, чем начинать действовать – а он говорил: давайте работать в этих полях, а не просто их называть, – он ставит проблемы. Хорошо поставить проблему – это уже поддела. Здесь вам от меня как психолога этой самой теории деятельности – огромный плюс.

Второе, что нам тоже предложил в своем докладе Олег Игоревич. Он говорит: есть *идея служения и разные способы служения*. Ученые одним способом служат, поэты, художники – по-другому, слуги – по-своему. И вот дарение, служение тем способом, который тебе дан, открыт, – это вторая идея. Она по большому счету тоже принадлежит теории деятельности. А в теории деятельности я бы выделила такие самые главные фигуры: Выготский – трагическая фигура, Гальперин Петр Яковлевич – по-своему трагическая фигура, Леонтьев Алексей Николаевич. Мне кажется, эти люди поставили проблему, показали пространство, в котором можно двигаться, ставя и решая задачи психологии деятельности.

Третий момент. Каким образом выстроить такие – заземлю совсем – учебные образовательные программы, которые помогли бы открыть человеку или вместе с человеком, что есть мир, место человека в этом мире и даже ребенка в этом мире, его возможности, большие и малые? И в этом случае психология деятельности сделает то, чего не делали вчера ни Братусь, ни Слободчиков. Они говорили, что нужно возвратить в психологию понятие личности, понятие души и духа. Правильнее было бы на основании того, что мы сегодня слышали, не возвратить, а показать, каким образом взрастить эту самую личность и развивать эту самую душу, которая в ней, наверное, должна была бы быть.

И вот у меня такое предложение – но, наверное, у вас, Олег Игоревич, это все есть – такой курс для малых детей или для взрослых студентов ваших. Каким образом с этими разными аудиториями начинать открывать, выстраивать эту гуманитарную картину мира и открывать место человека в этом мире, используя в том числе и тексты – сегодня мы говорим о текстах о Павла Флоренского. И надо не просто говорить, а предлагать реальные конкретные программы, конкретные способы введения человека в культуру, с тем чтобы он оставался в своей возможности состояться и родиться как человек. Значит, о чем должна заботиться эта самая психология деятельности по большому счету – не те, кто это проговаривает, а те, кто поставил эти проблемы, – как сориентировать человека в этом мире, чтобы он не потерялся, а мог расти как человеческое существо. И второе – как помочь войти ему в эту новую реальность, в неведомый ему предмет. Он родился в культуру, культура ему предстает.

Методологам немножко легче живется – мне кажется со стороны психолога, – чем психологам. Потому что психологи в ответе за то, каким образом человек прикоснется к этой культуре, и что ему в этой культуре откроется, откроются ли ключевые, внутренние, конституирующие свойства и отношения, и каким образом он будет двигаться, ориентируясь и опираясь на них. Тот же Петр Яковлевич Гальперин, когда я была студенткой, говорил: «Ладушка, мы же с Шабельниковым (сейчас он завлабораторией личности) открыли, что такое инсайт, что такое озарение. Мы открыли, но как выходить на самое-самое главное, что этот предмет

строит? Этого не так много, эти базальные, ядерные схемы, отношения. Мы побоялись назвать нашу книгу «О формировании инсайта», мы назвали ее «О формировании быстрой мысли»¹¹. Мы издали ее не в Москве, а в Алма-Ате, иначе бы меня выгнали с кафедры, а его из студентов». Т.е. психология жила в жутко тяжелых условиях, но ставила задачу вывести – если уж беремся строить образование – на какие-то вещи самые главные, самые предельные, последние. И вот мне кажется, то, что вы сегодня говорили, имеет отношение к этим предельным, конечным вещам, с которых нужно начинать образование и не бояться, что перед нами маленькие дети. Потому что на самом деле дети – народ гениальный, и мне посчастливилось с ними работать уже 40 лет, и я знаю, насколько они талантливее и умнее нас, взрослых.

Второе. Если вы психолог и представитель теории деятельности – и сегодня это как-то хорошо звучало, – нужно проработать психологический инструментарий в виде знаковых систем различной мощности – символы, знаки, роли, обряды, образы, чтобы человек мог вкладывать в них свой открывающийся опыт, с ними работать, играть с ними. Этот психологический инструментарий нужно помочь человеку изобрести или дать ему готовым, чтобы он мог работать и быть *способным* – не надо бояться этого слова. Алексей Николаевич Леонтьев говорил, что, когда мы беремся за обучение, нужно дать способ действия наперед, т.е. на нескольких фактах открыть способ видения действительности и способ оперирования тем материалом, в который тыходишь. Это старался делать и Давыдов.

Дальше. Сегодня во многих ваших словах я слышала, что обучение и образование должны открыть не только сферу значений, но и сферу смыслов, способность по-своему, индивидуально, уникально прожить то, что тебе открывается. И на этом ты все больше и больше будешь приближаться к тому, что есть личность или индивидуальность. Очень хотелось бы узнать, где прочитать прекрасную вашу короткую работу о том, каким образом человека, которого вы учите, делать причастным к тому, что ему открывается, и как вместе с этим человеком строить гуманитарную картину мира, одной из координат которого будет человеческое измерение. Психологи вас благодарят, в ноги поклонятся и скажут, что вы первый психолог. Или вот сейчас вы заметили: я не несу информацию моим студентам, я только предлагаю некоторые ситуации – правильно? Т.е. ваша стратегия – создать сюжетные ситуации, с тем чтобы вызвать отношение и включенность слушателей в их проработку. Олег Игоревич, это же третий высший тип учения, когда вы не даете ничего готового. Или, наоборот, вы не даете готовые алгоритмы, правила действия, деятельности, которые надо исполнить, а учите аудиторию вместе с вами ставить проблемы и в них расти. Вот мне кажется, что вы прекрасный представитель деятельностной теории.

Юрий Вячеславович, вы спросили: как этому ядерщику можно помочь, то ли цели, то ли средства, то ли проблему передавать. Вот он решает зада-

чу когнитивную, рациональную, познавательную. А вы дайте ему – мне кажется, это то, с чем будет согласен, наверно, Олег Игоревич, – дайте ему возможность на это же взглянуть глазами художника и глазами того самого слуги – художественное и нравственное восприятие. Т.е. с триединой позиции. Можно мир познавать, можно его видеть как красоту гармонии, и как человек, отвечающий за то, что делает. Ставить исследовательскую, художественно-эстетическую и нравственную задачи нужно в интеграции. Человек должен иметь возможность выскочить из интеллектуальной задачи и посмотреть на нее другими глазами.

Л.В. Бурмистрова. Я хочу начать с замечательных слов моего первого духовного отца. Это был отец Иннокентий Просвирнин – архимандрит, игумен. Он, к сожалению, погиб. Собираясь набирать в гимназию одаренных детей, мы пришли к нему, и он нас спросил: «Что вы делаете?» Мы говорим: «Ищем таланты». Тогда он сказал: «Их надо не искать, а прятать. Потому что за ними охотятся и совсем другие силы».

Если мы говорим о деятельности, то трудиться должен любой человек. Это неважно, в какой сфере он трудится, но он должен трудиться. Но труд, в зависимости от того, как человек трудится, может быть очень разным. Первое, что я тоже положила бы в основание труда, это молитва. Молитва именно как крик, как обращение к Богу: правильно ли я делаю. Я наблюдала за очень многими людьми. Вот отец Артемий Владимиров выделяет очень интересный тип людей. Это – вы о них упомянули – православные божи. Понимаете, желание куда-то вырваться со своего места. Людмила Васильевна говорила очень хорошо: на своем месте стой, держись, делай то, что ты можешь. Мы действительно должны очень ответственно относиться и действовать в тех дарах и тех талантах, которые нам даны. Мы люди грешные, мы не можем слышать голосов, мы не можем духов почувствовать, но по нашим дарам, по тому, что нам дано, мы, конечно, можем определиться и правильно действовать в той области, которая нам дана.

Хочу сказать, что очень важны три области деятельности, за них особенно мы дадим ответ. Это божественные профессии: врач, учитель, священник. Вот все мы, кто здесь стоим, мы не просто дадим ответ, а мы дадим ответ, потому что нам обязательно дана божественная благодать. На божественную профессию дается божественная благодать, если эта профессия, конечно, с молитвой. Безусловно, этот молитвенный труд, это основание любого дела, оно должно быть. И что еще очень важно, этот молитвенный труд должен обязательно сочетаться с очень высоким профессионализмом. Мы должны знать все лучшие изобретения, утвердившие себя в деятельности и давшие хорошие результаты в истории, и сами, участвуя в этой деятельности очень внимательно и очень ответственно, все это изобретать. Поэтому молитвенный труд плюс высочайший про-

фессионализм. Свое место в этом мире в зависимости от даров. Вот тогда, мне кажется, деятельность и будет той самой высокой деятельностью.

О.И. Генисаретский. Спасибо всем. Заканчивая этот фрагмент конференции, позволю себе два кратких суждения.

Обратите внимание: говорение о деятельности с отсылками к эмоционально-ценностным интонациям нужды, тоски, тревоги, заботы, негативного толка. Перечисленные интонации фиксируют некий недостаток. Ясно, что там есть параллельно другой ряд: избыток сердца, от которого, согласно Псалмопевцу, говорят уста, беззаботная радость, твердая надежда, любовь. Но дальше наступает смущение: а почему, собственно, на этом эмоционально-ценностном и сюжетно-иконическом поле воспроизводится двузначная логика рассудка? Не есть ли это всего лишь редупликация какого-то интеллектуального стереотипа: на все смотреть с точки зрения плюса и минуса? Не свидетельство ли это того, что наши представления о деятельности застряли в фазе логико-категориальных конструкций и не доведены нами еще до антропологического понимания?

3. Фрейд полагал, что логическое отрицание есть косвенная форма эмоционально-ценностной склонности, пока еще не готовой к вербальному выражению согласия. Иногда нам проще означать происходящее путем его отрицания или плетения сети противопоставлений или противоречий.

Но ведь и в самом деле: от избытка сердца говорят уста. Есть естественное человеческое стремление к положительности (позитивности), и тут именно согласие на двузначность, склонность к двоemisлю начинает многое и слишком многих путать.

Боюсь, мне не удастся более внятно поставить свой вопрос. Но от того он не перестает быть архиважным. Потому что за ним прячется мощная энергетика катексиса: удовлетворения и неудовлетворения, оценка эффектов деятельности на положительность и отрицательность, морок счастья-злосчастья... и тут наступает какая-то тупая простота. В самом, казалось бы, тонком месте, где чувства и переживания только начались, вдруг – предельская яность. Это – вызов.

Если кто-то предложит разумную повестку дня для обсуждения сего будоражащего мое антропологическое воображение вопроса, я буду ему очень признателен.

А еще обратимся к третьему углу не состоявшегося уже полилога, а именно к мифопоэтике, мифопоэтической модели мира. Потому что Л.С. Выготский и П.А. Флоренский остались в ушедшем от нас веке, а Владимир Николаевич Топоров – проникновеннейший русский православный мыслитель, слава Богу, здравствует и книги свои публикует¹². Кстати сказать, у о. Павла была высказана мысль, что инварианты мифопоэтической лирики фундаментальнее концептов и процедур интеллекта.

И тут нас ждет символическая переинтерпретация возрастной психологии, различающей мифопоэтический период Пиаже (волшебную сказку

детства), героически-подростковый, а потом и юношеско-романтический периоды, исследовавшиеся Е. Субботским, а затем уже разные периоды взрослой жизни: семья, дети, дом и т.д.

Ю.В. Громыко. Проза.

О.И. Генисаретский. Высокая проза зрелости. Но кстати, и поэзия – родительства, отцовства и материнства.

Но это не просто возрастные фазы, они имеют свою символическую (мифопоэтическую) нагрузку с разными служениями. Служение – вовсе не прерогатива взрослых. Может быть, дети и не во всем талантливее нас, взрослых, но уж точно, что у них свои служения есть. У всех возрастов – свои, весьма разные служения. В конце концов, что такое психоанализ, как не игра на одном лишь мифологическом мотиве – эдиповом комплексе. А репертуар сюжетов в мифопоэтической модели мира поистине бесконечно разнообразен, велик. Предлагаю подумать о конференции по мифопоэтической антропологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В этом единодушие: Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 годов о труде и человеческой жизнедеятельности, нравственности морали. – Киев: Институт праксеологии, 1993, и Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (<http://www.russian-orthodox-church.org.ru/sd00r.htm>).

² International Society for Cultural and Activity Research (ISCAR): <http://www.iscar.org/>

³ *Н.А. Бердяев.* Истоки и смысл русского коммунизма. – Париж: YMCA-PRESS, 1955. – М.: Наука, 1990. – *Прим. сост.*

⁴ См. дискуссию по выступлениям игумена Андроника (Трубачева) и А.Н. Паршина в разделе «Антропологические перспективы и разработка наследия о. Павла Флоренского», а также: *Священник Павел Флоренский.* Философия культа (опыт православной антропологии). – М.: Мысль, 2004. – 685 с. – *Прим. сост.*

⁵ Стихотворение «Полночь в Москве» (1931) Осипа Мандельштама.

⁶ «Ибо мы признаем, что человек оправдывается Верою, независимо от дел Закона» (Рим., 3:28). – *Прим. сост.*

⁷ «Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?» (Иак. 2:20). – *Прим. сост.*

⁸ *Епископ Александр (Семенов-Тянь-Шанский).* Православный катехизис. – М.: Издательство Московской Патриархии, 1990. – *Прим. сост.*

⁹ *J. Meyendorff.* St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe. – Paris, 1959. – *Прим. сост.*

¹⁰ *О.И. Генисаретский.* О конструкции и композиции в иконологии П.А. Флоренского // Страницы истории отечественного дизайна. Исследования и публикации – Труды ВНИИТЭ. Серия «Техническая эстетика», вып. 59. – М.: ВНИИТЭ, 1989. – С. 44–58.

¹¹ *В.К. Шабельников.* Формирование быстрой мысли: Психологические механизмы «непосредственного» понимания объектов. – Алма-Ата: Мектеп, 1982. – 210 с. – *Прим. сост.*

¹² К сожалению, это предложение О.И. Генисаретского не получило воплощения. 5 декабря 2005 г. Владимира Николаевича Топорова не стало. – *Прим. сост.*

Психолого-антропологические механизмы политического действия¹

Владимир Вячеславович Малявин

Ю.В. Грамыко. У Владимира Вячеславовича в последние годы появились интересные статьи в «Эксперте», книжки замечательные с переводами по древнекитайской стратегии и по механизмам политического управления, где высказан ряд очень интересных идей, в частности идея, связанная с проблемой *метapolитики*².

В.В. Малявин. Я очень благодарен присутствующим и Юрию Вячеславовичу за возможность обсуждать те вопросы, которые касаются политического действия. Итак, каковы исходные посылки для решения вопроса о современном состоянии политической антропологии? Начнем с конца истории – тема хорошо известная. Суть модернистского проекта составляла идея самодостаточного субъекта, который конституирует объект и поглощает его. Этому сопутствует идея параллелизма субъекта и объекта, при котором объект воспроизводит структуру самого субъекта. Идея логико-грамматического параллелизма позволяет нам, исходя из структуры языка, выводить структуру мира, а затем контролировать его, господствовать над ним. Вот эта парадигма отрицается современным состоянием мысли, которое сейчас называют *постмодернистским*. Я тоже буду пользоваться этим словом, хотя, к сожалению, в России ему успели придать дурное значение. Но так всегда было в России, где нет недостатка в охотниках ополчить любой поворот мысли. Постмодерн во Франции и в России – две очень разные вещи. Но я подразумеваю под этим понятием ситуацию, которую еще в 1919 году очень хорошо обозначил Поль Валери, сказав, что Европа кончит бесконечно богатым ничто: «rien infiniment riche» – «бесконечно богатое ничто». Весьма точная характеристика постмодерна с характерным для него рассеиванием, распадением того модернистского субъекта, который создал цивилизацию Нового времени, технократическое отношение к жизни.

Так вот, это бесконечно богатое ничто представляет нам реальность как образ рассеивания силы, в котором утрачено единство субъекта или объекта. Существует чистая множественность, не подчиняющаяся какому бы то ни было принципу, есть только бесконечное богатство разнообразия бытия. Это переворот модернистского проекта, который есть проект социализирующий прежде всего и который выводит нас к *тотальности*,

как говорят на Западе, *метафизического желания*. Избыточное желание и есть тот фактор, который устанавливает соответствие субъекта и объекта и, соответственно с этим, тоталитарный образ политики. Существует только одна истина, она универсальна. Существует только одна форма отношения в политике. Один из моих заочных оппонентов в России сказал, что это все западные шутки, потому что только на Западе могут возникать социологи вроде Георга Зиммеля, разрабатывающие концепцию аллегории как формы общественной жизни. Православные люди не могут жить по метафоре и по аллегории, потому что их сознание точно соответствует бытию. Почему? Потому что они так говорят. Странно слышать это от людей, считающих себя поклонниками учения, созданного Тем, Кто говорил притчами. Тем более вдвойне странно слышать это от человека православной культуры, где центральное место в православной церкви занимает юродивый, как раз воплощающий символическую инверсию реальности. И потом, откуда мы знаем, что наше сознание соответствует бытию? Декарт начинает свое размышление с вопроса: откуда я знаю, что мои глаза и уши меня не обманывают? И с этого начинается философия. Пока нет этого вопроса, нет и философии и вообще философского мышления. Но в России твердо решено и установлено, что *сознание точно соответствует бытию*, и поэтому мое личное убеждение совпадает с объективной истиной – прямо как в моральном кодексе строителя коммунизма.

Но допустим, что сказанное мной верно. Что это значит для оценки ситуации, в которой мы живем? Во-первых, теряется внешний референт, наш язык отпускается на свободу. У нас нет точки опоры, того социализирующего проекта, который позволяет нам выявить и определить привилегированный образ реальности. Человек, конечно, может растеряться в такой ситуации. А что же есть, если есть только бесконечно богатое ничто? Интересный вопрос, на который я могу дать только личный ответ.

Если мы находимся в такой ситуации, то, во-первых, у нас нет традиционного опыта философа, который занимается обоснованием своих суждений о мире и о себе. Под большим вопросом оказывается и эксперт. Эксперт – человек, обращенный к эффективности действия. Он пользуется количественными методами. Эксперт отличается, конечно, от интеллектуала кардинальным образом, потому что интеллектуал говорит о качественном состоянии жизни, а эксперт говорит о количественных параметрах. Но поскольку под вопросом оказывается значимость самого языка, которым он пользуется, то и он находится в подвешенном состоянии. Учитель. Учитель, как ни странно, оказывается в привилегированном положении, как и предприниматель, потому что дело учителя – передача чего бы то ни было. Его задача – не самоутверждение, а передача некоего заданного ему состояния бытия, пусть даже непонятно кому. Вообще-то говоря, если сразу расставить точки над «i», высшей формулой учительства для меня служит та, что выражена китайским афоризмом, который гласит: «Учи-

тель и ученик подобны случайным прохожим, сторговавшимся на дороге, разошедшимся и тут же забывшим друг о друге». Вот такой резкий поворот от предметного знания к знанию, которое можно называть чистым. Это бытийственное знание, а потому оно постоянно отрицает и превосходит себя. Вот в этом состоянии реальные отношения учителя и ученика, но не реальные учитель как таковой и ученик как таковой. Т.е. учение и обучение оказываются единственно возможным и наиболее точным образом человеческой практики. В этом смысле я нахожу в современном состоянии мира огромный спрос на учительство, если не на учителей как таковых, но он требует, конечно, и пересмотра нашего отношения к жизни, к тому, что древние греки называли *метаноией*, перевертыванием ума. В чем оно должно заключаться?

Итак, перед нами нет субъекта и объекта, нет Я и нет вещей. А что есть? Есть тень вещей, есть след и отблеск реальности. Истины нет, есть метафора истины. С точки зрения традиционной науки это полная капитуляция разума перед реальностью. Такая ситуация недопустима. Но по многим параметрам выясняется, что жизнь завела нас в такую ситуацию хотя бы потому, что истина в постмодернистском дискурсе – это не суждение о вещах, а акт сообщительности. То, что сообщается от сердца к сердцу (я не говорю об отдельных людях) внутри пространства вселенского сердца. Ведь сердце – это вечнопременственность истины, которая всегда заявляет о себе в косвенных обстоятельствах, всегда ускользает от самой себя. И таким образом, внешний мир есть лучшее свидетельство реальности только потому, что она отсутствует в любой ограниченной перспективе пространства и времени.

Вот та ситуация, в которой оказывается человек. Она, мне кажется, справедливо именуется иногда *постапокалиптической ситуацией*. Это постапокалиптическая ситуация, потому что она не дает возможности найти точку опоры в этом мире. Время, которое может быть субъективно организовано и осмыслено, кончилось, нет этого времени. Есть чистая временность, которая уносит нас постоянно в каждый момент времени от самих себя. Куда? К самим себе. Мы движемся по кругу, но этот круг символический, он не имеет протяженности и длительности. Итак, мы брошены в поток круговорота реальности – нельзя сказать, бытия, потому что здесь нет бытия, здесь нет событий, – круговорота, в котором мы ежесекундно перемещаемся, движемся от самих себя к самим себе, не имея себя. Психологически это переживается, конечно, как чистый аффект. Феноменологически в сознании это переживается как дорефлексивное состояние сознания, которое мы реально имеем в качестве чистого опыта, хотя мы не можем им овладеть. Итак, дорефлексивное состояние сознания, которое не является чисто духовным, но не является и чисто физическим. Оно является, скорее, телесным. Это факт присутствия моего тела в мире, которое мне задано и которое есть для меня чистый аффект,

где-то, может быть, на 90% чистая эмоция. Это чистая эмоция. Она внесубъективна. Вестник бесконечности в нас. Желание, вообще-то говоря, есть вестник бесконечности в нас. Но это желание, которое реализуется мгновенно. Речь идет о знании вот этого дорефлексивного состояния, чисто аффективного состояния человеческой общительности, и об умении ею пользоваться. Ею нельзя управлять, но можно ею пользоваться, так же, как мы пользуемся нашими чувствами. Кстати сказать, почему-то в западной культуре вообще не развита культура аффекта. Если приходит чувство, его или боятся, или контролируют, или еще что-то с ним делают, например изучают и т.д. А ведь чувство само по себе приятно. Если даже вы гневаетесь, не надо пугаться этого гнева. Если это чистый гнев – это очень хорошо. Это – реальность. Другое дело, что поскольку в силу ряда ущербностей, присущих человеческому сознанию, мы не в состоянии принять это за чистую монету, наивно, как дети, то получаем все те проблемы, которые потом расхлебываем всю жизнь.

Так что само по себе корпоральное сознание, телесное присутствие в мире, которое дано нам в аффектации, – очень сильная реальность, с которой можно и нужно работать. Но как? Посредством освоения того состояния сознания, в котором еще нет нашего субъективного Я, но которое совершенно реально, и в нем мы охватываем, или, как говорит О.И. Генисаретский, *прохватываем*, всех других. Это есть условие и среда нашей социальности. Это вершина *Gemeinschaft'a* – т.е. изначальной социальности. Она может быть совершенно аморфной и находиться в любом обществе. Сейчас мы начинаем, после этого крена постисторического, об этом задумываться, потому что лопнули все исторические диалектики, обеспечивавшие нам познание научное в рамках модернистского проекта. Будем считать, что они переживают, по меньшей мере, кризис.

Все то, что говорится в даосских текстах о человеческой психике, имеет отношение вот к этой *символической* – это условное название – реальности, которая превосходит наше индивидуальное существование. И, в отличие от современного человека, человек традиции умеет работать с этой реальностью. Он понимает, что она есть, что она действует и что она действительна. Она представляет собою бесконечную действительность в каждом конечном действии. Стало быть, наша реальность – это не бытие, а событие. Для человека важно только то, что происходит в его жизни. (Я не психолог и надеюсь, находясь среди психологов, получить от вас критические замечания.) Реально-то мы живем событиями нашей жизни. Наша память, наше воображение работают только с событиями. Все остальное просто не существует. Более того, существует также известная аксиома, что вообще мы можем мечтать только о том, о чем помним. Более того, реальность только и дается нам как развертывание символического континуума пространства и времени, которое делает возможным физический мир. Вот смысл человеческого совершенствования, над кото-

рым смеются на Западе, особенно в протестантской традиции, где он вообще снят. И в этом отношении Запад потерпел страшный урон, когда после протестантского поворота в христианстве был вообще снят вопрос: а зачем совершенствоваться, когда мы не можем ни знать Божью волю, ни общаться с Богом непосредственно, ни вообще знать, что мы делаем? Будем просто верить, и довольно.

Так вот, ответ простой. Смысл духовного совершенствования состоит в *воспитании духовной чувствительности*, позволяющей работать с этой реальностью. Я не могу назвать ее предметной, но она – реальность и дана нам непосредственно в опыте, в наборе понятий, таких, как *семена вещей, жизненный импульс, уточненность восприятия, единое*.

Кстати, в последний день перед отъездом с Тайваня в Россию я в разговоре со своим китайским учителем задал ему вопрос: «Что такое единое?» Он говорит: «Вот единое, смотри. Сидим мы все за столом: он сидит, он сидит, он сидит – и *оно* сквозь них проходит». Вечнопреемственность жизни сверяется в разнообразии человеческих индивидов как таковых, и все это вешается на крючок культуры. Здесь ценно не то, что истинно абстрактно, а то, что вечно живо.

«Вы хотите жить вечно или нет?» – вот вопрос, который задает культура. Современный человек часто подсознательно отвечает: «Нет, я не хочу жить вечно». А если вы хотите жить вечно, вы можете это сделать. Вещь закончил же Христос Нагорную проповедь призывом: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный!» (Мф. 5:48). Что осталось от этого призыва в современной жизни?

Что следует из этого? Мы имеем перед собой своеобразный параллелизм, это даже феноменологически у Мерло-Понти есть. Наш образный мир есть параллель символическому миру, который не имеет предметного бытия. Мы воспроизводим и в своем поведении, и в своем мирознании действие этого символического *малого единства*, как говорят об этом китайцы. Это малое единство, потому что оно есть универсум, данный в одной бесконечно малой точке пространства и времени. Мы понимаем эту реальность как богатую среду-средоточие. По-китайски это будет так: такое большое, что нет ничего вовне, и такое маленькое, что нет ничего внутри. Что это такое? Китайцы еще говорят: *одна вещь*.

И я хочу напомнить вам как психологам, что, когда матери больно, ребенок двухлетний говорит ей: «Мама, успокой меня, пожалуйста, за твою боль». Мы уже не помним об этом. Мы наделены замечательной способностью сопереживать и вообще жить одной жизнью. В этом древняя мудрость только и состояла. По Сведенбергу, самая древняя церковь не нуждалась в словесном опредмечивании себя как бытия, люди общались, как и по завету древних китайцев, – от сердца к сердцу.

Я в последнее время пришел к выводу, что преимущество восточной цивилизации состоит только в этом. Правда, оно требует одного маленько-

го нюанса – самоустранения своего индивидуального эго – маленькая вещь! По-китайски это будет так: откажись от себя, следуй за другим! Откажись – и будешь иметь все! Так же, как у Лао-цзы: «Младенца не укусят ядовитые гады». Почему? Потому что он не отделяет себя от мира. Если вы не имеете агрессии в себе – агрессия рождается от нашего субъективного эго, – то вы и не получите эту агрессию из мира. Все очень просто. И вот только на этом стоит вся эта китайская мудрость и вся эта эффективность китайская и японская, никакого секрета нет.

Что мы здесь имеем? Здесь нет индивида-субъекта. А есть мать-дитя, отец-сын, учитель-ученик. Здесь нет индивида. Т.е. точка отсчета – вот такое сочетание, сложение. По-китайски это будет предок, прародитель. В «Дао-Дэ цзин» у Лао-цзы сказано: «В моих словах есть прародитель, но люди его не понимают». Внешний, объективирующий взгляд не может выявить вот этот символический исток нашего существования как такового, но он там есть. У другого даосского автора, у Чжуан-цзы, есть знаменитая история о посещении колдуна. Это, грубо говоря, методолог, эксперт, обладатель предметного знания, умеющий все и вся конвертировать. Теперь конвертируются, естественно, образы, ибо жизнь ушла в виртуальный мир. Вот он приходит четыре раза к даосскому учителю Ху-цзы (это диалог из седьмой главы «Чжуан-цзы»)³. Он должен угадать состояние учителя, дать ему имя и далее включить, соответственно, в систему своих медиократий. Первый раз ученик, посетив учителя, говорит: «Да, учитель, того гляди, коньки отбросит, ничего не видно, у него запор жизненных сил». Учитель поясняет, когда он уходит: «Да, я закрылся, я не дал ему посмотреть на себя, я закрыл все источники жизненных сил». Второй раз учителю стало лучше, он открылся, прозрачный стал – очень хорошо! В третий раз в нем «просвечивает небо». Но в последний раз инженер человеческих душ в ужасе убегает от учителя. Ученик бежит за ним, не может догнать и, когда возвращается, спрашивает учителя: «Что случилось, почему он убежал в страхе от вас?» – «А на сей раз я показал, какой я есть, когда еще не вышел из своего прародителя. Я показал ему свой истинный образ», – сказал учитель. И дальше следует такой символический пассаж: «Я отступал и уходил вовнутрь, свободно плывя по лону вод. Он не мог знать, что это такое, потому он испугался». Конечно, явление прародителя, представьте себе, это ужас. Все испытывают ужас, когда знакомое предстает другим. Но это есть небесное состояние человека, которое как бы не человечно. Я назвал его *антропогенизм*. Оно человекопорождающее, а не антропоморфное. Оно задано в иерархическом строе духовного опыта. Здесь есть иерархия: учитель-ученик, мать-дитя, прародитель и потомок, первый пришедший и пришедший потом. Учитель по-китайски – «пришедший первым». Будда – «так пришедший». Иисус Христос – тоже пришедший и еще раз должен прийти. Человек в реальность не может прийти один раз. Почему? Между прочим, мы забыли, что первые

христиане ожидали, что приход совершится вот сейчас. Он не придет, а приходит – и только в этом имеет смысл христианское учение с точки зрения внутреннего опыта.

В этой реальности мы имеем другое, которое дано в том же самом. Здесь проблематика Эммануэля Левинаса хорошо ложится. Другое не противостоит нам, оно заключено в нас. Для Левинаса, между прочим, это момент бессонницы как пробуждения. Момент пробуждения, данного в бессоннице, объясняет, почему пробуждение и сон неразрывны. Вот еще благодатная тема для развития в том числе образования, потому что только через сон можно вполне воспитать и образовать человека.

Но самое интересное другое – комментарий к рассказу о Ху-цзы. Один очень известный китайский ученый XVII века, комментируя всю эту штуку про прародителя, написал, что прародитель – это фокус мирового круговорота, в котором все вещи и существуют, и не существуют, потому что ось мирового колеса, она есть, и ее нет. Там все есть, и там ничего нет одновременно. Но дальше он пишет еще сильнее. Все происходит само собой – и он почему-то переходит к политике. Так вот, «не выйти из своего прародителя» означает жить естественно, когда крестьяне сами по себе пахут, чиновники сами по себе управляют, купцы сами по себе торгуют. И это есть состояние предка. Т.е. оказывается, что вот эта глубочайшая мистика, от которой холодок по коже пробегает, есть не что иное, как просто повседневность, чистая имманентность жизни. Жизнь бытийствующая, житействующая – и больше ничего. Она постигается как непостижимо быстрое движение. От чего к чему? Изнутри – наружу, и снаружи – вовнутрь. Есть родовое, и есть индивидуальное. И мы в этом круге индивидуаций постоянно вращаемся, возвращаясь к родовому через индивидуальное. Или это круг виртуального – реального, где теряется оппозиция вымысла и данности, истинного и ложного. Мы «плывем свободно». Тема рассеивания, бегства, столь пронизательно поведенная в постмодерне Делезом.

Что делает военный стратег, согласно китайскому канону? Он должен сделать так, чтобы противник не мог различить, где истинное, а где не истинное. У него есть маневр и есть реальный удар. Он должен сделать так, чтобы его противник не мог определить, нападает ли он или только делает отвлекающий маневр. Между прочим, это, оказывается, заложено в структуре бытия для китайцев: в момент высшей активизации сознания мы имеем дело только с тенью и следом этой полноты бытия как «таковости», бытийственности всего сущего.

Китайские мастера живут этим, потому что умеют с этим работать. У них есть навык, опыт и главное – уровень чувствительности, развитой до такой степени, что позволяет улавливать *семена вещей*. Стратег, таким образом, как и в любом противоборстве – пусть он будет предприниматель и т.д., – он выявляет, вернее, раскрывает имманентную структуру не двой-

ственности бытия. И его противник – если он оценивает это как методолог, инноватор, предметник и т.д. – всегда заведомо проиграет, потому что он должен знать, это правда или это неправда. Но вся штука в том, что в этом символическом круге бытия нет ни правды, ни неправды, а вот в зависимости от того, как ты поступишь, вот тут-то правда и выйдет.

В китайском ушу, выдвигая вперед ногу, я оставляю вес на другой ноге и как бы даю ногу противнику. Что он будет делать дальше? Он может напасть на эту ногу, может по ней ударить. Я эту ногу тут же убираю, потому что мне проще физически убрать, чем напасть, а он потерял равновесие, и он в моей власти. А если он отступает, то мне удобнее его преследовать, и он не убежит от меня никогда. Таким образом, я обречен на победу в этом случае.

Вы можете спросить: «А если два великих мастера?» Но все равно есть степень чувствительности, и она никогда не может быть равной. Далее. Вы нападаете на структурообразующую точку, вы заполняете его пустоту. Откуда она берется, эта структурообразующая точка? Феноменологически это, конечно, точка разрыва между субъектом и объектом. Вы думаете, что объективный мир соответствует вам, вы думаете, что вы есть вы. Но вы не есть вы! Вы больше или меньше, чем то, что вы думаете о себе. И вот в этот провал, который для вас не замечен, входит мастер и вас *разделяет*. А что он с вами делает? В даосской притче есть мясник, который разделяет туши быков. Он разделяет тушу так, что не касается ее. Каким-то образом он в пустоте почему-то с ножом находится. Почему? Потому что он этой туши не видит. Он входит в мир микросвязей, семян вещей, и туша распадается, «как будто ком земли падает на землю». Так говорится в притче. Один комментатор по этому поводу сказал, что бык даже радуется этому. По-русски разделать – это называется «разрешить», «порешить». Но «порешить» здесь звучит все-таки комически. Точнее – «разрешить» его. Я его «разрешил», разделал. Разделать – вернуть его к изначальному состоянию, к прародителю.

В принципе ступени совершенствования в даосской традиции представляют собой следующую картину. Вначале мы устраним наше физическое восприятие до полной пустоты внутри себя и вне себя, возникает светлый круг. А потом, как ни странно, мы идем обратно и входим в этот круг. Мы движемся обратно и постигаем богатство разнообразия мира в его микровосприятиях. Вот это есть, между прочим, параллель, как я думаю, мистическому реализму или духовному реализму в православной традиции. Когда Флоренский говорит в «Иконостасе», что святые такие и есть, какие на иконах, нам предлагается открыть другую перспективу видения. Мы возвращаемся и заполняем пустое зеркало сознания *семенами* вещей, чувствуя и зная уже эти энергетические матрицы, из которых складывается наш мир.

А практически это означает следующее. Смотрите, я хочу просто привести несколько форм, которые сами китайцы не в состоянии, конечно, обосновать, да это им и не нужно. Эти формы имеют чисто практический характер. Напомню вам формулу ушу: «Он не двигается – я не двигаюсь. Он двинулся, а я двинулся прежде него».

Первое. Почему я могу двигаться прежде него? Вот все потому же. Я владею семенами вещей. Он не знает, куда он пойдет, а я уже знаю, куда он пойдет. Вот это и есть уровень духовной коммуникации.

Второе – это совершенно физическая формула. «Беспредельное – вот истинный импульс». Это, я думаю, вообще предел таинственности, потому что беспредельное – это изначальное имманентное состояние прародителя, хаос первозданный, как бесконечное богатство разнообразия. Но предельная цельность точно соответствует предельной конкретности бытия и практики, потому что подлинный импульс есть импульс жизненного динамизма в нас, который определяет нашу внешнюю конфигурацию. Каким образом предельно неосязаемое совпадает с предельно осязаемым, каким образом предельно великое совпадает с предельно малым? Или незапамятное уже не отличается от невообразимого? Можете прийти, достичь такого состояния, когда незапамятное, прошлое сливается с невообразимым будущим? Тогда будет то, что говорит Дао-Дэ цзин, – *предел древности*. Это та древность, которая, по Левинасу, никогда не была настоящим. Вот такая странная вещь, которая, между прочим, сокрыта и в христианстве, в западных мистических религиях, политика же воспринимается у нас в категориях внешнего.

Что мы можем сказать о такого рода общительности применительно к политике? Давайте вспомним иерархию видов знания у Макса Шелера. Есть знание предметное, или научное, рациональное. Его цель – господство над миром. Есть знание личностно-культурное, образовательное знание. Оно реализуется в воспитании личности. Очевидно, что это то знание, которое имеет целью не господство над другими, а коммуникацию. Ибо одно дело – общаться с другими, а другое – ими понукать. И третье – религиозное знание. Это знание «прародителя», которое есть абсолютная реальность нашего бытия, имманентная заданность, полнота одухотворенной жизни. Это знание, грубо говоря, есть типовое и родовое начало по отношению к индивидуализирующему началу культуры, потому что культура основана на личности, а личность все-таки – это типизация бытия определенным образом.

Кто такой я – не имеет значения, но по отношению к вам я уже существую. Вот почему «он не двигается – я не двигаюсь». Только по отношению к вашему действию я и действую. И как стратег в той ситуации физического действия, которую я описал, как ни странно, *вы* действуете, а не я. И вы получаете свой ответ от меня. При этом все-таки я предвосхищаю ваше действие. Вы находитесь в ареале, в зоне моего поля силы, оно рассе-

яно – это поле, оно есть образ хаоса, поэтому мудрый человек ничего не собирает, не связывает, но у него все сходится.

Сами китайцы не могут объяснить, почему так происходит у мудрого человека. Он никогда не попадает в глупое положение, никогда не терпит неудач, все у него ловко и складно получается. Единственное, что они могут сказать: чувствуйте «импульс времени», по-английски – *timing*. В событии важна сама временность. Это знание, откуда прорывается импульс жизни и *когда*. Он, как шарик ртути, носится по ситуации, в которой мы находимся, и чувствовать его – и есть наше стратегическое преимущество. Оно стратегическое, потому что оно *невидимо*. В вечной преемственности одухотворенной жизни стратегия есть в каждый момент времени. *Timing* как стратегия не выделяется и не вычленяется из мира. Я назвал это однажды *абсолютной стратегией* в книге «Китайская военная стратегия»⁴. Там все написано, но писал я для широкой публики и не считал нужным вдаваться в разбор сложных даосских текстов, а стремился к тому, чтобы хотя бы дать установку для начала, для себя.

Что означает политическое действие и вообще понятие политического в этом контексте? Мы должны расстаться с понятием публичной политики – и постмодерн заставляет нас это делать. Кстати, Бодрийяр здесь, может быть, кстати. Я не люблю его стилистику, но его понятие *трансполитического* отчасти напоминает то, о чем я здесь говорю. Есть, впрочем, существенная разница: *метapolитика*⁵ – исходная реальность истории, не предполагающая никакого «заглядывания за...». Так вот, что же получается у нас? В классическом виде политика – это публичное действие. Идиот, идиотия древнегреческие – это неучастие в политике. Идиот – тот, кто не участвует в политике.

Ю.В. Громько. Обыденный и повседневный человек.

В.В. Малайин. Но с другой стороны, этот идиот имеет другое содержание. Вот князь Мышкин был идиотом в конечном счете не потому, что он что-то не то говорил. Он умел подделывать любой почерк, т.е. был как бы лишен индивидуального начала, не отделял себя от мира, будучи «идиотом». Он мог индивидуальное претворять в родовое. И это есть идиотизм. Забыл об этом сказать Сергею Чернышову – нашему современному любителю *идиотии*. Человек, который умеет свое индивидуальное возвести к родовому и типовому, есть идиот, потому что лишен индивидуальных черт и не является субъектом публичного действия. Вот он и есть человек традиции. Так вот, мы имеем политику, при которой собственно политическое как публичное устранено и условием и средой человеческого общения является сам *предел общения*, т.е. непонимание. Люди не понимают друг друга, и это их объединяет. Главный тезис здесь такой. Я против сговоров, заговоров и договоров, не надо нам общественного договора, но не надо нам и «жидомасонского заговора». Я предпочитаю... безмолвный *сго-*

вор. Конечно, это плохое слово, надо бы его реабилитировать. В любом случае, если люди знают, что их объединяют, они точно не объединятся.

Х.Х. Уговор.

В.В. Малявин. Отлично! Уместность, у-местность события как уговор! Очень важный момент, потому что мы открываем новые символические миры современного стиля действия благодаря великому русскому языку. Короче говоря, это есть пространство предельности нашего существования, где политическое выведено за горизонт видимого и умопостигаемого. Это политическое дано нам как *метapolитика*, выведенная за горизонт социальных и политических форм, и одновременно это инtrapолитика, пред-политика, т.е. чистая практика, даже абсолютная действенность, или, как говорит Делез, «действие адекватное зону», данная нам в череде конкретных моментов существования. Что такое символический мир, который крутится в нас до того, как он становится миром видимым и умопостигаемым? Это мириады миров, безбрежность «семян» явлений, которые возникают и пропадают до того, как обретают зримую форму. Восточный мудрец не нуждается во внешней жизни, потому что он смотрит вовнутрь. Так и у Тютчева:

Пускай в душевной глубине
Встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи⁶...

Наша внутренняя жизнь такова и есть. Мы можем сообщаться на этом уровне, тогда мы вернемся к небесному Иерусалиму.

Так вот, эта метapolитика имеет вид *двойной спирали*. Ее фокус – это наше духовное сверхусилие, которое обеспечивает нашу принадлежность к *таковости* бытия. Таковость бытия есть символическое пространство круговорота. Она воплощена в фигуре *правителя*, но вечно отсутствует. Государство структурируется по этой двойной спирали таким образом, что властные органы и народ не видят друг друга, вообще не контактируют как таковые. Дальше мы берем утопию «Дао-Дэ цзина» – единственной книги древности, в которой содержится апология именно повседневности. Лао-цзы пишет: «Пусть простые люди радуются своей еде и любят свои наряды». Эти безыскусные мудрецы древности слышат лай собак и крик петухов в соседней деревне, но не выезжают туда. Почему? Потому что бояться умереть в дороге. Можно понять так: умереть в дороге – это плохо, далеко от родины и т.д. Но я объясняю иначе. У Кафки есть притча про старика, который сидит и смотрит на спешащих мимо и говорит: «Если бы они знали, как мало времени дано в жизни, они бы никогда не занялись такой суетной беготней». Т.е. мудрец – это тот, кто знает, как мало времени внешнего ему отведено, и который живет по пределу своей жизни. Стихия жизни, о которой только что я говорил, и есть то самое «не выйти из своего первопредка». Здесь свет знания смешан с мраком

неведения, это *марево жизни*! Марево – однокоренное слово со словом «мрак». Жизнь, взятая в ее полноте, охватывает смерть. Смерть входит в эту жизнь, и смерть растворена в этой жизни. В символическом и аффективном моменте вечнопременности бытия жизнь и смерть неразличимы. Возьмите сюжет Мишеля де Сертьё, который говорит о человеке, взойшедшем на одну из двух башен в Нью-Йорке, исчезнувших 11 сентября, и смотрящем вниз... У вас есть две перспективы: вы на башне, а под вами – рой людей, которые находятся уже за пределами вашего восприятия. Они уже не индивиды, не субъекты, ищущие и думающие. Они как бы очерчивают своими телами непостижимую матрицу жизни города. Они «пишут, не умея читать», т.е. своим телесным присутствием они создают эту неведомую матрицу повседневной жизни, которую невозможно прочитать.

Сегодня я вспомнил Пушкина. У него о том же очень точно сказано:

...оставит мертвый след, подобный
Узору надписи надгробной
На непонятном языке.

И мы точно знаем, что это реальность. Вот надпись, но она не читаема.
А.И. Олексенко. Как называется стихотворение?

В.В. Малайкин. Знаменитое стихотворение «Что в имени тебе моем...»

В нем важна последняя строфа:

Но в день печали, в тишине,
Произнеси его тоскуя;
Скажи: есть память обо мне,
Есть в мире сердце, где живу я.

Через умирание мы возвращаемся к общительности.

Так вот, политика в данном случае устроена так же, как китайский пейзаж. В предметном отношении он ничто. В нем только две перспективы: вы смотрите издали и прозреваете духовную матрицу пейзажа. Вы подходите вплотную и смотрите на работу мастера, какой у него штрих, то бишь качество его воли. А что там нарисовано, это только невежде интересно знать. Живопись, в этом смысле, есть та же стихия бытия, данная нам в повседневности.

И далее, последний мой тезис. Как к этому относиться? Ответ такой: «оставь все!» или: «отдай все – и все будешь иметь». Чтобы бодрствовать, нужно отпустить себя. Есть только оставление. Иисус Христос в девятый час крестных мук что сказал: «Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» [Мф.27:46]. Я однажды спросил одного весьма почитаемого мною архиерея православной церкви: «Что вы думаете об этом?» Он ответил мне: «Я даже боюсь об этом думать». Можно было бы сказать, что Он просто мучается, но ведь Он цитирует псалом Давида, что совсем непонятно

с человеческой точки зрения. В таком состоянии заниматься шитатичесством – вещь невероятная! Значит, Он что-то другое говорит. Он говорит об *оставленности*. Мир существует в *оставленности* его Богом. Оставленность есть стихия забвения в повседневности, в имманентности всечеловеческой жизни! Человек богоподобен в его *пред-оставленности* свободе быть. Евгений Львович Шифферс часто говорил: «Семь раз забывался Бог, семь раз возникал мир».

Вот есть эта символическая глубина божественной реальности, которая, как ни странно, выходит в стихию повседневности. Даже у сюрреалистов есть эти темы. Они считаются атеистами, но один из сюрреалистов говорил: для меня Божество – это повседневность. Для китайцев это точно так! Другое дело, что из этого ничего не выжмешь интеллектуально. Положение интеллектуала, в этом смысле, довольно интересно, потому что он воюет с самим собой. Интеллектуал есть тот, кто ограничивает, выделяет фрагмент забвения повседневности, осмысливает его, опредмечивает, он его знает и дальше конвертирует во что-то. Он – «самосознающая часть общества» и потому – выше общества. Он должен договариваться с властью. Договор с властью в русской истории происходит следующим образом: сначала интеллектуал пытается с ней договориться, потом протестует, а потом просто замешает ее собою. Он на самом деле-то и есть власть в дурном нигилистически-тоталитарном смысле этого слова. Нет ни государства, ни общества, потому что общество, вот эта имманентность жизни, условно говоря, *Gemeinschaft*, интеллигенту поперек горла, это мешающее окаянное, которое надо каленым железом выжигать и вносить сознательность в массы. Государство для него не рационально, потому что в точке соприкосновения с обществом в этой двойной спирали оно тоже иррационально, оно тоже следует имманентности власти как молнии. А интеллигент этого допустить не может: как, меня – и по голове! Очень интересно в этом смысле, чтобы закончить о психологии интеллигента, вспомнить статью В.Н. Муравьева «Рев племени» в сборнике «Из глубины»⁷. Он вспоминает, как его, журналиста, послали в разведку на австрийском фронте. И вдруг их обнаружили, австрийки стали по ним стрелять. Вокруг него люди занимаются своим делом: окапываются, кто-то отстреливается. А он лежит в канаве и думает: «Как же так? Меня, знаменитого журналиста, сейчас убьют ни за что ни про что!» У Льва Толстого это в главе о Бородине тоже есть. Молодой Петя Ростов, когда он упал с лошади, поднялся и говорит себе: «Что это за люди? Французы! Куда они идут? Они идут меня убить! Меня? Да меня же весь свет любит! Как же меня можно убивать?!»

Мой ответ на проблему интеллигенции и власти появлялся в статье «Молния власти»⁸. Я говорил там о *внушительном присутствии*, которое скрытно предопределяет политическое и структурирует общество. Таков учитель *сердечной общительности*. Когда он входит, все внутреннее под-

тягиваются, хотя он ничего от других не требует. Безупречная выверенность духовного опыта воздействует сильнее всего.

На этом я закончу. Прошу простить меня за фрагментарность и путанность изложения. Честно говоря, я не освоил еще язык этой «сердечной общительности». Да, может быть, и нет его вовсе. А есть просто смысл в языке.

Ю.В. Громыко. Владимир Вячеславович, вот такой вопрос, может быть, немножко наивный, но, если выделить только всего лишь пунктиром три, по крайней мере, ключевых, для меня лично, пункта, это *общительность, обращение к первопредку и пред-оставленность*. Вот этих три момента. Они для вас внутренне связаны?

В.В. Малайин. Безусловно!

Ю.В. Громыко. А все-таки как именно?..

В.В. Малайин. Дело в том, что, когда мы начинаем говорить об этой реальности, меняется сам статус языка. Сообщительность, пред-оставленность, первопредок, и прочее – вот тут начинаешь ощущать, что все это одно и то же. Здесь все слова употреблены в каком-то особом модусе. В каком? Условно назову его «символическим модусом». Язык начинает отсвечивать какой-то внутренней своей глубиной. Вот в школе Хайдеггера это будет *всеобъемлющая открытость языка*. Открытость зиянию бытия. Я, мясник, открыт зиянию душ. Пустота с пустотой встречаются в пустоте. Но как же вы отличаете пустоту от пустоты, да еще и в пустоте? Но отличать надо, иначе, по Лао-цзы, будет идеология, которая всегда есть *топорная работа*. Это к вопросу о том, кому надо заниматься политикой. Представьте себе, говорит Лао-цзы, что человек, не умеющий рубить деревья, взялся за топор, а между тем есть старший дровосек. Этот человек себе только пальцы поранит, а дров не нарубит. Вот это то, что мы делаем, – рубка дров неопытными людьми. Старший дровосек, т.е. событие «таковости», сам все определит, сам порубит и все уложит. Мы слишком много суетимся.

Позвольте заметить по поводу рассеивания. Рассеивание возвращает нас к цельности. Предел рассеивания неотличим от высшей цельности. Так вот, виртуальный мир – электричество и электроника – существует на перепаде давлений: инь – янь, ноль – один. Здесь главная метафора силы – рассеивание и движение по кругу от нуля до единицы и обратно, причем ноль и единица уже неразличимы, конечно, в перспективе этого бесконечного вращения. В двигателе внутреннего сгорания и атомном реакторе действует взрыв, т.е. есть фиксированный центр и соответствующие манипуляции и процедуры в познании мира. А в электронном мире у вас нет точки отсчета. У вас нет взрыва. У вас есть только это движение рассеивающее. Оно дает нам виртуальный образ, который сам по себе есть иллюзия, причем иллюзия откровенная и претендующая на реальность. Это уже постмарксистская форма отчуждения, которая есть образ, в кото-

ром мы живем. Все человечество, условно говоря, смотрит на один экран, на котором что-то происходит. Мы отчуждены в этой реальности. Соответственно, метаполитика есть среда и средство воздействия за пределами представленного. Мы имеем следующую ситуацию: государство само структурирует вот эту отчужденную от человека реальность и заставляет каждого играть определенную роль. Оно каждому присваивает роль. И оно не терпит общества, анонимного *Gemeinschaft*'а, общительности, которая не имеет имени. Оно требует, чтобы имя было! Коммунисты, оппозиционеры, кто угодно, гомосексуалисты – все должны быть поделены, разделены на красное и белое, темное и светлое и т.д. Если мы просто будем общиной безымянной, нас заставят зарегистрироваться, принять имя и занять нишу. И в этом сила государства, природа нашего отчуждения в современном смысле. Социум же общительности есть *безусловность любви*, «*общество любящих*», говоря словами Мориса Бланшо. Название его книги Юрий Стефанов очень плохо перевел как «общество любовников»⁹. Так вот, какова форма общества? Этой формы нет! Это внутреннее, сокровенное, анонимное общество. Правильно кто-то сказал, что в доме любви можно только подглядывать, можно быть только *соглядатаем*. Мы не можем на любовь смотреть прямо, мы можем только подглядывать – отсюда эротический момент в том числе.

В 30-е годы XX века знаменитый французский арабист Анри Монишон создал христианскую общину в Испании, которая носила арабское название «Бадалья», что означает «взаимозамещение». Так вот, члены в этой общины принимали только один обет: *замещать другого*. Не в смысле нести за него ответственность, а именно жить жизнью другого. Вот такая порука любви. Начало всякой этики. А что такое этика? Этика – это осознание невозможности открыться сполна предельной событийности жизни, в которой мы общаемся с другими. И это есть задача невозможная для нас, безмерные требования Бога к нам! Но данные нам в виде потребности пробудиться во сне, потому что мы не можем пробудиться, находясь в бессоннице.

Вот незамысловатая гирлянда понятий, которая, как мне кажется, объясняет общечеловеческие – как у нас выражаются – ценности нашей жизни.

Х.Х. Вы сопоставляете представления европейской культуры и китайской традицию, но ведь в Китае нет европейской культуры.

В.В. Мазянин. Мое мнение таково. Оно совпадает, кстати, с мнением самих тайваньцев. Они упорно держатся за парадигмы своего мировоззрения, которые очень живучи, более живучи, чем европейские. Почему? Европейская традиция интеллектуальна. Она предполагает предметное знание, которым можно обмениваться как внешним, конвертировать и т.д. А китайская традиция – ритуальная по своей природе. В ее основе лежит не предметное знание, а тип поведения, который ритуален. Но вершина

ритуала – стихия забвения, забытия повседневности. Т.е. ритуал обращает к нам требование просветления сознания, повышения нашей чувствительности. А ритуальное действие предполагает антиномию внутреннего и внешнего и отсутствие параллелизма между ними.

Это очень трудно объяснить, но в русской традиции то же самое было. Вы знаете понятие «*чина*». Удивительно, но руссты это понятие совершенно не исследуют. Был свадебный чин, было чинопоследование. Вся Московская Русь стоит на чине. Чин есть одновременно статус, ритуал и духовное состояние. Все это вместе собрано в одно и одновременно это – иерархическая структура, где есть внутреннее-внешнее и т.д. Убить это невозможно, искоренить нельзя! Почему? Потому что это вопрос коммуникабельности человека. Но знает ритуал как раз тот, кто «забывает» его. Тут в ловушку интеллектуалистского понимания попались японцы. Они именно считают, что «знают ритуал». И в результате – сознают только свою отделенность от него! Выход – хакари! А китайцы над этим смеются: подростковые фантазии! Они живут по завету Ницше: главное – не как умереть, а когда. Мудрый умирает именно вовремя. Поэтому техника ничего не решает. Правильно сказал Мао Цзедун: «Американский империализм – бумажный тигр». И теперь китайцы ловко вписываются в сетевую структуру информационного общества, выстраивают свой всемирный чайна-таун. И притом незаметно для других культурных миров: дракон скрывается в облаках! Вот в Париже китайцев 40 тысяч, но их присутствие почти незаметно¹⁰.

Стратегия же китайцев такова: везде будут чайна-тауны, замкнутое внутреннее пространство, в которое вы не войдете, потому что вы не китайец и не знаете чина китайского с его сложной иерархией ролей и власти. Китайцы не воспринимают репрессивное начало. Китайская цивилизация не знает темы репрессивности. Тем более в рамках семьи. Как может быть семья репрессивной? Это вообще бред собачий с точки зрения китайской. Восточная программа воспитания проста и естественна: в детстве вы учитесь у старших, в зрелом возрасте реализуете свои потенции, в старости обучаете молодых. А почему дети должны слушаться родителей? Потому что родители желают им добра, естественно! Вообще не возникает вопроса: а если дети не слушаются родителей?

Ю.В. Громыхо. Я микрокомментарий бы сделал свой. Мне, конечно, сверхинтересно то, что вы обрисовали. Это, с одной стороны, разворачивается как платонизм в связи с отношением к первопредку, и эта традиция далее развивается, на родовое и Флоренский указывает. С другой стороны, совершенно понятно, что это – проблематика рассеивания и богатого ничто. Т.е. можно сказать, что вы дали фактически одновременно антигегелевскую и гегелевскую интерпретацию. Давайте все-таки ответим на вопрос: *Nichtsein* – что это такое как реальность, а не просто как какая-то узкая концептуализированная пустота и т.д.?

И конечно, для меня самым красивым моментом был тот, который связан с обсуждением вами пред-оставленности, оставленности и слова Спасителя. Понятно, что, как вы сказали, это грань кристалла и это срослено. Но с другой стороны, понятно и то, и это сразу чувствуется, что за этим стоит – ни больше ни меньше – *кристалл души*. Причем небольшое, так сказать, неудерживание этих граней и как бы отступление приводит как раз к высвобождению мыслительной субстанции. Во-первых, это есть идеальное, род, Платон, разросшийся и дальше закрывающий все. С другой стороны, эта пред-оставленность, брошенность или заброшенность и есть обреченность на действия, которые я вынужден совершать в силу того, что мне дано природой. Я различаю здесь вот эти все корни. Т.е. *коммуникативность, общительность, идеальная мыслительность и действие* – они в этом кристалле, почему я на эту тройку обратил внимание.

В.В. Малявин. Спасибо, очень ценное для меня замечание. По поводу платонизма – вопрос сомнительный. Дело в том, что главное, первостепенное в Китае – *тело*. Насколько это вообще идеально? Первопредок – не идеальная субстанция, конечно, и вообще не идея. Он дан в имманентной заданности телесного присутствия. Насколько это соответствует Платону? Здесь нет вообще параллелизма идеального и материального. И рассеивание для Китая – органично. А вот что оно органично для Платона, я не уверен.

Ю.В. Громыко. Но с другой стороны, есть различие между платонизмом и аристотелевизмом. Аристотель начинает гипостазировать идеальный мир.

В.В. Малявин. Я согласен с вами. Но здесь, во всяком случае, надо еще посмотреть особо. Проблема понимания – это проблема внезапного совпадения противоположностей, причем спонтанно, внезапно. Но китайцы говорят: *сердечная встреча*. Во вступительной статье к переводу «Дао-Дэ цзина» я ссылаюсь на китайского монаха, который говорит о том, как сидел в монастыре долгое время и, когда случалась сердечная встреча, записывал то, что понимал по поводу Дао-Дэ цзина¹¹. Опять-таки у Чжуан-цзы есть *духовная встреча*. Вот этот мясник, разделяющий тушу, – у него духовное соприкосновение и духовная встреча. А в обыденном языке и вообще в классическом языке больше встречается понятие *телесная встреча*, т.е. познание, постижение. Так вот, мы имеем триаду: сердечная встреча охватывает духовную и телесную. Структура сознания должна была бы анализироваться исходя из параллелизма духовной встречи и встречи телесной. И сама встреча предполагает встречу этих двух встреч. Встреча со встречей во встрече. Вот вам структура кристалла «таковости», в котором все оставляется.

Ю.В. Громыко. Вы сами уже и сказали фактически, что получилось. Вот эта оставленность, она как бы и обнаруживает телесность как предельное.

В.В. Малахов. Совершенно верно. В оставленности «земля рушится на землю». Кстати, в Китае говорят: *почва сердца*. Мы садимся на почву сердца, когда оставляем сердце. Когда мы разрешаем себя вот в этой пред-оставленности, мы садимся на себя... А к платонизму я очень осторожно отношусь, включая Флоренского. Потому что у них все-таки есть параллелизм идеального и материального. Флоренский очень часто «западает» на физическое. И в православии есть этот уклон...

Ю.В. Громыко. Мне кажется, это аристотелевизм.

В.В. Малахов. Вы думаете? Но в любом случае западание на физическое обусловлено ритуалом, потому что ритуал предполагает физическое присутствие. Вне физического тела ритуала быть не может. Оттого же ритуал есть декор – нечто предельное внешнее. Но все-таки в Китае это была школа, а не просто род. Как ни странно, китайцы в эту имманентность вводят духовность. Когда они говорят о первопредке, то это первопредок в иерархии школы, а не просто рода, и поэтому он имеет еще и духовное значение.

Ю.В. Громыко. Но с другой-то стороны, продолжатель-то этой темы Фихте – *филиация идей*, а дальше Флоренский говорит, что мистика рода в том и заключается, что ты можешь, ты должен, чтобы представлять, проследить, кто это сделал.

В.В. Малахов. Совершенно верно. Вообще, на-следование есть способ пребывания в Пути, по китайским представлениям. Но и здесь не все так просто. Возьмите тему Ницше «Генеалогия и мораль». Генеалогию можно проследить, но она не имеет причинно-следственных отношений. Да, это личная преемственность. Она нам дает, во-первых, избранность – аристократ имеет генеалогию. Но с другой стороны, жизнь рода дана в точечном пульсирующем бытии, пульсирующей вечнопреемственности. Как «темный предшественник» у Делеза, пребывающий вне различия и тождества.

Таков ритуальный тип культуры: он как бы не поддается осмыслению, и поэтому Россия рухнула потому, что не смогла выработать *предметные формы своей родовой личности*. Она просто брала их напрокат. Когда приперла жизнь, были взяты западные образцы, включая догматическое богословие начиная с XVII века. А раньше Московское царство пыталось вывести интеллектуальное тождество, внутренние образы вынести вовне. Там есть небесный Иерусалим – вот вам храм Василия Блаженного, ангел грозный – Иван Грозный и т.д. Но это недостижимая цель. Воплотить небесные образы на земле можно только через символическую инверсию. Тогда получается юродивый, получается Иван Грозный, который юродствует. Но наступает момент, когда вы забываете обо всем этом и воспринимаете эту реальность как предметную и тогда, больше даже невольно, перенимаете западное миропонимание.

Х.Х. ...

В.В. Малявин. Это очень интересная тема. Я рад, что вы возражаете против ритуалистского понимания традиции. Моя мысль состояла в следующем. За невозможностью опредметить эту традицию брали Запад, поэтому российское самосознание не аутентично. Т.е. это попытка западными категориями Восток описать. Тогда приходит интеллигент, который уже окончательно пытается все это втиснуть за уши туда, а поскольку это невозможно сделать, создает антигосударство и анти-традицию.

Для начала нужна какая-то переоценка. Мы боимся что-то делать вообще. Я читаю сейчас материалы Религиозно-философского общества, того же Розанова – как смело тогда выступали. Почему мы боимся, сюсюкаем? Воцарился какой-то сусальный взгляд на наше «наследие». На Соловьева и Серебряный век нападают просто хамски. Раньше задавали вопрос: а не троцкист ли? Теперь главный вопрос: а не католик ли ты? Но нужно понять, что человечество будет двигаться вперед, постоянно делая все новый выбор и дифференцируясь. Вот вопрос клонирования. Очень может быть, что одни его примут, а другие нет. И будут разные зоны и социумы на Земле: где новшества разрешены и где консервируется старое. И число таких зон будет неуклонно возрастать.

Ю.В. Громько. Буддисты уже готовы.

Х.Х. ...

В.В. Малявин. Это большое недоразумение. Первопредок никакого отношения к природе не имеет. Он имеет отношение к культурной практике. Это на самом деле имманентная данность культурной практики. Тут вообще надо запретить употребление таких понятий, как природа, идеальное, предметное и т.д., всего этого нет. Поэтому то, что вы сказали, не имеет никакого отношения к Китаю. Но очень показательно, что вот вы первопредка на эти понятия. Это первое.

Второе. Вы правильно сказали насчет *усии*. Но мы, по-моему, забыли о *парусии*. Есть *усия*, а есть *парусия*. И христианство учит парусии. И вот парусия в каком-то смысле разрешает эту антиномию *усии* и *ипостаси*. И когда я говорю о пред-оставленности, я говорю о парусии, т.е. об *открытости свершения*. Заметьте, что свершение открыто, как это ни парадоксально. Событие незавершенное. И парусия, как завершение времен, – и есть то, о чем мы говорим. Т.е., грубо говоря, вот этот конец истории, вещь довольно грязная и мерзкая – если брать в разрезе Кожева – Фукуямы. Конец истории мы можем превратить в богочеловеческую парусию. Вот наша ставка. Я вообще считаю, что мы живем в апокалиптическую эпоху, при втором пришествии. И я не верю, что мы должны сидеть пока и ждать, как солдаты при несении службы. Мне это не понятно просто по-человечески. Но даже в православной традиции святые переживают пришествие при жизни. И прародитель не есть возвращение в состояние.

Возвращение – да. Но не в состоянии. Вернее, это состояние как со-стояние, можно сказать, состоятельность. Потому что, будучи родовыми, мы со-стоим с индивидуальным. Род и индивид со-стоят, или со-стоятельны. Вы считаете, эта антиномия разрешима? В двух словах, богословски. В чем и как?

Х.Х. В Святой Троице.

В.В. Малайкин. Хорошо. Это отдельный разговор.

Х.Х. ...

В.В. Малайкин. Вот мой ответ по поводу политики. Я не знаю, как быть с виртуальной политикой, потому что хочу возродить сообщество любящих так, чтобы оно было осознано как основа ритуальной политики. Но государство этого не терпит. И как быть – не знаю. Временами я ощущаю себя страшным анархистом. Потому что государство заставляет нас принять хоть какую-нибудь номинацию. Номинировать – в призах, на премию. Но жизнь требует того, чтобы нынешняя политика стала следом метаполитики.

Х.Х. ...

В.В. Малайкин. Ну, видите ли, имя относится к внутреннему содержанию. Имя можно узурпировать, не забывайте об этом.

Спасибо большое за ваше терпеливое внимание.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Выступление В.В. Малайкина на семинаре Московской академии культуры и развития образования (МАКРО) под руководством Ю.В. Громыко 29 января 2004 г. – *Прим. сост.*

² См., в частности: В.В. Малайкин. Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени. – М.: АСТ, 2003. – 436 с.; Дао-Да цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступит. ст., комм. В.В. Малайкина. – М.: Издательство «Астрель», Издательство «АСТ», 2004. – 542 с.; Китайская военная стратегия / Сост., пер., вступ. ст. и комм. В.В. Малайкина. – М.: Издательство «Астрель», Издательство «АСТ», 2004. – 432 с. Статьи в журнале «Эксперт»: Всемирный чайнатаун (2002, № 29(335). – С. 58–61); Молния власти (2003, № 2(356), С. 50–53); Этика невозможного (2003, № 16(370). – С. 64–66); По ту сторону желтой угрозы (2003, № 37(390). – С. 96–99); Русский мир (2003, № 45(398). – С. 84–87); Труднодостижимая тупость (2004, № 13(414). – С. 104–107) и др. – *Прим. сост.*

³ Чжуан-цзы. Премудрый мясник. / Китайская военная стратегия / Сост., пер., вступ. ст. и комм. В.В. Малайкина. – М.: Издательство «Астрель», Издательство «АСТ», 2004. – С. 40.

⁴ Китайская военная стратегия / Сост., пер., вступ. ст. и комм. В.В. Малайкина. – М.: Издательство «Астрель», Издательство «АСТ», 2004. – 432 с.

⁵ О метаполитике см. в работе В.В. Малайкина «По ту сторону желтой угрозы» (Эксперт, 2003, № 37(390). – С. 96–99).

⁶ Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Silentium!» – *Прим. сост.*

⁷ В.Н. Муромцев. Рев племени. / Из глубины. Сборник статей о русской революции. 2-е изд. – Paris: YMCA-PRESS, 1967. – С. 225–246.

⁸ Владимир Малайкин. Молния власти. / Эксперт. 2003. № 2(356). – С. 50–53.

⁹ Морис Блессо. Неопишемое сообщество. Пер. с фр. Ю. Стефанова. – М.: МФФ, 1998. Название главы 2 – «Сообщество любовников». – Прим. сост.

¹⁰ Владимир Малахов. Всемирный чайнатаун. / Эксперт. 2002. № 29(335). – С. 58–61.

¹¹ Дао-Дэ цзин, Ле-цзи, Гуань-цзи. Давосские каноны / Перевод, вступит. ст., комм. В.В. Малавина. – М.: Издательство «Астрель», Издательство «АСТ», 2004. – С. 18–20.

Часть 6

Визуальная антропология.
Мастер-класс «Образ и обряд»

Комментарий к фильму «Покой, Господи, душу...»

*Авторы фильма
Наталья Николаевна Литвина,
Ирина Сергеевна Куликова*

Старообрядчество появилось в России в середине XVII в. в результате агрессивного проведения реформы Русской православной церкви. Значительная часть населения не приняла изменений богослужения и продолжала молиться по прежним древним уставам, невзирая на преследования. Но к началу XVIII в. умерли последние священники, рукоположенные до реформы, а посвятить в сан по старому обряду уже никто не мог, поскольку почти все митрополиты и епископы приняли реформу, а немногие высшие духовные лица, выступившие против нее, были уничтожены. Большинство приверженцев старой веры решили обходиться без священников, соблюдая те обряды, которые по церковному уставу могли исполнять сами миряне в чрезвычайных обстоятельствах (крещение, исповедь, отпевание).

Большинство общин беспоповцев делится на мирских (людей брачного возраста) и соборных (истинных христиан, посвящающих свое основное время молитве и принимающих систему запретов и обетов, в т.ч. обет безбрачия). Таким образом были организованы и общины в Верхокамье – так называли староверы территорию на Западном Урале, куда они пришли в конце XVII в., скрываясь от гонений официальной церкви.

События XX в. значительно и негативно повлияли на культуру и традиции местных беспоповцев. Сейчас там нет ни одного собора (так здесь называют конфессиональную общину), где бы наставниками были мужчины, почти нет их и среди простых членов собора. Возможно, это эхо Великой Отечественной войны. Но и среди женщин немногие теперь соглашались нести тяжесть установлений соборной жизни, хотя еще недавно приход в собор в 55–60 лет (времени выхода на пенсию) был неписаной нормой для староверов этих деревень. Раньше старообрядческие деревни скрывались в глухих лесах, а сейчас последние хранители старой веры, старых традиций затерялись среди светских односельчан. И традиция умирает со смертью каждого члена общины.

Основной смысл соборной жизни, соборных установлений – подготовка к достойной христианина смерти. Соборные молятся о здравии живых

и упокоении умерших, как мирских, так и соборных. Погребальный обряд зависит от того, кем был умерший, мирским или соборным, успел ли он перед смертью исповедаться. Основное содержание обряда, его стержень – моление об упокоении души усопшего. Как правило, оно происходит в доме, в котором он жил, куда приходят соборные проводить его в последний путь и где им по окончании моления готовят благодарственную трапезу. На кладбище соборные, как правило, не едут. Погребают гроб родные и знакомые умершего. У местных староверов нет традиции частого посещения кладбищ, литий (молений) у могил, их украшения. В памятные дни и годовщины смерти родственники собирают моление или раздают «милостину», чтобы помоллись о душе усопшего.

* * *

Мы приезжаем в экспедицию и снимаем те события, которые происходят во время нашего пребывания. И мы являемся операторами, участниками события и исследователями одновременно, а режиссерами становимся только на этапе монтажа. Поэтому мы предпочитаем термин «авторы фильма».

Память смерти*

Ирина Сергеевна Куликова

Тятя говорил, человек на земле – пришлец-ушлец.

Ф. С. Иваниц

«Смертная» тема неизбежно становится одной из главных в разговоре с соборными Верхокамья. Ведь сам приход в собор, жизнь «под началом» есть приготовление к смерти. Представление о том, что есть смерть и посмертная судьба души и тела, – основа выбора жизненного пути. Чтобы умереть в своей вере, «басенько, исправленным», чтобы правильно проводили душу и тело в последний путь, многие соборные не уезжают к детям в города, где жизнь их была бы намного комфортнее. И разрешают детям креститься в православной церкви: «Нашей веры скоро не будет, кто вас провожать будет? Там хоть как-то проводят».

О душе

«Пришла смерть за царем – он думал золотом откупиться: «Бери все богатства, что имею». А ей не золото, а душа нужна».

«Смерть идет, за плечами пестерь несет: в нем скоберьки, ножи... Хорошего человека постепенно подрезает, но бывает смерть и быстрая – неожиданная», – заметила Агафья Игнатьевна. А в Верх-Лысье говорят, что по земле ездят две смерти: одна на белом коне – неожиданная, и другая на черном – хорошая, постепенная.

Полного моления и поминовения достоин только приобщенный, т.е. положивший *начал* и своими устами принесший покаяние при чтении *исправы*. Его должны провожать погребением, за некоторыми исключениями: так, «пением, на распев» не провожают, если у покойной был выкидыш (облеф) (Кулига). Почти всегда рассказ о погребении включает в себя эмоциональную оценку: «Шибко жалостливо, слезы сами бегут». Но сейчас не во всех соборах уже знают, как провожать погребением, и в максимумских соборах Сельча и Соколово за приобщенных молятся только канонем за единоумершего.

* Подробнее см.: И.С. Куликова. Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхокамья (фрагменты встреч 1995–2001 гг.) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: Материалы научной конференции. – Пермь, 2001. – С. 46–54.

Как правило, исправа читается через восемь дней после того, как человек положил начал (а нередко и позже), но если человек «в плохих душах», то исправа читается сразу после начала. Часто человек при смерти уже не может сам принести покаяние – за него каются родственники, но это формальное соблюдение обряда, как правило, не дает возможности проводить человека как приобщенного: «Толмачем читали – какой толк?» В грехах надо каяться, пока жив: «последнее покаяние не принято». «Книги разогнуты, и за все человек понесет ответ, но и прежде грехи узнаются через ангелов и Святой Дух: на что Он, как ни свидетельствовать человеку о грехах?» А ангелов у человека двое – дневной и ночной. На наше недоумение Васса Фадеевна и Агафья Игнатьевна дружно пояснили, недоумевая в свою очередь – как же мы не понимаем, что они сменяют друг друга, что пока один летит к Богу с «отчетом», другой за человеком смотрит.

В верхокамских деревнях известно о возможности покаяться дереву – елке, березке, если не будет рядом человека, и в целом это допускается. Одна из жительниц д. Сидоренки в больнице в Перми перед смертью каялась принесенному сучку. Неоднократно мы слышали рассказы об односельчанах, которые хвастались, что покаются елке-березке, когда помирать соберутся, да не вышло – умирали скоропостижно. Но Васса Фадеевна осудила принесение покаяния дереву: «На каждое согрешение есть прощение. Что нагрешнишь, все, что назовешь, надо проститься отцом или кому-то, или вот просто отцом проститься. Вот говорят – писано, некому будет прощаться, ничто пастыря не будет, так пойдут к елке, к березке прощаться, так что березка – простит, что ли?» Важно покаяться именно пастырю, человеку: потерявшей рассудок перед смертью и не успевшей приобщиться мирской «как ребенку всем одержимым канон читали», поскольку «она прощалась только с отцами. А мы хотели ее простить – человек ведь простить-то должен – ну отце-то отце, она с отцами прощалась по привычке, а с пастырем-то она не простилаась. Надо с пастырем проститься и благословиться...

– Это уже как на смерть благословиться?

– Да, на смерть. В путь-дорогу идти ведь дальнюю, надо идти как-то».

В этом пути надо переходить огненную реку – самый главный образ из миниатюр Лицевой книги (Житие Василия Нового с Григорьевым видением) – «книге за какие грехи как Господь судит», одного из основных источников толкований посмертной судьбы человека, тесно связанных с представлениями о судьбе всего мира на Страшном Суде. Тогда все вспыхнет, все будет огнем. И неоднократно звучало и от соборных, и от мирских пожелание себе умереть хотя бы за три дня до этого дня, чтобы не гореть живыми. Один из самых поразительных по силе переживания и сострадания рассказов об огненной реке мы слышали от Ульяны Исаковны, деминской соборной: «Огонь пылает, а в нем люди сидят. Страшно-то как... как это – живому гореть... жалко людей».

А в Кулиге говорят, что через огненную реку на руках переносят душу три святителя – Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, и им молятся, чтобы «не уронили душеньку». Ведь, как в Лицевой книге показано, душа-то маленькая, как кукла, как ребенок, ногами своими ходить не может, потому и носят ее ангелы 40 дней по земле. Это размышление Офимьи Емельяновны. Правда, большинство соборных все-таки полагают, что душа сама ходит, а ангелы ее только водят, показывают места, где бывала, где грешила при жизни, причем это распространяется и на места, где находится фотография. Агафья Игнатьевна считает, что душа обходит места, где жила, три дня, а остальные дни до сорочин живет дома, где следует оставлять покойному место (кровать, стул), а огненную реку помогают перейти нитки, которыми завязывают сорокоуст (за него молятся по «семинадцать» каждый день до сорочин). А рассказ о сорокоусте Агафьи Ивановны из Северного Коммунара подобен отрывку духовного стиха: «Сорокоуст идет за многие леса, за много гор на темные тучи. Сорокоуст ведет душу к Господу Богу. Когда за темные тучи приведет, тогда душа к Богу дойдет».

Покаянная душа в те дни, когда за нее молятся (третины, девятины, сорочины), ходит к Богу на поклонение. В 20-й день (полусорочины) ангел показывает душе место, где она будет до Страшного Суда, и куда ее ведут после сорочин. Большинство говорят, что до Страшного Суда душа пребывает в темном месте, а по мнению некоторых соборных, или в темном, или в хорошем месте – «посадят, где заробила». Агафья Игнатьевна видела сон: «Я в темном месте, и тамлюдно очень, а потом меня на волю отпускают, хорошо, и вижу, как Христос сходит как столб огненный. А так и будет».

Когда в д. Нифонята привезли хоронить солдата, расстрелянного сослуживцем, то переложили его в деревянный гроб, надели венчик, и мужчины хотели выстрелить в воздух над могилой – «но ведь душа-то его перед смертью выстрелы слышала, ей совсем не радостно, больно их слышать» – и не стали. В случае этом, рассказанном Варварой Илларионовной из Соколова, выразилось особое отношение к душе, которое хочется назвать тактичностью.

Агафья Игнатьевна отметила, что самое страшное, если имя человека не будет записано ни в одну книгу на Суде. «Так один пришел вечером пьяный, уснул и умер. Приходит к Богу, Тот просит ангела раскрыть книгу, узнать, что человек натворил, а ангел смотрит – имени того человека нет вовсе ни в одной книге. И извергли его сразу во тьму».

Этот рассказ казался осмыслением Апокалипсиса, стихер и синоксаря мясопустной недели из Постной Триоди в контексте пьянства, охватившего сельское население, что и соборные, и мирские оценивают как один из признаков последних времен: «И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное». И когда Агафья Игнатьевна сказала, что у нее есть Лицевая книга, где нарисовано все то, о чем она нам расска-

звала, мы и подумать ни о чем другом, как о Лицевом Апокалипсисе, не могли. Желание посмотреть его и продолжить разговор через несколько дней привело нас к ней в гости.

«Христос ради нас смерть претерпел, в глаза ему плевали, а он Бога молил: "Прости им". А мы – осердимся, не прощаем. Скоро суд придет – чего мы заработали? Книги тогда разогнутся, и будут все дела человека записаны. Самое страшное, если имени не будет в той книге». Каково же было наше удивление и ирония над собой, когда это оказалась брошюрка одной из миссионерствующих протестантских организаций, вся состоящая из картинок в стиле комиксов и повествующая действительно про некоего человека, излишне выпившего, уснувшего и проснувшегося уже в жизни иной, пред Богом. Чем все завершилось, изложено выше. Получила А.И. эту книжечку «из чужих» и наполнила ее безликие (в прямом смысле – без черт лица) картинки поэтическим содержанием, осмыслением через многовековую традицию, через свой взгляд на мир, взгляд человека жадного до чтения книг и жадного до размышлений над ними.

Важность имени подчеркивается тем, как говорят о молении-поминании: за приобщенного молятся «с именем», «за имя», а непокаянную душу провожают молебном «без имени» и потом молятся за творящих милостину, т.е. не напрямую за умершего, но за его родных – «творящих милостину», – чтобы их милостина, их молитвы за умершего были приняты Богом. Потом в течение 6 недель соборные не молятся за него, а в сорочины молятся канонам за творящих милостину и святым вмч. Варваре – за женщину и Харлампию – за мужчину, разумеется, если зовут или подают милостину родственники умершего. Также за умерших без покаяния молятся св. Паисию. Впервые упоминание об этом было услышано в Сепыче от тех, кто перешел в белокрыницкую церковь: «Паисий – великий, ему дана благодать от Бога о грешных молиться <...> А вы, наверное, никоняне – православники, так за вас молиться святому Уару».

О теле

Видимо, то, что мертвое тело не везут в морт, а готовят к погребению сами, обостряет своеобразную эстетику его восприятия, в конце концов – восприятие самого себя: для многих соборных важно не умереть толстым, исхудать, чтобы «войти в гроб» («толстая была как табашный куль – молила, чтобы усохнуть, Господь услышал»).

Умерших соборных омывает одна из них, и мирские родные не должны омывать соборных. На омывание благословляются, читают Иисусову молитву.

Тело умершего коченеет, однако соборные повсеместно говорят, что надо поговорить с умершим и он «размякнет»:

– Она закоченеет, так как мы ее сворочаем... поугovarивашь, поговоришь – давай мы тебя снаредим, нарядну сделаем, оденем новое платье за тебя, прости нас, ну и человек уже распускаться и дает, вот и все.

– Даже если уже зачоченеет?

– Да. Вот Семеновну мы снаряжали, так вот так руки подняли даже – как живая. А мы такие и шьем платья – 4 полосы и эту полосу в рукава зашиваем, уж если рука не гнется, так как-нибудь уж затолкаешь руку-то.

В максимовском соборе Сепыча, когда шьют смертное и обряжают покойного, «пока он еще в постеле лежит», не в гробу, поется стих «Человек-от живет...», в котором умерший как бы обретает голос, говорит пока-янные слова в тех обрядах, которые уже прошли, происходят и предстоят. А в деминских соборах Кулиги и Мысов этот стих поют во время погребения, когда на гроб ставят свечи. «Старые люди говорили, что пока половину погребения не пропоют, человек все слышит, а когда последнее целование, тогда уже уши затыкаются».

Чаще готовят только холст на смертную одежду (рубаху, дубас, саван), а шьют уже на покойного: «Сошьешь, а раздует перед смертью, что тогда?» Если же смертное одеяние шито заранее, то за него положено молиться лестовку в день. Также в смертное входят коты или лапти (сейчас, когда они перестали быть повседневной обувью, нередко их заказывают специально на смерть еще умеющим плести мастерам), венчик, поясok (плетется на руках из светильных нитей). Коты, лапти надевают, потому что на том свете придется по шенице ходить: «Милостины много приносят – не успеваем отмаливать. На том свете по шенице будем ходить – кто милостину не отмолит» (д. Мысы).

Так же заранее готовят и доски на гроб, как правило, из ели. Прежде гробы делали «в замок», а теперь обычно «на лыко» (причем по желанию не только соборным, но и мирским). Объясняют это тем, что если на гвозди забьют – не выйдешь [когда вострубят архангельские трубы]. Молодых все чаще хоронят в «полугробиях» – «ваш городской гроб», – поясняют соборные, «а у нас гроб как ящик».

Соборные отмечают произошедшее в последние годы изменение отношения к кладбищу – «могильнику», как его обычно называют. Более пространенным стал обычай ходить на кладбище в Троицкие субботы и прочие поминальные дни с трапезой, очевидно, под влиянием православных, как это определяют сами старoverы: «Раньше так не было заведено, на могильник не ходили, не пировали». Однажды к нам, как к никонианам, прозвучал вопрос: «Как вы не брезгуете есть на кладбище?» На кладбище нельзя есть и даже в окрестностях его не собирают грибы и ягоды.

На могиле не молятся, не ездят туда соборные после моления (за исключением мест, где еще сохранилась традиция кадить могилу, но уже далеко не всегда это делает духовница или благословленная старушка, а просто человек, за которым нет «таких грехов» и который не курит). На могилу только пожаловаться-поговорить с умершим приходят. Не принимают и богатых памятников: на Страшный Суд покойники пойдут со своими памятниками, а у иных такие здоровые – как понесут? Да ограды

красивые чугунные – а там будет красота-то? Когда погнали кресты на могилах родителей Агафьи Игнатьевны, она менять не стала – что же маме два креста нести? И себе просит маленький крест поставить – большой довести не спроворить. Не понимает она и цветы на могилах: «Он в земле теперь, на что цветы-то?» На попытку объяснить, что они могут означать память о человеке, отвечает: «Если человека уважаешь, то память, она и без цветов хороша».

В Кулиге, Илимове, Степаненках прежде соборные обычно не позволяли отмечать свою могилу ничем, кроме дерева, которое сажается в ногах. Человек сам говорил, какое дерево ему посадить – сирень, черемуху, ель. Особо строгие соборные даже запрещали родственникам вообще ходить на могилу, словно еще раз указуя, что память о них не должна быть связана с находящимся в земле мертвым телом.

«Смерть за мной пришла, а я все вертухаюсь», «Все готово, только смерть не готова у меня», – посмеиваются соборные или же со скорбью отмечают: «Смерть меня забыла». Стремление к соблюдению внешнего обряда (хотя кто знает – где «внешнее» переходит во «внутреннее»), важность этого не дает уверенности в посмертном бытии: «Как-то примет меня Господь?» Еще один отрывок из разговора с Вассой Фадеевны:

– Последнему народу не спастись. И мы с ним тут же погибнем. Летят птицы черные и один белый, и они забирают с собой белую птицу – черные, и с собой туда, а если бы все бы белые полетели и одна черная, то тоже с собой бы забрали.

– Куда?

– В Царство. Белые-то в Царство.

– Значит, если бы все были молящиеся, праведные, значит, они бы и грешников с собой забрали?

– Забрали бы, как же. Вон какого, забыла, в Царство пустил. Ну, которого распяли-то на кресте с Иисусом.

– Разбойника?

– Ну какой-то он такой был.

– Даже если грешник не покается, его все равно спасли бы праведники?

– Ой, да ведь как спасти-то такого? Иисусову молитву который не знает, так что он – спасен?

– Если его никогда никто ей не учил, и вот так он прожил, так получилось, не знал?

– Если никто не учил, так на сердце он может держал все это. Если на сердце держал Божественно, хоть умом, так тот может спастись.

И на наши дотошные расспросы про то, что будет после смерти, верхокамские соборные порой отвечают: «Кто знает – не умирали еще. И нам оттуда никто письма не посылал».

«Покой, Господи, душу...».

Стенограмма фильма

1-й титр 0.00.00.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
Археографическая лаборатория, Центр визуальной антропологии

2-й титр 0.00.13

«Покой, Господи, душу...»

3-й титр 0.00.17

Материал, послуживший основой для фильма, снят в 1997 г. в поселке Северный Коммунар, который располагается на территории Верхокамья – района традиционного проживания староверов-беспоповцев. «Покой, Господи, душу усопшя рабы твоея Окулины», – поют бабушки-старообрядки, провожая бывшую духовницу старообрядческого собора.

0.00.26 (Варвара Ивановна подходит к дому, где будет отпевание. У калитки несколько человек ожидают начала моления, и она обращается к ним) Там кто есть? – Нет, еще нет. – Наверное, рано. – Рано, да? Присаживайтесь. – Нет, я пойду туда [1]*.

0.01.06 (В доме соборные старушки и две соседки обсуждают последнюю волю покойной, среди набы стоит раскрытый гроб, тело покойной покрыто портяной тканью, перед гробом против окна снаряжается для моления духовница Степаннида Савельевна) [2] (Голоса за кадром) – Как сновала, так и получилось. Все говорила летом умереть баско. – Она просила, чтоб мне две недельки поболеть и все, и летом, и тепло чтоб было, а вот в среду заболела и в среду умерла. Ровно 4 недели. – Гроб все баяла (говорила) на лыке, также сделали. Как наказала.

0.01.45 (Голоса за кадром) Кирия все делал. – Да уж, как же, Кирия! Командовал Кирия-то, а делал Витя Морозов. – Ну, он сказал, что я все это делал. Счас тут был. Бегал, бегал. – Ну, только что бегал, хлопотал, а делать он не умеет. Один Витька делал. Морозов делал, он говорит, своей матери делал.

0.01.10 (Степаннида Савельевна поднимается и обращается лицом к красному углу) [3] Ну че, Михайловна, положим начал (начальные молитвы). (С трудом поднимается вторая духовница Настасья Михайловна и подходит к Савельевне)

0.02.27 (Савельевна) Давай-давай, иди. Сидеть неколды счас.

* Здесь и далее в квадратных скобках указаны номера кадров. См. вторую вкладку. – *Прим. сост.*

0.02.41 Тряпку бросить на стул. – На вот, платок. (Духовницы начинают класть поклоны)

0.02.54 (Голос за кадром) Скамейку-то так, что ли, поставить.

0.03.12 (За кадром вопрос Савельевны) Сначала ведь поодиночке? – (Старшая соборная Степанида Филатовна отвечает) Че поодиночке. Сама про себя знаш ведь, как надо, че же спрашиваш [4, 5, 6, 7]. (На лавке под окном справа снаряжаются в моленные платки три соборные старушки. Ближе к зрителю – старшая соборная Степанида Филатовна)

0.03.47 (Филатовна охает) Та вот ты, какая ты. А вот-от ено как.

0.04.15 (Одна из соборных лоторапливает другую начинать молиться) Вставай. Вставай!

0.04.34 (Филатовна охает) Та, вот она какая [8].

(Одна за другой старушки поднимаются и кладут поклоны. Савельевна возжигает и ставит три свечи на божничку, потом по очереди ставит свечи на гроб – сначала в ногах, следом в головах покойной. Филатовна подсаживает Савельевне, что делать дальше.)

0.05.11 (Разговор за кадром) Сестра, поди, не приехала? – Кто? – Сестра-то? – Хо-хо.

0.05.25 (Савельевна в шутку благодарит старшую соборную за науку) Палку-то возьми. – (Филатовна за кадром) На меня-то? – (Савельевна) На меня. Тут ухват недалеко, лопата есть [9].

0.05.45 (Савельевна обращается к свече) – Смотри. Прямо смотри. Не вались. Держись крепко. – (Филатовна за кадром направляет Савельевну) Куда? – (Одна из соборных в шутку говорит за кадром) Вот, вперед тебе попало.

0.06.08 (Та же за кадром) Тамо тесно, она хотела кругом обойти. – (Савельевна подтверждает, проходя обратно в красный угол) Я хотела кругом.

0.06.25 (Савельевна возжигает следующую свечу и ставит ее на боковину гроба. Свече) Давай, давай [10, 11].

0.06.30 (Голос за кадром) Надо подвинуть, Ивановна.

0.07.04 (Савельевна кадит. Филатовна за кадром наставляет) – Тутто дуй, от ног сюды, к голове. Пушше, пушше. Руку-то ниже маленько держи. Руку-то ниже. (Савельевна с кадилом обходит вокруг гроба) [12–17]

0.08.11 (В кадре горят три свечи на божничке. За кадром Филатовна тихо проговаривает молитвы) Господи, помилуй. Господи, помилуй. Господи, помилуй. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу ныне и присно и во веки веков, Аминь. Отче наш... (В кадре стоит гроб с зажженными свечами в дымке ладана) [18]

0.08.50 (В кадре вокруг гроба стоят молещницы. На первом плане читает книгу, лежащую на перекладине на гробу, Варвара Ивановна. Соборные поют) [19, 20] Покой, Господи, душу усопшия рабы твоея Окулины. Покой, Господи, душу усопшия рабы твоея Окулины. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу и ныне и присно и во веки веков. Аминь.

0.10.23 (Филатовна читает наизусть) Велико житейское, ты же яко человек согреших, тебе Бог простит и помилует, избавит от муки вечные, царствие небесное.

0.10.39 (Варвара Ивановна снимает очки и кладет рядом с книгой. Соборные поют) Господи помилуй (3 раза). Слава и ныне [21].

0.11.42 (Филатовна наказывает Савельевне) – Ты стул-от поставь, подай сюды-то, а тожно перенесем и поставим ей сюды. (Савельевна начинает класть поклоны у гроба)

0.11.59 Три раза, Вы матушка Савельевна. (Поправляет ее Филатовна) [22, 23]

0.12.06 Тожно сюды (Поправляет Филатовна за кадром) – Иди сюда тихонько.

0.12.30 Толды давай переходи.

0.12.34 Пошто едак-то, вот эдак.

(Савельевна кланяется и восклицает, досадуя на себя) – Я тебе говорю, надо палку взять! Господи Иисусе Христе и Сыне Божий, помилуй нас.

0.12.46 (Старшая напоминает) С поклоном третий раз. Все.

0.12.52 (Варвара Ивановна читает книгу) Господи Иисусе Христе и Сыне Божий, молитв ради пречистыя ти матере и всех святых преподобных и богоносных отец наших, помилуй и упокой душу рабы твоея Окулины.

0.13.09 (Старушки запевают слабыми голосами) Вечная память (3 раза). [24]

0.14.30 (Голос за кадром) Вас еще может, а нас уж. Богу молятся как чурки. (Камера поворачивается на голос. У входа в избу стоят мирские женщины, одна из них плачет)

0.15.29 (Соборные рассуждают за кадром) Куды ставить-то станем?

0.15.39 (Гроб уже закрыт. Мирские женщины подходят к гробу) Счас поплачем. (Плачут на гробу) [25]

0.15.54 (Старшая говорит за кадром во время плача) Ты, Савельевна, толды направляй, бери свечу и икону.

0.16.24 (Плакальщица) Прости меня, грешную.

0.16.28 (Гроб поднимают и поворачивают. Рядом с гробом проходит процессия соборных во главе с Савельевной, которая в левой руке держит свечу, а в правой – кадило) Куды ставить-то? На скамейки же? Тихонько, тихонько. Стой, стой.

0.17.09 (В кадре приготовленный для могилы крест стоит в сенях. За кадром разговор) Сразу снаряжать, да вы че. Я не умею. – Сумиешь! Это не лапти плести. – (За кадром) Дак, лапти плести-то я умию. – Умиешь? Мне надо на умирание сплести. – Еще никому не плела. Надо.

0.17.30 (Гроб стоит в сторонке у стенки. Старушки положили на него свои сумочки. Соборные потихоньку рассказываются за столом, снимают моленные платки и достают свою посуду) Погодите, погодите маленько. – А я ведь не знаю. Собираем на стол. (На первом плане накрывает на стол соседка, одетая в темный халат. Далее невнятный разговор) Там что-нибудь постлать.

0.17.54 (Соседка объясняет за кадром) Много не делали: шти, уха и леканы. Больше ниче, помидоры, огурцы. Нет. Огурцы – нету. Малина. А там еще арбуз спелый.

0.18.30 (Соборные становятся на молитву перед едой) Ну, все? – Все в сборе [26].

0.18.40 (Савельевна) За молитв Святых отец наших, Господи Иисусе Христе и Сыне Божии, помилуй нас.

0.18.50 (Филитовна за кадром тихо) Отче наш. Слава и ныне. Господи помилуй.

0.19.25 (Тот же голос) Савельевна, молитву. – Господи Иисусе Христе...

0.19.50 (Старушки сидят за столом. Одна из соборных благословляется резать хлеб) (Савельевна за кадром) Начинайте хлебушка с солью покушать.

0.19.59 Ножик нету тут? – Ножик есть. (В кадре соборная режет хлеб)

0.20.16 Печка не топится? – Хлеб-от горячий. – Колды-то топилаась ведь. – Ну, дак че, да печка одна. – У печки у нас Ефросинья чеевна?

0.20.50 (Мирские соседки раскладывают еду по чашкам) Давай добавим. – Хватит-хватит-хватит!!! Дай добавить, ты че, Бог с тобой. Ложку токо одну кладу, че ты уж.

0.21.12 (За кадром) У-у, полную чашку, это че такое, с ума сошла.

0.21.00 (Савельевна сидит во главе стола) Ой, наелась. Маленько лейте! – (Голос за кадром) Еремеевна говорит: нас не много, и мы по полной льем чашке.

0.21.20 (Савельевна раскладывает из большой миски по чашкам малину с медом. Ей советуют) Ты ее помешай. – (Савельевна далее комментирует все действия) [27, 28] Где я ее мешать-то! – Ты черпаешь мне все ягоды одни без меда. – Бери сама. Там везде мед, внизу тоже мед, да как черпать-то, не знаю я. – Нать, помешать! – (За кадром) Что слаще – лучше. – Истолкутся ведь, да как, дефьки? – (За кадром) Ниче, кладите, слаще – лучше. – Не буду я мешать. Давай. Ивановна, чашку давай. – По порядку клади. – Да у нее в кружке есть еще. Я крошечкой, хлебушком. Давай, куды утащила?.. Давай, Степановна. Погоди, погоди. Тут я нарыла. Давай-давай-давай-давай.

0.22.50 (Савельевна) Не указывай, полож! Заорала.

0.23.08 О, кот пришел, рыбу почуюл. (В кадре кот ходит под столом. Мирская соседка пинает его в сторону) [29]

0.23.30 (Мирская соседка раздает сверточки на помин души усопшей) Кирилловне [30]

0.23.43 Так, надо ведь передать кому-то еще. Годоваловой. – (Соборные старушки напоминают) А Лаврентьевне подали? – Ой, Лаврентьевна, прости, пожалуйста меня, вот память-то какая.

0.24.18 (После трапезы бабушки молятся, после поклонов) Спаси, Господи.

0.24.44 (Вид со двора на дом. Дверь дома открывается, и выходят молещницы, разбирают свои дубиночки [31]. Одна старушка подходит к оператору. Слышен шепот за кадром) Извини меня, письмо я тебе не написала, ждала. Зимой ждала, по Паске ждала. Не умею писать-то.

0.25.00 (Савельевна) Простите. До нас бывайте. (Старушки уходят из двора за забор) [32]

0.26.00 (Дверь дома открывается, и соседи выносят гроб. За кадром) Выносят. Иди помоги. – Выносят, идите, идите. – Гляди, бабы. Мужики, помогите, нести далеко по ограде-то [33, 34].

0.26.45 (Пронесит гроб по двору. У забора) Иди в ноги, помоги ему.

(Гроб на телеге, следом выносят крест, одеялом покрывают телегу с гробом. На отъезжающую телегу усаживаются две соседки. Одна из них прямо на гроб) [35, 36, 37].

0.28.33 Ну, давай, держишь? – Держу, держу. (Гроб на веревках опускают в могилу) [38]

0.29.08 (Копальщик предлагает) Давайте, по горстке кинем. (Кидают несколько горстей земли в могилу)

0.29.23 (Один из копальщиков спрыгивает в могилу на крышку гроба) Меня только не заваливайте.

0.29.33 (Копальщику в могилу подают рулоны бересты. За кадром шутиливый голос копальщика) Здесь я, наверное, старше всех [39, 40].

0.29.45 (За кадром голос соседки) Ой, Дуся Соловьева рядом. Вот тут сватья.

0.30.13 (Копальщик из могилы) Бересто останется. – (Соседка) Да кладите, его домой не везут все равно.

0.31.40 (Соседка отвечает на вопросы оператора) [41, 42] Она в деревне жила, не была духовницей. Только крестила детей, а сюда приехала, здесь ее поставили. – А она из какой деревни была? – Я сейчас вам скажу. Деревня Калинкино. Я с той же деревни. – А это далеко? – 12 километров отсюда. Там ничего уже нету. Ну, 12 или 13. До Петрушат, считай, да там еще с километр. Все деревни там нарушились. Много деревень было. Вот эти вот, все мы вместе жили. Этот, этот. Эти другие.

0.32.20 (Один из копальщиков карандашом подписывает могильный крест. Голос соседки за кадром) Умерла 23 июня 97-го года. 89 лет ей было [43].

0.32.30 (Другой копальщик шутит) Свою фамилию не напиши. А то свою фамилию напишешь. – Я свою могу написать. Паздникова, да, Мария Григорьевна.

0.32.41 (Вопрос оператора) А как же так, пишут Мария, а молились за Окулину? – (Отвечают копальщики и соседка наперебой) Два имени у кержачков. – У них по два имени. Родю и Лешку возьми. – Крещеное имя Окулина. – По крещению Окулина. – Вот, вам и не понять. – Почему не понять? Поймут.

0.33.13 (Копальщик переспрашивает, отвечает соседка) Какого она? – 6 июня 1908 года.

(Копальщики ровняют могильный холм. В последних кадрах у соседней могилы конь, впряженный в телегу, на которой привезли гроб, щиплет ромашки у соседней могилы.) [44–48]

Мастер-класс «Образ и обряд» по фильму Наталии Литвиной и Ирины Куликовой «Покой, Господи, душу...»

Олег Игоревич Генисаретский. За этим фильмом более десяти лет погружения, его авторы знают все подробности о жизни беспоповцев и много чего другого, ибо Наталья и Ирина участвуют в этих съемках и экспедициях уже не один год, публикуют материалы в сборниках, которые издает Центр визуальной антропологии. Среди этих материалов и дневники – материал не менее интересный, чем сам фильм, потому что в них много откровенных рассказов, утверждающих впечатление о том, что сообщения визуальные сознательно отправляются этими духовниками вам, то есть нам. То есть тем, кто живет в других краях, в Москве, где они никогда не бывали. Собственно эти старухи, женщины их – авторов фильма – *избрали*. Есть удивительный рассказ о том, как одна из этих старух приезжает очень издалека, чтобы случайно там где-то встретиться, буквально пересечься и это-то сказать этой девочке тогда еще, чтобы она это знала и привезла *это сюда*. Есть такой вот пример обращения.

Наталья и Ирина – очень молодые девушки, еще недавно – московские студентки, по разным причинам вот так погрузившиеся – они там свои. Вообще-то на такие действия не пускают, не положено туда ходить постоянно, тем более – снимать, тем более – у старообрядцев. И вот они каким-то невероятным образом получили это право.

Наталья снимает с одной точки, практически с руки, и один из самых сильных эффектов – световой, контражур – это снято просто против света. Она стоит в двери, не имеет возможности там ходить, поэтому снимает против света, но обратите внимание на этот эффект, увидите – именно потому, что против света, все их платы и все они на этом фоне вот такими вот более легкими и воистину такими ангельскими становятся – *ангелицы*, коними они и являются по сути. Не только в ритуале, но уже и в жизни.

И тем не менее она допущена, не нарочито снимает с руки, и, обратите внимание, кроме последней уже сцены, где Наталья специально задает вопрос, и ей отвечают, практически я не заметил, чтобы кто-то на нее обратил внимание. Верующий человек, конечно, *присутствующий, умеющий жить под наблюдением*, что называется, внутренне к этому готов. Надо только быть своим и попасть. Можно не обращать внимания. Это очень на самом деле сильная жизненная позиция – делать нечто в присутствии другого, точно зная, что он есть, но не обращая на него внимания. Разделение пространства работы. Это свет.

Ну а дальше давайте тогда... Собственно, мы можем суметь задать несколько внятных вопросов...

Ну давайте про звук, про характер звукового ряда. Что вам показалось, что бросилось в глаза, в уши? Совершенно особая такая манера. Как бы вы ее назвали? Манеру того, что происходит в первой части. Что происходит? Пару суждений. Татьяна, вы у нас мастер коммуникации театральной!

Татьяна Воскресенская. Это шорохи, какие-то такие прикосновения. Это вот что-то связанное не с деланием, а вот именно с приближением, прикосновением вокруг.

О.И. Генисаретский. Ну, все точно, а все-таки это речь, не только звуки и шорохи, это еще и речь. А про речь? И речь многоголосая.

Т. Воскресенская. Это да. Я просто забыла это. Это фон – да. Туда влепаются, если можно говорить, вертикали – это то, что пространство наполняет, фон, оно... то звучание, тот стержень, который произрастает в этом...

О.И. Генисаретский. Ну а еще? Давайте еще.

Х.Х. Ничего лишнего нет.

О.И. Генисаретский. Да, ну конечно. Все-таки это ритуальное действие. Оно действительно очень статуарное, а вот про речь еще. Просто тут одна важная деталь есть, я бы хотел на нее обратить внимание, но сначала хотел бы, чтобы кто-то из вас это сделал.

Р.Р. Махмутов. Скупая.

О.И. Генисаретский. Скупая. Она скупая, потому что подруги, с детства выросшие в одной местности, прошедшие школу, войну, потерявшие своих мужей, колхоз, где они работали... Они уже столько перемололи в жизненных отношениях. Говорить там много не приходится. Столько вместе перестрадали.

Ну ладно. Здесь есть одна особенность, которую никто не услышал, хотя она отсылает к очень давней одной истории.

До того, как произошел раскол в Москве, возник сначала кружок боголюбцев так называемых, куда входили и будущие отцы-основатели раскола. И в частности, одной из их инициатив была борьба с этим многоголосием. Это было проявление рационализма того времени. То есть цель у них была простая – что в церкви одновременно может звучать только один голос, одна проповедь, одна молитва, в то время как до того было многоголосие, когда одновременно читать, говорить, петь могли много разных голосов в одном пространстве и они гармонизировались исключительно звуковым, музыкальным образом. То есть способность расщепленного слуха. Что означает этот аргумент? Нужно, чтобы человек имел возможность одним ухом слышать одну речь, да? И вникать в нее *по смыслу*. То есть такой аргумент очень рационалистический, в духе времени XVI века. А не слышать многоголосно сразу расщепленным вниманием, что, вообще-то говоря, человек умеет делать. Айзек Азимов диктовал четырем машинисткам сразу, мы, в общем, способны слышать три-четыре

текста и различать то, что говорится. Это не противоестественно – это нам доступно. Вот такая культурная норма....

И вот не знаю, так ли это, но мне кажется, что вот это *гуление*, когда иногда одновременно по четыре, по пять голосов слышно, особенно за столом, это просто навык. Навык повседневный. Мне кажется, что это осколок. Это осколок другого слухового мира, не музыкальный лейтмотив... И это очень естественно. *Мно-го-го-ло-сие*. Гуление такое. Такой звуковой ряд – он очень... А за этим на самом деле есть аналитическая тема – уже для рассмотрения: вот это что? Это полноценный, самоценный человеческий, душевный, эмоциональный мир или осколок чего-то? Маленький осколок какого-то большого исповедального церковного мира, который был тогда? Одно только то, что они беспоповцы, – это уже осколок, поскольку процент посвященных в момент самого их появления был невелик. Как только мы начинаем в это вникать, всматриваться, вслушиваться, вдумываться, то невольно соотносим это с некоторой развернутой культурной нормой, как это было в развернутом виде. А вот какова там была панихида, особенно старообрядческая, которая в четыре-пять раз была длиннее, чем в наши дни? То есть была более развернутая, все представлено было гораздо подробнее.

Так вот, для меня это самый главный вопрос. Они все, как *знающие*, – последнее поколение! Вот на этом все кончится. Все остальные – уже там, на кладбище – в других краях.

Поэтому для исследователя это бесконечно дорого, ну а для них уже и по-человечески... Они – *духовные матери*. Многие это воспринимают как полный обряд. Мы же его сравниваем с какими-то текстами, да еще и как-то отобранными, да еще и зашкленными, воспринимаем как осколки, нечто неполное.

Вот какое у вас впечатление? Потому что от этого зависит в основном смотрение. Здесь практически нет никакой прямой речи о событии. Духовники выполняют духовный обряд. Они – «Бюро ритуального обслуживания», прости Господи. Где-то кто-то умер – они туда вот добровольно пришли и *это* делают. Ну так, как вы?

Х.Х. Вы знаете...

О.И. *Генисаретский*. И, если можно, фиксируйте позицию.

Х.Х. Меня как раз поразила вот эта полнота, которую они несут с собой. Особенно этот эффект, когда они уходят за калитку, и они весь мир этот, который сами развернули – раз – и унесли. То есть это – как бродячий цирк или... Ну, понятно, человек, который с собой всю эту структуру несет... Она и звуковая, и видеовизуальная.

О.И. *Генисаретский*. У них же и одеяния...

Х.Х. И одеяние, и свечи, и т.д. и т.д... И раз-раз-раз – сворачивают и ушли... То есть это полнота такая, которая несомна с собой.

Ю.В. Громыко. Мне просто кажется, что... То есть мной, по крайней мере, это не воспринималось как осколок. Здесь такое ощущение, что это действительно целостный развернутый мир, хотя уже и доводимый там до представленной точки.

О.И. Генисаретский. Ну по отношению к тем мужикам, которым они доверяют там такой тяжелый физический труд – помочь вынести и закопать. И по отношению вот к этому постсоветскому. Вот природа этой полноты – это полнота к нашей пустоте? Или как?

Ю.В. Громыко. Я думаю, что эта полнота...

О.И. Генисаретский. Какая она?

Ю.В. Громыко. Мне просто кажется, что это некоторая полнота в смысле реальности того, что существует, а дальше возникает проблема самоопределения зрителя. То есть это соответствует той задаче, о которой вы сказали. Это очень интересно, что у них в том числе была мысль, как бы передать некоторое сообщение, некоторый текст, и в этом смысле эта идея мне понятна и близка. Это текст словно уходящей под воду большой Атлантиды – можно сказать так.

О.И. Генисаретский. Этот же сюжет мы когда-то, помните, обсуждали здесь же на примере фильма А. Головнева. Ненцы то же самое делают, и ему доверяют это пронести, причем неизвестно опять же, куда... Правду своей жизни и веры*.

Х.Х. Вот у меня, конечно, всплывают в голове разговоры со старообрядцами, в том числе и с беспоповцами. Между теми из них, кто принадлежит разным толкам, тоже есть значительные отличия. Например, я столкнулась с этим во время последней экспедиции в Кировской области. Одни из них действительно осознают себя сами как последнее поколение, а другие, живущие рядом, в соседнем селе, организовали школу, построили на свои деньги моленный дом.. Это два разных толка, поэтому они не могут объединиться. И у них совершенно разное восприятие и жизни, и себя в этой жизни. Поэтому мне кажется, что, говоря о полноте, нужно сделать скидку даже на сам жанр фильма. Конечно, он здесь может восприниматься как полнота, но за ним стоит много разных контекстов. Видеопредставление в данном случае действительно попадает в нашу культуру и в ней начинает обретаться. А вот там, в экспедиции, на месте, воспринимаешь это по-другому.

О.И. Генисаретский. И наверно, степень индивидуализированности на самом деле там была гораздо выше. Не ниже, как считается, что: индивидуализм – это все город, буржуазная эпоха и т.д. От деревни к деревне, от толка к толку, от семьи к семье все индивидуализировано, человек достоин и самодостаточен, в общем. Об этом еще иногда боковым зрением

* Обсуждение фильма А.В. Головнева «Путь к святыни» (1997) проходило в рамках конференции по визуальной антропологии в Центре дополнительного образования «Диалог наук» с участием автора фильма и О.И. Генисаретского. – *Прим. сост.*

наши деревенщики вспоминают, поскольку сами застали эту среду и выросли в ней. А потом уже об этом забывают, лично уходят. Это очень лично выраженный, уникально выраженный мир, с чувством достоинства. «Светлое славянское чувство свободы» – как сказал Н.С. Гумилев в другом контексте. Это что-то, может быть, уже почти недоступное.

Теперь об обрядовости. Вы уже заметили в частной беседе...

А.А. Андрюшков. Мне просто показалось, что очень интересно обсудить, как зависит этот эффект полноты от того, кто является ее носителем. С одной стороны, таким носителем полноты является сам фильм. Он производит ее для нас и создает у нас ее ощущение. С другой стороны, кажется, что полноту несет сама группа духовниц. Но интересен на самом деле момент, связанный с тем, что в каком-то смысле эта полнота – она, может быть, не обязательно воплощается и ее единственным носителем являются вот эти самые люди, эта группа... Когда читаешь про античность, про Грецию, Рим, в какой-то момент начинаешь задумываться над тем, что они уже не существуют, но появлялись и появляются люди, которые могли и могут в своем творчестве, в своей деятельности этот мир воссоздать и построить. В деятельности, по-моему, это обретається...

О.И. Генсаретский. Но это связано и с особенностями жанра визуальной антропологии, поскольку зрение по природе своей телесно. Они видят тело – то, что телесно в пространстве, и это – открытое сообщение. Когда ты читаешь Платона, а потом пишешь о нем, это процесс закрытый, идущий постоянно внутри твоего сознания. Потом только появится новый читатель, который уже тебя будет читать. Особенно устное чтение – оно меньшей сообщительностью отличается. А полнота – здесь вот она *сообщительна*. Хотя в другой степени – это экран, это есть в нашей культуре, но то и удивительно – какие-то слепки, какие-то... хотя бы тени этого до нас в любом случае доходят.

И вот еще тогда про... Да – обряд, да – ритуал. И одна из особенностей ритуальных структур – *отношение знания* – очень характерное. Ритуал основан на рецитации. Условно говоря, тот, кто включен в ритуал, *знает*. Все свои словесные, зрительные ряды он знает *заранее*. Знает этот текст молитвенный и жестовый в ситуации, в которую мы попадаем. То есть текст сам по себе никакого сообщения не несет. Он несет возможность другого сообщения и присутствует в чем-то другом, да? Собственно, вот через это лишь и *проявляется* эта особенность.

Какие-то еще восприятия ритуального, обрядового характера этой жизни, этой культуры.

Что, кроме простой констатации того, что да, это рецитация? Да, за этим – какая-то другая событийность. Какая? Что слышно, или что? Слышно ли что-нибудь? Чувствуется ли что-нибудь за сообщением *о чем?* Они посылают *о чем?*

Х.Х. Общность с нами?

О.И. Генисаретский. А, сообщение об общности, и в этом смысле – приглашение к этой общности. Они, стало быть, вовлекали. Тогда – знание об этой общности. А еще?

Ю.В. Громыко. Просто есть безусловное ощущение большей артикулированности пространства и его большей как бы пронизанности набором самых разнообразных отношений, прежде всего вертикальных. И также безусловно...

О.И. Генисаретский. Вы обратили внимание, что плачут только родственники? У духовниц же – ритуальные занятия. Услуга даже – разоблачить, оттрапезовать. Свернули, попрощались – и вышли. Прощения попросили и ушли. Это не предмет для посторонних аффектов. Иногда они там подшучивают друг над другом, иногда одергивают даже. Они *в деле*, они в действии, в ритуальном действии. В какой-то особой работе, и поэтому там плач с их стороны – вещь совершенно неуместная. Есть расчлененность чего-то *целого*, с одной стороны, на работу в смысле – производящую работу – и вот на это вот ритуальное поведение, которое не продуктивно. Оно не производит продукт, а воспроизводит условия чего-то, где происходят какие-то другие события. Само по себе оно соотносится с ритуалом и трудом, с одной стороны, и, с другой стороны, ритуалом и игрой, поскольку это, в общем-то, такая серьезная *игра*. Ритуал – работа. Ритуал – игра, и еще творчество в таком его романтическом смысле, поскольку Хейзинга творчество с игрой соотносил. Творчество противопоставлено скупой, сухой и прозаической работе.

Здесь вот некое членение *чего?* Частями, вариантами, проявлениями чего является ритуал – работа, игра и творчество?

Х.Х. У меня есть два смысла, но разные.

О.И. Генисаретский. Какие?

Х.Х. Переход и произведенность.

О.И. Генисаретский. Произведенность – ну это продуктивность. Это...

Х.Х. Произведение в глагольной форме.

О.И. Генисаретский. Или же уже вот тот предел, в котором есть, предел, за которым бессмысленно задавать вопросы про какое-то сущее, которое тут...

Х.Х. Ну, да.

О.И. Генисаретский. А-а-а пресловутая *деятельность*, она где?

Ю.В. Громыко. А вот в этом во всем сорастворена.

Х.Х. Если по форме. Тут много планов, я возьму только один. Они пришли, они сделали, они ушли. Вот и все, собственно говоря, действие. Оно мной воспринимается как некоторое установление связей, разворачивание этого пространства, которое потом сворачивается и исчезает. И лично для меня это возникает в тот момент, когда воссоздается это пространство, соединяющее реальности. Ритуал и есть по большому счету действие как некоторый процесс воссоединения путем определенного канала разных

реальностей. Поэтому, собственно говоря, и продолжение возможно в двух направлениях. С одной стороны, полнота раскрывается за пределами того действия, которое стоит за ними, с другой, полнота раскрывается внутри того, кто в данном случае сидит здесь и смотрит на экран. И некая сопряженность этих двух реальностей взаимосвязанными и существует собственно на материальной основе самого действия ритуала.

О.И. Генисаретский. Тогда уместно было бы вспомнить, что вообще Церковь этим особенно не занимается. Вот это *многомирие* – иная реальность, несколько миров соединяются, здесь вот метафорически понятно, но каждый из них постигаем; тайна же – в соединении. Каждый из них – чего там? Там – от престола и до преисподней – иерархия, *лестница*, там всякие блины, пятое-десятое, и все это устроено почти так же, как-то очень похоже. Но там – одно, а тут – другое. А вот есть еще нечто – вот есть евразийцы, а есть атлантисты. И вот они воюют. Два мира, две системы. А соединение какое-то таинственное. Но вот *тайноведение* и *тайноводство* как тайнодействие и как действие – вот в этом, в том, что мир и Церковь сама устроены из таинств и тайн. В Церкви есть семь поименованных таинств: священство, брак и прочие, а есть еще непоименованные. И в некотором метафорическом смысле, немножко более расширительно говорят про таинство личности, про таинство человека, про таинство свободы, про таинство творчества. Говорят не только философы, но даже и богословы. *Таинственность*, такая *эзгматичность* – это особое, другое отношение к миру, чем проблематическое, проблематизирующее. Есть проблемы и решения, есть ценности, где есть стихи, какие-то сущности, а еще вот это – такое особое и другое жизнеотношение и жизнедействие, поскольку ритуал – не просто ритуал. Есть судебный ритуал, ритуал брачного ухаживания, много всяких других, а это все-таки *священный* ритуал. Это *тайно*-действие. Священноначалие, священнодействие – другой вариант.

Вот, может быть, здесь еще что-то нужно сказать помимо того, что это деятельность. Какая? Кстати, следует сказать, что в философии культа о Павла есть фрагмент про *целодейтельность*. Есть культура с ее инструментами, есть культ – система обрядов, а есть еще другой уровень цельности – отчасти он идентифицируем как раз в умном делании в исихастском смысле как какое-то предельное такое обретение цельности. Но вот тут-то вот тайноводчество. Совсем профанно, культура, культ не есть, вопреки распространенному мнению, высшие по порядку. Потому что помимо вот этого уровня еще некое то художество художеств, то целнодействие. Может быть, оно отождествимо как раз вот с этим *тайно*-творчеством и -ведчеством.

Во всяком случае, тогда действительно они пришли и сделали, они охраняют вот *то*, по отношению к *тому* этот ритуал – *охрана*.

Был такой анекдотический случай на ЗИЛе, когда знаменитый токарь, Герой Соцтруда, член партбюро завода бесконечный, однажды плохо зак-

репил болванку. Она выскочила и ударила его. И попал он на долгое время в больницу. Когда вернулся, приходит в партбюро, кладет билет и говорит: «Так, ребята, я вот там уже был. Вот вам ваш билетик». И пошел. Говорят: «Вань, может, тебя подлечить еще, в санаторий?» – Нет, ни в какую. И когда он все-таки отдал им партбилет: «Ну хорошо, ладно... Ну теперь скажи, а чего было-то?» Тут он приободрился и сказал: «А вот сказывать *не везено!*» На свой манер выразил вот это обстоятельство, что есть то другое, которое должно охраняться молчанием. В этом смысле исихия – это не только покой. Это еще и *молчание о...* Не профанировать. Поскольку, собственно говоря, таинство и учреждает... Есть 999 наук о семье, сексе, поле, а еще есть таинство брака! А еще – поверь! И вот только тогда, когда нечто вокруг таинства заверчено, застроено, тогда оно и есть... А там, где нет, – там его и нет. Поэтому мне самому не нравятся слова «гуманитарное», «символическое» – какие-то они все резиновые, целлофановые, да? В этом смысле таинство – оно более емко.

Ю.В. Громыко. Вот этот момент, конечно, тут тоже слышен. Это некоторая большая строгость, которая на какой-то грани ощущается. То есть вроде возникает ощущение даже какой-то, ну сначала, по крайней мере, бедности и простоты. То есть вот эта игра. А с другой стороны, просто более жесткой некоторой заданности теми людьми, которые тебя то ли приглашают, то ли, как было правильно сказано, сообщают.

О.И. Генисаретский. Ну а еще давайте про кота поговорим! Что с котом-то произошло?

Ю.В. Громыко. Его выгнали.

О.И. Генисаретский. Во-первых, почему? Почему? Ну да, животным...

Ю.В. Громыко. Но с другой стороны, это сделано было...

О.И. Генисаретский. Туда, где красный угол, животных вообще не должны пускать. Но так к нему с пониманием сначала относятся – почуюл, подлец, да, пришел.

Ю.В. Громыко. Ну да, тоже эта мысль...

О.И. Генисаретский. Но тем не менее. Чуй-то чуй, но место знай! В это пространство не...

Ю.В. Громыко. Охраняется.

О.И. Генисаретский. Да. Ну хорошо, а что еще?

Х.Х. Мужчин там почему не было?

О.И. Генисаретский. Вот мужчин почему не было? Ну, во-первых, их всех перебили, достойных просто не осталось. Ну вот они – там, они *не в деле*, не в этом деле. Вообще-то пол слабый – мужской. В этом смысле порушенный, да?

Поскольку ему полагалось честь защищать, да? В армию добровольцем или еще как... Но известно, что во времена застоя гораздо больше такой деятельной и вообще прочной свободы было у женщин. Типаж есть

такой – директор фабрики, профсоюзный деятель – такие сильные – им больше позволялось. Это трудное дело.

И потом, как бы они просто по факту, по гендерным причинам в святая святых не допущены – в сауну, где пьянка идет крутая в парилке. Последний мужской клуб времен застоя – это парная, да. Все там, от Владимира Петровича Зинченко – до последнего токаря. Куда все? В баню. Это было место свободы и абсолютного равноправия. Я в свое время это проходил. В метро одного нашего приятеля Володю Гоголева убили. Просто убили его в электричке за то, что он любил читать – поэт был. Уехал в сторону. Писал в основном в транспорте. Сидит обычно в метро. Такая шевелюра. И пишет. Причем прекрасные стихи. Но не всем это нравилось. Были стычки на этой почве. Ну что там? Ты че? А потом его просто убили. Но в парной – никогда! Никогда! Ни одного замечания! Никому! Читаешь – ну и читай. Значит, тебе так надо. Выпиваешь – ну и выпивай. Значит, тебе так надо.

Тогда времена не такие были, как сейчас. Вот там, где последняя правда выяснялась, – туда прекрасный пол не допускали, поэтому были некоторые ритуалы вот в этом качестве.

Х.Х. Непонятно, вот этот ритуал – он совершается без мирян? Я это не очень понимаю. Или они стоят там, поодаль, в том числе и эти?

О.И. *Генсаретский*. Они входят – все эти могильщики. Они вот попали в эту ситуацию вынужденной аскезы. Был тяжелейший труд. Была такая вот обезличенность половая, и была вера... И верно говорят у нас про старушечью церковь, про женскую... Как-то власть больше терпела почему-то. Наверное, из уважения... Непонятно, почему, собственно говоря, женщинам в большем количестве позволялось быть в церкви, чем мужчинам. Вот не обращали внимания. Мужчины в церкви – редкость такая была, их сразу обхаивать начинали.

Х.Х. А дети?

О.И. *Генсаретский*. Какие дети? Мужуку за шестьдесят. Кто-то из них холост, кто-то уехал. Но вот это вот реальня. Вот такая реальня жизни. А если мужчина, то очень особого свойства.

Х.Х. А укрывание берестой что означает?

Х.Х. Я с таким не встречалась, но вообще для старообрядцев гораздо важнее, чем для мирских, отделить сам гроб и то, что внутри него, от внешнего слоя земли. Поэтому у них часто бывают разные варианты этого – они прокладывают, защищают...

Ю.В. *Громыко*. Есть много защитных границ. По идее – множество.

О.И. *Генсаретский*. Еще вопрос.

Х.Х. У меня замечание, потому что я уже почти получила ответ на вопрос. Я из Белоруссии. В видела в живую такое отпевание, в общем-то чем-то очень похожее на это. Тоже были определенные специальные люди, которые, если что-то случается, собираются и все совершают по строгому

порядку... И обязательно, когда это проходит, слышишь о человеке что-то очень доброе. Ведь, как правило, люди очень достойные доживают. Они свою жизнь проживают действительно как подвиг. А здесь ничего такого не было. Была немножко странной такая строгость.

О.И. Генисаретский. Странно что? Наоборот, они строже. У них эти пространства разделены. Вот хоронили – я присутствовал, участвовал в этом – Кирилла Павловича Флоренского – сына о. Павла. И вот эти снисхождения, так сказать, вниз. Сначала у владыки Питирима по строгому чину, за сорок пять минут он укладывается обычно, за пятьдесят, быстро. Прекрасное пение, все. В автобусе потом везут в Институт геологии на Ленинские горы, где Кирилл Павлович служил, работал в Академии наук. Там стоит старенький проигрыватель, запиленный от многократного использования «Реквиема» Моцарта – до хрипоты запиленный. И речи директора-академика про вклад в науку, про то, какой честный ученый. Уже чувствуешь себя так как-то ну... тебя уронили. Потом еще автобус – на кладбище. Там уже профсоюз правит бал. Там лопатами меряют гроб – поместится он или нет, духовой оркестр где-то рядом, и профсоюзные девушки говорят о том, что такой задушевный человек, как он, с простым народом... И наконец, четвертое – рабочая столовая, алюминиевые вилки и миски, стопарики, соленая капуста – ну и тут уже по полной программе все речи, какие положены.

Вот это – наша жизнь повседневная – от ритуальной строгости и чистоты на таком расстоянии, что просто удивительно осознать, до какой степени строго то действо, что мы видим в фильме, – это снято практически в реальном времени. Мне кажется, Наталья практически не монтировала. Как строго, внятно одно отделено от другого. Вышла и попросила прощения за то, что письмо не написала, – то есть такой из жизни сюжет. Она во дворе произносит это прощение, а не там. Там все *другое*. Там они провожают *ее* – свою подругу и тоже духовницу. Она их встретит скоро. О *другом* речь! Кто кому помогает *туда* – *оттуда*.

Ну и последнее. Два года назад простенькое событие такое произошло. Была конференция по визуальной антропологии, был издан очень хороший сборник – «Голос и ритуал». А в нем – несколько фотографий: гора, сосны – невероятный вид. Я что-то даже показывал, рассказывал про экологию. Ровно через неделю я оказываюсь в Белогорье – Северный Урал, Пермь, Белая гора. Там Белогорский монастырь раньше был, а теперь – храм. Если он меньше храма Христа Спасителя, то очень ненамного. Гора – высоченная. Видно в хорошую погоду за сто-сто двадцать километров. Храм был построен только потому, что настоятель монастыря был духовником Елизаветы, сестры императрицы. Только успели освятить – война, он и не действовал особо. Там сейчас около двенадцати монахов. Разгребают какой-то мусор. Называется все это Свято-Никольский *миссионерский* православный монастырь. Я думаю: до чего славно, Господи, –

специальная у него миссия, он предназначен к миссионерству, думаю я, – и миссионерствует он на всю страну, Сибирь и мир.

Оказывается: его в четырнадцатом году построили, чтобы миссионерствовать и обращать в Истину православной веры вот этих вот старух. Ужас и тоска там охватывают, когда это узнаешь. Четырнадцатый год. В восемьдесят первом году уже убили одного императора, уже стреляли. После этого произошла первая революция. Все уже на грани. Уже вышел сборник знаменитый «Школьная подготовка второй русской революции». Союз русского народа опубликовал такое педагогическое исследование по анализу программ в русской школе, показав, что неизбежна вторая революция. Вот все уже... Строят невероятного размера храм, мощь, мусор строительный в которой убирать будут еще десять лет. Строят фабрику борьбы с теми, кто триста лет хранил народную культуру!

Вот это какой-то страшный парадокс, урок и еще Бог знает что. И вот супротив этих машин... духовники, которых мы видели.

Это была Белая гора. Я ее увидел на фотографии и через неделю там оказался, попал в эту историю.

Ю.В. Громыко. Знак был.

О.И. Генисаретский. Знак? Это самая южная точка, где северное сияние бывает видно – над этой горой. Знак указывает на неизбывную нужду в благодати Божьей, а когда сила ее нас обходит стороной, начинают полагаться на машины подавления. А сказано: не в силе Бог, а в правде. Давайте закончим на этой отрезвляющей ноте.

Ю.В. Громыко. Олег Игоревич, мы вас все очень хотим поблагодарить.

О.И. Генисаретский. Вам спасибо за приглашение.

Давайте закончим на этом.

«Созвучная камера»: диалог культур – эмпатический диалог личностей

Евгений Васильевич Александров

Как бы широко ни рассматривалась визуально-антропологическая деятельность, в ее основе всегда остается процесс получения аудиовизуальных сообщений: киновидеосъемка и создание фильмов. И на этом уровне наиболее остро возникают вопросы, связанные с определением характера этого процесса. С чем мы имеем здесь дело? С наукой, искусством, с чем-то третьим, обслуживающим эти сферы или находящимся между ними, и т.д.

Естественно в начале рассмотреть взаимоотношения с антропологией. Эта относительно молодая наука, комплексно освещающая человека в самом широком диапазоне его жизнепроявлений и взаимосвязей (от физических до духовных, от семейных до космических), дает ориентацию на столь же универсальный подход и к определению целей интересующего нас процесса. Тем более что современные взгляды на антропологию претендуют на захват новых областей миропонимания, не только не укладывающихся в привычные рамки научного исследования, но и выходящих за пределы чисто логического мышления¹⁻³.

Такие подходы оказываются весьма плодотворными для визуальной антропологии, так как позволяют не только определять ее место внутри складывающейся новой научно-антропологической парадигмы, но и рассчитывать на значимую роль в решении проблем, не ограниченных отображением осознаваемых проявлений человеческой деятельности. Аудиовизуальному (экранному, киновидео-) языку всегда было тесно в рамках собственно логического научного мышления. Формирующийся в современной антропологии интерес к принципиальному выходу за границы традиционного научного познания позволяет визуальной антропологии ощущать свою деятельность более естественной и равноправной, чем это было ранее во взаимоотношениях с этнографией.

Отдельные аспекты рассматриваемой проблемы затрагивались в ходе дискуссии, развернувшейся в 1960–1970-х гг. вокруг документального кинематографа и прикладных видов искусства, литературы, дизайна и т.д. Отнеся исследовательское, учебное, научно-популярное кино к прикладной сфере, обслуживающей научное знание, большинство участников кинематографической дискуссии, несмотря на некоторые разногласия,

причисляли к пограничному явлению, но уже находящемуся в сфере искусства, некий гибрид («кентавр», по Д. Данину), получивший название «научно-художественного» кино.

Определяющим принципом, принимаемым многими, было право автора произведения на субъективное художественное отношение к отображаемой действительности. Правда, если этот подход казался приемлемым в случае рассказа о научных персонажах, возможность художественного взгляда на научные закономерности уже вызывала гораздо больше сомнений.

Аналогичные проблемы стоят и в спорах о современной визуальной антропологии. Пока речь идет об исследовательских, учебных, научно-популярных фильмах, пока ставится задача проиллюстрировать взгляды автора-исследователя – вроде бы все ясно. Мы имеем дело с прикладным киноязыком, задача которого как можно точнее соответствовать определенным научным взглядам. Но и в этом случае правомерна постановка ряда вопросов.

Насколько оправданы отбор и ракурс освещения событий, соответствующие конкретному научному подходу? Насколько позиция данного исследователя объективна и не наносит ли она необратимый ущерб достоверности документа с точки зрения других исследователей? Насколько полно при подобном подходе используются возможности экранного языка и не происходит ли в данном случае искажающее его природу серьезное ограничение его возможностей по проникновению в психическую сферу человека? Каким должен быть киноязык, применяемый для разных целей? Существует ли универсальный подход, или в каждом случае необходимо снимать по-разному?

А если задумывается произведение искусства, когда не только допускается, а как бы предполагается художественная свобода интерпретации фактов? Все равно остается вопрос о соотношении с той или иной научной парадигмой и тем более о документальной достоверности.

Попыткой снять эти противоречия является разработанная и применяемая в Центре визуальной антропологии МГУ методика съемки «созвучной камерой»⁴.

Цель новой методики – сохранить естественную атмосферу события, добиться предельной естественности поведения участников съемки. В идеале – получить видеодокумент, в котором бы запечатлелись существенные проявления снимаемой культуры, ее глубинные закономерности; добиться того, чтобы люди с экрана выглядели в глазах зрителей представителями своего сообщества, равноправными участниками диалога со зрителями, относящимися к другим культурам.

Кроме того, авторы исходят из предположения, что реальные события могут обладать специфическим, только им присущим свойством художественности, которое не привносится в результате использования внешних

приемов обработки материала средствами искусства, а выявляется в самом событии как бы изнутри, благодаря стремлению автора к проникновению в его ткань и слиянию с ним. Эффект достигается за счет бережного отношения к пространственно-временным, темпоритмическим, звуковым характеристикам события. В этом случае оно воспринимается как самостоятельная эстетическая ценность, которую необходимо как можно тщательнее сохранить в его целостности, выявив при этом его наиболее важные художественно-выразительные стороны.

Конечно, постановка подобных задач стала возможна только на определенном этапе развития экранного языка, когда появились оперативные легкие видеокамеры, позволяющие подолгу снимать без перерывов, без подготовок, в условиях, малоприспособленных для сложившегося кинотелепроизводства.

Успешность решения поставленных задач зависит от выполнения по крайней мере двух условий. Сами снимаемые события должны обладать явной или потенциально выявляемой сущностной художественной значимостью. Как правило, этому отвечают традиционные проявления культуры: обряды, ритуалы, веками отработанные действия. Очень важны личности, с которыми происходит общение, их глубина, выразительность, состояние, готовность к диалогу с камерой.

А с другой стороны, серьезные требования предъявляются к участникам съемки и в первую очередь к оператору. В методике «созвучной камеры» привычное для съемочной группы разделение функций серьезно нарушается. Процесс подготовки может протекать как угодно, и в нем могут участвовать разные специалисты, но во время самой съемки главной фигурой оказывается оператор, вступающий в непосредственный, «глаза в глаза», контакт с теми, кого он снимает. Все остальные должны ему помогать, внимательно следя за его действиями и подстраиваясь под него. Очень часто оператор оказывается один на один со снимаемыми и вынужден самостоятельно вести с ними разговор одновременно со съемкой.

И, как в каждом диалоге, успех зависит от обеих сторон: от значительности и расположенности одних и от умения услышать и понять – другого.

Это умение оператора входить в сочувствующий контакт не только с незнакомыми людьми, а и, как правило, с представителями неизвестной культуры является главной особенностью новой методики. Это не только отличает ее от распространенных подходов к съемке, но и ставит перед снимающим целый ряд новых требований, правда при этом существенно расширяя привычный диапазон его возможностей.

Серьезное изучение особенностей снимаемой культуры, предварительное знакомство с людьми, умение оправдывать доверие тех, кто допустил до сколько-нибудь откровенного общения, – все это необходимые условия для любых видов визуальноантропологической деятельности. Оператору, владеющему навыками «созвучной камеры», необходим также определен-

ный характер профессионального кинематографического мастерства, позволяющий работать в импровизационном режиме, без предварительной подготовки места съемки, зачастую неожиданно, без возможности влиять на реальный ход события, когда главной задачей ставится сохранение его естественности.

Но пожалуй, наиболее специфическим условием является психологическая установка оператора на выдвинутый Ницше принцип «гостеприимства чужому»², определенная эмпатия, направленная на представителей новой для него культуры. В этом случае возникают аналогии с творческим процессом, близким тому, о котором писали Л. Толстой и Г. Флобер, имея в виду растворение в образах своих героев.

Эта хорошо известная в психологии творчества установка реализуется через механизм отождествления с теми, на кого она направлена, и позволяет наиболее полно погрузиться в мир мыслей и чувств людей, с которыми протекает общение. Процесс отождествления – идентификации протекает на бессознательном уровне и выступает как единство проекции и интроекции, когда, с одной стороны, происходит приписывание личностью своих особенностей, склонностей, побуждений и чувств другим людям, а с другой – приписывание личностью себе наклонностей, потребностей и чувств других людей. Насколько эмпатическая установка будет способствовать эффективности диалога, зависит от определенного баланса, равновесия между проекцией и интроекцией³.

Представляется, что такая психическая установка может помочь оператору достичь наиболее полного соучастования, наиболее точно передать ход и сущность снимаемого события, обеспечить его документальную достоверность.

Конечно, авторская активность снимающего при этом чрезвычайно велика. Очевидна также высокая степень его субъективности, но она при этом принципиально направлена не на преобразование действительности ради априорной художественной цели, а на погружение в эту действительность с целью проявления в ней состояний, которые могут восприниматься как художественные.

Наблюдается серьезная смена модели поведения оператора на съемке по сравнению с тем, как это происходит обычно. Он не вмешивается в событие, не пытается его реконструировать, повторить, расчленить с целью отбора выразительных кадров, наиболее точно соответствующих априорной идее. В то же время он не становится в позу отстраненного наблюдателя, с художественным или исследовательским интересом фиксирующего происходящее и неизбежно оказывающегося в несколько высокомерной позиции «над схваткой», неуместной для равноправного диалога. Хотя эффект такой позиции за счет длительности и тщательности наблюдения и отбора, высокого профессионального мастерства может быть весьма интересен, но ее этическая сторона представляется уязвимой.

С этой же точки зрения совершенно неприемлемой представляется съемка «скрытой камерой».

«Созвучная камера» добивается эффекта невмешательства в событие, сохранения его правдивости и цельности принципиально другим способом. Пытаясь передать его как можно точнее и полнее, оператор ведет себя предельно открыто, приближая камеру к участникам, двигаясь вместе с ними внутри события, стараясь при этом быть тактичным и ненавязчивым, как бы растворяясь внутри действия. Очевидно, насколько важно при этом виртуозно владеть камерой, целенаправленно и сдержанно импровизировать, без лишней суеты точно реагировать на происходящее. Все это должно помочь решению весьма трудной задачи выявления глубинного смысла происходящего и, как сверхзадачи, – духовной сущности снимаемой культуры.

Конечно, такое поведение оператора и достижение успеха возможны только при условии изначальной допущенности и последовательно подерживаемого доверия между участниками съемки.

Но выполнение даже всех этих условий еще не гарантирует художественный результат. Достижение этой цели далеко не всегда зависит только от снимающего. Не исключено, что само событие или люди, в нем участвующие, могут не обладать ожидаемыми качествами и все старания автора окажутся напрасными. Различные эпизоды, в которых удалось или не удалось добиться художественного эффекта, и станут тем критерием, на основе которого можно будет производить монтаж фильмов, имеющих художественные или научные прикладные цели.

Но во всех случаях методика «созвучной камеры», в основе которой лежит установка на эмпатию, на отождествление с героями, обеспечит передачу психологической подлинности события, его достоверность, сохранит реальную атмосферу.

Такой внутренне непротиворечивый подход к съемке позволит создавать на ее основе разные произведения, ориентированные как на узкий круг специалистов, так и на широкую непрофессиональную аудиторию. Хотя говорить о широкой аудитории все же надо с осторожностью, так как помимо предполагаемого интереса к чужой культуре от публики требуется еще умение и склонность погружаться в разворачивающееся на экране событие: способность к соучаствованию, отождествлению – в принципе та же психическая установка на эмпатию, на основе которой производилась и сама съемка.

В этом одна из объективных причин трудного продвижения подобных фильмов на телевизионный экран, аудитория которого в подавляющем большинстве воспитана на продукции, всячески облегчающей восприятие и тем самым обеспечивающей массивное воздействие на зрителя либо прямо с коммерческими и идеологическими целями, либо для развлечения. К сколько-нибудь напряженной творческой работе, совместной

с авторами и участниками экранного события, современный зритель часто оказывается не готов. Но это уже знакомые трудности, всегда сопровождающие начальный этап становления нового направления в искусстве.

Преодолеть эти трудности, по-видимому, можно как последовательной продуманной политикой продвижения визуально-антропологических картин на телевидение, может быть, вначале на региональных и кабельных каналах, так и организацией камерных просмотров в клубных, музейных, учебных аудиториях в сопровождении комментаторов, объясняющих особенности установки на восприятие таких произведений.

Естественно, описываемая методика не претендует на вытеснение других подходов, традиционно существующих в визуальной антропологии и документальном кино. Пафос статьи в стремлении найти универсальный способ видеодокументации, снимающий противоречия между научными и художественными устремлениями, позволяющий отвечать современным тенденциям антропологии. Представляется, что он может иметь и более широкую направленность, вытекающую из интересов складывающегося «открытого общества», вовлекающего с помощью современных электронных технологий огромное число непрофессиональных авторов в процесс открытия малоизвестных и исчезающих культур. Но «созвучная камера» может быть интересна и для профессионалов-документалистов своим принципиально новым подходом к неангажированному, устремленному к раскрытию тайн человеческого сосуществования отражению действительности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Олег Генсаретский. YamalStream (Заметки к гуманитарному симпозиуму «Открытие и сообщество культур»). Сб. «Гуманитарный симпозиум «Открытие и сообщество культур». – М.: Путь, 1998. – С. 97–110.

² Владимир Рокитянский. Время встречи. Этнограф и «другой»: логика развития этнографического самосознания в XX веке. Сб. «Гуманитарный симпозиум «Открытие и сообщество культур». – М.: Путь, 1998. – С. 49–59.

³ J. Clifford, G.G. Marcus, ed's. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. – Berkeley; Los Angeles; L, 1986.

⁴ Е.В. Александров. «Созвучная камера» в «диалоге культур». Сб. «Материальная база сферы культуры». – М.: РГБ «Информкультура», 1998. – С. 62–67.

⁵ Н.И. Сарджвеладзе. О балансе проекции и интроекции в процессе эмпатического взаимодействия. В кн. «Бессознательное. Природа, функции, методы исследования», т. 3. – Тбилиси: Мецниереба, 1978. – С. 485–489.

Часть 7

Подход Выготского
за рамками теории Выготского.
Наследие Давыдова

Выготский в контексте культуры начала XX века

Владимир Петрович Зинченко

Так же, как люди привыкают к своему имени, ученые привыкают к наименованиям-именам научных школ и направлений, не слишком задумываясь об их происхождении и звучании. Нередко в именах последних слышится оттенок самозванства, например «когнитивная наука», «когнитивная психология». Как будто другие науки не когнитивны или великие психологи В. Вундт, М. Вертгеймер, Ж. Пиаже, К. Дункер, Л.С. Выготский, изучавшие мышление, были не когнитивны или менее когнитивны. То же с «гуманистической психологией», то же и с «культурно-исторической психологией». Идеи посредничества, знаково-символического опосредствования, развития психики и сознания уходят в глубь веков. Я об этом говорю вовсе не для того, чтобы умалить значимость фигур и личностей – зачинателей тех или иных научных направлений и школ. Речь идет о чувствительности к языку, с которым, впрочем, спорить бесполезно. Но обратить внимание на то, что сам Выготский не именовав себя «культурно-историческим психологом», имеет смысл. Он жил в русской культуре Серебряного века, как древние люди жили в культуре мифа. Это была его естественная среда обитания, и он не считал нужным, например, определять культуру. Вообще он ценил имя «психология», в том числе и потому, что на нем осела пыль веков:

Ибо пыль – это плоть
Времени; плоть и кровь.

И. Бродский

В годы, когда происходило становление Л.С. Выготского как ученого, психология еще не вовсе отпочковалась, отщепилась от философии, искусства, культуры, где он чувствовал себя как дома. Когда же отпочкование завершилось, «отщепенцы» совершили замечательное дело: создав экспериментальную психологию, они превратили психологию в позитивную науку, которая не хуже, а для многих – лучше любой другой. Но при этом мало кто из психологов обращал внимание на то, что философская психология, она же и культурно-историческая, продолжала существовать и развиваться. Например, философия со времен И. Канта заменила натуралистически понимаемое сознание историческим. Гораздо позже пре-

успела в этом и культурно-историческая психология в версии Л.С. Выготского, распространив такое понимание на другие психические процессы и функции. Возможно, преимущество Выготского состояло в том, что он не имел классического психологического образования.

Так что я думаю, что в названии «культурно-историческая психология», которое было дано направлению Л.С. Выготского другими, имеется оттенок не столько самозванства, сколько удивления и, возможно, зависти. Например, А.Н. Леонтьев называл Выготского последним энциклопедистом в психологии, что, конечно, не так; энциклопедически образованными были Г.Г. Шпет, С.Л. Рубинштейн, П.П. Блонский, Н.А. Бернштейн, Б.М. Теплов. Можно назвать и другие имена. Да и дело не столько в энциклопедическом образовании, а в духовной атмосфере того времени, на которое пришлось взросление Л.С. Выготского, его ближайших соратников и учеников.

Духовная атмосфера создавалась людьми, жившими в нашей стране и в одночасье ставшими ей не нужными. Оказалась не нужной и высокая духовность. До чего нужно было довести большого философа М.К. Мамардашвили, чтобы он воскликнул: «Духовность – это не болезнь». К нему вполне можно отнести слова любимого им О. Мандельштама: «Видно, даром не проходит шевеленье этих губ». Напомню, что – по словам философа – «сознание – это говорение вслух».

Сейчас я покажу вам замечательные лица (см. вторую вкладку) и, надеюсь, вы убедитесь в правоте О. Мандельштама, сказавшего: «Духовное доступно взорам, и очертания живут». Самому Мандельштаму принадлежат идеи не только созвучные, но и намного опередившие ряд идей, сформулированных в культурно-исторической психологии. На его идеях и идеях М.К. Мамардашвили я предложил свою версию генома (двойной спирали) культурного и духовного развития человека (Зинченко В.П., 1997). Естественно, она опирается и на достижения культурно-исторической психологии.

Начну с В.М. Бехтерева – врача, физиолога, психолога, социолога, психолога труда, эргономиста. Это та универсальность, которая потом многих восхищала в Л.С. Выготском. Не знаю, были ли они знакомы, но А.Р. Лурия – ближайший соратник Выготского, – несомненно, встречался с В.М. Бехтеревым. Бытует не лишенная правдоподобия легенда, что Бехтерев поставил Сталину диагноз «паранойя» и в тот же день был убит (последнее – факт, а не легенда).

Князь Алексей Алексеевич Ухтомский, его род старше рода Романовых, он восходит к Рюриковичам. Его дважды арестовывали и чудом не расстреляли. Спас рабочий-большевик из Рыбинска, узнавший земляка-князя. После богословского образования у А.А. Ухтомского возник замысел: познать анатомию и физиологию человеческого духа. Его учение о доминанте души, о функциональных органах – новообразованиях даже

терминологически смыкается со многими идеями культурно-исторической психологии. Еще раз всмотримся в портрет. Таких людей, таких лиц вы уже не найдете. И Алексей Алексеевич говорил, что он мечтает о том времени, когда у людей будет выработана доминанта на лицо другого человека. И он говорил, что до тех пор, пока у вас не будет сформирована доминанта на лицо другого человека, о вас самих нельзя будет сказать как о лице. Я здесь психологов почти не вижу, но молодым психологам я говорю: для вас это недостижимый идеал! Они же сейчас чаще в тесты глядят, а не в лицо другого человека! Он постарше немного отца Павла.

Это Павел Александрович Флоренский. С таким лицом тоже нельзя было выжить при советской власти. Спасти его было некому. Кто-то из западных ученых назвал Флоренского «русским Паскалем». Его учение об органопроекции смыкается и с учением Ухтомского о функциональных органах, и с учением Выготского об орудийности психики. Вне представлений Флоренского о символе как посреднике между вещью и идеей трудно понять идеи Выготского о знаково-символическом опосредствовании психики и сознания.

Вот посмотрите, какая прелесть. Это юный Густав Густавович Шпет – 17 или 19 языков он знал. Когда его отстранили от науки, он стал членом художественного совета у Станиславского. Хотел бы я посмотреть на какого-нибудь психолога, которого бы нынешний начальник Художественного театра Олег Табаков к себе бы взял. Как Шпет писал о театре – это фантастические вещи! Вот – он же. Смотрите, какое чудное лицо. Нельзя было с умом и талантом жить в СССР. К несчастью, он отказался уплыть на «философском пароходе» и был расстрелян.

Г.Г. Шпет учился у Г.И. Челпанова, у Э. Гуссерля, учил А.А. Ахматову, Б.Л. Пастернака, Л.С. Выготского и многих его учеников. Его работы о мысли и слове во многом предвосхищают и во многом превосходят соответствующие работы Выготского. Еще ждут психологической интерпретации работы Шпета по эстетике, герменевтике, семиотике.

А вот великий исследователь движений. Наши физиологи его вообще забыли. В 1996 г., в столетие Николая Александровича Бернштейна, в Пенстейт-колледже (штат Пенсильвания, США) собрались 300 человек со всего мира. Я там узнал такие подробности о его жизни, о которых рассказывали австрийцы, немцы, – просто поразительно. Ухтомский, высоко ценя разработанные Бернштейном методы изучения движений – по сути, методы микроскопии хронотопа, – сравнивал Николая Александровича с Левенгуком и Мальпиги – изобретателями микроскопа. Н.А. Бернштейн сотрудничал с Л.С. Выготским, А.Р. Лурией. Последний назвал физиологию активности, созданную Бернштейном, психологической физиологией. Его вклад в психологию действия и деятельности трудно переоценить. В 2003 г. наконец вышла книга Бернштейна, набор которой по воле автора был рассыпан в 1936 г. Бернштейн считал невозможным издание книги

в год смерти великого И.П. Павлова, так как в ней содержалась критика учения об условных рефлексах. Выжившие ученики Павлова не простили такого благородства ученому.

Посмотрите на нашего героя – Льва Семеновича Выготского. Он, к счастью, умер в своей постели, от чахотки. Но ко времени его смерти в 1934 г. труды Выготского в библиотеках уже не выдавали, публиковать перестали. Последняя книга «Мышление и речь» вышла чудом, а публикаций его работ, в том числе сделанных вместе с Александром Романовичем Лурией, уже нельзя было найти. Многие поколения психологов узнавали о Выготском «изустно» от своих учителей – его соратников и учеников.

Разговор о духовной атмосфере и о влиянии, которая эта атмосфера оказала на Выготского, бесконечен. Сегодня, т.е. задним числом, мы можем проводить параллели между идеями Выготского и идеями символистов В.И. Иванова, А. Белого, теоретическими построениями В.В. Кандинского и многих других. Я хочу лишь сказать, что культурно-историческая психология укоренена в культуре, в философии, и в истории, а Выготский – не Афродита, родившаяся из пены морской. Повторю, что подобные разыскания вовсе не умаляют значения его трудов.

Скажу еще о некоторых его учениках и последователях. А.Р. Лурия на 6 лет моложе Выготского, но к 1924 г. он был уже старожилом в психологии, и именно он уговорил К.Н. Корнилова – директора Психологического института – взять на работу Выготского, перевести его из Гомеля в Москву. Посмотрите на замечательного Александра Романовича Лурию. В 2002 году ему бы исполнилось 100 лет. Стефан Тулмин в статье «Моцарт в психологии» назвал Выготского Моцартом, а Лурию – Бетховеном. Он говорил, что за Лурией такая разработка идей Выготского, которой любой учитель может позавидовать¹. И это при том, что он не был апологетом Выготского. Ему принадлежит создание многих оригинальных методов исследования и создание целого направления – нейропсихологии. Он сразу принял научное верховенство Выготского, а в своей научной биографии (1982) писал, что ему посчастливилось знать трех гениев – Л.С. Выготского, Н.А. Бернштейна и С.М. Эйзенштейна.

Еще при жизни Л.С. Выготского его ученик и соратник Алексей Николаевич Леонтьев, как бы предвидя запрет его трудов, стал развивать собственное направление – деятельностный подход к психологии, позднее названный психологической теорией деятельности. Этот подход стали развивать и некоторые прямые ученики Выготского (А.Р. Лурия, А.В. Запорожец, Д.Б. Эльконин, Л.И. Божович, Л.С. Славина, Н.Г. Морозова и др.). К ним присоединились и другие психологи: харьковчане В.А. Аснин, П.Я. Гальперин, П.И. Зинченко, О.М. Концевая. Параллельно теория деятельности развивалась и в школе С.Л. Рубинштейна. Длительное время идеи культурно-исторической психологии развивались латентно в рамках психологической теории деятельности. Сегодня культурно-

историческая психология вновь оказалась на первом плане, а деятельностный подход – в ее тени, что можно объяснить его чрезмерной идеологизацией, но не существом дела.

Представляю одного из участников «деятельностного движения». Это еще один столетний человек, совершенно прелестный. Ему было бы в 2002 году тоже 100 лет. Не буду давать его суровым, дам его таким чудным, ярким человеком – Петр Яковлевич Гальперин.

В школе Леонтьева, естественно, лидером был ее создатель, а Петра Яковлевича все называли «ребе» – учителем. К нему все ходили советоваться по сложным научным проблемам, исключая Александра Романовича. Я спрашивал: «Петр Яковлевич, почему к вам Александр Романович не ходит?» А он: «Что же я могу ему посоветовать, когда Александр Романович пишет быстрее, чем я читаю?» Это вообще было совершеннейшее очарование, остроумный, проницательный, но суровый критик. К несчастью, он мало писал. Поэтому научное наследие его достаточно скромное, но очень емкое и очень интересное. Огромен его вклад в обучение и воспитание многих поколений психологов.

Сказанное есть некоторый, между прочим, персональный культурно-исторический код, и по знанию его я проверяю тех, кто занимается психологией. У нас же полно психологов декретных, за 9 месяцев подготовленных. Открывали у нас даже такой абортарий трехмесячный. И от них ожидать еще и знания о персоналиях – это уже какое-то избыточное требование.

Теперь я со всей большевистской откровенностью – как любил говорить Даниил Борисович Эльконин – должен признаться, что я не собирался делать никакого доклада. Я получил несколько дней назад повестку, увидел, что я председатель. Я – человек вежливый и спорить не стал. И еще хотелось послушать Сергея Сергеевича Хоружего, и я получил такое же удовольствие от его выступления, как и вы. Я продолжу начатую им линию, но на другом языке. От меня отскакивают все эти «эпистемы», «эссенциальность» и прочее, у меня другой язык, не знаю, он хуже или лучше.

От Льва Семеновича Выготского вообще никто из психологов – западных, наших – доброго слова никогда не дождался. «Исторический смысл психологического кризиса» написан был в 1926 году, но издан позже, лишь в 1983 году². Это был не кризис, это был удивительный расцвет психологической науки. Еще в силе была гештальтпсихология, Макс Вертгеймер продолжал свои исследования продуктивного мышления. Еще жил сэр Ф. Бартлет, который замечательно занимался памятью, мышлением, познанием. Уже сделал свои первые шаги Жан Пиаже, которого Выготский начинал тоже критиковать. И сам Выготский... Работал Бернштейн, работал Ухтомский, работали Шпет и Бахтин...

Но Выготский был реформатор. Борис Гурьевич Мещеряков несколько лет назад защитил докторскую диссертацию по Выготскому и, кстати,

проверил теорию Выготского на прочность. Работа Мещерякова так и называется – «Логико-семантический анализ концепции Выготского»³. Борис Гурьевич в прошлом – психофизик, и вообще интеллект у него очень строгий. Он по очень многим логико-семантическим критериям проверял концепцию Выготского, и все в теории им абсолютно отвечает. Т.е. теория Выготского есть, несмотря на удивительно рыхлый концептуальный аппарат, несмотря на многозначность слов, на разное количество уровней развития, на разные классификации психических функций, на разное количество законов развития, которые приведены в разных местах. Человек действительно работал лихорадочно, в двух смыслах этого слова. Он понимал, что ему надо успеть. Мальчик был – твердо установлено.

Мещеряков заинтересовался, а почему Выготский сменил свою фамилию. Он же Выготский, а папа – Выгодский, брат его – Выгодский, жена его – Выгодская, дочка – Выгодская, а вот Лев Семенович один – Выготский. И менял он фамилию около 1917 г., когда широко отмечался 400-летний юбилей реформации Мартина Лютера. И Мещеряков связал эти два события друг с другом. Оказывается, родители Лютера были Людерами, брат носил фамилию Людер. Мартин окончил юридический факультет, как и Выготский, и какая-то муха его укусила, и он стал Лютером. По гипотезе Мещерякова, Выготский также чувствовал в себе реформаторский зуд и, уподобившись Лютеру, изменил свою фамилию. Если это и не так, то хорошо выдуманно, потому что этот реформаторский зуд в нем, безусловно, сидел.

Выготский, как и Максим Горький, упражнялся и с новым человеком. Андрей Платонов дал нам следующее определение: новый человек – без души и имущества, в предбаннике истории, готовый на все, только не на прошлое. На первых страницах «Психологии искусства» Выготский написал, что и химия, и астрономия могут быть марксистскими⁴. Он всерьез и искренне обижался, если его называли немарксистом, переживал по этому поводу. Хотя мог бы и не переживать, потому что ленинский стиль критики был присущ и ему. Он замечательного человека – Георгия Ивановича Челпанова, создателя Института психологии, – так расчихвостили в «Историческом смысле», вплоть до таких слов, что не хочется повторять даже. Единственное, что его оправдывает, – то, что Выготский при жизни это не публиковал. Я не думаю, что редакторы правильно сделали, сохранив эти слова. Но такая жизнь была. И много было таких реформаторов, вышедших и из Серебряного века, и из рабочего класса, и даже из кавалерии С. Буденного.

После этой краткой экспозиции обращусь к некоторым существенным подробностям. Вернемся к А.А. Ухтомскому. Ссылок на Ухтомского у Выготского, к сожалению, почти нет. Потом Леонтьев на него ссыдался, ведь функциональная система в смысле Выготского (а затем и в смысле П.К. Анохина) абсолютно адекватна функциональному органу в смысле

Ухтомского. Ухтомский тоже говорил о новообразовании. Функциональный орган есть новое образование, а в его приобретении, собственно, и состоит развитие. Функциональным органом Ухтомский называл интегральный образ мира, психологическое воспоминание. Для Бернштейна же функциональным органом являлись движение и действие, и он пояснил, что движение эволюционирует, инволюционирует, что оно реактивно. Потом уже Запорожец нашел, что движение чувствительно и т.д. Бернштейн считал, что движение подобно живому существу и его как целое и надо исследовать, что движение – это новообразование. Он дал иерархию движений, вплоть до символического уровня. Ко мне в перерыве подходили и спрашивали: а как – жест, а как – театральное движение? Это символический уровень движения⁵.

Представление о психологических системах, между прочим – одно из главных достижений Выготского, но к этой идее он пришел параллельно с Ухтомским. Я считаю, что нам надо стремиться видеть движение мысли в целом, а не только у отдельных исследователей, и чем больше при этом мы сможем увидеть перекличек, пересечений, тем лучше. О том же мы говорили и здесь на конференции. Джеймс Верч написал книжку «Голоса разума», что весьма примечательно⁶. Американский профессор пишет «Голоса разума», а эти голоса разума – Бахтин и Выготский. Так вот, чем больше мы услышим этих голосов разума с их пересечениями и перекличками, тем лучше будет.

С Ухтомским перекликается и Флоренский, потому что одна из фундаментальных идей Флоренского – органопроекция. Вот что я делаю? (*Причесывается рукой*.) Это же расческа. Руки загребущие, да? Искусственные орудия создаются человеком по образу и подобию его собственных искусственных функциональных органов, построенных им же. Природа не делает людей, люди делают себя сами – это уже древняя мудрость, и на нее часто ссылаются. И Ухтомский ссылался, и Мераб Мамардашвили ссылался...

Владимир Михайлович Мунипов подверстал к двум уже упомянутым третьего – Николая Федоровича Федорова, имя которого здесь уже упоминали⁷. Он выдвинул идею полноорганности. Есть наши собственные органы, которые мы строим, – наши действия, образы и т.д. И есть искусственные органы. Искусственные органы – подчеркивал Федоров – все время усвершенствуются, т.е. он предвидел то, что происходит сейчас. Мы же усваиваем компьютеры без труда, без понимания, у нас формируется кнопочная психология. Мы нажимаем сейчас на кнопки, не понимая, что за ними может скрываться. Можно нажать на кнопку, и ракета поразит Лувр и т.д. И вот Федоров говорил именно об этом: нужно, чтобы не началась деградация человека; не следует забывать о том, чтобы человек и собственные органы развивал, а не только создавал себе органы искусствен-

ные. И вот это, между прочим, тот же контекст, о котором говорил в своем докладе здесь Сергей Сергеевич Хоружий³.

Главная идея Выготского – *идея опосредствования*. Развитие человека опосредствовано культурой. А о. Павел? У него замечательная логика. Он говорил, что есть вещь и есть идея. И согласно философским представлениям движение от вещи к идее и обратно запрещено. Оно невозможно, хотя мы все понимаем, что оно происходит. Правильно? Поэтому, замечал о. Павел, чтобы такое движение осуществилось, необходимо нечто третье, что одновременно является и вещью, и идеей. А что третье, что оказывается и вещью, и идеей?

Х.Х. Художественный образ.

Х.Х. Знак, символ, роль.

В.П. Зинченко. Он говорил: *сакральный символ*. Он его поставил вот здесь и считал, что только через него возможно движение. Что если мы это закоротим, его уберем, то получим убогую идею и убогую вещь. Что мы часто и получаем.



Это треугольник Флоренского. А у Выготского? Стимул, реакция, а наверху – орудие, знак.



Вот *непосредственно* у человека уже не получается. Это опосредствовано культурой. А культура – это что такое? Культура все превращает

в знак, а это уже детали – символ, лик, образ и т.д. Вы сон видели сегодня? Если вы его никому не рассказали и себе не рассказали, все. Он исчез как дым, как утренний туман. Он никогда не станет фактом культуры, предметом анализа цыганки, Юнга или Фрейда.

Но сама по себе идея опосредствования древняя, как мир. У Сократа она сформулирована в размышлениях о том, надо ли пользоваться письменностью для овладения знаниями, или чистая память все-таки лучше (см. «Федр»). И Сократ приходит к выводу, что память лучше, потому что у человека может возникнуть иллюзия, что он многознающий. Кстати, на этот вопрос до сих пор нет ответа. Держать ли знания в компьютере или в своей голове? Это то же самое. Как учить: насиловать ли детскую память, не насиловать ее и т.д. Сама по себе идея опосредствования давняя. А вот что интересно у Выготского – это *механизм* опосредствования, но он только приступил к анализу этого механизма. Потом об этом надолго забыли. Сейчас Борис Эльконин и его команда пытаются все-таки понять, а что же происходит в этом акте опосредствования, который и есть акт развития⁹.

Выготский у нас забыт, несмотря на то что все говорят: Выготский, Выготский. Мераб любил термин – *схематизмы сознания*. И вот мы смотрим на Выготского сквозь наши советские схематизмы сознания и в упор целый ряд вещей не видим. В том числе и свойства сознания. Например, функциональные органы, как они происходят, откуда они берутся, что это такое? Это требование мамы с папой, это гены? Мы же топчемся все время. Или гены-задатки, или среда, или какая-то равнодействующая, или асимметричная какая-то кривая развития, где доминируют либо гены, либо среда и т.д. Фихте тоже ведь размышлял по поводу органов, кстати. И Маркс размышлял. Фихте говорил, что человек создает себе органы, душой и сознанием назначенные. Гены генами, среда средой, но человек в своем собственном развитии, его душа и его сознание тоже играют не последнюю роль. И мы опять же не видим парафраз этого тезиса Фихте. У Выготского в работах по дефектологии есть замечательные мысли. То ли он их там прятал от слишком любопытных глаз, а психологи, наверное, решали: а зачем мы будем это читать? Это не про нас. Хотя – про них. И Выготский обсуждает – я вам напомнил эту проблему: гены или среда. И Выготский говорит: в подростковом возрасте есть *новообразования*. Новообразования у подростков – это *рефлексия, сознание и личность становящаяся*, которая сама определяет свое собственное развитие. А наши демагоги: ведущая функция подросткового возраста – это общественно-полезный труд. Понимаете, до сих пор это! Где вы видели подростков, для которых самое необходимое – это выполнение общественных обязанностей и общественно-полезного труда? Такая типичная советская демагогия.

Вот вам, пожалуйста, пересечение есть. И для Выготского не было проблем: есть деятельность или нет деятельности. Я напомню предмет пусто-

порожних споров. Он ведь все понимал, говорил о знаково-символической деятельности, говорил и о том, что память – это есть деятельность в полном смысле этого слова. И деятельностных формулировок у него достаточно много. Но по-настоящему предметом его исследования было сознание.

Теперь. И раз уже Сергей Сергеевич заговорил о зародышах поведения...

С.С. Хоружий. Актюв.

В.П. Зинченко. ...Зародышах актов. Главный вопрос: а что собой представляет зародыш и как его обнаружить? Стивен Фрай в романе «Лжец» приводит минимальное требование профессора к своему питомцу – требование оригинальности. Он просит его представить «работу, в которой будет присутствовать хотя бы семя новизны, призрак отблеска искры зачатка эмбриона намека на йоту тени частицы чего-нибудь любопытно-го». Витиевато изложенное, но вполне законное желание получить хоть что-то. А если всерьез, то речь идет о возможности бесплотной мысли. Такую возможность Г. Шпет отрицал, он говорил о необходимости для мысли *эмбриона словесности*. Поэт утверждал иное: «Я слово потерял, что вам хотел сказать, и мысль бесплотная в чертог теней вернется» (О. Мандельштам). Есть качели: где мысль? То ли в слове, то ли она в чертоге теней? Шпет говорил, что качаемся мы. Замечательно об этом сказал Мераб, что есть невербальное внутреннее слово. Невербальное внутреннее слово, вы вслушайтесь! Вот это и есть эмбрион словесности.

И вот здесь я должен попенять Льву Семеновичу Выготскому. Некрасиво он поступил, хотя, понимаете, вопрос о ссылках в 1930-е годы, о взаимных ссылках – это вопрос очень тяжелый. Даже иногда думаешь, что, может быть, это были настолько приличные люди, что они не ссылались на своих современников. Все под Богом ходили, мало ли? Бахтина в 1929 году посадили, а потом отпустили, слава Богу. Лосева посадили, потом отпустили. Но мы не находим у Бахтина ссылок на Выготского, у Выготского – ссылок на Шпета, Бахтина и т.д. Как будто они на разных планетах жили. А предметная область – одна и та же: то же общение, тот же диалог, то же мышление, та же речь и т.д. Тем более это касается Бернштейна и Выготского, которые в одном институте работали, играли друг с другом в шахматы. Бернштейн помогал Выготскому снимать какие-то детские сцены на узкоплечный киноаппарат... А взаимных ссылок нет. Хотя, когда Выготский обсуждает проблему свободного действия, надо было бы ссылаться на Бернштейна. Нет! И нет у него ссылок на Шпета. А Выготский два с лишним года работал в семинаре Шпета в университете Шанявского и даже жил в подвале института, где чуть ли не в его комнате лежали материалы семинаров Шпета по этнопсихологии. Но даже в этнопсихологических исследованиях ни он, ни Лурия на Шпета не ссылались.

Х.Х. А ГАХН уже разогнали в это время?

В.П. Зинченко. ГАХН – да. Шлет же, как замечательно, он же позвал всю свою команду – Н.Н. Волкова, Н.И. Жинкина и других – и сказал: ребята, разбегайтесь, и желательнo в разные стороны, не кучкуйтесь в одном месте. И они таки выжили – многие из его группы!¹⁰

Вернемся к зародышевым актам. Я воспользуюсь тем же треугольником. Если действие – внешняя форма, то слово, если мы хотим, чтобы действие было целесообразным, разумным и т.д., является его внутренней формой. Образ тоже входит в его внутреннюю форму. Об этом язык говорит: *образ действия*. Если у вас нет образа действия, то о каком действии может идти речь? Рассмотрим теперь слово. Если мы не хотим, чтобы слово было звуком пустым, то его внутренней формой должно быть действие или образ. Я вас прошу: дайте мне 10 рублей взаймы. Это что, информация? Ничего подобного! Это есть действие. Я вам предлагаю руку и сердце. Ничего себе информация! Это акт, поступок! «За поверхностью каждого слова таится бездонная мгла», – Н. Заболоцкий говорит. Наконец – образ. К образу-то мы идем через действие. Значит, внутренней формой образа, да и действия является слово. А что такое образ, слово и действие? Это, между прочим, все, чем мы располагаем. Больше у нас ничего нет, чтобы себя проявить хоть как-то. Либо изобрази в действии, в рисунке, в кино, либо выскажись. Кстати, и Гегель о том же: «Истинное бытие человека... есть его действие». В нем индивидуальность действительна¹¹. Если это действие не имеет внутренней формы, если оно пустое, то это уже не действие, это – моторная персеверация.

Графически и, конечно, условно это выглядит так:



На вершинах действие, слово, образ представлены как внешние, а внизу – как внутренние формы. Значит, действие, слово и образ выступают то как внешние, то как внутренние формы. Каждое из них гетерогенно, поэтому они не только опосредствуют, но и взаимопорождают друг друга. Они не только обратимы, но и побратимы. Зародышевые акты, о которых говорил С.С. Хоружий, это акты гетерогенеза. Вопрос о том, что вначале – дело, слово или образ, наивен. В начале душа с главными ее атрибутами: познание (слово), чувство (образ) и воля (действие), плюс неведомый нам избыток познания, чувства и воли. Платон называл этот избыток окрыленностью, многие – духовностью.

Можете себе представить, какой ералаш находится в наших головах. Мы наполнены этими внутренними формами. Или пусты? В первом случае у нас там есть образы, у нас есть действия, у нас есть слова, их зародыши и т.д. Так это же и есть тот сор, из которого «растут стихи, не ведая стыда». И. Бродский говорил о бахроме внутренних форм. И это совершенно уму непостижимая тайна. Понимаете, внутри – этот дикий сор, а на выходе – чистейшие формы: скульптурные, музыкальные. Причем они – чистейшие формы, внешние формы, но наполнены, между прочим, таким же сором. Их внутренняя форма заполнена, она же богатейшая. Вот у Мераба – лекции по топологии пути (по творчеству Пруста). Говорил, говорил, говорил и, в конце концов, пришел к тому, что нужно снять оппозицию внешнего и внутреннего, которые диффузны и неопределенны¹². К такому выводу мог бы прийти и Л.С. Выготский, если бы извлек уроки из лекций и книг Г.Г. Шпета, посвященных внутренней форме слова.

Еще одно отступление. Флоренский и Ухтомский были верующими. Что такое символ креста? Это же не две палки, простите, пожалуйста. Это муки, распятие. Между прочим, это коллективная деятельность распинающих, конечно. И это – Воскресение. И это – вечная жизнь. И это – образ человека, потому что Христа же не на двух палках распяли. Его распяли на Его собственном образе. Палки же под Его образ – это же не советский знак качества («извините, лучше не можем»). И за две тысячи лет все виды христианского искусства не смогли проникнуть во внутреннюю форму этого символа. Попытки проникнуть продолжаются. Даже киргиз Чингиз Айтматов это делает¹³.

А наше развитие заключается – это уже Мераб – в том, что мы стараемся проникнуть во внутреннюю форму произведения искусства, символа, другого человека, культуры, по сути дела. И по мере проникновения туда мы строим свою внутреннюю форму. И в итоге мы понимаем, есть ли у человека – опять Мандельштам – «пространства внутренних избыток», или это диплодок, одноклеточное, пустышка. Вот в развитии этих мотивов (мотивы – без эпислем, извините, пожалуйста) участвовали и Федоров, и Флоренский, и Ухтомский, и Бернштейн, и Выготский, и Мамардашвили, и Шпет, и многие-многие другие... Этого, между прочим, духовного

и интеллектуального пейзажа в сегодняшней психологии нет. Она живет без царя в голове. Может быть, это и правильно, может, она что-нибудь, как на Украине кажут, «сбреше краще». Спасибо за внимание.

Дискуссия

Юрий Вячеславович Громько. Спасибо. Какие есть вопросы и высказывания?

Х.Х. Скажите, пожалуйста, если взять для примера геометрию Евклида, там можно выделить два уровня. Один – аксиоматика, другой – все остальное. Во-первых, как к этим двум частям геометрии относится ваше понятие «функциональный орган», т.е. оно будет переработано вашим понятием или нет? И что, от слова надо будет построить всю эту систему, или как?

В.П. Зипченко. Почему от слова, это может быть и от действия, от практики. А действие, путь – это не метрические, а топологические категории, по отношению к которым аксиоматика проблематична.

Х.Х. Это теория, зачем практика? А куда в практику? Это совсем непонятно.

В.П. Зипченко. Тогда я не понял ваш вопрос.

Х.Х. Вопрос заключается в том, что вроде бы, во-первых, слово, образ и действие – это все, что у нас есть. Второе – это то, что функциональные органы, которые мы создаем, они разнообразны. И идея может быть функциональным органом и прочее. Вот здесь с такими сложными объектами, как, допустим, геометрия, обычно не работают. Обычно работают с зайцами, стульями, с чем-нибудь попроще. Меня интересует – вот по отношению к таким сложным образованиям тому аппарату, который вы выкладываете, есть место или нужно что-то дорабатывать? Или это лежит абсолютно в другой области?

В.П. Зипченко. Вы не забывайте, что за внутренней формой и того, и другого, и третьего все-таки, во-первых, они же сами и могут быть. Понимаете, действие рождает действие, слово рождает слово, образ рождает образ. «Перегоронок тонкоробость, / пройду как свет, пройду насквозь, / пройду, как образ входит в образ, / и как предмет сечет предмет» (Борис Пастернак). Так что самопорождение – тоже возможно. Возможно и взаимобогащение. Они все опосредствуют друг друга. Это же все к процессуальной стороне относится. Если мы будем говорить не в терминах продукта – образ, слово, действие, а в терминах процессов – мышление и страсть, то мышление и страсть – это одно, говорил Декарт. И, как в ленте Мёбиуса, одно переходит в другое. Я человек глубоко математически неграмотный – и не понимаю, чего вы от меня с Евклидом хотите.

Х.Х. Я думаю, что если взять какое-нибудь художественное произведение, то там что-нибудь подобное будет. Меня интересует понятие функционального органа по отношению к таким сложным образованиям.

В.П. Зинченко. Это ближе к делу. Истоки понятия «внутренняя форма» лежат у В. Гумбольдта, но не в его классических работах о языке, а в более ранних литературно-критических произведениях. Если я не ошибаюсь, он, анализируя «Германа и Доротею» Гете, писал, что одни писатели преимущественное внимание уделяют внешней, а другие – внутренней форме. Отсюда может быть ход и к функциональным органам. Есть и более прямой ход: А.А. Ухтомский называл личность функциональным органом. П.А. Флоренский называл органом мысль, а Г.Г. Шпет – понятие.

Чувствую, что проблематика функциональных органов требует пояснения. Человек рождается гол как сокол. Даже если он в рубашке, все равно ничего нет. И ему нужно построить свой инструментарий, свое духовное оборудование. И между прочим, он гениально это строит. Любящая мама в два месяца различает десять–двенадцать видов плача своего ребенка. Она же не ревет над ним белугой, она же не учит его этому. Значит, он порождает язык, понятный взрослому. Максимилиан Волошин говорил: «Ребенок – непризнанный гений среди буднично серых людей». И это действительно так. Ребенок делает самое трудное, что есть в жизни нашей, – порождает язык, понятный взрослому, если последний не идиот. И дальше он порождает действие, жесты. Конечно, в компании со взрослым, иначе ничего не будет. Но, слушайте, а вы что, не наблюдали, как дети слова новые рожают «Мама, пойдем в хлебушную!» – читайте «От двух до пяти». И вот, по сути дела, мы этим занимаемся всю свою жизнь. Мы порождаем новые органы, отщипливаем их от себя, в том числе интеллектуальные органы, такие, как мысль, идея, теория, и создаем эти треклятые компьютеры. Как это описывать? Я не знаю, как это описывать. Но мы создаем их в терминах действий, образов и слов. Ах, если б можно было сказать душой без слова! Иногда – можно. А другие способы какие? Я же не могу с аудиторией сказать душой без слов, с помощью чистой мысли.

Х.Х. Я получил ответ.

Ирина Леонидовна Баграцион-Мухраели. Можно маленькую филологическую реплику? Мне кажется, что ваши вопрос и ответ лежат в нескольких разных планах. Дело в том, что мы говорим о разных типах речи: о риторической речи, которая касается информации, аргументации, и художественной речи. Если это приложимо к тональности художественного текста, то риторическое слово гораздо более плоско и однозначно, чем слово художественное. Поэтому здесь не зайчики проще, а математические символы проще.

Ю.В. Громыко. Ирина Леонидовна, мне-то просто кажется, что Владимир Петрович обращает внимание на следующее: точно так же и в случае геометрии Евклида можно показать, что вхождение в движение в этих идеальных евклидовских пространствах опирается на слово, на выражаемое понятие, на определенное идеальное умозрение и представление, на опре-

деленную аксиоматику образов и на определенные типы действий, в том числе связанных с построением. Другое дело, что есть безусловный переход, связанный с возникновением системы внешних знаков. Но мы прекрасно знаем из опыта освоения геометрии, что внешний знак натурализуется и не берется, т.е. геометрия не осваивается, если нет вот этой всей совокупности.

Это большой вопрос, но очень интересный, потому что есть уже интересные работы, кстати, в направлении Давыдова, которые связаны с идеей, что освоение геометрических понятий у ребенка – как раз в геометрии Евклида – без проработки отношений образного воображения, символизации, работы, действия оказывается просто невозможным.

В.П. Зинченко. Без движения никакой образ невозможен. Ведь симульный образ – это есть остановка, это есть накопленное движение. Если говорить в терминах синергетики Сергея Сергеевича или Григория Паламы, то в движении энергия движения переходит в энергию образа и там остается. Образ ведь у нас как пружина, готовая распрямиться.

Х.Х. Как вы видите роль чувственного отношения у Выготского, более сложного чувства...

В.П. Зинченко. Выготский сказал: единство аффекта и интеллекта. Слушайте, у кого из вас сейчас есть единство аффекта и интеллекта? Все время ум с сердцем не в ладу. Если под единством понимать декартовское: действие и страсть одно, в том числе, конечно, и действие интеллектуальное, то спора нет. А если какое-то диалектическое, гармоническое единство, то это нелепость. Мы имеем дело всегда с асимметрией. Один из героев А. Платонова мыслил исключительно накалом своих воспаленных чувств. Но ведь мыслил!

Х.Х. Но аффектам человек следует?

В.П. Зинченко. Конечно, еще бы! Самый гениальный человек кто? Истерики. Она знает когда, с кем можно кидаться на пол и сучить ногами. И интеллект ее замечательно контролирует. А мы как будто бы такие сдержанные люди, мы можем проброситься, мы можем взорваться, а потом будем жалеть. Я вам ответил на этот вопрос, когда сказал, что действие и страсть – одно. Мы каждое свое действие претерпеваем. Этим наше действие отличается от механического. В своем действии мы преодолеваем пространство, преодолеваем время, претерпеваем это. Вот вам и место аффекта, место чувственной ткани. Действие имеет и чувственную, и биодинамическую ткань. Про это удивительное переплетение чувственной и биодинамической тканей и Леонтьев говорил, и Бернштейн.

Х.Х. Но здесь больше подчеркивается отчуждаемая сторона субъективной...

В.П. Зинченко. Треугольник – три пальца – любимая фигура психологов, философов и лингвистов. Они друг от друга, в этом смысле, не далеко ушли. И вы хотите, чтобы я вам на одной этой фигуре еще и аффекты

показал?! Но если я верно понимаю вопрос, то так называемая субъективная сторона действительно отчуждается. Д.Б. Эльконин пафос теории Л.С. Выготского видел в утверждении объективности существования аффективно-смысловых образований. Они даны каждому человеку в виде произведений искусства: «Любви нас не природа учит...»

О.И. Генсаретский. Владимир Петрович, вы с вашей психологической мудростью помогите мне, пожалуйста, в одном сомнении. Мне почему-то все это напоминает монографии, которые писались в районе 1950 года о единстве физиологии Ивана Петровича Павлова и психологии, к примеру, еще кого-то. Вот что это за жанр такой: единство учения Выготского, Флоренского, Шпета?

В.П. Зинченко. Во-первых, я не произносил слова «единство». Я говорил, что вообще надо бы построить семантический пейзаж, понимаете. А единство – я с вами согласен – это...

О.И. Генсаретский. В чем мотив внутренний поиска такого – и Юрий Вячеславович тоже так конференцию обозначил? Вот что хочет Юрий Вячеславович?

Ю.В. Громыко. Я сказал: несостоявшийся диалог. Вы же эту фигуру вчера блестяще обсуждали – мы вам благодарны. Мы ее начали прорабатывать именно в ключе диалога. И, на мой взгляд, диалог продолжается, потому что есть действительно вопрос. Диалог движется от непонимания к...

О.И. Генсаретский. А может быть, больше целомудрия такого? Друг на друга не ссылались. Просто целомудрие. Он сам по себе, я – сам по себе. Зачем единство искать? Вы потом будете искать единство.

В.П. Зинченко. Олег Игоревич, дело заключается в следующем. Мы потеряли целую цивилизацию. Я написал книжку «Мысль и слово Густава Шпета»¹⁴. Из внутреннего эхидства я там привел 20 портретов людей, которые никогда в жизни на Шпета не ссылались. И один из смыслов этой книжки: какой бы могла быть наша отечественная психология, если бы мы сначала кто-то из страха, кто-то из ревности, а потом – по привычке не игнорировали Шпета. А сейчас есть несколько чудачков, одного из них мы с вами до перерыва слушали, которые жизнь кладут на то, чтобы вообще представить это все. А кто его читает? А кто его слушает? Так что, по сути дела, мы находимся точно в таком же положении.

О.И. Генсаретский. Т.е. такая археология. Мы восстанавливаем.

В.П. Зинченко. Я без этого не представляю себе сейчас дальнейшего шага в развитии того же Выготского, Леонтьева. Вообще не представляю психологию без этих идей. Ну зачем же мы будем велосипед изобретать еще раз?

Ю.В. Громыко. Владимир Петрович, этот момент я услышал, мы вам благодарны за это, и здесь бесспорно, что без этого универсума тысяча ходов не замыкается и вообще исчезает. Но есть какой подтекст в том, о чем спрашивает Олег Игоревич. С другой стороны, есть моменты, в кото-

рых Выготский и о. Павел спорят и не соединимы. Я простой момент напомню, который мне очень понравился... У вас был очень интересный разговор с Бруннером. Вы обсуждали с ним идею интернализированных ходов действия, которые вообще не берутся извне. Эта тема, во-первых, очень созвучна тому, о чем говорил Сергей Сергеевич, просто он про это не знает, и для него нет этого массива. А с другой стороны, она ортогональна, как мне представляется, мыслям Выготского, потому что оказывается, что есть такие коды действия, которые как раз и связаны с творением образа действия изнутри, а, скажем, не со взятием чего-то извне. Хотя после того, как они выражены вовне, они создают другую совсем среду. И набор такого типа ходов антиномичных, он тоже представляет огромную ценность для меня.

В.П. Зинченко. Разговор об исследовании Дж. Бруннера и Б. Козловской, где они обнаружили возможность априорной оценки младенцами двухмесячного возраста величины и удаленности предмета, увел бы нас очень далеко. Но и без этого понятно, что внутренние формы обладают генеративными способностями и силами. Интериоризацию не следует рассматривать только как похороны внешней предметной деятельности. А.Н. Леонтьев пронизательно заметил, что в процессе интериоризации внутренний план впервые рождается. Но как проследить развитие этого новорожденного? Но генеративные функции внутренней формы или «внутреннего» были признаны задолго до понимания того, откуда оно берется. В.В. Кандинский писал, что в какой-то момент ему стало ясно, что внешнее, не рожденное внутренним, мертворожденно. Это теперь мы можем утверждать, что внутреннее зарождается вовне, а внешнее зарождается внутри. Но это легко сказать, но трудно проследить судьбу зародившегося. Даже порой трудно понять, а зародилось ли? Например, то, что Мераб назвал «невербальным внутренним словом», я называю «невербализованной моторной программой». Мы ведь с вами все мыслим как тот самый персонаж, который не знал, что он говорит прозой. Мы точно так же не знаем, что мы мыслим на уровне невербализованных моторных программ. Мы не чувствуем этого. И сами удивляемся: Господи, откуда у меня это вдруг появилось? Инсайт, интуиция и прочее. Гаусс нам объясняет: мои результаты даны мне уже давно, но я еще не знаю, как я к ним приду. Ничего себе! Я экспериментально изучал и доказывал с миллисекундами и всякими прочими делами, что другого объяснения, кроме невербального внутреннего слова или оперирования невербализованными, а возможно, и невербализуемыми (когда речь идет об образе и действии) моторными программами, просто нет (В.П. Зинченко, 1968, 2004). Или... чертот теней?

Речь идет о классической проблеме: чем люди мыслят? Эйнштейн говорит: образами, мышечными ощущениями, кто-то говорит – страстями, кто-то говорит – словами, кто-то говорит – движениями, действиями и т.д. А Бродский говорит: человек мыслит мыслями. Простой ответ. За мыслью

стоит мысль. Но как ее, эту мысль ухватить? Кстати, он же гениально определил, что рефлексия – это постскрипtum мысли. Вот и все. Кстати, и прескрипtum к действию.

Давайте с вами эксперимент проведем. Будьте добры, пожалуйста, здесь и теперь сию минуту помыслите любую, самую невыносимую чушь? На это много времени не надо, я же не прошу вас гениальную мысль породить. Только чушь. Четыре секунды. Кому не удалось помыслить чушь. Один человек у нас умный нашелся. За исключением двух–пяти человек аудитория полна чуши. А теперь я вас прошу: вот здесь и теперь вот сию секунду реализуйте помысленную вами чушь. Что же вы сидите? Слабо, что ли?

О.И. Генисаретский. Дорогое удовольствие.

В.П. Зигченко. Вот видите, вот вам демонстрация, между прочим, и вашей культуры. Постскрипtum к мысли и прескрипtum к действию. Т.е. вы представляете себе аффективно, а не только интеллектуально последствия, которые будут, если вы это реализуете. Вот вам, интеллект – одно, а аффект – совсем другое. Какое там единство?

Х.Х. Когда вы говорите «программа», то что вы имеете в виду?

В.П. Зигченко. По сути дела, я вам уже это продемонстрировал. Вот представьте себе круг. Вы представили, и это есть уже моторная программа. Мы можем совершить действие до действия. Вот Черчилль, между прочим, говорил этому не до конца похороненному классику, что только сумасшедший может пытаться перепрыгнуть пропасть в два прыжка. Так вот, вы идете – лужа. Вы же проигрываете действие до действия. Вы или обойдете, или перепрыгнете.

Х.Х. Под моторной программой вы понимаете внутренний образ действия?

В.П. Зигченко. Внутреннее проигрывание. Оно сокращенное, оно требует значительно меньше времени, но это есть внутренний проигрыш, и он вполне регистрируем. С помощью многограммы можно зарегистрировать, вы действительно проигрываете, или вы дурака валяете. Извините, что я примитивно объяснил механизм старых добрых идеомоторных актов. На самом деле все много сложнее, но это особый сюжет о микроструктуре и микродинамике моторных и ментальных актов. Здесь результаты еще впереди.

Ю.В. Громыко. Спасибо большое, Владимир Петрович.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ст. Тухмин. Моцарт в психологии // *Вопр. философии*, 1981, 10. – С. 127–137.

² Л.С. Выготский. Исторический смысл психологического кризиса. // *Собр. соч.* в 6 т. – М.: Педагогика. – Т. 1. – С. 291–436.

- ³ Б.Г. Менделеев. Логико-семантический анализ концепции Л.С. Выготского. Автореферат диссертации на соискание степ. докт. психол. наук. – М., 2001.
- ⁴ Л.С. Выготский. Психология искусства. 2-е изд. – М.: Искусство, 1968. – С. 15–18. – *Прим. сост.*
- ⁵ Н.А. Бернштейн. Очерки по физиологии движений и физиологии активности. – М., 1966. Н.А. Бернштейн. Физиология движений и активность. – М.: Наука, 1990.
- ⁶ Дж. Верч. Голоса разума: Социокультурный подход к опосредованному действию. – М.: Трикола, 1996. – 176 с.
- ⁷ В.М. Мунипов, В.П. Зинченко. Эргономика. – М.: Логос, 2001.
- ⁸ См. раздел «Синергичная антропология» в настоящем издании. – *Прим. сост.*
- ⁹ Б.Д. Эльконин, Л.С. Выготский – Д.Б. Эльконин: знаковое опосредование и совокупное действие // *Вопр. психол.*, 1996, 5. – С. 57–63.
- ¹⁰ Государственная академия художественных наук (ГАХН) – «высшее учебное учреждение, имеющее целью всестороннее исследование всех видов искусства и художественной культуры» (из устава академии). Была организована в Москве в 1921 г. Помимо научной деятельности играла роль экспертно-консультативного органа по вопросам искусства для Наркомпроса и высших правительственных учреждений. В 1924 г. Г.Г. Шпет стал вице-президентом академии, фактически возглавив всю ее научную деятельность. В 1930 г. ГАХН была закрыта. – *Прим. сост.*
- ¹¹ Г.В.Ф. Гегель. Собр. соч. Т. IV. – М., 1959. – С. 165.
- ¹² Мераб Мамардашвили. Лекции о Прусте: психологическая топология пути. – М.: Ad Margi-пеп, 1996. – 548 с.
- ¹³ Ч. Айыматов. И дальше века длится день. – М.: Азбука-классика, 2003.
- ¹⁴ В.П. Зинченко. Мысль и Слово Густава Шпета (повращение из изгнания). – М.: Изд-во УРАО, 2000. – 208 с.

Литература к докладу

- В.П. Зинченко. Перцептивные и мнемические элементы творческой деятельности // *Вопросы психологии*. – 1968, № 2. – С. 3–7.
- В.П. Зинченко. Идеи Л.С. Выготского о единичах анализа психики // *Психологический журнал*. – 1981, № 2.
- В.П. Зинченко. Послесловие к дружбе. К кончине М.К. Мамардашвили // *Вопросы философии*. – 1991, № 5.
- В.П. Зинченко. Слово об учителе. К 90-летию П.Я. Гальперина // *Вопросы психологии*. – 1993, № 4.
- В.П. Зинченко. Штрихи к портрету Д.Б. Эльконина // *Вопросы психологии*. – 1994, № 1.
- В.П. Зинченко. Движение – живое существо. К 100-летию Н.А. Бернштейна // *Вопросы психологии*. – 1996, № 6.
- В.П. Зинченко. От классической к органической психологии. К 100-летию Л.С. Выготского // *Вопросы психологии*. – 1996, № 5, 6.
- В.П. Зинченко. Участность в бытии. К 95-летию А.Р. Лурия // *Вопросы психологии*. – 1997, № 5.
- В.П. Зинченко. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. К началу органической психологии. – М., 1997.
- В.П. Зинченко. Саморазвитие духа: Памяти друга (В.В. Давыдов 1930–1998) // *Вопросы психологии*. – 1998, № 5.

В.П. Зинченко. Гипотеза о происхождении учения А.А. Ухтомского о доминанте // Человек. – 2000, № 3.

В.П. Зинченко. Мысль и слово Г.Г. Швета. – М., 2000.

В.П. Зинченко. Вклад А.А. Ухтомского в психологию // Вопросы психологии. – 2000, № 4.

В.П. Зинченко, Б.Г. Мещеряков. Совокупная деятельность как генетически исходная единица психического развития // Психологическая наука и образование. – 2000, № 2.

В.П. Зинченко, П.Я. Гальперинг. от действия с заданными свойствами к свободной мысли // Вопросы психологии. – 2002, № 5, – С. 120–134.

В.П. Зинченко. Мысль и слово: подходы Л.С. Выготского и Г.Г. Швета // Точка. – 2003, № 3–4. – С. 127–168.

А.Р. Лурия. Этапы пройденного пути. – М.: Изд-во МГУ, 1982.

Представление об идеальном действии – метод Давыдова

Идеальное – мышление – знание и смена формационных
систем мыследеятельности

Юрий Вячеславович Грамыко

Представление об *идеальном действии*, об *идеальном движении*, пожалуй, наиболее интересное и по-настоящему не освоенное понятие системы В.В. Давыдова. Именно при разработке данного понятия философская антропология и психология приходят в тесное соприкосновение с разрабатываемой им теорией мышления. Как известно, важнейший тезис докторской диссертации В.В. Давыдова¹ состоял в том, что мышление не является предметом изучения только психологии. Психология мышления как особая дисциплина возможна. Но общественно-историческая и духовная «природа» мышления не исчерпывается закономерностями, раскрываемыми на основе психологии мышления. Изучение этой «природы», генезиса и особенностей осуществления актов мышления в разных типах деятельности требует организации комплексных полидисциплинарных исследований и разработок: в философии, логике, социологии, семиотике, возрастной психологии, истории наук и т.д.

Стремясь построить науку о мышлении – Теорию Мышления с большой буквы, В.В. Давыдов в соответствии с логико-философским методом восхождения от абстрактного к конкретному, который был детально рассмотрен и проанализирован в диссертациях Э.В. Ильенкова и А.А. Зинovieва², выделил исходную «клеточку» данной теории – *мыслительный акт*. Анализ строения мыслительного акта, собственно, и был тем способом изучения данной клеточки, который предлагал Давыдов. Само строение мыслительного акта он положил в основу рассмотрения структуры понятия, а затем учебных действий в системе полноценной конкретной учебной деятельности, обеспечивающей освоение содержания понятия.

Само предлагающееся представление о мыслительном акте является достаточно сложным образованием, несмотря на всю его удивительную простоту. Во-первых, мы с самого начала сталкиваемся с принципиально двойственной категориальной формулировкой единицы мышления. С одной стороны, речь идет о строении акта, что предполагает введение структуралистских определений и построение структурного представления. С другой стороны, говорится именно о мыслительном акте, т.е. об

определенной единице активности. Таким образом, при описании и характеристике мышления мы сталкиваемся с процессуально-структурным определением единицы мышления, которая в диалектическом языке могла бы быть охарактеризована как *единство подвижного и неподвижного*. Эта «подвижная неподвижность» в устройстве мышления как раз и схватывается за счет единства процессуальных и структурных описаний. С одной стороны, мы выделяем элементы единой структуры акта мышления, образующие его форму. С другой стороны, перед нами акт – единица движения. Можно даже утверждать, что акт реализуется весь целиком, единой структурой, и в этом и состоит процессуальная организация мышления.

Именно это представление о мыслительном акте делает бессмысленными и невозможными часто встречающиеся сегодня потуги заново выстраивать теорию мышления, как будто эта важнейшая работа по выделению клеточки мышления не была проделана. Многим психологам может показаться, что ничего, собственно, после работ В.В. Давыдова-то и не произошло. И можно заново, возвращаясь к дефинициям И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Э. Клаппарда, Ж. Пиаже, Дж. Дьюи и пр., определять, что мы, собственно, понимаем под мышлением и как можем охарактеризовать данный процесс. Но это не так – изменилось очень многое.

После работы В.В. Давыдова стало совершенно очевидно, что дело не в формулировках и определениях того, что такое мышление. Дело в предлагаемом принципе, в соответствии с которым может быть организовано мышление. С этой точки зрения для построения теории мышления необходим не канон в виде набора конвенциональных правил, но *органон в виде системы средств*. В предложенной единице теории мышления В.В. Давыдовым был предъявлен двойной продукт его теоретической работы: представление о том, что должна из себя представлять клеточка теории, и конкретное устройство процессуальной единицы мышления. С этой точки зрения нам с течением времени, например, может показаться, что представления о механизмах мышления устарели и нуждаются в серьезном дополнении и исправлении, но это не означает, что устарела сама клеточка. И наоборот, мы можем посчитать, что очень сильно устарели представления о том, что такое теория, и нам необходимо рассматривать заново методы построения теории. Но во всех этих случаях после работ В.В. Давыдова мы должны будем дифференцировать и различать устройство самой «клеточки» и наполнение этой «клеточки», механизмы ее осуществления. В любом случае теперь нам незачем рыскать по бесконечным определениям сути того, что называть мышлением. Мы можем обращаться к принципу, на основе которого организуется само мышление и складываются условия для его генетического происхождения. В предложенном принципе мы видим новый способ построения теории мышления, который состоит в том, чтобы выделить схему и затем начать ее реализо-

вывать, выделяя в более широком контексте проблемы реализации данной схемы. В этом, на наш взгляд, и состоит революционный способ изучения мышления, предложенный В.В. Давыдовым. Мы готовы согласиться с тем, что данный способ мышления был предложен Г.П. Щедровицким и обсуждался на Комиссии по логике и психологии мышления ее участниками под руководством Г.П. Щедровицкого. Активным членом этой комиссии был и В.В. Давыдов.

Здесь мы сталкиваемся с принципиально новыми методами изучения самых разнообразных новообразований в гуманитарных науках. Суть этих новых методов состоит в том, чтобы в результате предшествующего анализа выделить схему, определяющую способ организации и построения изучаемого образования, а затем приступить к осуществлению этой схемы, анализируя трудности и принципиально новые особенности ситуации, которые появляются в ходе реализации данной схемы.

Способы реализации введенной схемы могут быть принципиально разными. Например, мы можем посчитать, что важнейшим моментом в этом является не осуществление схемы в готовой форме, но постановка вопроса о генезисе (происхождении) того образования, которое выделено на схеме. В этом случае мы будем осуществлять различные разновидности ракоходного метода И.Г. Фихте в соответствии с принципами трансцендентального идеализма – сначала выделять при помощи схемы интересующее нас образование, затем ставить вопрос о его происхождении, после чего разрабатывать специальный метод для появления данного образования в деятельности ребенка. Но, обсуждая генезис той или иной способности, того или иного образования в деятельности ребенка, нам надо сначала выделить это образование и зафиксировать его как существующее.

В этом состоит известный парадокс *генетической эпистемологии* – дисциплины, посвященной анализу и обсуждению происхождения разных знаний. Получается, что сначала нам необходимо выделить форму данного знания как сложившегося, находящегося в процессах употребления, и лишь затем анализировать процессы происхождения данного знания. Хотя, казалось бы, большей реальностью должен обладать именно процесс происхождения знания. Величайшая заслуга В.В. Давыдова состояла в том, что им была выделена «клеточка» схемы мыслительного акта, относительно которой затем можно было ставить вопрос о генетическом происхождении процессов мышления. Часть исследователей может заметить, что представление о строении мыслительного акта очень сильно напоминает схему знания, или, иначе, схему «замещения», предложенную и разработанную Г.П. Щедровицким совместно с Н.Г. Алексеевым. И более того, поскольку В.В. Давыдов схем почти не рисовал, за исключением своеобразной схемы структуры деятельности по А.Н. Леонтьеву, построенной им в ходе ОДИ в г. Абакане, то мы и интерпретацию акта мышления по В.В. Давыдову делаем на основе схемы, предложенной Г.П. Щедровиц-

ким и Н.Г. Алексеевым. Нам представляется, что это не так. Хотя схема мыслительного акта имеет определенное сходство в интерпретации со схемой знания, прежде всего в идее возможности двухплоскостного движения, в идее перехода от специфических предметных действий преобразования предметов и вещей к действию моделирования и преобразования моделей, вместе с тем она может рассматриваться и как достаточно самостоятельная мыслительная форма. Основной момент своеобразия мыслительного акта, по В.В. Давыдову, состоит в том, что для него переход к моделям оказывается связан с необходимостью выражения таких отношений между предметами и вещами, которые невозможно выразить при помощи свойств и характеристик самих предметов и вещей. В этом, собственно, и состоит функция идеализации и построения идеального, которое материализуется и фиксируется при помощи моделей.

Эта идея – выразить и представить в другом языке и в другом слое продвижения то, что невозможно представить в данном слое и данных характеристиках, очень близка к идее «метафоры» Линдона Ларуша. С его точки зрения, принципиальное значение метафоры в мышлении состоит в том, что мышление предполагает выражение принципиально новых характеристик и свойств в языке, который не предназначен для этого. Мышление предполагает выход в новое измерение и использование новой размерности³, но первоначально для фиксации ее характеристик используется язык, предназначенный для выражения свойств и характеристик старой размерности. Таким образом, в метафоре мы обнаруживаем важнейший парадокс организации мышления: продвижение к новому типу размерности первоначально осуществляется в рамках и границах старого языка. Следовательно, саму эту новую размерность, новые возможности преобразования и действия, оказывается, необходимо видеть вне уже сформированного и отчеканенного языка. Хотя может оказаться, что мышление строится и другим образом: сначала изобретается и создается новый язык и лишь затем формируется новая интерпретация этого языка.

С другой стороны, в данном представлении мыслительного акта мы можем выделить данное Н.А. Алексеевым фундаментальное определение того, что такое знание. Важнейшей фундаментальной характеристикой знания Н.Г. Алексеев считает *выражение одного в другом*. В языке моделей выражается то, что начинает обнаруживаться, но не может быть выражено в языке действий с предметами, в характеристиках и свойствах самих предметов. Эта обязательная двуплановость знания, необходимость продвижения одновременно в двух слоях (В.В. Рубцов) – в слое специфических предметных действий и в слое моделей – точно так же отображена на схеме мыслительного акта. Выделение самой этой двуплановости как важнейшей основы мышления мы в своих работах связываем со способностью понимания⁴.

В обсуждении роли и функций предложенной В.В. Давыдовым схемы в построении принципиально новой генетической эпистемологии по сравнению с той, которая была у Ж.Пиаже, мы участвуем уже много лет и можем еще раз подчеркнуть особый статус представлений о строении мыслительного акта в системе В.В. Давыдова. Этот статус заключается в определении той схемы, на основе которой должна собираться и сформироваться полноценная способность мысли. Это представление о мыслительном акте выполняет своеобразную функцию *символа* мышления, который должен быть передан ребенку.

Передать этот символ ребенку – значит предоставить ему практику проживания некоторого принципиального опыта мышления, который состоит в различении, как минимум, двух планов движения – плана преобразования предметов и вещей и плана преобразования моделей – и связан с задачей выражения одного в другом.

Наиболее интересный и принципиальный момент работы с данной схемой можно рассмотреть на примере изучения В.В. Давыдовым совместно с В.П. Андроновым условия происхождения идеальных действий⁵ при анализе формирования у ребенка полноценного действия счета предметных совокупностей. Как известно, В.В. Давыдов рассматривал изучение условий и закономерностей самого процесса возникновения идеальных действий как важнейшую предпосылку построения современной теории интериоризации. Он понимал под идеальными действиями сокращенные подразумеваемые действия, только лишь имеющиеся в виду: «Сокращенные предметные операции, лежащие за пределами того, что фактически делается, – это операции, которые лишь «имеются в виду», подразумеваясь как бы сделанными. Такие подразумеваемые операции осуществляются в форме идеальных или умственных движений, отличающихся по своей логике и своим возможностям от движений, соответствующих первичному материальному действию»⁶.

Но в данной работе В.В. Давыдова мы фактически сталкиваемся с двумя разными логиками анализа идеальных действий. И для нас принципиально важно их различить. Одна логика является достаточно традиционной для работ в рамках теории П.Я. Гальперина и предполагает анализ того, как исходно материальное полноценное развернутое действие, сокращаясь, вращивается внутрь психофизиологической ткани сознания и психики индивида. Другая логика предполагает рассмотреть обобщенное и сокращенное действие как способ овладения возможностями многих действий, в пределе – всех действий данного класса, когда эти выделяемые возможности сами могут использоваться как средство для решения каких-то новых задач. Собственно, этот момент схватывания возможности многих действий для превращения их в средство работы с новым предметом и представляется нам наиболее принципиальным и интересным.

Мы должны здесь достаточно развернуто и открыто обозначить свою позицию, поскольку с большим сомнением относимся к теории интериоризации и считаем, что ничего извне внутрь не вращивается. При осуществлении полноценных развернутых предметных действий обязательно существует включенность плана сознания со множеством идеальных интенционально-ориентационных характеристик предмета действия, исходного замысла будущего действия, меры соответствия актуального действия в ситуации замыслу⁷, предшествующей ситуации действия. Не случайно в традиционных буддистских теориях сознания *протенции* и *ретенции* (проспективным и ретроспективным интенциям рефлексивно-го сознания) Гуссерля соответствуют правосторонние и левосторонние свастики: свастика рассеивающая и свастика стягающая. Это означает, что любое действие в ситуации не может быть сведено к наблюдению внешние представленных предметов, оно опирается на сложнейший план и тончайшую архитеконику (часто, впрочем, не выявленную) организации сознания. В.В. Давыдов в ряде последних принципиальных обсуждений при подготовке к Международному конгрессу по теории деятельности в Архусе (Дания) специально подчеркивал, что для него теория интериоризации имеет принципиальное значение с точки зрения выдвижения фундаментальной гипотезы о тождественности строения коллективно-распределенной развернутой деятельности и индивидуальной деятельности. На конгрессе по теории деятельности в Лахти (Финляндия) в 1994 году Юрье Энгештрем, встав на защиту теории интериоризации в дискуссии с А.В. Брушлинским, справедливо подчеркивал, что процессы интериоризации необходимо рассматривать одновременно с процессами экстериоризации. И например, в ранних работах Л.С. Выготского, в частности в «Психологии искусства», процессы экстериоризации получили значительно большее значение, чем процессы интериоризации.

Нам представляется, что мы приблизились к той грани накопления новых представлений об антропологии развития, когда гипотеза интериоризации в различных ее разновидностях может быть отброшена⁸. Нас начинает интересовать не то, как человек овладевает своим собственным индивидуальным поведением после того, как он эффективно действовал в коллективно-распределенной форме деятельности, но то, как человек, попадая во все новые контексты, раскрывает новые возможности мыследеятельностных способностей (понимания, рефлексии, действия) и сознания. В мыследеятельности не существует четко разграниченных, однозначно заданных границ между внешним и внутренним. Внутреннее имеет тенденцию переходить во внешнее, а внешнее, наоборот, становится внутренним. Сама граница внешнего и внутреннего оказывается неустойчивой и весьма подвижной. Человек может переносить в эти новые контексты своей деятельности средства из ситуаций коллективного мышления и действия, а может выявлять внутренние, до последнего момента

скрытые интернализированные характеристики своего мышления и сознания и предъявлять их другим членам коллектива в виде внешне задаваемого образца. Понятийная пара интериоризация–экстериоризация все в большей мере начинается замещаться понятиями *овладение, присвоение*. Хотя и эти понятия несут на себе отпечаток идей XVII века с акцентированием представлений о господстве человека над природой. Овладение собственным поведением, собственной антропологической «природой», присвоение средств, инструментов деятельности противостоит процессу переживания внутренней принадлежности, причастности (В.В. Рубцов) к членам общности⁸, в которую включен человек. Обнаружение в себе дара внутреннего обладания и благодарность за этот дар позволяет наметить другой ценностной горизонт антропологии развития⁹, отличающийся от требований овладения и обладания.

Теперь если мы вернемся к осуществленному В.В. Давыдовым анализу идеальных действий, то обнаружим, что при анализе действий счета предметных совокупностей он обращает внимание не столько на моменты интериоризации развернутых предметных действий во внутренний план, сколько на превращение сокращенных и обобщенных действий в специфические средства для работы с операциями сложения. Безусловно, интерес к процессу интериоризации остается принципиальным и очень важным для В.В. Давыдова, как и проблема возникновения внутреннего плана действия. Но в анализе содержания и формы действий сложения его прежде всего начинают интересоваться средства этих действий.

Принципиальной деятельностной особенностью действия сложения вещных совокупностей для В.В. Давыдова является необходимость и возможность ребенка переходить от числового ряда, от представленности чисел в словесной форме к вещным совокупностям. Ребенок должен на основе числовой характеристики представить организацию однородных предметов данной совокупности, которые соотносятся с членами числового ряда. Общая совокупность предметов соответствует последнему члену числового ряда. Присоединяя к предметам данной совокупности некоторое количество предметов другой совокупности, ребенок должен затем присчитать к последнему члену числового ряда нужное количество членов числового ряда, соответствующих количеству предметов прибавляемой совокупности. И здесь, с точки зрения В.В. Давыдова, ребенок, осуществляющий действие сложения предметных совокупностей, должен уметь координировать два взаимопротивоположных определения числа – его количественную и порядковую характеристики. Выделенная числовая характеристика данной предметной совокупности, представленная в словесной форме, должна быть соотнесена с определенным элементом числового ряда, с одной стороны, и с набором конкретных однородных предметов вещной совокупности, с другой стороны. При добавлении второй предметной совокупности к первой ребенок должен перевести члены

второй вещной совокупности в элементы числового ряда и присчитать их к предварительно зафиксированному элементу числового ряда.

В ходе исследования В.В. Давыдовым и В.П. Андроновым было установлено, что дети, обладающие полноценно сформированным способом сложения, на основе специального демонстрационного двигательного жеста обозначают общее количество предметов данной совокупности, переводя затем число, выражающее общее количество предметов, в элемент числового ряда, к которому могут быть затем присчитаны дополнительные элементы. Этот демонстрационный двигательный жест, по мысли В.В. Давыдова, является не чем иным, как обобщенным и сокращенным действием пересчета элементов вещной совокупности. Ребенок этим жестом показывает, что он с легкостью может пересчитать данную совокупность предметов, но этого не делает, поскольку для него важен не сам пересчет предметов, а его результат. Пересчет предметов в совокупности, действие счета – это действие, предшествующее действию сложения, подготавливающее для него материал. Оперировать в случае операции сложения ребенок должен с общей числовой характеристикой предметов данной совокупности, которая одновременно выражает и количество, и цифровое имя – элемент числового ряда. Осуществляя сокращенный жест, ребенок тем самым присваивает конечный результат предшествующей операции, состоящий в определении количества предметов данной совокупности.

Основная проблема действия сложения состоит не в объединении элементов двух разных вещных совокупностей, но в работе с числовым рядом. В этом случае число, характеризующее количество элементов данной совокупности, должно стать именем и занять определенное положение в числовом ряду, относительно которого будет осуществляться пересчет.

Когда ребенок выходит в идеальную действительность числового ряда, то не число обозначает вещную совокупность, но вещная совокупность символизирует и представляет реальность числа. Это остроумно показано в эксперименте В.В. Давыдова и В.П. Андронova, когда ребенка просят к количеству предметов в коробочке, на которой написано 1 000 000, прибавить заданное количество предметов или когда количество предметов в исходной предметной совокупности обозначается бессмысленным словом. Реальностью в этом случае оказывается идеальная действительность числа, не ограничиваемая конкретным набором предметов в ситуации: «...теперь не число представляет соответствующую предметную совокупность, а, наоборот, некоторая совокупность представляет любое число. В таком *обращении* (инверсии) соотношения предметной группы и числа, собственно, заключается, на наш взгляд, тайна присчитывания как способа сложения, тайна процесса раскрытия самим ребенком единства и совпадения количественного и порядкового момента числа...»¹¹ Но что, собственно, стоит за механизмом инверсии группы предметов и числа?

На наш взгляд, этот кардинальный момент реорганизации действия ребенка связан не с тем, что ребенок овладел обобщенным и сокращенным действием счета, выполнив важнейшее условие перехода к действию сложения. Овладение обобщенным и сокращенным действием счета при переходе к освоению действия сложения является условием необходимым, но не достаточным. Кардинальное отличие организации действия сложения от действия счета состоит в том, что в случае действия счета реальностью для ребенка являются действия преобразования вещной совокупности в ситуации со взрослым, а числа являются знаками, замещающими предметы. В случае действия счета реальностью являются идеальный числовой ряд и возможные переходы в структуре этого ряда, а предметы и вещи являются особого типа знаками (символами) замещения переходов в числовом ряду и выступают в качестве моделей и макетов этих переходов. Но в таком случае переход от действия счета к действию сложения предполагает кардинальное изменение самой структуры мыслительного акта.

В случае действия счета строение мыслительного акта организовано следующим образом. Ребенок находится в ситуации действия, где предметом действия оказываются вещи. Он соотносит эти действия с числами и замещает их числами в виде своеобразных моделей количественных характеристик вещей. В случае действия сложения ребенок находится в идеальной действительности числового ряда, осуществляя переходы и преобразования в этой действительности. А вещные совокупности являются моделями, замещающими и символизирующими результаты преобразования и переходов в числовом ряду. Ср.: «Для практического действия сложения характерно использование чисел как представителей (заместителей) определенных предметных групп, а для умственного действия сложения – использование предметной группы как символического представителя числа»¹².

Можно согласиться с В.В. Давыдовым, что одним из условий освоения ребенком действия сложения является сформированность у него обобщенного и сокращенного действия счета. Но не менее важно, чтобы ребенок различил и приобрел реальный опыт проживания мыслительного акта, складывающегося на основе практического действия, с одной стороны, и мыслительного акта, реализующегося на основе движения в идеальной действительности мышления, с другой. В первом случае осуществляются операции замещения по отношению к элементам практической ситуации и создаются знаковые модели практической ситуации в целом или отдельных ее элементов. Во втором случае операции замещения осуществляются по отношению к идеальной действительности числового ряда и их результатом являются макеты и примеры. Лишь войдя в практику осуществления мыслительных актов второго типа, ребенок может использовать в качестве средства способы действия, освоенные им

в мыслительных актах первого типа. Если ребенок начинает понимать, что числовой ряд – это идеальная действительность, это не менее результативный и важный итог его продвижения и антропологического развития, чем освоение обобщенного и сокращенного действия счета.

Подобное рассмотрение разных типов мыслительных актов позволяет чуть по-другому поставить проблему *идеального*, столь важную для В.В. Давыдова. Идеальное оказывается *формой концентрированного полагания возможностей*¹³, других вариантов по отношению к исходному действию или предмету данного действия в ситуации. В сферу идеального по отношению к данному конкретному предмету выносятся вся противостоящая ему человеческая культура и история, которую только может в данный момент актуализовать данный человек. По всей видимости, так создаваемое и выделяемое по отношению к данному предмету Иное и выступает в качестве Идеального гегелевского Ничто данного предмета. Идеальное отличается от идеализации, поскольку идеализация в отличие от идеального направлена на то, чтобы «отщепить» и положить в качестве самостоятельно существующего изолированный от всего другого новый отдельный предмет. Функция идеализации состоит в выделении нового отдельного существующего предмета.

Полагание возможностей осуществляется на основе *воображения*, функция которого состоит в том, чтобы понять и представить другие варианты как вполне осуществимые и реалистичные. Способность понять, что то, что произошло, могло бы случиться и иначе, является очень важной функцией сознания. С этой точки зрения воображение есть не что иное, как понимание вариативности и возможных модификаций действия, предмета, общности. Но в том случае, когда проигрываемые возможности и формальная, полагаемая на основе воззрительного понимания-воображения вариативность позволяют увидеть границы сложившихся практической формы действия, структурированной общности, мы имеем дело с *актом трансценденции* (Н.Г. Алексеев), обеспечивающим поворот в судьбе человека и смену его жизненной границы.

Этот поворот в судьбе обеспечивается тем, что человек начинает впервые видеть форму, которая лежит в основе осуществленного им проживания определенного опыта. Выделение формы действия и деятельности, лежащих в основе опыта, прожитого человеком, не может быть осуществлено искусственно, чисто волевым порядком, произвольно, это должно случиться, возможно, после многих полаганий на основе понимания-воображения других вариантов и множества рефлексий способа своего действия. Воображение в сфере идеального как бы подготавливает возможность рефлексии наконец увидеть и схватить форму действия, общности, институциональной организации, задающей границу опыта жизни данного конкретного человека. С этой точки зрения можно утверждать, что трансценденция – это не что иное, как рефлексивное мышление

по поводу опыта собственного действия или даже собственного жизненного движения, трансценденция на основе воображения и рефлексии обеспечивает создание мышления по поводу деятельности и действия.

Собственно, здесь мы сталкиваемся с основным парадоксом трансцендентального идеализма И.Г. Фихте и Ф.В. Шеллинга, который тут же на поверку оказывается чуть ли не историческим материализмом, полностью изменяющим наши представления о мыслительных актах. Для того чтобы произошла трансценденция, необходимо пройти через реальный опыт и реальное проживание практики. По отношению к акту трансценденции реальная практика должна случиться намного ранее, только тогда не бессмысленно само создание формы для ее осмысления, анализа и возможного перепроектирования. Собственно, этот случившийся опыт затем и переводится в имеющую границы форму, которая вылавливается актом трансценденции.

Здесь начинается самый интересный момент, связанный с проблемой идеального действия у В.В. Давыдова. Необходимо ответить на вопрос, а обладает ли идеальное действие у В.В. Давыдова своей собственной формой, или эта форма описывается в соответствии с принципами организации идеальной действительности числового ряда, вещных совокупностей, элементы которых должны быть соотнесены с числами? Нам представляется, что В.В. Давыдов не ставил задачу сконструировать специальную форму для рассмотрения идеального действия как такового и передать ребенку наряду с идеальной действительностью числа еще и идеальную действительность самого идеального действия. Именно в этой точке возникает реальная проблема разработки представлений о мыследеятельностной антропологии действия. В то же время В.В. Давыдов специально показывает, как через двигательные элементы действия переструктурируется сам ландшафт работы с предметами. В частности, предметные совокупности могут из изолированных отдельных вещей, представленных в виде обособленных предметов, превращаться в слитные группы. Эти группы символизируют предмет идеального действия, существующий в мышлении. В этом случае выразительное и изобразительное движение перекраивает и трансформирует способы члененности вещных совокупностей, действия меняют их внешнюю наглядную форму организации. Именно в этой точке мы видим основное различие в подходах к действию между В.В. Давыдовым и П.Я. Гальпериным. Для П.Я. Гальперина ребенок, осваивая действие счета, обязательно в качестве исходных характеристик выделял разделенные и обособленные друг от друга предметы. Для В.В. Давыдова ребенок в ситуации мог произвольно переструктурировать вещные совокупности в соответствии с масштабом выделяемой и пространяемой им «единицы». Единицей могли оказываться два предмета, три предмета и т.д. В подобном рассмотрении действия, безусловно, проявляется идея В.В. Давыдова о «мерке», которая

и позволяет сосчитать, сколько раз к измеряемому приложена мерка. Действие, по В.В. Давыдову, переструктурирует организацию вещей в ситуации: «...тайна просчитывания как способа сложения, тайна процесса раскрытия самим ребенком единства и совпадения количественного и порядкового моментов числа – раскрытия, реализуемого им в форме сквозного движения руки вдоль рядов предметов первого слагаемого. Можно сказать, что именно в этом движении возникает собственно «умственный план» выполнения действия сложения, поскольку лишь посредством такого движения предметная группа начинает выступать для ребенка как некоторое целостное образование – как *слагаемое*. Тогда у ребенка и формируется действие сложения в отличие от действия счета, с помощью которого он решал ранее задачи на сложение»¹⁴. Но подобные возможности действия, обеспечивающие переструктуризацию самой вещной совокупности, В.В. Давыдов связывает с особой формой действия, с особым его типом, возникающим в ходе процесса интериоризации. Далее: «...Теперь эту задачу ребенку нужно было решать адекватным ей действием, но оно должно было стать *умственным* по способу выражения отношения предметной группы и числа»¹⁵. Или чуть более развернуто: «Сокращенные предметные операции, лежащие за пределами того, что фактически делается, – это операции, которые лишь «имеются в виду», подразумеваясь как бы сделанными. Такие подразумеваемые операции осуществляются в форме идеальных или умственных движений, отличающихся по своей логике и своим возможностям от движений, соответствующих первичному материальному действию»¹⁶.

Очевидно, что для В.В. Давыдова идеальные или умственные действия являются определенным этапом развития первичных материальных действий. И собственно, в этой точке мы сталкиваемся с необходимостью базовой онтологической схемы, на которой могли бы обсуждать антропологию преобразовательного действия. Для нас вслед за Г.П. Щедровицким такой схемой является представление о полной мыслительности, предполагающей выделение процессов мышления, действия и коммуникации, а также «вторичных процессов», надстраивающихся над указанными тремя, – процессов понимания и рефлексии. Представление о схеме мыслительности в онтологической функции, описывающей представление о деятельности как об объекте, нам необходимо для того, чтобы ввести следующее утверждение: мыслительное действие (действие в мышлении) и действие в ситуации – это совершенно разные действия, имеющие принципиально отличающиеся механизмы построения. Вводя данный тезис, мы в известном смысле продолжаем линию Л.С. Выготского, утверждавшего, что мышление и речь имеют разные корни. Развивая данный тезис, мы утверждаем, что не только мышление и речь, но и мышление и действие имеют разные корни в культурогенезе человеческих общностей и в онтогенетическом развитии человека. А из этого

следует, что действие в мышлении – идеальное действие – существует самостоятельно, а не только как этап развития действия в ситуации. Поскольку и действие в ситуации, и действие в мышлении мы называем одним и тем же словом, безусловно, есть некоторые принципиально общие сущностные характеристики, которые позволяют эти два принципиально разных действия возводить к единому образованию. Но может быть, действие как таковое – действие *per se* – это есть результат сложной конвергенции мыслительного действия и действия в ситуации, а отнюдь не эволюция материального действия в идеальное действие. С нашей точки зрения, идеальное мыслительное действие формируется и возникает на основе собственных механизмов, отличающихся от механизмов преобразования предметов и вещей в ситуации. Эти механизмы связаны с выделением свойств и характеристик, которые можно лишь вообразить, но нельзя выразить в виде вещных свойств¹⁷. Например, при выполнении операций классификации предметов такими характеристиками являются родовые признаки вещей в отличие от видовых. Это идеальные характеристики, которые имеют свою собственную форму и принципы происхождения. С этой точки зрения, по мысли П. А. Флоренского, идеальный эйдос – это *зрак предка*, с которым я нахожусь в состоянии родства. Поэтому род – это идеальный ряд моего родства в том числе и с индивидами, которых уже нет, но их идеальный лик может быть выделен. С этой точки зрения идеальное действие – это не сокращенное и обобщенное материальное действие, но движение в воображенных идеальных характеристиках и упорядоченных рядах выделенных характеристик. Эти идеальные характеристики удерживаются и организуются на основе категорий.

Возвратимся к тайне происхождения у ребенка понятия числа, для раскрытия которой больше всего в XX веке сделал В. В. Давыдов. Мы бы выделили следующие три важнейших категории, которые необходимы для того, чтобы у ребенка появилось это понятие: категория имени, *категория порядка и категория рода и вида*, которая позволяет выделять неизменное качество (качество одного рода). Эти три категории предшествуют появлению собственно числа как отношения измеряемого к мере по В. В. Давыдову, но они конституируют другие типы «неколичественного числа»: например, назывного «числа» – числа имени, порядкового «числа», обозначающего место предмета в ряду, классификационного «числа», определяющего отнесение предмета к классификационному роду. Безусловно, так представляемые и рассматриваемые «числа» можно лишь с очень большой натяжкой называть числами – это разные типы дочисловых упорядочиваний. Но все эти образования являются генетическим предшественником числа. И здесь мы попадаем в область категориальной генетики – специального анализа, обеспечивающего выявление всего набора категорий, категориальных форм сознания, которые должны сформироваться у ребенка. Их освоение, собственно, и обеспечивает возмож-

ность вхождения в зону мышления, в которой у ребенка складывается понятие числа. В этой зоне освоения ребенком дочисловых форм упорядочивания категориальное мышление и сознание формируется и растет по своим особым законам, где важнейшей формой деятельности является игра, а ведущей мыследеятельностной функцией – понимание на воззрительном материале (то, что различные исследователи называют традиционно воображением).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В.В. Давыдов. Виды обобщения в обучении. (Логико-психологические основы построения учебных предметов.) Автореф. дисс. на соискание учен. степени д-ра психол. наук. – М., 1970.

² Э.В. Ильенков. К вопросу о природе мышления. (На материалах анализа немецкой классической диалектики.) Автореф. дисс. на соискание учен. степени д-ра филос. наук. – М., 1968. А.А. Зиновьев. Восхождение от абстрактного к конкретному. (На материале «Капитала» К. Маркса.) Автореф. дисс. на соискание степени канд. филос. наук. – М., 1954.

³ Понятие размерности специально разрабатывалось в работах П.Г. Кузнецова и его школы. См.: О.Л. Кузнецов, П.Г. Кузнецов, Б.Е. Большаков. Система: природа-общество-человек: устойчивое развитие. – М.: Дубна, 2000.

⁴ Ю.В. Громыко. Роль взаимопонимания в решении учебных задач в совместной деятельности. Автореф. дисс. на соискание степени канд. психол. наук. – М., 1985.

⁵ В.В. Давыдов, В.П. Андронов. Психологические условия происхождения идеальных действий // Вопросы психологии, № 5, 1979. – С. 40–54.

⁶ Там же. – С. 40.

⁷ См. докторскую диссертацию Н.Г. Алексеева «Проектирование условий развития рефлексивного мышления». – М., 2002.

⁸ См.: Ю.В. Громыко. Выготскийский подход за рамками концепции Л.С. Выготского. – М.: Пайдейя, 1996.

⁹ Понятие общности с точки зрения новых подходов к антропологии развития раскрыто в работах В.И. Слободчиков.

¹⁰ Связанный с фундаментальной религиозной идеей Богомышленности.

¹¹ В.В. Давыдов, В.П. Андронов. Психологические условия происхождения идеальных действий // Вопросы психологии, № 5, 1979. – С. 50.

¹² Там же. – С. 51.

¹³ Ср.: Б.Д. Эльконин в своей кандидатской диссертации говорит о пространстве возможностей. Б.Д. Эльконин. Роль знакового опосредования в процессе решения задач «на воображение». Автореф. дисс. на соискание степени канд. психол. наук. – М., 1982.

¹⁴ В.В. Давыдов, В.П. Андронов. Психологические условия происхождения идеальных действий // Вопросы психологии, № 5, 1979. – С. 50–51.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. – С. 40.

¹⁷ См. наше диссертационное исследование: Ю.В. Громыко. Роль взаимопонимания при решении задач в совместной деятельности. Дисс. на соискание учен. степени канд. психол. наук. – М., 1985.

Загадка творческого понимания (к столетию Д.Б. Эльконина)*

В.П. Зинченко

Свой последний научный доклад Д.Б. Эльконин сделал на ученом совете НИИ дефектологии АПН СССР в мае 1984 года за несколько месяцев до своей кончины. Доклад (как и все заседание) был посвящен памяти его учителя и друга Л.С. Выготского. Д.Б. Эльконин начал доклад с того, что у него «при чтении и перечитывании работ Льва Семеновича... всегда возникает ощущение, что чего-то я в них до конца не понимаю. И я все время стараюсь найти и отчетливо сформулировать ту центральную идею, которая руководила им с самого начала его научной деятельности до самого ее конца»¹. Замечу, что это постановка вопроса подлинно генетического психолога, старающегося добраться до корней, до сути и до смысла. Между прочим, именно этому Д.Б. Эльконин вместе с В.В. Давыдовым учили детей, называя это же формированием теоретического мышления.

Д.Б. Эльконин очень точно сформулировал свое непонимание: «Когда читаешь его последние работы, создается впечатление, что их внутренний скелет глубоко скрыт за Монбланом конкретных фактов, полученных в самых различных исследованиях, которые трудно соединить в нечто вполне целостное. Поэтому и хочется восстановить внутреннюю логику его жизни как исследователя, как ученого и определить, когда и как был сформулирован целостный скелет его подхода к психике человека»². А вот объяснение Л.С. Выготским трудностей понимания его теории развития внешних психических функций – трудностей, которые испытывал не только Д.Б. Эльконин: «Есть два различных способа методологического оформления конкретных психологических исследований. При одном методология исследования излагается отдельно от самого исследования, при другом она пронизывает все изложение. Можно было бы привести немало примеров того и другого. Одни животные – мягкотелые – носят свой костяк снаружи, как улитка раковину; у других скелет помещается внутри организма, образуя его внутренний остов. Второй тип организации представляется нам высшим не только для животных,

* Впервые статья опубликована в журнале «Вопросы психологии», № 1, 2004. – *Прим. сост.*

но и для психологических монографий. Поэтому мы избрали именно его»³. Такой «высший тип организации» Л.С. Выготский избрал не только для психологической монографии «История развития высших психических функций», но и для изложения своего учения в целом. Восстановление невидимого скелета действительно трудная работа с негарантированным успехом. Поэтому до сих пор ведутся споры о том, в чем состоит его учение, и даже о том, существует ли оно вообще как нечто целостное? Спасибо Б.Г. Мещерякову, который провел логико-семантический анализ концепции Л.С. Выготского и показал, что она удовлетворяет достаточно суровым требованиям нового типа анализа⁴. Наличие такого результата не отменяет вопросов, поставленных Д.Б. Элькониным.

Если начать отсчет с 1931 г., т.е. со времени встречи Д.Б. Эльконина с Л.С. Выготским, то процесс понимания длился 53 года. Д.Б. Эльконин своим примером подтвердил сентенцию Вергилия – все может надоесть, кроме понимания, и в конце концов был вознагражден. Он вернул свой долг учителю, сформулировав центральную идею культурно-исторической психологии, и оставил ее нам. Суть его понимания состоит в том, что Л.С. Выготский в «Психологии искусства» «создал основы совершенно новой, я бы сказал, неклассической психологии, сущность которой состоит в следующем. Первичные формы аффективно-смысловых образований человеческого сознания существуют объективно вне каждого отдельного человека, существуют в человеческом обществе в виде произведений искусств или в других каких-либо материальных творениях людей, т.е. эти формы существуют раньше, чем индивидуальные или субъективные аффективно-смысловые образования»⁵. Далее Д.Б. Эльконин называет признание объективного существования аффективно-смысловых образований вне и до индивидуального сознания чрезвычайным шагом в психологии. Здесь в этой формулировке (и в дальнейшем тексте!) все важно. Главное, что основной своей задачей Л.С. Выготский видел изучение человеческого сознания. И не менее важно, что такое аффективное сознание существует объективно. Невольно вспоминается Б. Пастернак:

Мирозданье – лишь страсти разряды,
Человеческим сердцем накопленной.

Искусство создает палитру человеческих чувств, которая несомненно избыточна для каждого отдельного человека, но, видимо, недостаточна для человечества в целом. Потом уже можно размышлять, исследовать, спорить, как происходит усвоение, присвоение (овладение) этих чувств индивидуальным сознанием: в содействии, в сочувствии, в сопереживании или в специальных формах эстетической деятельности. Это работа психологов, педагогов и самих художников.

Важно, что искусство признано «общественной техникой чувств», что «искусство есть социальное в нас, и если его действие совершается

в отдельном индивидууме, то это вовсе не значит, что его корни и существо индивидуальны». «Перековка чувств вне нас совершается силой социального чувства, которое объективировано, вынесено вне нас, материализовано и закреплено во внешних предметах искусства, которые сделались орудиями общества»⁶. Все эти положения Л.С. Выготского Д.Б. Эльконин приводит в другой статье, но также написанной после 1980 года. Комментируя эти положения, он пишет: «Таким образом, оказывается, что сформулированный Л.С. Выготским основной закон формирования специфически человеческих высших психических процессов, закон, согласно которому всякая высшая, собственно человеческая психическая функция первоначально существует во внешней интерпсихической форме и лишь затем в особом процессе интериоризации превращается в индивидуальную интрапсихическую, был первоначально намечен уже при объективном анализе произведений искусства, при выяснении общественной природы человеческих эмоций. В этом мы видим важнейшее значение для всех дальнейших исследований его работы по психологии искусства»⁷.

Д.Б. Эльконин обращает внимание читателей на то, что Л.С. Выготский и позднее возвращался к проблематике природы человеческих аффектов: он специально анализировал взгляды Спинозы на соотношение аффекта и интеллекта. Замечу попутно, что в те годы Л.С. Выготский был не одинок. Трудно сказать, в соответствии ли с собственной логикой или под влиянием Л.С. Выготского С.М. Эйзенштейн «мысленно представлял тот период, когда будет создана развернутая партитура основных законов создания выразительных форм, и когда ученый, как и художник, в равной степени смогут сознательно подойти к законам наивысшей выразительности, чтобы пользоваться и управлять ими. Нахождение этих законов и было основной целью жизни Эйзенштейна-мыслителя»⁸. Палитра чувств и партитура их выразительных средств – это предмет специальных размышлений. Оставим его и продолжим работу понимания, начатую Д.Б. Эльconiным.

Содержание человеческого сознания не ограничено миром аффективно-смысловых образований. Столь же объективно и вне индивидуального сознания существует мир языка, что задолго до Л.С. Выготского со всей категоричностью утверждал В. фон Гумбольдт. Л.С. Выготский соглашался с ним и называл язык идеальной формой или культурой, предстоящей ребенку, которую он должен сделать своей собственной реальной формой. Д.Б. Эльконин в целом ряде работ изучал этапы или стадии погружения ребенка в объективно существующий мир, или, как он называл, в систему языка. Он выделял раннюю стадию понимания речи, затем стадию развития собственной активной речи ребенка. Особенно интересны его соображения относительно диалогического характера развития речи ребенка, когда диалог выступает частью совместной деятельности ребенка со взро-

слым. На основе диалога происходит активное овладение грамматическим строем родного языка. В связи с диалогом нужно высказать сожаление, что у Д.Б. Эльконина, впрочем, как и у Л.С. Выготского, не состоялся диалог с М.М. Бахтиным. Д.Б. Эльконин, в отличие от Ж. Пиаже, рассматривал диалог не как спор, а как взаимопонимание, как разъяснение с учетом точек зрения другого человека. От подобной трактовки диалога Д.Б. Эльконин, как и М.М. Бахтин, видел ход к проблеме сознания?⁹

Эльконин прослеживал также постепенную автономизацию речи (и самого ребенка) от непосредственной связи с практической деятельностью и с наглядной ситуацией, в которой или по поводу которой происходит общение ребенка и взрослого¹⁰.

Д.Б. Эльконин излагает замечательные исследования игровой деятельности детей-дошкольников, выполненные участником Харьковской школы психологов Григорием Демьяновичем Луковым. К сожалению, его вклад в психологию оценен лишь в малой степени. В моей памяти сохранились возвышенные оценки его работ и научного потенциала, которые я слышал от П.Я. Гальперина, А.В. Запорожца, П.И. Зинченко, Д.Б. Эльконина. В 1950-х гг. мне довелось быть свидетелем нескольких очень теплых дружеских встреч между перечисленными лицами и Г.Д. Луковым. В «Научных дневниках» Д.Б. Эльконина 28 августа 1982 г. сделана запись: «Вернуть к жизни Гришу Лукова...»¹¹. Г.Д. Лукова и Д.Б. Эльконина связывала не только дружба. У них было много общего в судьбах. Оба – разносторонне одаренные – один в Ленинграде, другой в Харькове занимались проблемами игры и речи. Кандидатская диссертация Г.Д. Лукова называлась: «Об осознании ребенком речи в процессе игры» (1937). Возможно, она имеется в архиве Д.Б. Эльконина. Оба ученых в 1941 г. добровольцами пошли на фронт и начали войну рядовыми. Г.Д. Луков закончил войну полковником, Д.Б. Эльконин – подполковником. К сожалению, только Д.Б. Эльконин вернулся после войны к проблематике детской психологии, игры и речи дошкольников, а Г.Д. Луков остался в армии, преподавал военную психологию и написал соответствующий учебник.

Предложенная Г.Д. Луковым экспериментальная модель позволила представить изменения, происходящие в структуре связей между предметом, способом действия с ним и словом: «На наших глазах происходит, во-первых, отрыв способа употребления предмета от конкретной вещи, за которой этот способ первоначально закреплён, и, во-вторых, отрыв слова от предмета. На этой основе происходит как бы переворачивание структуры "действие-предмет-слово" в структуру "слово-предмет-действие"¹². За таким «переворачиванием» скрывается огромная работа по созданию того, что В. фон Гумбольдт назвал внутренней формой слова. Г.Г. Шпет утверждал, что в нее входят: предметный остов и динамические смысловые, логические формы. На этом же настаивали Г.Д. Луков и Д.Б. Эльконин: «Каждое слово для ребенка как бы содержит в себе воз-

можную систему действия, а тем самым и особенность того предмета или явления, к которому он (ребенок. – В.З.) относит само слово. Связь слова и предмета и связь возможных действий со словом по своему содержанию, выступает для говорящего как образ действия с называемым предметом или явлением»¹³. И хотя Г.Д. Луков и Д.Б. Эльконин не пользовались понятием «внутренняя форма слова», их экспериментальные исследования переименования предметов в игровой ситуации следует рассматривать как первую плодотворную попытку проникновения в процесс ее становления. Интересно, что Л.С. Выготский в тех редчайших случаях, когда он использовал понятие внутренней формы слова, то понимал ее, вслед за А.А. Потебней, как образ. Но в контексте своих исследований взаимоотношений игры и речи он пришел к заключению, что между образом и предметом стоит действие. Именно это было показано в блестящих исследованиях Г.Д. Лукова, выполненных по предложенной им «методике двойного переименования» игровой функции предметов, а затем развито и обобщено Д.Б. Эльconiным.

Ниже я вернусь к их исследованиям в связи с проблемой символической деятельности. А пока скажу, что подобная трактовка слова Г.Г. Шпетом, Г.Д. Луковым, Д.Б. Эльconiным не только предвосхитила трактовку слова как действия – в терминологии Дж. Остина – *перформатива*, но и позволила представить себе хотя бы в общих чертах путь, на котором слово становится микрокосмом человеческого сознания и бытия. Как оно приобретает такую власть над нами, что мы говорим: «В начале было слово» – и именно слово создает предмет, давая ему имя?

Исследования Г.Д. Лукова и Д.Б. Эльconiна подтвердили прогноз Л.С. Выготского: «Игра есть новый аспект в развитии речи: речь в ее аспекте, обращенном к развитию Welt (мира) вместо Um Welt (окружающая среда) и сознательной цели»¹⁴.

Д.Б. Эльконин не оставил своим вниманием и следующие стадии вхождения ребенка в мир языка. Он разрабатывал методы первоначального обучения детей чтению, создавал буквари, разрабатывал методы обучения детей устной и письменной речи. Здесь Д.Б. Эльконин обернул укоренившееся в педагогике представление о том, что обучение письменной речи должно находиться в прямой зависимости от устной. Он показал, что начало обучения письменной речи становится причиной дальнейшего развития речи устной¹⁵. В книге «Развитие устной и письменной речи учащихся», подготовленной к изданию еще в 1940 г. и изданной спустя почти 60 лет, интересно обсуждаются *психологические* различия между устной и письменной речью, рассматривается *культура* той и другой, показано своеобразие учебных действий, необходимых для формирования такой культуры. Д.Б. Эльконин стремился понять письменную речь в качестве особого способа становления мысли. Он показал, что максимальные возможности произвольной речи обнаруживаются в свободном

письме, а не в списывании и диктовке, которые тогда преобладали в обучении письменной речи младших школьников, а сегодня, кажется, уже преобладают у старших школьников и студентов, пользующихся Интернетом. Здесь же Д.Б. Эльконин обсуждает проблему автора и ориентацию его на читателя, нацупывает пути организации общения и совместной учебной деятельности в начальной школе.

Для дальнейшего важно подчеркнуть, что, изучая понимание речи, овладение ею, разрабатывая методы обучения чтению, устной и письменной речи, Д.Б. Эльконин опирался на идеи Л.С. Выготского и развивал культурно-историческую психологию. В частности, он создавал методы обучения, открывающие перед ребенком новые пути общения и способствующие переносу его мыслей, чувств и воли в гораздо более широкий мир социальной действительности, в мир культуры¹⁶.

Конечно, мы и сейчас можем обсуждать удобную для нерадивых педагогов, хотя и имеющую академический интерес, гипотезу Н. Хомского о врожденности лингвистических структур. Можем спорить и о том, как происходит усвоение языка, становится ли язык органом человека или человек – органом языка (это мотивы И. Бродского). Видимо, возможно и то и другое, но главное, что язык как форма или содержание сознания (или и то и другое вместе) существует объективно. Д.Б. Эльконин рассматривал слово не только в качестве посредника-медиатора, а видел за ним мир языка, что точно соответствовало тому, как Л.С. Выготский видел за объективно существующими аффективно-смысловыми образованиями мир искусства.

Не иначе обстоит дело и с мышлением. Тождество мышления и бытия утверждал Парменид, более того, он постулировал наличие теоретического мира, с чем соглашались Г.Г. Шпет, К. Поппер и многие другие. Г.П. Щедровицкий также говорил о мире мышления: «...мышление было положено как новая реальность в мир, реальность, отдельная от реальности материи и противостоящая ей... это особая субстанция, существующая в социокультурном пространстве»¹⁷. Он придавал этой «новой» реальности столь большое значение, что считал людей случайными носителями мышления. Д.Б. Эльконин, вслед за Л.С. Выготским, напротив, заботился о формировании у ребенка теоретического отношения к действительности, о том, чтобы центральные новообразования школьного возраста, связанные с развитием интеллекта – осознание и овладение психическими процессами, – приходили «через ворота научных понятий»¹⁸. Впоследствии ученик и сотрудник Д.Б. Эльконина В.В. Давыдов успешно реализовывал программу развития теоретического мышления у младших школьников.

Когда в конце 1950-х гг. Д.Б. Эльконин и В.В. Давыдов начинали работу по развитию теоретического мышления у детей, это был акт гражданского мужества, ибо развитие теоретического мышления отворачивает от догма-

тизма, пробуждает сомнение, а соответственно, и разум, избытка которого не наблюдается ни в каком обществе. Не случайно в начале 1980-х гг. была сделана попытка со стороны Президиума АПН СССР запретить работы по развивающему обучению. Ученые устояли, но ущерб был огромен.

Мы можем заключить, что и в этой сфере Д.Б. Эльконин исходил из объективного существования мира мышления и искал пути не адаптации, а включения детей в новый мир, формирования у них соответствующих новообразований и эффективной интеллектуализации других психических функций.

Замечательные наблюдения относительно предпосылок к развитию теоретического мышления были в 1930-е гг. сделаны А.В. Запорожцем и А.Н. Леонтьевым. А.В. Запорожец следующим образом описывал переход от интеллектуальных операций к интеллектуальным действиям: «Действие, бывшее раньше единым, как бы раскалывается на две части – теоретическую и практическую: осмысление задачи и ее практическое решение...»¹⁹. В «Методологических тетрадах» А.Н. Леонтьева мы читаем: «Как разумное содержание (действие в отношениях межпредметных) приводит к возникновению интеллектуального действия? Действие отделяется от субъекта как вещь, как орудие, или понятие. Разделяется собственно подготовка действия и само действие. Подготовка = приведение ситуации в соответствие со способом действия – орудием, понятием. Это теоретический интеллектуальный акт, который, становясь особым действием (разделение труда), становится теоретическим мышлением»²⁰. Значит, последователи Л.С. Выготского изучали не только субъективацию объективного (мышления), но и объективацию субъективного (порождение того же мышления из действия).

Конечно, по поводу мира мышления можно сказать, что после прогнозов В.И. Вернадского, Тейяра де Шардена о возникновении ноосферы, С.В. Мейена о будущей ноократии (власти разума) сомневаться в существовании мира мышления не приходится. Но ноосфера, как и духосфера в смысле П.А. Флоренского, слишком далека от человека. И та и другая ближе к космосу. К тому же они, во всяком случае пока, не состоялись. Более того, они, кажется, сегодня от нас даже дальше, чем в свое время были от авторов этих прогнозов. А мир мышления со всеми своими достоинствами и недостатками – это значительно более близкая к человеку реальность.

Здесь мы подходим к проблеме объективности мира деятельности и действий. Для аргументации этого положения нет нужды обращаться к античности. Д.Б. Эльконин пишет, что у ребенка уже к трем годам «появляется умение отделять самого себя от своих действий, на которое указывал еще И.М. Сеченов: «Когда ребенок на вопрос «Что делает Петя?» отвечает от себя совершенно правильно, т.е. соответственно действительности: «Петя сидит, играет, бегает», анализ собственной особы

ушел у него уже на степень отделения себя от своих действий»²¹. А.В. Запорожец по поводу аналогичных ситуаций в 1938 г. писал, что действие становится как бы внешним объектом, даже внешним субъектом: «Каким образом может действие сделаться целью для другого действия? Каким образом действие может быть так отчуждено, что субъект начинает стремиться к нему, как к известной внешней вещи, внешнему предмету? ...Единственная возможность этого заключается в том, что действие *опредмечивается*, приобретает предметный характер. Тогда действие выступает перед ним, как внешний субъект, в котором действие овеществлено»²².

Субъектность действия есть нечто большее, чем его предметность. Именно на этом настаивал Д.Б. Эльконин, вводя понятие «совокупного действия» – именно действия, осуществляемого ребенком со взрослым, – именно совокупного, а не просто совместного действия, осуществляемого ребенком со взрослым. Он пишет, что на самых ранних этапах взрослый действует вместе с ребенком: «Здесь у ребенка вообще самостоятельных действий нет, так как взрослый действует руками ребенка (лишь постепенно вычленяются отдельные звенья, производимые собственно ребенком). Взрослый начинает действие, потом младенец его продолжает и вновь действует взрослый»²³. На основе идей Д.Б. Эльконина о совокупном действии я в 1983 г. предположил, что в качестве исходной единицы развития следует полагать не просто орудийное действие, а *совокупную деятельность*: «Совокупная деятельность «лепит» форму и содержание социальных и предметных действий индивида, – она становится базой для последующего развития и формирования как многообразных форм предметной деятельности, так и многообразных форм социальных действий и общения»²⁴. Б.Г. Мещеряков сравнил совокупную деятельность с онтогенетической Пангеей, из которой дифференцировались все континенты человеческого сознания и деятельности²⁵.

Д.Б. Эльконина волновала не столько интериоризация интерпсихического действия, сколько строение и порождающие свойства совокупного действия. В нем он видел искомое Л.С. Выготским единство аффекта и интеллекта: «Аффект – это ориентация на другого, социальный смысл. Интеллект – ориентация на реальные предметные условия осуществления действия»²⁶. Благодаря этому действие ребенка, выделяясь и относительно автономизируясь от совокупного действия, приобретает рефлексивные черты, что дает дополнительные основания считать его не только единицей анализа психики, но и единицей ее развития.

В цитированной выше работе мы с Б.Г. Мещеряковым подчеркивали, что совокупная деятельность включает предметы, а нередко и орудия. Поэтому уже здесь встречается специфически человеческая среда развития если еще не деятельности, то прадеятельности (ср. «праязык» у Л.С. Выготского). Последняя (помимо предмета деятельности) объективно оказывается тройко опосредствованной: взрослым (медиатором,

посредником), знаком (семиотическим артефактом) и орудием (техническим артефактом). Эта «святая троица» составляет фундамент исходной генетической единицы развития²⁷. Последний аспект изучения совокупного действия интересно развивает Б.Д. Эльконин.

Многоликость действия, его субъектность, предметность, аффективность, рефлексивность представляют собой условия включения действия в осмысленную человеческую деятельность в качестве ее органического компонента. В контексте деятельности индивид, предмет, действие, слово, также рассматриваемое как действие, смыкаются в единое социокультурное и психофизическое образование. Впрочем, все сказанное не снимает проблематики анализа живого движения (термин Н.А. Бернштейна) и условий его превращения в формы действия, каким бы последнее ни было: индивидуальным или совокупным.

Глубокие соображения по этому поводу высказывал Г. Гегель: если растение, взаимодействуя с объектом, разрушает последний, то более высокая форма жизни характеризуется тем, что животное в процессе деятельности использует объект, оставляя его самим собою. Подобный тип «ассимиляции» объясняется тем, что живое движение подобно двуликому Янусу. Оно обладает не только энергией, силой, но и двумя видами чувствительности: к ситуации и к собственному исполнению. Поэтому движение – это не только «выход» из организма, но и «вход» в него. Собственно предметное действие – не только исполнение двигательной задачи, но и построение образа этого исполнения, построение образа действия, т.е. его же ментальной репрезентации и объективации.

Приведенные рассуждения относятся не только к действию, но и к деятельности. Д.Б. Эльконин сделал следующий шаг. Он убедительно показал двоякую роль символизации в развитии игровой деятельности ребенка. Именно деятельности! Символизация вначале встречается при переименовании предмета. Это приводит к разрушению или, по крайней мере, к смягчению жесткой фиксированности предметного действия, что создает потенциальную возможность впоследствии «встраивать» его (и себя) в разные деятельности. Кроме того, символизация, по словам Д.Б. Эльконина, выступает как условие моделирования общего значения данного действия.

Затем символизация встречается при взятии на себя ребенком роли взрослого человека. И здесь обобщенность и сокращенность действий выступают как условия моделирования теперь уже социальных отношений между людьми в ходе их деятельности. Тем самым ребенок проясняет для себя человеческий смысл этой деятельности. Благодаря этому двойному плану «символизации», заключает автор, действие включается в деятельность и получает свой смысл в системе межличностных отношений²⁸.

Д.Б. Эльконин наметил решение одной из сложнейших проблем психологической теории деятельности. Многие справедливо говорили, что деятельность не складывается из действий. А.Н. Леонтьев настойчиво подчеркивал неаддитивность действий. Они действительно не аддитивны. Они должны *изменить* свои значения и смыслы и лишь таким образом «врасти» в деятельность или вырастить, породить ее. Таким образом, мы вновь подходим не только к объективации действия и деятельности, но и к проблеме порождения новых видов деятельности. Впрочем, никто из создателей или адептов психологической теории деятельности не сомневался в объективном, независимом от человека существовании мира деятельности. Максималист-методолог Г.П. Щедровицкий настаивал даже на бессубъектности мира деятельности и даже на том, что люди случайные эпифеномены миров мышления и деятельности³⁰. Психологи до таких высот объективации деятельности не поднимались. Напротив, удивлялись тому, что марксист Г.П. Щедровицкий не обратился к Марксу и не назвал деятельность *всеобщей* по аналогии с Марксовым *всеобщим* трудом. Ее субъектом является человечество³¹.

В некоторой степени возражения по поводу бессубъектности деятельности можно отнести и к «Психологии искусства» Л.С. Выготского. Может быть, даже скорее к ее замыслу, чем к исполнению. В «Предисловии» к ней автор пишет: «Мы пытаемся изучить чистую и безличную психологию искусства, безотносительно к автору и читателю, исследуя только форму и материал искусства»³¹. Слава Богу, полностью реализовать такой «бессубъектный» замысел ему не удалось. Его «социологизаторские» интенции по ходу изложения сильно смягчились: «...чувство не становится социальным, а, напротив, оно становится личным, когда каждый из нас переживает произведение искусства, становится личным, не переставая при этом оставаться социальным»³².

Психологов больше интересовали особые или отдельные, по терминологии А.Н. Леонтьева, виды деятельности, их структура, овладение ими и порождаемые ими новообразования. И здесь вклад Д.Б. Эльконина огромен и неоценим. Можно по-разному относиться к психологической теории деятельности в вариантах А.Н. Леонтьева и С.Л. Рубинштейна, к претензиям теории на статус главного объяснительного принципа в психологии, но невозможно преуменьшить значение эмпирических и экспериментальных исследований деятельности и действий, рассматриваемых в качестве предмета исследования.

Д.Б. Эльконину принадлежит возрастная периодизация психического развития, в основание которой положен феномен ведущей деятельности. Как детский и возрастной психолог, он изучал в той или иной мере все возрасты и соответствующие им виды ведущей деятельности. Предложенная Д.Б. Эльconiным типология ведущих форм, или видов, ведущей деятельности сохранилась до настоящего времени, пожалуй, за одним

исключением. Согласно Д.Б. Эльконину, ведущей деятельностью подростка, которую невозможно унифицировать и нормативно определить, является интимно-личностное общение. В советское время демагоги от психологии заменяли интимно-личностное общение на общественно-значимую деятельность и даже на общественно-полезный труд. Более органичным и соответствующим варианту Д.Б. Эльконина является версия Б.Г. Мещерякова: «Подросток – это существо, которое имеет право самостоятельно искать и выбирать тип и вид ведущей деятельности. Единственная деятельность, которая может претендовать на адекватное соответствие своеобразию социальной ситуации развития подростка, – это *деятельность само-определения*. Беда только в том, что увидеть это мешает традиция рассматривать самоопределение «по ту сторону» от деятельности»³¹. В деятельности самоопределения большой удельный вес занимает *деятельность* диалогического по своей природе сознания, а соответственно, и интимно-личностное общение.

В сфере психологии деятельности главные достижения Д.Б. Эльконина связаны с *миром* детской игры и с *миром* учебной деятельности. Надо ли говорить, что они тоже существуют объективно! Изложение (и анализ) этих исследований Д.Б. Эльконина далеко вышло бы за пределы разумного объема этой публикации. Они получили мировую известность и в этом не нуждаются.

Вернемся к началу настоящих заметок. Что затрудняло понимание Д.Б. Элькониним культурно-исторической психологии Л.С. Выготского, развитию которой он посвятил всю свою научную жизнь и от которой никогда не уходил, как это бывало с некоторыми другими учениками и последователями Л.С. Выготского? Напомню, что неклассичность этого направления состоит в том, что аффективно-смысловые образования сознания существуют до и вне индивидуального сознания. Эта идея была отчетливо артикулирована Л.С. Выготским в «Психологии искусства», написанной им в конце 1910-х – начале 1920-х гг., то есть задолго до знакомства с Д.Б. Элькониним. Последний познакомился с ним через 5–6 лет его в высшей степени энергичной и плодотворной работы в области психологии, когда проблематика психологии искусства отошла на второй-третий план его научных интересов.

Многие исследователи творчества Л.С. Выготского удивляются тому, что «Психология искусства» не была издана в середине 1920-х гг. после защиты ее Л.С. Выготским в качестве кандидатской диссертации. Это едва ли объяснимо трудностями издания. В то время выходило много книг по психологии, в том числе была издана «Педагогическая психология» Л.С. Выготского (1926). Видимо, у Л.С. Выготского были свои сомнения или основания для того, чтобы воздержаться от публикации «Психологии искусства». Об этом говорит и то, что книга практически полностью была готова к изданию. На ней был даже входивший в идеологические правила

игры, но еще не обязательный марксистский налет, а также избыточный революционный энтузиазм относительно роли нового искусства в «переплавке человека», в формировании «нового человека». Если вспомнить былые идеологемы, то можно сказать, что книга Л.С. Выготского грешит «социологизацией искусства». В более поздних, собственно психологических работах его идеологический энтузиазм существенно убавился.

Не исключено, что Л.С. Выготский совершенно сознательно воздержался от публикации «Психологии искусства» именно потому, что в ней, как справедливо заметил Д.Б. Эльконин, достаточно отчетливо выступала проблематика сознания, над которой в середине 1920-х гг. начали стучаться тучи. Как известно, бессознательное вместе с психоанализом в 1925 г. запретили. Сознание стали идентифицировать с «классовым нутром», а не с какими-то странными аффективно-смысловыми образованиями, которые нужно еще обнаружить в искусстве. В 1929 г., в год Великого перелома, вся страна вовсе лишилась сознания.

Нужно сказать, что в любом случае – сознательно или случайно не была издана «Психология искусства» – задержка Л.С. Выготского спасла. Напомню, что М.М. Бахтин, А.Ф. Лосев, Г.Г. Шпет, в книгах которых присутствовали мотивы о сознании, были репрессированы, а Г.Г. Шпет в конце концов расстрелян.

Л.С. Выготский в 1930-е гг. сам смог убедиться, что задержка с изданием книги себя оправдала. Его подвергали критике за «грехи» существенно менее тяжкие, чем сознание. Ортодоксам не нравилась переоценка роли значения, знака, культуры в психическом развитии, так как все они, по мнению критиков, больше связаны с сознанием, а не с материальной деятельностью людей.

Так или иначе, но издание «Психологии искусства» задержалось почти на 40 лет. Книга вышла в свет лишь в 1968 г. Значит, Д.Б. Эльконин смог впервые познакомиться с ней после своей 30-летней энергичной и плодотворной работы в психологии. Но и спустя 10 лет после выхода «Психологии искусства» в его фундаментальной книге «Психология игры» (1978) на нее нет ссылок, она отсутствует в перечне литературы. Это не значит, что Д.Б. Эльконин утратил интерес к своему учителю. В разделе «От автора» подробно рассказано, какое влияние оказал Л.С. Выготский на Д.Б. Эльконина вообще и на разработку им проблем психологии игры в частности. В «Приложении» к книге приведены выписки из конспекта лекций Л.С. Выготского по психологии детей дошкольного возраста. Так что учитель не забыт, как не был забыт он А.В. Запорожцем и А.Р. Лурией, которые тоже не уделили «Психологии искусства» должного внимания. У них ссылки на эту работу носили преимущественно формально-биографический характер.

Д.Б. Эльконин предложил нам своего рода гештальт не только научной биографии, но и теории Л.С. Выготского. Он кратко выразил то, что

я старался показать в этом длинном тексте: «...разрабатывая проблемы психологии искусства, Л.С. Выготский одновременно создавал общую схему исследований в объективной психологии, связывая ее суть и ее смысл.

Я называю это неклассическим подходом к психологии. И с этой точки зрения Л.С. Выготский является основоположником неклассической психологии – психологии, которая представляет собой науку о том, как из объективного мира искусства, из мира орудий производства, из мира всей промышленности рождается и возникает субъективный мир отдельного человека»³⁴.

Далее Д.Б. Эльконин пишет, что лишь в этом контексте следует рассматривать постановку и разработку Л.С. Выготским проблем, связанных с ролью символа-знаковых систем в становлении человеческого сознания, с определением содержания и функций знаковых операций в этом процессе.

Интересно, что почти теми же словами П.Я. Гальперин выразил надежду на то, что психология когда-нибудь станет объективной наукой о субъективном мире человека, не заметив при этом реального вклада Л.С. Выготского в осуществление этой надежды. В «Методологических тетрадах» А.Н. Леонтьева мы также встречаем расширение понятия «объективное»: «Психика как *субъективность* входит в объективную реальность, независимо от познания ее (психики!): психика существует до психологии!»³⁵.

Независимо от того, заметил П.Я. Гальперин вклад Л.С. Выготского или нет, существенно то, что и он, и Д.Б. Эльконин вольно или невольно, но одинаково решительно перевернули абсолютную идеалистическую формулу: психика есть субъективное отражение объективного мира, оправдывающее любой произвол: мир такой, каким я его вижу, каким я его хочу видеть, каким я хочу, чтобы видели его окружающие...

В формуле – психология есть объективная наука о субъективном мире – нет места произволу, зато есть место человеку и его богатейшему субъективному миру. А насколько верно или ошибочно он отражает объективный мир, отгораживается и бежит от него или стремится его изменить – это дело его личной судьбы, свободного выбора и обстоятельств.

В приведенном перечне миров не был указан мир сознания, о котором Г.Г. Шпет говорил, что оно ничье. В статье «Сознание и его собственник»³⁶ Г.Г. Шпет убедительно показывал, что сознание ни в каком собственнике нужды не имеет, что сознание, как таковое, рассматриваемое в своей сущности, – ничье. Важно, что оно не подлежит обобществлению. Эти утверждения не отрицают возможности существования индивидуального или общего единства сознания. Другой вопрос, насколько такие единства сознаваемы, способны к автономии, к свободе, к развитию и саморазвитию. В какой мере индивидуальное сознание способно черпать

из «ничейного», или чистого, сознания, из «ничейного» языка, зависит от него самого. От него же зависит внушаемость, подверженность манипулированию со стороны. Как справедливо заметил Г.Г. Шпет: «В конце концов, хитро не «собор со всеми» держать, а себя найти мимо собора, найти себя в своей, имярековой свободе, а не соборной»³⁷.

Надеюсь, беглость изложения некоторых вех научной биографии Д.Б. Эльконина не помешала читателю заметить, что его исследования, посвященные овладению ребенком словом, речью, мышлением, игровой, учебной деятельностью, полностью соответствовали исходному замыслу Л.С. Выготского, который Д.Б. Эльконин, по его словам, не понимал и в конце концов обнаружил в «Психологии искусства». Как любил говорить А.В. Запорожец, Д.Б. Эльконин виновен, но заслуживает снисхождения. Этот замысел с такой отчетливостью, как он, не выразил никто из учеников и последователей Л.С. Выготского, включая участников «тройки» – А.Р. Лурию и А.Н. Леонтьева. Справедливо говорят, что большое видится на расстоянии, и мы должны быть благодарны Д.Б. Эльконину, что он *имел мужество жить долго* (И.В. Гете). Он единственный из прямых учеников Л.С. Выготского, кто увидел изданным его шеститомное «Собрание сочинений», смог бросить ретроспективный взгляд на содеянное учителем.

Естественно ожидать вопрос читателя: а что, собственно, нового добавляет подобная трактовка культурно-исторической психологии, ключевые слова которой – «опосредованность», «инструментальность», «орудийность»? Кстати, и Л.С. Выготский называл произведения искусства орудиями общества (см. выше), называл орудиями слово, знак, символ. Я и сам дополнял список средств-медиаторов, которыми оперировал Л.С. Выготский, другими средствами, такими, как смысл, миф, лик, а также медиатором-персоной, или персональным медиатором. Не являются ли, например, различия между словом-средством и миром языка, искусством-орудием и миром аффективно-смысловых образований, медиатором-персоной и миром человеческих отношений, мышлением-функцией, новообразованием и миром мышления чисто лингвистическими, не имеющими принципиальной разницы для психологии, в том числе и культурно-исторической. Думаю, что во всех перечисленных случаях различия подобны различиям между психическим и культурным, духовным развитием. Трудно спорить с тем, что особенно к последнему академическая психология почти не прикасалась. Одно дело усвоить, нередко путем импринтинга, некоторые знаки и символы, а другое – овладеть миром символов, научиться дистанцироваться, отказываться от них, расшифровывать, разоблачать, научиться проникать в их безбрежную внутреннюю форму.

То же и с искусством. Искусство не только орудие. По словам В.В. Кандинского, значительное произведение искусства – субъект, личность, которая живет, действует, участвует в созидании духовной атмосферы.

Оно, как и человек, не только имеет свою внешнюю форму, но и богато своими внутренними формами. Оно, как и личность, есть вызов, есть приглашающая индивида сила. Оно вызывает проникнуть в свои внутренние пласты и формы и тем самым обогатить внутренние собственные формы человека.

Сказанное, конечно, относится не только к объективно существующему миру аффективно-смысловых образований, к миру искусства, но и к мирам языка, мышления, сознания, деятельности, к миру человеческих отношений. Овладеть внешними средствами (орудиями, медиаторами, артефактами и т.п.) культурного развития, превратить их во внутренние средства и способы культурного поведения и деятельности крайне важно и нужно. Не менее важно и нужно суметь увидеть, открыть для себя скрытые за внешними средствами и орудиями мира. Посох – при всей его полезности – не самоцель, а средство путешествия и знакомства с миром (у С. Есенина посох – он же и светильник!). В таких путешествиях человек создает собственные миры, и хорошо, если он сохраняет их открытыми. Конечно, такие миры субъективны. По словам первого учителя Д.Б. Эльконина А.А. Ухтомского, это такое субъективное, которое не менее объективно, чем так называемое объективное. Расширение понятия «объективное» путем включения в него реальности субъективного есть условие построения психологии как объективной науки о субъективном мире человека. И здесь достижения научной школы Л.С. Выготского в целом и одного из наиболее ярких ее представителей Даниила Борисовича Эльконина трудно переоценить.

Примечания

¹ Д.Б. Эльконин. Избранные психологические труды. – М.: Педагогика, 1989. – С. 476.

² Там же.

³ Д.Б. Эльконин. Избранные психологические труды... – С. 23.

⁴ Б.Г. Мещеряков. Логико-семантический анализ концепции Л.С. Выготского. – Самара, 1998.

⁵ Д.Б. Эльконин. Избранные психологические труды... – С. 477.

⁶ Там же. – С. 412–413.

⁷ Там же. – С. 414.

⁸ А.Р. Лурия. Психологическое наследие. – М.: Смысл, 2003. – С. 282.

⁹ Д.Б. Эльконин. Избранные психологические труды... – С. 516.

¹⁰ Там же. – С. 367.

¹¹ Там же. – С. 516.

¹² Д.Б. Эльконин. Психология игры. – М.: Педагогика, 1978. – С. 231–232.

¹³ Там же. – С. 236.

¹⁴ Там же. – С. 291.

¹⁵ Д.Б. Эльконин. Развитие устной и письменной речи учащихся. – М.: ИНТОР, 1998. – С. 6.

- ¹⁶ Там же. – С. 104–105.
- ¹⁷ Г.П. Щедровицкий. Философия. Наука. Методология. – М.: Школа культурной политики, 1997. – С. 10.
- ¹⁸ Д.Б. Эльконин. Избранные психологические труды... – С. 192, 196.
- ¹⁹ А.В. Запорожец. Избранные психологические труды. В 2-х т. Т. 1. – М., 1986 – С. 189.
- ²⁰ А.П. Леонтьев. Философия психологии. – М.: Изд-во Московского университета, 1994. – С. 191.
- ²¹ Д.Б. Эльконин. Избранные психологические труды... – 1989. – С. 143.
- ²² А.В. Запорожец. Избранные психологические труды... – С. 190.
- ²³ Д.Б. Эльконин. Избранные психологические труды... – С. 501.
- ²⁴ В.П. Зинченко, С.Д. Смирнов. Методологические вопросы психологии. – М., 1983. – С. 139.
- ²⁵ В.П. Зинченко, Б.Г. Мещеряков. Совокупная деятельность как генетически исходная единица психического развития // Психологическая наука и образование. – М., 2000, № 2. – С. 87.
- ²⁶ Б.Д. Эльконин. Избранные психологические труды... – С. 518.
- ²⁷ В.П. Зинченко, Б.Г. Мещеряков. Совокупная деятельность... – С. 92.
- ²⁸ Б.Д. Эльконин. Психология игры... – С. 245–246.
- ²⁹ Г.П. Щедровицкий. Философия. Наука. Методология. – М.: Школа культурной политики, 1997. – С. 569.
- ³⁰ В.П. Зинченко. О трудах и днях Г.П. Щедровицкого // Познающее мышление и социальное действие. – Ф.А.С.-медиа, 2004.
- ³¹ Л.С. Выготский. Психология искусства. – М., Педагогика, 1987. – С. 9.
- ³² Там же. – С. 238–239.
- ³³ В.П. Зинченко, Б.Г. Мещеряков. Совокупная деятельность... – С. 89. См. также: Б.Г. Мещеряков. Логико-семантический анализ..., 1998.
- ³⁴ Д.Б. Эльконин. Избранные психологические труды... – С. 478.
- ³⁵ А.П. Леонтьев. Философия психологии... – С. 262.
- ³⁶ Г.Г. Шпет. Философские этюды. – М.: Прогресс, 1994.
- ³⁷ Там же. – С. 117.

Часть 8

Творческое наследие Е.Л. Шифферса
и его разработка

Евгений Шифферс. Краткая биография. Характеристика наследия

*Подготовлены для настоящего издания
Владимиром Ростиславичем Рокитянским*

Краткая биография

Евгений Львович Шифферс родился в 1934 году в Москве.

Окончил артиллерийское училище, служил в армии, в 1958 году демобилизован в звании лейтенанта.

В 1958 году поступил в Ленинградский институт театра, музыки и кино. Окончил его в 1964 году.

Поставил в Ленинграде на разных театральных площадках шесть спектаклей, ставших событиями в театральной жизни Ленинграда («Сотворившая чудо», «Антигона», «Ромео и Джульетта», «Маклена Граса», «Что тот солдат, что этот», «Кандидат партии»). Обвиненный партийным руководством в «формализме», был лишен возможности работать в ленинградских театрах.

В 1966–1967 годах снял фильм «Первороссияне».

В 1967 году переехал в Москву, где в «Современнике» поставил спектакль «Народовольцы», сотрудничал на Таганке с Ю. Любимовым и создал еще несколько не получивших сценического воплощения театральных проектов. Тогда же закончено большое и сложное по составу произведение, «роман» «Смертию смерть поправ».

Время работы над романом – это и время напряженного мистического опыта, видений, сыгравших определяющую роль для всей последующей жизни.

Последняя осуществленная Шифферсом театральная работа – спектакль «Прежде чем пропоет петух» в каунасском театре (1973).

В конце шестидесятых и в семидесятые годы написан целый ряд работ богословского, религиозно-философского и эстетического содержания, которые объединялись в сборники разного состава.

С конца семидесятых годов и до конца жизни основной формой фиксации результатов своей работы становится для Шифферса найденная им форма «преодоления Гутенберга» – рукописные тетради.

В 1991 году снят фильм «Путь царей».

15 мая 1997 года Е.Л. Шифферс умер от третьего инфаркта.

О наследии Евгения Шифферса

В широком и на самом деле более точном смысле слова «наследие» – это все, что с уходом из этой жизни человек оставляет тем, кто пока находится здесь, и тем, кто еще родится. В этом смысле вся незаурядно прожитая жизнь, ее следы – это наследие. В более узком и привычном смысле наследием называют продукты творчества, произведения, созданные в тех областях, где человек трудился.

Е.Л. Шифферс трудился всю сознательную жизнь. Он ставил спектакли, пока ему давали такую возможность, снял – с четвертьвековым интервалом – два фильма и всю жизнь писал. Мыслил и записывал свои мысли на бумагу. Выступал с лекциями и докладами в аудиториях, готовых его слушать.

Стараниями семьи бережно сохранена основная часть написанного Шифферсом – не только законченные и предназначавшиеся к публикации тексты, но и его дневниковые тетради, письма, наброски и черновики, вся его библиотека, включающая много книг с отметками и записями в тексте и на полях... Позднее к семейному архиву были добавлены ксерокопии того, что сохранилось в архивах других людей. Что-то все же утрачено – затерялось или было уничтожено автором.

Помимо текстов на бумаге (подробнее о них – ниже) в архиве сохраняются видео- и аудиоматериалы. Это фильм «Путь царей», видео- и аудиокассеты с записями бесед и выступлений Е.Л. Шифферса. Много фотографий. Наконец, в неизменном виде сохраняется кабинет Шифферса, где на прежних местах – его любимые иконы, а на письменном столе – то, что лежало там к моменту смерти.

Память людей, знавших Шифферса в разные годы его жизни, запечатлена в нескольких десятках аудиокассет с записью интервью, взятых в 2001–2002 годах.

К настоящему времени архив довольно полно описан. Описание опубликовано*. К настоящему времени изданы: роман «Смертию смерть поправ» (М: Русский институт, 2004), «Религиозно-философские произведения» (2005), а также «Приложения к произведениям Е. Шифферса» (2005). В «Эсхатологическом сборнике» (СПб.: Алтейя, 2006) опубликовано еще одно крупное произведение Шифферса – «Алмазная лава».

Для систематизации написанного Е.Л. Шифферсом малоприспособны общеупотребительные предметные и жанровые категории. В данном случае ими можно воспользоваться лишь для самого раннего этапа – позднейшее в них никак не укладывается. Другая особенность наследия Шифферса связана с тем, что он сам называл «преодолением Гутенберга»: отказ от какого-либо расчета на публикацию привел к тому, что стали

* В.Р. Рокитянский. Наследие Е.Л. Шифферса: Попытка систематического описания // Эпистонология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 9. – М., 2003.

стираться границы между завершенным произведением и наброском – то, что в так называемых «тетрадах» вылилось в прямое оформление на бумаге потока мысли-жизни...

Ниже мы перечисляем и кратко характеризуем основные разделы сохраненного в архиве письменного наследия Шифферса в соответствии с рубрикацией, принятой в опубликованном описании.

1. Отдельные завершенные произведения

Все три слова – под сомнением.

По поводу «завершенности»: даже при видимой (и, можно предположить, сознательной) завершенности произведение продолжает меняться за счет позднейших исправлений, примечаний и комментариев. Даже такой, казалось бы, внешний элемент, как дарственная надпись, не был случайным и выполнял функцию маленького авторского предисловия (с персональной адресацией). По существу, из двух значений слова «завершенность» – завершенность как законченность работы над произведением и завершенность как целостность, самостоятельность – к этому случаю приложимо лишь второе. Завершенными можно считать тексты, которые Шифферс отпускал от себя – дарил, давал читать или, когда стала появляться такая возможность, давал для публикации, – что вовсе не означало прекращения работы над ними.

Отдельность – тоже относительна: часть некоего текста могла войти в другую, тексты организовывались в более сложные единства – сборники, подборки или «панки».

Наконец «произведения». Чем дальше, тем меньше «произведенность». Можно ли назвать произведением «завещание»?

Шифферс любит *комментировать* – в этом он продолжает великую античную и средневековую традицию, а также таких высоко ценимых им авторов, как Флоренский и Розанов. При том, что это один из самых самобытных авторов XX века, по интенции он как бы писал на полях мировых религиозных, философско-научных и художественных традиций. Чужой текст со своими комментариями – обычная для него ситуация (чем позднее, тем в большей мере). Но и цитата *без комментариев* в некоторых случаях должна, строго говоря, рассматриваться как полноправная часть наследия Шифферса – например, в случае излюбленной им (и даримой – с комментариями или без таковых) цитаты из Флоренского о роде («Род есть единый организм...»), цитат из Леонтьева или св. Симеона Нового Богослова.

Деление произведений по областям творчества, по функции – на художественные и нехудожественные, автобиографические, дневниковые, философские и т.д. всегда условно, а в случае такого «поперечного» человека, как Шифферс, тем более. Официальное, деловое письмо может приобрести черты творческой декларации, а отчет о дипломной работе

читаться как исповедь. Соответственно, многие тексты можно рассматривать в разных жанровых, функциональных и конструктивных перспективах: например, «Смертию смерть поправ» («ССП») как художественное произведение (роман), «ССП» как автобиографический документ, исповедь, «ССП» как религиозно-философское произведение, «ССП» как сборник разножанровых произведений...

1.1. Художественные произведения

Хотя Шифферс с некоторого времени принял установку на принципиальный уход от «вымысла» и следовал ей, художник сохраняется в нем до конца жизни. В то же время довольно рано художественные произведения включают в свой состав свои и чужие нехудожественные (философские, богословские, дневниковые, эпистолярные) тексты. Или – наоборот, как в «Обрезанном сердце» и «Иноке». Кроме того, сам Шифферс с очень раннего времени определяет задачу своей прозы, своих спектаклей и фильмов как задачу исследовательскую или расследовательскую, педагогическую или мистериальную.

В этот раздел включены только те произведения, которые более или менее попадают в традиционное жанровое деление, – рассказы и повести (8), пьесы (3) и киносценарии (3). Все они написаны до конца 1960-х, и почти все – в Ленинграде. Примерный общий объем 17 авт. листов.

1.2. Ранние нехудожественные произведения

Это три небольших произведения на темы театра, написанные в Ленинграде в 1960-е годы.

1.3. «Роман» «Смертию смерть поправ»

Сам Шифферс называл его чаще всего именно романом, хотя он имеет мало общего с произведениями этого жанра и хотя автор применял к этому произведению и другие определения. Произведение это состоит из трех книг – «Автобиография», «Эдип и Иисус» и «Версия о трансмиграции». Общий объем около 15 а. л. Отдельные тексты, вошедшие позднее в «роман», относятся к 1964 году, но основная часть написана в период осени 1966 – весны 1968 годов.

1.4. Иные произведения

В этот раздел отнесены все тексты, написанные или наговоренные (и позднее получившие письменную форму) после «романа», – кроме «тетрадей» и «листов, подборок и папок» (см. ниже).

В конце 1960-х и в 1970-е годы написаны десяток религиозно-философских трактатов («Обрезанное сердце», «Инок», «Богооставленность», «Размышления о 64-м слове св. Симеона Нового Богослова», «Параграфы к философии ученичества» и др.); несколько эссе, посвященных творчеству художников (Штейнберга, Неизвестного, Кабакова, Янкилевского); сценические композиции, в которых диалоги из романов Ф.М. Достоевского соединялись с поэтическими текстами и авторским комментарием. Большая часть этих произведений объединялась в сборники (см. ниже).

В произведениях 1980-х годов на первый план выходят историко-софские темы, прежде всего судьбы России. Наряду с несколькими трактатами, объединенными в сборники, это две пьесы – «Русское море», художественное расследование убийства Пушкина, и «Беглец из второй зоны» (посвященная К.Н. Леонтьеву). Шифферса иногда приглашают выступить перед заинтересованной аудиторией; сохранилось несколько расшифрованных и авторизованных аудиозаписей таких выступлений. Наконец, в эти же годы появляются первые «листы» (или их прообразы) – короткие заметки, написанные от руки или напечатанные на машинке с авторскими пометами, иногда рисунками, даримые знакомым.

С конца 1980-х начинает складываться замысел будущего фильма «Путь царей», одна из первых версий сценария которого в 1990 г. обрела законченную литературную форму под названием «Путь (Опыт магического искусства)».

Общий объем написанного в 1970–1980-е годы – ок. 100 а.л.

2. Сборники

Состав сборников менялся. Одни и те же произведения включались в разные сборники. В то же время каждый сборник – это несомненно особое произведение, подчиненное единой задаче.

В некоторых случаях сборник в полном виде в архиве отсутствует, и состав его можно реконструировать только предположительно. В частности, это относится к трем сборникам, которые составлялись в период тесного общения Шифферса с художниками-концептуалистами и объединяли религиозно-философские и богословские произведения с работами, посвященными творчеству художников, – «Устремление к ясности», «Святые» и «Приглашение на папёрт».

Из других сборников 1970-х годов можно назвать «Усвоение вещи» (1974, сохранился частично), «Мемориальный Театр Достоевского» (1977). Сборник «Лик и личины России» (1980) включал в себя, наряду с текстами Е.Л. Шифферса, произведения других авторов; тексты Шифферса отсюда вошли в позднейший сборник «Памятник» (две версии – 1982 и 1984 гг.).

Последний сборник, составленный Шифферсом – «Лама: О наречении патриарха» (1986), – уже целиком посвящен темам, оставшимся главными для него все последние годы: Дивееву как IV уделу Пресв. Богородицы, мученической смерти Царской Семьи и выбору, стоящему перед русским народом.

3. Тетради, альбомы, записные книжки

Тетради – основная форма, в которой воплощалась работа Шифферса в последние годы его жизни, самая самобытная, не имеющая аналогов форма. Выросла она, вероятно, из записных книжек и черновых, рабочих

тетрадей, куда Шифферс делал выписки из читаемых книг и куда же вписывал свои комментарии и примечания – синхронно или позднее. Тетради – это самая главная, наиболее личностная составляющая его наследия. Они выполняют источную, матричную функцию по отношению ко всему остальному. Это – дневники (изредка Шифферс так их и называет), но в совершенно особом смысле: 1) там почти нет быта и фактографии, это жизнь ума и сердца, прямой, риторически не опосредованный результат духовной работы; 2) это штабной журнал – боевые донесения с войны, которую вел Шифферс (для тех, кто знает, – в буквальном смысле); 3) это часто (а м.б., и всегда) молитвенные тексты, разговор с Богом и отчеты Богу; 4) но это и инструмент, оружие; поэтому – позднейшие возвраты и думывания.

Но притом иногда тетрадь (как «Для Машеньки» и «АКУМА») и альбом (как «Преодоление Гутенберга») – это и семейные документы. Суть – в неразрывной переплетенности дела Шифферса как «частного лица» (самохарактеристика), «дел семейных» и дела его рода и народа («Мой род решил помогать русским...»). Все тетради – рукописные, с вклейками рукописными же, машинописными, репродукциями икон, детскими рисунками дочери Маши и др. Используется множество видов выделений – подчеркивания и обводки, размер букв, цвет (фломастеры и маркеры)...

Помимо (а) записной книжки 1962–1965 годов, содержащей дневниковые записи, режиссерские заметки, выписки из прочитанного, (б) двух тетрадей с комментированными выписками, в основном из святоотеческой литературы, начала 1970-х, (в) крупноформатного альбома «Преодоление Гутенберга. Возвращение к старому жанру «Семейного альбома» (1974–1977) с фотографиями, семейными документами, рисунками маленькой дочери Маши и комментариями Шифферса, (г) тетради «Для Машеньки» (надпись на обороте обложки), созданной в 1977–1978 годы, но вобравшей в себя и более ранние записи, сохранявшиеся на отдельных листках, и (д) недоделанного альбомчика «АКУМА» (1987), в архиве хранятся 13 тетрадей разного формата и объема, охватывающие период с января 1982 года по 1997 год.

4. Папки, подборки, листы

Папки – для внешнего употребления; они составлялись, чтобы мобилизовать и вооружить помощников. Они появились позднее, когда «перестройка» породила надежды на возможность внешнего действия. Подборку – даримую кому-нибудь – можно рассматривать как прототип папки (впрочем, сохранившийся и сам по себе); это как бы персонально адресованная или ситуативно скомпонованная папка. Частью подборки является и дарственная надпись. К подборкам можно отнести и материалы, подобранные для единовременной публикации в одном издании.

И папки, и подборки составлялись из «листов», т.е. отдельных, небольшого объема (одна-две-несколько страниц) документов (текстов Шифферса или выдержек из других текстов с его комментариями, а иногда и без оных). Лист стоит к папке в таком же отношении, как отдельное произведение к сборнику. Листы могли существовать (храниться, дариться, раздаваться) отдельно, в подборке или в составе папки. Иногда бывает трудно отличить от листа небольшое законченное произведение (всегда можно предположить, что существует или существовала подборка или даже утраченная папка, в которую оно входило) или набросок.

Возможно, на выработку жанра папок повлияла кадровая структура фильма – первая папка, «Свастика святой Аликс», создавалась одновременно с обдумыванием фильма (неосуществленного) с таким названием.

Папок с твердо установленным составом удалось обнаружить три:

- «Свастика Святой Аликс» (1991–1993);
- «Samadhi Anuttarayogatantra» (лето 1996);
- «Анафема. Убийство. Имущество» (1996).

Все эти папки в конечном счете посвящены одному комплексу тем: расследованию убийства Царской Семьи, родовой ответственности за измену, покаянию русского народа и возможностям его возрождения. Обильно привлекаемый материал тантрического буддизма, классической йоги, китайской «Книги перемен», каббалы и других древних традиций, учений Гурджиева и «Живой Этики» должен служить целям проводимого расследования, оккультной защиты и строительства культуры, основанной на памятовании о смерти.

В папках использованы рукописные и машинописные тексты, ксерокопии страниц из книг, схемы и рисунки. Во всех трех папках – фотографии кадров из «Пути царей». Все эти элементы смонтированы на одинаковых листах, пронумерованы с помощью трафарета и ксерокопированы – форма, в которой папки доходили до читателя.

5. Подготовительные и черновые материалы, наброски, заметки

Граница между завершенным и незавершенным текстом у Шифферса весьма условна. Некоторые тексты, имеющие вид черновиков (без заголовка, начинающиеся с полуфразы), *дарились* автором, т.е. рассматривались как нечто самостоятельное, и потому могут быть отнесены к завершенным произведениям. Существуют, однако, тексты, носящие очевидным образом рабочий и подготовительный, или черновой, характер – они сохранялись для последующего использования в работе (режиссерские разработки и заметки к спектаклям и фильмам, тезисы устных выступлений, наброски задуманных произведений). Существуют также записи, сделанные походя, без какого-либо намерения не только кому-то показывать, но и сохранять записанное; таких разрозненных материалов в архиве много – несмотря на то что Шифферс многое уничтожал, а то, что считал важным, вклеивал

в тетради или использовал как-то иначе. Они чаще всего вложены в книгу или написаны на подвернувшейся под руку бумажной поверхности (конверте, папке и т.п.). Есть, наконец, такая категория документов, как гороскопы, иногда с расчетами и комментариями, которых в архиве множество, на самых разнообразных листках и клочках бумаги – не считая целиком заполненной гороскопами тетради...

В опубликованном описании архива данный раздел содержит 78 единиц.

6. Тексты с маргиналиями

В силу уже упоминавшейся комментаторской установки Шиффера записей на полях чужих текстов у него очень много. Поначалу бедность своей библиотеки понуждала делать обширные выписки, почти всегда сопровождаемые комментариями. Позднее, по мере доступности источников – сначала в виде перепечаток и ксерокопий, потом в виде полноценных изданий, – выписок в тетрадях становится меньше. Зато исписываются поля книг.

В опубликованном описании учтены как книги и периодические издания с маргиналиями, так и другие тексты (машинписные, ксерокопии) с пометами, выделениями, записями. Что касается книг, то на этот предмет рассмотрены не все книги, находящиеся в доме, а только те, относительно которых были веские основания полагать, что Шифферс с ними работал, в первую очередь те, которые находились *в кабинете Шиффера*.

Всего в данный раздел описания включена 381 единица.

7. Переписка

В архиве Шиффера не много его писем (обыкновения писать черновики не было). Имеются письма жене (особенно интересна переписка лета 1971 г., когда Л.М. Данилина уезжала с дочерью на Селигер на съемки фильма), письма в Ленинград старшей дочери Елене (в ее архиве) и письма семье из больницы, где он лежал после 2-го инфаркта (октябрь 1993). Сохранилось также некоторое количество писем разным лицам, входившим в круг общения Шиффера в разные периоды его жизни. Переписки с И. Ефимовым (1960-е и начало 1970-х) и Д. Зильберманом (1970-е) сохранились в наиболее полном виде (в обе стороны) и, вместе с уже упомянутыми письмами жене, представляют наибольший содержательный интерес.

Сохранились также черновики, копии и варианты писем официально-характера (в театры, журналы и киностудии, когда Шифферс еще имел с ними дело), которые почти всегда имеют не формальный характер, а написаны эмоционально и выражают нравственную и эстетическую позицию их автора. Вероятно, какие-то письма Шиффера еще отыщутся.

Много больше писем, адресованных Шифферу, – он их сохранял.

8. Материалы семьи и рода Шифферсов и Пирадовых

Шифферс собирал и сохранял документы, относящиеся к истории его рода (точнее, родов – Шифферсов и Пирадовых), – зная это, родные присылали ему такие документы, – а также сам составлял родословные таблицы. Этого материала в архиве немало. Сохранялись и документы, относящиеся к жизни семьи самого Е.Л.

9. Иное

Из других материалов бумажной части архива можно назвать:

- 1) Материалы, относящиеся к друзьям, подаренные книги и оттиски статей.
- 2) Переводы, выполненные по заданию Шифферса дочерью Марией или друзьями. Ксерокопии, вырезки (если они не попадают в другие разделы).
- 3) Публикации о творчестве Шифферса в период его работы в театре и о фильмах «Первороссияне» и «Путь царей».
- 4) Программки и афиши спектаклей.



Определяя состав данной подборки текстов Е.Л. Шифферса, мы пытались решить такую нелегкую задачу: уместиться в пределах по необходимости небольшого объема и в то же время дать верное, а значит, не однобокое, многостороннее представление о наследии, которое читателю совсем или почти неизвестно*. Поэтому были выбраны не полноформатные сочинения, а произведения скорее набросочного или отрывочного характера, но затрагивающие многие, ключевые для Шифферса темы.

Публиковать их без каких-либо комментариев было, на наш взгляд, неправильно: слишком многое было бы непонятно вне контекста творчества Е.Л. Шифферса в целом. Поэтому, почти целиком отказавшись от привычного типа академических примечаний (соответствующую работу трудолюбивый читатель может проделать и сам), мы в нужных случаях приводим подборки выдержек из других произведений Шифферса, вышеуказанный контекст в какой-то мере восстанавливающие.

* Написано до публикации значительной части наследия Шифферса в 2004–2006 гг. См. выше.

[К проекту парка Ла-Виллет в Париже]

Евгений Львович Шифферс

Монастыри – это были лечебницы. Священная терминология, это – перевязать раны, подлечить, вылить елей, *пробудить* (он спит..., спят... – основной термин буддизма – они находятся под наркотической маской).

Они – сонные автоматы.

Дальше. Энергия смерти приобретается, но они не узнают ее.

Значит всё – лекарня.

Я бы взял центральным моментом здесь – проект Больницы.

Чтобы это был чей-то Дом. Тут может срабатывать и социальная программа строительства.

Президент-от-социалистов создает свой памятник – не какой-то центр культуры (Помпиду), что кажется бесхребетным.

Надо делать хребетное дело, иначе оно – дупло.

Это – Парк. Люди гуляют там. Мы приходим и упражняемся. И вы всё нанижете:

философов нанижете как упражняющихся в смерти,

искусство нанижете, чтобы это была философия в чувственных образах.

Здесь эти люди реально (у нее – РАК!) соприкасаются с заботой: приехал йог. Католический священник говорит ей – не бойтесь, всех ожидает то же самое.

Она пошла погулять. Она сидит. Пришли дети. Они увидели больного человека, и это для них что-то значит.

К кому-то все должно быть привязано, мне кажется.

Сейчас есть термин – *качество умирания*.

Как бы уже «предыдущая» цивилизация в ее научном аспекте, оторванном от архетипики, делала так, чтобы при помощи реанимационной техники и лекарств, *любыми способами* продлять жизнь.

Вот поэтому можно лежать всему подключенному к аппаратам и тебе не дают спокойно умереть.

Но и в этой среде приходит мысль: все что у нас есть, мы должны направить на качество умирания, а это – уже искусство, уже наука умирания.

Нельзя быть иллюзионистами. Например, Станиславский (очень талантливый человек) всю свою систему построил в архитектурных терминах, которые он застал: четвертая стена возрожденческого театра...

А возьмем Нотр-Дам. Это – расплавленная схоластика. Там есть дымоходы, детали, которые никто никогда не увидит. Но они стремились создать модель мира, а в мире не все явно.

Вот наша функциональная архитектура – американская как бы история. Это – «гостиница», коробка с функциональным наполнением. Архитектура десакрализована. Как внести в нее сакральность?

А то ведь:

Я стою один. Я не подпираюсь. Я – мгновенен.

А нужно задуматься.

Попытайтесь себя увидеть в длительности. Вечером – давайте стоп-кадры назад, до утра. Но только точные. Сначала – интеллектуальный свой портрет, дальше – нагруженный эмоциональной структурой. И пластикой тела. Но триединство – обязательно! Вы увидите себя в стоп-кадрах.

Архитектурный памятник – вещь крайне ответственная.

Это крайне долгосрочное символическое текстовое свидетельство. Это вещь очень важная.

И вот они настаивают на оппозиции «наука» и «искусство».

Я думаю, что правильно вы взяли более глубокий уровень. Действительно: сначала зрение, потом Р-аппарат, которые различает кости, потом – предположим – есть какой-то взгляд (лучевое Р-зрение), очень тонкий аппарат, и мы видим еще глубже.

Наука, искусство – поверхностный слой.

Верх-низ проявляется, когда есть связующее его дерево.

Это очень мощный архетипический символ всех медитативных структур, и я думаю, что это символ, восходящий к реальности полностью раскрытого внутреннего зрения – на чем построены все древние тексты – «третий глаз» – и эти символы тяготеют к ветвям деревьев, к своеобразным структурам, на которые все нанизывается.

В разных системах по-разному.

В Египте – позвоночник Озириса. В азиатской йоге, т.е. Индии, Китае, Японии, Корее, наших Гималаях, в шаманстве Сибири (если не считать, что центр азиатского буддизма – Шамбала, т.е. Памир, и русские в этом смысле чуть ли не первые арийцы)...

Во всяком случае ясно, что это всё построено на идее позвоночника.

Где есть хребет, там есть структура.

Это народное миросозерцание. Темная сила не имеет позвоночника, «спины».

Если же есть идея «путешествия», а у вас не просто путешествие, но – «восхождение», то нужно:

очень четко подумать о позвоночнике.

Нужно увидеть или позвоночник или дерево – артериально: с каналами, с ветвями дорог-путешествий, с отдельными объектами, висящими на нем.

Какое-то древо жизни.

Далее. Я бы рассуждал:

Вы должны сделать памятник культуры.

Должно грезиться ощущение целого.

Потом это целое должно быть очень ясно артикулировано, расчленено.

Наверное – в иерархии членений. И исчислено. То есть некое целое, которое раньше своих составляющих.

В истории и в анализе психологии творчества это как бы критерий, некое синтетическое суждение, пред-ощущение целого. Чем более явственно оно в тебе свербит, тем более в нем дарования к жизни. Чем слабее, тем более аналитично человек идет, составляет из маленьких кубиков то, что получается у него как бы «целым».

Памятник культуры.

Памятник. Культура. Если вдуматься в их историю, эти два слова – синонимы. Сделать памятник, памятку, на-помяинание – это и значит сделать культуру.

Потому что без культуры и преэссенции культуры не может быть памяти. Начинается психоз психоза культуры, человек сходит с ума, беспомощствует, теряет родителей.

Нужен памятник культуры. Заказчик – «лучший сын» французского народа, президент. В нем как бы говорит народ; в принципе можно считать, что это Пушкин, которым говорит народ.

Задача – попытаться создать голос французского народа.

Голос, который через это нечто высказывает.

Итак – *памятник и памятник культуры*. Следующий этап спокойного проникновения – выяснение, что же такое культура, если мы забыли – а я подозреваю, что забыли: человечество забыло – что такое культура.

Ссылаясь на парафраз итогового определения Флоренского (но, видимо, так оно и есть) – если ты завис над чем-то, попал в слой сознания, откуда видишь Тибет, Европу, Африку, Египет, христианство, – я думаю: культура есть преодоление смерти.

Вся деятельность человека с того момента, когда он увидел реально умершего отца или еще кого-то, была направлена на разгадывание и преодоление смерти.

Это – нравственная потребность, любовная потребность – какая угодно. У нас вскрикнул об этом Федоров, всю свою метафизику построив на идее воскрешения мертвых.

Замечательные художники – Чекрыгин – хотели создать музей воскрешающего искусства, создать образы, которые бы втягивали умирающих прямо сюда, обратно в фрески.

И классическое определение Платона, что философия есть упражнение в смерти – философы только тем и занимались, что упражнялись в смерти.

Замечательная идея: чему это грядется?

Оппозиция «наука и искусство», на самом деле, на синтетическом уровне, с которого ты их проглядываешь – как две ветви, которые разошлись и сейчас уже так далеко, что не видно их первого истока – глубинного;

тем не менее они –

синтетически соединяются в науке умирания.

Точно так же как в искусстве умирания.

Вот это та сфера, и она сейчас достигнута: рядом с Домом науки и техники (это не предложение, а архетипическая структура) вместо экуменического храма была бы реально сделана Больница с научно-исследовательским центром – геронтологическим и танатологическим; что есть проблема старения и проблема умирания?

Все высшее, что сейчас есть в науке, центруется сюда: реанимационная техника. РСД-терапия для раковых больных, медитационные структуры...

Нужно даже здесь, в этом: все философы, да, решали проблему умирания, – они выстраиваются все в один ряд. То есть вся эта площадь – я бы ее увидел как Парк при Больнице. Очень высокого порядка, не развлекательный, чтобы было что-то такое, что может существовать без приходящей публики.

Их сюда привозят, их здесь учат искусству умирания. Потому что, если вы когда-то видели ракового больного, человека, которого коснулась идея, что у него рак, и он знает, что это неизлечимо, он сразу же становится изгоем.

Его жалко.

И социальная программа президента должна быть направлена на заботу о самых главных изгоях.

А потом – напоминание всем остальным, что они могут оказаться в такой же ситуации. То есть ситуация социальных преобразований – в заботе не столько о здоровых и живущих, сколько о потенциальных изгоях.

И тут, если вы будете делать лестницу философов (ну, конечно, Декарта и кого-то еще), но – Габриэля Марселя тоже обязательно нужно поставить. Габриэль Марсель – это тот человек, который со всей полнотой и мощностью своей силы заговорил о необходимости забегания в смерть. Перед смертью он сказал (как и Франсуа Мориак, который говорил об Ахматовой) – я смотрю туда, в Россию. Потому, что это тип культуры, который строился на постоянной смертной памяти.

А этот «экран» я бы сделал деревом (это можно заказать художникам: тантрийским художникам, психоделикам), с ветвями, архетипически очень мощный.

Дальше. Нужно очень четко установить систему: это не то, что просто заплатил и вошел, т.е. не гуляющее увеселение, а действительно – место, где старики, болящие могли бы готовиться к смерти. Вокруг этого все центровалось бы и они бы здесь гуляли.

Но здесь одно игровое ограничение:

зажигается время от времени табло символической структуры, и вы идете точно только туда, куда вам, глядя на вспышки этого дерева, захочется идти. Скажем, синяя ветвь, и я хочу идти по синей дороге. Ты должен идти по синей дороге. И вот тогда мы прочитаем тебе суть твоей смерти и поймем, – что на самом деле только так и бывает: есть свет реальности – и все от него бегут... После этого идут вспышки и тебя притягивает неумолимо – как они горят по твоей карме – в это место. Но если ты пойдешь в это место, ты придешь куда-то и вернешься опять назад, то есть – ты не научился умирать.

И так вертится колесо страданий, «чертово колесо», знаки зодиака...

Попытаться увидеть всё как живой организм – дерево, с артериями, с каналами, водой, почками, семью узлами, силовыми полями и – вся культура – Спаситель, Врач!!!
– восхождение!

А в как бы социальном проекте (если бы я был президентом) я бы думал:

(Будда говорил: мы живем очень счастливо – не-больные среди больных)

вся культура есть деятельность по исцелению.

По исцелению. Вся культура на самом деле есть больница. Это лечебница. Это всегда лечебница и больше ничего.

Тогда, когда наркотическая маска, усыпляющая тебя, закрывала твои глаза на то, что ты болен и надо лечиться, тогда устраивались пляски. Но это же пляски в сумасшедшем доме. Это как будто нам уже построили бассейн и просят прыгать – воду же потом напустим...

Вот что возникло из ощущения архетипики.

Пока мне это скорее напоминает винегрет. Это пока не дерево, органически растущее и привившееся в культуру.

Нельзя в культуру войти, не привившись к ней. Это притча Спасителя: Я есмь виноградная лоза, а вы – ветви.

Это Он говорил о святых.

На самом деле в архетипику культуры нельзя войти, если ты не привьешься ветвью. Тогда те токи, которые там были, будут и *этот динок* кормить. И он будет своеобразным образом плодоносить.

Пока у меня такое ощущение, что это немного «на похоронах цивилизации». Найдены какие-то обломки, и они скорее составляются в аллегорический калейдоскоп.

Повторяю. Задание создать памятник. Памятник культуры. Это синонимы. Далее. В предчувствии, что президент есть голос народа, т.е. гений этого народа...

А если это так, он должен чувствовать всех умерших за собой, потому что род – у китайцев культ предков, род, человек не может быть голым на голой земле; у него есть почва, у него есть корни.

И в эти корни включаются усопшие.

И если они тоже говорят в президенте, значит они говорят: учи народ науке и искусству умирания.

И здесь высочайшие достижения современной науки и высочайшие достижения искусства находят свой синтез, который раньше их разделения – был, потому что три раньше, чем один плюс два.

Вот всё, что я хотел вам сказать.

И когда этим занимаешься, вдумываешься в определение культуры Флоренского как борьбы с энтропией...

На большей глубине французский народ это ответвление общечеловеческой культуры, а Достоевский говорил, что русский гений – есть гений всечеловеческий.

Это – сибирская культура. На большей глубине вы все равно должны туда же входить.

Французы много сделали в попытке структурно-рационального описания мифа. А что такое миф?

Нужно очень увидеть – чем люди занимаются.

Все-таки древние не могли пережить, что любимое существо ушло и я... Ну, высочайшее – это, скажем: Павел любил Христа и потому говорил – если один умер за всех, то все умерли. Ну как я могу *жить*, если *умерло* мое любимое существо? Я должен перестать его любить...

Поэтому я должен забыть отца, маму, бабушку, бабушку, прабабушку, а они начинают ветвиться, ветвиться, ветвиться...

В этом смысле у Флоренского вдохновенно написано о роде, который тклет в четвертом измерении, по длительности, свои органы, и [о том,] как бывают переломные моменты, когда орган или член рода как бы стоит перед своей энтелехней, вывернутой причинно-следственной связью.

Он как бы стоит и должен осознать: а) свое место, папа, мама, что, где были, зачем я здесь стою? зачем они вытолкнули меня жить? (говорю, ссылаясь на собственные слезы – ну как, в 1934 – ... Родители, вы что?!) Я никоним образом не участвовал в выборе своего собственного рождения, а вы меня вытолкнули сюда жить, в этот ад.

Вот если эту муку взять в себе, то там где-то начинает шевелиться, что нет, мы тебя не вытолкнули, мы все время стоим, мы шепчем тебе в уши, мы все время за тобой смотрим...

И тогда открывается... Что?

Я убежден –

двигаться мимо Флоренского в познании Иконостаса нельзя, надо двигаться только за ним, но я убежден, что не от Египта и саркофага, а от плащаницы.

То есть, что не кто-то пишет портрет умершего, а это АВТО-ПОРТРЕТ через светонизлучение.

Это есть первая попытка схематизации всех культур на процессе написания иконы.

Он ведь замечательно сказал: В акте написания иконы – как она делается шаг за шагом – отражается онтология творчества.

Нам надо идти дальше него или рядом с ним. Сказать: для него по-видимому онтология была связана с таинством...

...поражает в анализе, что разведено житие святого, его аскетическая практика, церковные таинства, догматика и жизнь – и на самом деле, только в процессе написания иконы они сведены воедино.

Доска. В которой вырубается ковчег. Ковчегек это гроб. Ноев ковчег – как Серафим Саровский свой вырубленный гроб называл ковчегек.

Дальше. Ковчег, выдолбленный гвоздями или шпырями – графится. (Флоренский пишет «царапается», но я думаю, что там рисовался крест).

Дальше это проклевывается рыбьим клеем, живым, органичным очень.

На него накладывается паволока, на паволоку – пемзовка, т.е. это – левкас – так как педенали умерших.

Он потом пемзуется до белизны.

Потому что Господь наш взял все наши грехи и он в своем кресте.

Поэтому ты когда будешь умирать, ты будешь... ты можешь умирать не как Озирис и не как Будда, а во Христе умирать.

То есть сияющий белый Свет – это твоя реальность. Пемзовка.

Дальше. На нее наводится канонический перевод. Углем. По канону. А потом графьей, так как делает гравер: по этому левкасу, застывшему и уже отпемзованному, по каноническому переводу графится прорись.

Если наведение это как бы – если Господь вслаивает наложение на плащаницу, если ты умираешь в Господе, то как бы на твою плащаницу будет знаменоваться первое знаменование.

Когда драпировка, это Он зовет – имя. Его имя – Его голос. И когда Он тебя призывает, это такой выстрел световой энергии, и в именовании весь ты уже заложен и это вот – прорезают прорись.

Дальше это покрывалось золотом. Золотится фон. Это – миропомазанье. Принятие благодати. И следующий этап – раскрышка.

Когда уже пишется сама икона. Не светотенью. Они раскрывали свет: «врасплеск», «плавка» – как бы жидкие брызги бросаются, но поскольку есть контур, он на себя всё натягивает.

Это «раскрытие святого».

Икона это автопортрет святого самого.

Это не его кто-то пишет, а он само-свидетельствует перед Богом-Отцом, а не перед людьми, о том, что Христос – Спаситель.

Потому что он создает себе этот новый оклад по созерцанию Его Лица. Для него генокодом является лик Спасителя.

Так что там заложены все Тайны. Все тайны.

И если это так, то – как он постоянно утверждает – святой присутствует в иконе. Это Правда. В полном реальном смысле этого слова – как след и существо он одет в иконку.

Поэтому молчаливый иконостас – он говорил – я слышу, как он звучит (это точно так же как моцартианская симфония звучит одновременно, так вся икона звучит). Святой там есть. Святой там есть.

Поэтому икона дает его как бы в этом зраке, где все последования тайн даны одновременно, они его сделали.

А когда ты смотришь на sacramентальные службы, ты видишь эту же икону, только последовательно, как исполнение симфонии последовательно.

Но нужно увидеть за ними и мгновенно-одновременное.

И если это произойдет на самом деле, такое догматическое осмысление, то тогда ты берешь хлеб и вино, ставишь.

Икона это храм. Он – храм. Это святой в храме.

Ты его просишь и тебя здесь – нет.

В иконе всё дано. Если ее правильно видеть.

У нее замечательно, конечно, что это – гробовая крышка и когда ты ее лобызаешь, ты лобызаешь святого, который здесь, под ней, находится.

Так что мимо него идти не удастся. И опять-таки подчеркиваю – из-за идеи прививки, дичка. Вот он отработал такую веточку. Сейчас его голос за гробом тоже есть.

Как продуктивно сразу работать! Ты не понимаешь, не можешь сам решить, сам решаешь. Зачем самому решать? Сесть, расслабиться и спросить.

Держи ручку – тебе записывать решение.

Только надо ломать, себя немножко заломать – и всё станет прекрасным, значительным, место свое найдешь.

Нет. Зачем-то ты нужен. Именно на своем месте. Именно здесь.

«Тайноводство» Максима Исповедника.

Как святой видит храм, как один и тот же символ с другого уровня. (Как у тебя образовался уровень, с которого ты видишь – ты видишь так.

Нельзя силовых усилий, надо раскрыть уровень и... начинать видеть).

Это потрясающее на мой взгляд просматривание того, что в точном смысле называется символизмом. Не аллегоризмом. Он говорит: это и то, и то, и то, и то... – потому что вот как есть семь слоев посвящения, в которых ты тоже видишь... Так и здесь – здесь ты видишь так.

Но поскольку символика... напоминательная... (вот Флоренский сказал: искусство – напоминательно), точно так же, как мышление есть припоминание по Платону, так искусство напоминательно. Оно не должно усыплять. Иллюзионистски.

Оно должно с большей или меньшей силой, удачливостью... Надо авангардистски арханализировать.

Нет, ты можешь на своем месте создать какую-то форму.

Потому что вселенная движется, она меняется, что-то звучит...

Но все равно она должна быть такова... это как витраж – я сквозь нее всё равно должен видеть первообраз очень легко.

Чем более легко, тем больше дарование. Вот Юнг это и сказал – если наука искусствоведения должна действительно быть, то ее...

если архетипы говорят, то это – да! Потому что это – общечеловеческие сны... (а если мой собственный субъективный сон о ссоре, скажем, и я его выплесну...)

Значит: чем мощнее архетипическое проступание, тем это-контур был больше снят.

Напоминание – оно изнутри, тебя несет как плод во чреве... ты не можешь ничего сделать... как девять месяцев...

Весь пафос моего вступления в диалог состоял из того, что сделано.

Сделано. Сквозь это посмотреть – еще слой, еще слой. И тогда увидишь 4-х-мерный, во всей длительности истории культуры – как памятник культуры – это тот памятник. В терминах – это лекарня. Парк при ней и... мертвый человек.

Мертвый человек. Который так позвоночником лежит, мертвый...

Это реальность его.

Но он – спит. Ему кажется, что он живет. Он встает, танцует, вертится, выпивает, совокупляется..., но он – мертв.

Значит что делать?

Сорвать Маску!!!

Все усилия направить только на то, чтобы сорвать наркотическую маску!

Чтоб он понял: я же мертв, ме-е-е-ертв...

Тогда может быть хочешь воскреснуть?

Да? Давай! ...

...Этот хочет усыпить; вы живы, вы как боги, у вас абсолютное ведение, вам не нужны никакие ограничения во временной длительности, вы в каждый момент всё постигаете в каждой точке пространства... Вы всё, всё, всё знаете... Смерть приходит. И он в себе. И – пища.

Есть замечательная притча.

Был один волшебник. У него были овцы, их надо было пасти, ходить [за ними]. Ему не хотелось их водить пасти, сторожить. А они почувствовали, что он их начинает есть. Тогда он сделал простую вещь. Он их заколдовал. Он им сказал: вы не овцы, вот вы – львы, а вы – волки. И с тех пор «львы» стали гонять «волков», они борются, а когда ему приходит время, он выходит и съедает их.

Главное сказать – Ты ЦАРЬ!

– НИЧЕГО НЕТ!

И начинается – вселенная рушится... Летают какие-то тарелки, проваливаются в треугольники самолеты, моровые язвы...

А мы говорим – нет, ничего нет! во вселенной никого нет!

Ну как же? Мы же летали и никого не видели...

СОН...

Лосев как-то сказал, что все раньше его, лучше и интереснее сделал Флоренский, потому что он увидел, что эйдосы – это не понятия, а материальные знаки. Но это публиковалось в богословской литературе.

Да и кому придет в голову, что самые мощные культурологические вещи нужно искать в двух томах (они есть в Публичке): «Писания святых отцов церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения», 1856 г.?

Дерево, вода – это и есть архетипика...

Вот здесь и увидеть его.

Лежит здесь этот позвоночник, может быть сухой, может быть ветвистый.

И вот всю эту штуку, эту задачу – привязать к чему-то реально заботящемуся хоть о ком-то одном несчастном.

Систем соответствия – много.

Но главная доктрина – состояние после смерти...

Здесь цвета. Цвета есть.

Но задача очень четкая – раз он не медитировал – сияет Свет, слепящий свет пустоты как его подлинная реальность. Он в страхе бежит, не узнаёт. И тогда...

(это гениально описано у Симеона Нового Богослова – великого святого, завершающего целый этап культуры. Он жил на переломе, когда католичество и византизм, Рим и Византия приняли схизму – в X веке, на переломе. Он потрясающе описывает воздействие Благодати или Божественного Света)

...когда она прикасается. Вначале она как бы поджигает тебя. Вначале ты видишь перед собой выжигаемые страсти.

Он сравнивает это с тем, как в очаге, если горит, то вначале идет копать, а потом, когда уже разгорится, тогда уже огонь не пачкает.

Так и здесь, как бы супер-энергетическая подзарядка, и всё, что в тебе есть, из тебя выливается.

Но человек настолько привык всегда всё воспринимать извне, а не то, что он порождает ...

(древним это было самоочевидно: «что в народе, то и в огороде», если не так, значит нет дождя, жены перестают рожать, деревья валятся, т.е. вот эта ЭКОЛОГИЯ – экологическая проблема состояла в нахождении святой или сакральной фигуры. В этом экология. Если у нас есть святой и он молится, у нас всё будет в порядке, всё будет на своих местах)

...и вот начинают выходить вот эти вещи. Из него. Созданные чудища кармические. А он их воспринимает как выходящие *извне*.

Он не видит, что это в зеркале. И это его привлекает, и он идет туда...

Это сутра, которую читают в ухо умирающему. Это наука была невероятно тонкая. Они по симптомам дрожания того или иного знают, что происходит внутри. Потому что такой текст авторский создавал Будда, человек, который пережил смерть в полном сознании.

И вернулся назад и записал все акты соответствия – если я вижу синеватое освещение, это соответствует тому, что я начинаю глохнуть...

Если у меня там то-то, это соответствует тому, что у меня дикое сдавливание черепа...

Они были огромные специалисты в этой области: помогали умирать...

Макс Шеллер. У него была замечательная работа, философская. Он говорил: Странно, по какому поводу, ПОЧЕМУ у людей уходит из ясного сознания ощущение своего конечного существования – «от» и «до» во времени.

И значит надо забегать в смерть.

И он выявил: забота, суета, суета дел. Она отвлекает. И каждый человек встречает смерть, натолкнувшись на нее как в темноте на столб. Обижается еще при этом. Как же так? Я же всегда есть, я на пьедестале. А тут тебя вдруг закрывают и говорят – давай...

Идет передача радиостанции. Сквозь тебя проходят эти волны... Включи приемник на волну 9 м, и ты будешь принимать. Задача состоит в том, что излучение все время идет, надо только открыть приемник. Чуть-чуть контур подстроить, а то я как бы постоянно создаю контур, который закрывает «входы». Я постоянно создаю ненужную схему.

Эффект ложного экрана. Я все время создаю экран, который дает шум. Я слышу все время шум, а не подлинный звук. Как если бы в радиоприемнике постоянно возникала еще такая волна: я, волна 9 м! я, волна 9 м – повторяясь – я же тогда не услышу передачу.

Бессознательное Юнга. Тоже – погружается туда, в «коллективное бессознательное», достает архетипы.

Чем меньше я, тем больше творчества.

А это вот и есть такая поразительная связь, потому что в какой-то момент ты начинаешь понимать, что я вообще ничего не делаю, я просто слушаю. Как Анна Андреевна говорит.

Этому надо учиться, надо сломать гордость авторства. Авторство надо поломать.

Потому что если традиционная культура...

– да мне бы крохотным дичком к ней привиться. А если я сам, один на голой земле – от обезьяны... От обезьяны до советского человека. От обезьяны: труд создал человека, следовательно, развитие (не развитие человека в какого-то там сверхчеловека) пошло в развитие социума, т.е. в общество. Дальше. Общество развивается... класс... авангард...

Правильно. Если это обезьяна, так я ее переступил и забыл, я прошел...

Флоренский уникальный математик был – сразу интуицией к Пифагору, т.е. форма как число. Ее нельзя слить, ее нельзя уничтожить, она должна стоять. Архитектонически очень мощно. Каждая составляющая застывает, она не смывается.

Даже если мы закрыли ее чем-то, она есть. Лучше всего, конечно, это в Храме.

Непрерывные дискретные пространства, окна, все снабжены Нетварным Светом. Там действительно единственное непрерывное пространство.

Нам говорят: будьте как боги, а мы не должны быть как боги, мы должны очень чувствовать время, мы конечные существа...

Нам надо врать куда-то и постоянно вращаться. Это и есть подвиг.

Вот вы иконостас увидите.

Они вывернуто стоят, вроде они к нам повернуты, но все равно мы понимаем – они идут к центральной оси, Спасу.

Всё равно они идут. Они в пути.

Они вырастают, вырастают, вырастают...

Наконец становятся нимбовыми существами, у них приемник «туда».

Они им ловят Свет. Свет.

Он всегда есть.

Поэтому каждый человек на самом деле (плотский, в аскезе, на любом пути, вот в этом смысле можно говорить, что всё инвариантно), так вот для каждого человека – замечательное, уникальное занятие наукой должно привести тебя к этому.

Потому что это и есть монашеская работа, отречение от мира.

Если ты отречаешься – в погружение...

Вот Флоренский в этом смысле видимо был опорным. До него предполагалась традиционная схема медитации...

А оказывается каждый на своём месте. Художник пусть занимается искусством, ученый – ученостью, этот занимается чем-то еще...

И он пробьется...

Надо вспоминать! Себя вспоминать!

Ведь нельзя ж говорить – я существую. А я тебе скажу: когда ты начал существовать? А как ты соучаствовал в собственном создании?

Ты пришел из ничего и уйдешь в ничто. При этом будешь стоять на пьедестале: Я! Я! Я! – пьедестализм: на собственном надгробии строишь собственный пьедестал, который во все стороны рассылает директивы...

Задуматься...

Если что-то произвело впечатление – воспроизводить. Про-играть это.

У меня началось с простых вещей... Сейчас я как бы даже немножко мученик искусства. Но на самом деле – не так. Я делал, а мне перестали давать делать – больше ничего. Просто театр, это по другому ведомству.

И получается: пять лет ушли, я был лучшим студентом, сделал пять спектаклей в Ленинграде.

А через два месяца после диплома встречаюсь с секретарем и он меня учит...

Стали различаться разные состояния человека и творчества – когда не получается, не могу...

Возникает проблема именования.

Итак начинаешь задумываться, шаг за шагом...

Потом – запись, роман-миф, почти трансовое письмо «Смертию смерть поправ»... Там первая глава, когда его спросили – кем бы ты хотел быть – нерожденным. Тебя выталкивает, а я не хочу.

Это – à propos, что разные пути бывают.

Ты не один. Один – это гипноз, это сатана, это кармические иллюзорные миры. Есть корни. Все равно это пробудится...

Это и есть соборность.

Как только ты встречаешься со свидетельством, близким гениальности, или самосвидетельством гения, он говорит: я – эхо. Прочтите стихотворение Ахматовой «Творчество».

Это – гениальное определение творчества как такового. Здесь всё есть – истома, бой часов (это всё равно забегание в смерть, всегда – колокольный звон по тебе), потом шепот, потом – ЗВУК. Он имеет форму, звучание.

Он один.

Потом вокруг него начинает организовываться пространство – центрующее, привязанное.

И все равно это хор голосов.

Это и дало ей силу выжить...

Полное отождествление себя со своим народом:

И к счастью я была с моим народом
Там, где мой народ к несчастью был.

У Флоренского, например, было полное ощущение как бы заката Европы, что кончился период междундствия и начинается новое средневековье. Он себя с ним отождествлял, но со средневековьем XIV века, пред-Сергием.

Все слышится. От чего-то бьет дрожь, мимо чего-то проходишь мимо...

КОММЕНТАРИЙ

В 1982 году группа советских архитекторов и философов, возглавленная А.С. Кривовым, приняла участие в международном конкурсе на создание парка Ла-Виллет в Париже. К работе над проектом был привлечен и Е.Л. Шифферс, активно участвовавший во всех обсуждениях. Публикуемый текст – записи его суждений, сделанные Кривовым и сохраненные в личном архиве последнего. Поскольку текст не был авторизован Шифферсом, при подготовке к публикации он был подвергнут незначительной редакции: были исправлены орфографические и синтаксические ошибки.

Энергия смерти... Энергия, выделяющаяся в момент смерти и участвующая в последующих рождениях.

К рожденному ребенку мы должны относиться, КАК К ВЫСШЕМУ, в категориях правдивости. В самом деле: он опытнее, старше нас, так как нуждается для своего подлинного рождения более позднюю чью-то смерть, чем мы, родившиеся раньше его и глотнувшие более молодую энергию смерти («Смертью смерть поправ», 1966–1968).

И потому, решусь сказать вслед за Герасимом афоризм: души умерших есть работники в мировом процессе (там же).

Всей жизнью мы копим энергию, да, да, физическую энергию, которая будет выброшена по смерти во внешний мир. Всю свою жизнь мы конвертируем личностное ядро, которое в ядерной реакции взрывается по нашей смерти. И если это коллапс нравственности, где истина, путь и жизнь вераstorжимо повязаны в неделимость, в отсутствие времени, то взрыв в смерть – любовь выбросит неимоверную энергию, которая сможет разрушать города. Запись о смерти Христа до излияния похожа на запись смерти будды Готама: и там и здесь рухнули скалы от взрыва в смерть цельных в своей триничности существ! <...> Откровение Иисуса Христа, которое суть Его учение, его жизнь и Его смерть, Его излияние Духа Святого по смерти Своей, раскрыло нам объективную истину бытия, которое является по необратимому закону жизни-на-земле-для-жизни-на-небесах-для-жизни-на-новой-земле. <...> Он учил о зерне, которое даст много плода, если умрет, и об одиночестве его, если останется живо, Он учил о нем, ибо Сам был таким зерном, посеянным Великим Сеятелем. <...> Человек, который молится в экстазе и заботится о собственном спасении? перестраивает свой организм и прорывает эгоизм устремлений выбросом в смерть информации о прожитой жизни, выбросом через Дух Святой в мир своей долгой и трудной работы, своего дела... («Мистерия Святого Духа», 1958).

В моменты смерти происходит следовой выброс энергий, надо лишь достичь этого уровня, чтобы принимать информацию на подобной волне («Путь: Опыт магического искусства», 1990).

Мир иерархичен, есть 32 уровня бытия, и выброс энергии, особенно такой, когда праведники и дети, он *записан*. Надо только развить в себе другого ранга способности, и вы узнаете, что происходило в Ипатьевском доме (Лекция, 1993).

Там есть демоходы, детали, которые никто никогда не увидит. Но они стремились создать модель мира, а в мире не все ясно. Ср. слова о Павла Флоренского, выписанные Шифферсом из Записок П.Я. Симонович:

У нас теперь украшают – вот на чанках хоть – только снаружи. В этом глухой материализм. Это целое мироздание. Чаша, древние у славян, у древних народов – украшались изнутри. Это во всем. Архитектура, например, у нас не мыслится изнутри. Лишь наружность дома, даже лишь фасад. Древние думали только об устройстве, но украшали – внутренности дома.

Но триединство – обязательно! Речь идет о целостности человека, которое в ряде древних традиций осмыслялось как триединство тела (действия), речи и мысли (ума).

Как фитиль, масло и пламя в сочетании дают свет, так объединяются мысль, речь и действие, и знание йога становится полным (Б.К.С. Айенгар. Свет йога-сутры; из перевода, включенного в папки «Samadhi. Anuttarayogatantra» и «Алафема. Убийство. Имущество»).

...*познаношник Озириса*, «Джед», или «джеду», – символическое изображение бога Озириса. См. толкование смысла этого символа (такое же, как у Шифферса) в «Иконостазе» П.А. Флоренского (М.: Искусство, 1994. – С. 55).

Какое-то древо жизни. Ср. тему дерева – древа жизни, родового древа – в этом тексте с рукописным листом, публикуемым в этой же подборке (и комментируем к нему).

Сделать памятник, памятку, на-помянутие – это и значит сделать культуру.

Павел Александрович и в методе ученого, и в практике подвига сознания утверждал необходимость традиции как культурной памяти, преодолевающей шизофрению культуры («Формула, или Белый отрок», 1977).

Повторим про себя: падение твари состояло в выходе из небесного жилища

и несоответственности эмпирического состояния небесному первообразу; все культуры искали первообраз, отворачиваясь от иллюзии данного; всем культурам необходимо сказать, что «спасение в единосущности с Церковью». Отождествление с первообразом и пребывание в состоянии постоянного воспроизведения первообраза как неизменного в оппозиции к феноменально изменчивому суть память коллектива. В состоянии «незабываемости» или постоянного «вспоминания» первообраза пребывают йог или будда. В Великий Четверг Иисус Христос завещал своим первосвидетелям творить воспоминание Чашы и Распятия как откровению данного архетипа. Святой свидетель «всегда» держит на уровне незабвенности или воспоминания Святое Распятие и Кровь Завета как первообраз (там же).

Вся культово-культурная деятельность человечества может быть обозначена как *припоминание истоков*, как «борьба» с *бес-памятством*. <...> Культура есть волевая и осознанная попытка борьбы с *беспамятством*, с забвением (там же).

Решу, пожалуй, представить схему «крута дел», предложенных к нарочито русскому исполнению: <...> б) В пределах исследований культуры русская идея постижения культурной деятельности всечеловечества опознается как задача «вселенского анамнезиса во Христе», по удачному слову Вячеслава Иванова (там же).

Низводя в своей памяти памятник появившегося архетипа, святой создает оружие защиты, ибо «образ обладает энергией первообраза». Память есть оружие и орудие защиты в гипнотической войне мысле-форм, которая ведется тьмой против сил Света. Бес-памятный и без-защитен («Алмазная лавра: поиск архитектурной формы, сокрытой в гениальных русских стихах», 1983). В самом деле, язык, как конечный набор алфавитных единиц, своими соединениями нерологических или фонетических единиц, составляет целое памяти. Память, как хранилище первичной информации по ориентации в окружающей среде пространства и времени, суть «охранная грамота» первичного набора элементов живизности архетипа. Память и мышление были для древних почти синонимами. Сохранение памяти неповрежденной в пространстве и времени есть сохранение от губительных мутаций, нарушающих первичный архетип. Нарушить набор «ключевых слов» целокупной памяти, лишить язык каких-то слов, а стало быть, и понятий, означает и диверсионное разрушение жизни архетипа («Акума: Россия», 1983–1986). Человек, как человек, иерархически выделившийся из животной среды, заявляет о себе в памятниках культуры как «смотрящий на звезды» («Аргутин: О поведении царей», 1986?)

«Осеннее время», приблизительно 6-й век до РХ. Термин немецкого психиатра и философа Карла Ясперса. Моисей у евреев. Будда Шакьямуни у индусов, Зороастр в иранских степях, Сократ, Платон и Аристотель у греков, Лао Дзе и Конфуций в Китае. Эти мыслители по дошедшим до нас письменным источникам вновь поставили вопрос о назначении человека, о потере им *памяти* о своем назначении, о тревоге, движущей человеком из-за онтологического *беспамятства*, о цели культуры как деятельности по преодолению *бес-памятства* и смерти («Воспоминание своего места во вселенной», лекция, 1990).

К приведенным цитатам можно добавить, что один из сборников Шифферса называется «Памятник», а одна из работ, в него вошедших, – «В поисках утраченной памяти». Шифферс был внимательным читателем и почитателем Вяч. Иванова, писавшего в «Персиске из двух углов»:

Культура есть память не только о земном и внешнем лике отцов, но и о достигнутых ими посвящениях. Живая, вечная память, не умирающая в тех, кто приближается этим посвящениям. Ибо последние были даны через

отцов для отдаленнейших потомков, и ни одна нота новых когда-то писем, врезанных на скрижалях единого человеческого духа не пройдет. В этом смысле не только монументальна культура, но и инициатива в духе. Ибо память, ее духовная владычица, приобщает истинных служителей своих «инициациям» отцов и, возобновляя в них таковые, сообщает им силу новых зачатий, новых почinov (Письмо V).

Спор Иванова с Перенкином Шифферс обсуждает в книге о Флоренском («Формула», или «Белый Отрок», 1977), а на полях сохраненной в его библиотеке переплетенной ксерокопии «Перенки» делает записи:

Уже первые страницы выявляют «границы» спора, ибо один – гениален (В.И.), а потому свободен от наличного, а второй (М.Г.) – нет, а потому – «раб наличного». Здесь замечательная мысль о культуре как символе памяти инициаций, выводящих «вертикально» к истокам, дарующим «начало» пути...

В нем как бы говорит народ; в принципе можно считать, что это Пушкин, которым говорит народ.

(О Пушкине) В отличие от книжных императоров он подвинулся к уровню «окультиного царя», подлинного азиатского «кагана»... (слова одного из участников заговора с целью убить поэта в пьесе «Русское море», 1984).

Тема «синтетического образа», лица народа, воплощенного в его святом или гениальном представителе, присутствует во многих произведениях Шифферса.

Семья, слуги, Элла и Вера, князь – это как бы «лик России» (Из тетрадей, 1989).

Мандала – это символическое выявление схемы космоса при тождестве макрокосмоса и микрокосмоса в сердце тайного царя. Это – общее суждение. Конкретно же мандала всегда имеет земную государственную локализацию места и времени. Нас занимает мандала России, ибо Б.С. [«буддийский следователь»] – так называет себя Шифферс в этом тексте и в фильме «Путь царей»] считает, что в лике убитой Аликс собраны в синтетический образ энергия и цель расы. Символическое выявление «сердца Аликс» и подключение к его энергии в акте не-отделения от ее мудрости мигнов смерти, – таково боевое искусство для России, таково «щит России», – патетически восклицает Б.С. («Путь: Опыт магического искусства», 1990).

Чем более сквозь личный мир художника просвечивает мир народа, нации, государства, расы, человечества, тем спокойнее можно говорить о его «гениальности». Художник-поэт улавливает в состоянии вдохновения находящиеся в космическом дрейфе синтетические образы все более высокочастотных вибраций и в силу этой высокочастотности все более энергетически мощные и неразрушимые (там же).

Кто в «синтетическом образе» говорит от лица России? («Свастика святой Аликс», 1992–1993).

Перефразируя итоговое определение Флоренского <...> я думаю: культура есть преодоление смерти. <...> У нас асхрикуа об этом Федоров...

Мы воспользуемся определением проф. Флоренского, как очень вдумчивого исследователя и пролагателя путей к будущему целостному мировоззрению, хотя до него в блестящей форме «около церковных стен» нервы культуры искривил Федоров со своей интуицией вины и забвения «воскресения отцов». Культура есть органическая деятельность по преодолению смерти. Точно: «Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнивающего процесса вселившей, и в повышении разности потенциалов во всех областях как условии жизни,

и противоположности равенству-смерти» [Флоренский П.А. Автореферат] («Робот или мудрец», тезисы лекции, 1982).

Итак: цель жизни в культуре – освобождение родителей из застенков Китая Губителя; но... для этого надо быть «чадом благородного рода», а не «роботом-механизмом»; первое посвящение есть отказ быть извне собираемым механизмом и стать «чадом благородного рода», ибо только «чадо» может уже сознательно давать «обеты» по освобождению «всех живых существ»; стать исследователем культуры; находить «следы» предков... этот «стиль» дает «ритуальную маску» (там же).

Культура есть деятельность по воскрешению «отца», – это было забыто, хотя и присутствует в обетах христианских общин под членом символа веры, а вера есть осуществление ожидаемого по Павлу, как чаение «воскресения мертвых» («Акума: Россия», 1983).

Значит культура, как попытка преодоления смерти. Это на русской почве было высказано Н.Ф. Федоровым, причем с очень выраженной презумпцией вины. Он апеллировал к окружающему его конгломерату детей, с тем, что они забыли своих отцов, и строят свою историсофию; он строил ее как задачу по воскрешению предков. Я опять подчеркиваю – в сфере культуры, – потому что, как я постарался показать, любой культ только этим и занимался, он постоянно чувствовал тянущуюся (тантра – тянение нити, как говорит Индия) нить, нить рода, нить культуры, которая в определенном интеллектуальном, целеполагающем моменте замыкается на определенной фигуре (человека). Эта фигура должна войти в какие-то другие измерения. С этим согласны и современные исследователи буддизма: в основе любых практик лежит та или иная «книга мертвых», т.е. наставление, как умирать, о качестве умирания. Эту книгу оставил тот, кто умер, вернулся, и он знает так или иначе все ступени смерти. Этот светозарный свет, который лежит в основе всех практик и который стяжать как прием необходимо, это и есть та уникальная энергия, которая может трансмутировать в любой, более плотный уровень, это и есть квинтэссенция по всем слоям («В каком пространстве мы находимся?», лекция, 1986).

Да и для гениальных поэтов творчество конститутивно связано со смертью. Я не пытаюсь ставить отметки, просто для анализа нужно брать предельные случаи, иначе трудно разобраться. Творчество – забегание в смерть (там же). Культура имеет культовые источники. И если появился современный тип культуры, полностью оторванной от корней, то или должна развиваться психотехника, реанимационная техника, танатология, т.е. наука о качестве умирания, или начнется размножение взаимозаменяемых роботов (там же).

Поначалу идет духовная смерть и «склероз» духовных органов, затем – забвение Бога, затем – смерть и разложение тела на аlementарные частицы физических стихий, что поражает и вселенную. После Сочествия Господа Иисуса во Ад, связывания Сатаны и исхода Адама и «адамитов» из Ада, что изображено на каноне икон, Адам и праведники всечеловеческие вношь обретают прием и излучение Нетварного Света, что изображено Святыми Нимбами. Упражнения по оживотворению ранее умерщвленных и атрофированных органов при сопутственном причастии благодати литургических таинств, подвига молитв и упражнений в добродетели добродетелей, противоположных страстям, имея целью полное преобразование целостного духовно-душевно-телесного состава для исполнения крещального обета «чадо воскресения мертвых» и «жизни будущего века», – такова, по-видимому, программа культурного строительства, оснащенного для встречи с культурами Индии, Тибета, Китая, Японии и т.д. Если все культуры строились на попытках «оживления умерших», то благовестие Сочествия во Ад Самого Бога и посвящения

в потоках Адама Нетварного Света есть исполнение всех чаяний, есть уникальная задача по преобращению и раскрытию-пробуждению спящих параличным сном духовных органов. Не от обезьяны по восходящей прогрессии до наличного состояния «пожирателей природы», а воскрешение в себе и себе подобных тех способностей, которые были умерщвлены принятием программы Сатаны... Все эти программы послушания суть уставное, воинское служение Богородице (Из тетрадей, 1988).

А живот «экран» я бы сделала деревом... табло символической структуры. Речь идет, вероятно, о «Мультивизоре», о котором в Пояснительной записке к проекту сказано следующее:

Ядро телевизионной системы, Мультивизор, большой моноэкран которого передаст в Музыкальный двор озвученное теленобразжение главного текущего события Парка или Центра музыки. Другая плоскость Мультивизора – волнекран из 9 малых экранов – обращена в зону «Торжественной приемной Парка» и передаст беззвучную информацию о событиях в 9 важнейших узлах Парка.

Скажем, сияя ветвь, и я хочу идти по сияей дороге. <...> мы прочитаем тебе суть твоей смерти <...> есть свет реальности – и все от него безм... <...> ты не научился умирать. Здесь кратко описывается ситуация, в которой, согласно «Бардо Тхёдол» (Тибетской книге мертвых), оказывается человек в момент и сразу после смерти: цвета пространств дхьяни-будд («будд созерцания»), пугающий свет правды и утешительный, притягивающий цвет сансарической иллюзии, поражение того, кто не сумел сделать правильный выбор.

...колесо страданий, «чертового колеса», знаки лодиака... Колесо иллюзорного бытия, сансары; мандала для созерцания. На изображениях его держит в зубах Мара, персонифицированная Смерть, «черт». Почему в этом ряду оказался задиакальный круг? Как понимал Шифферс смысл астрологии и значение «звездного кода» в судьбе человека?

«Астрология» – это преодоление метода Рене Декарта о разделении математики и внутреннего мира! (Из тетрадей, 1989).

Университет – курсы, факультеты. Планеты и духи за ними – преподаватели; человек – ученик: перешел на такой-то курс, встречаясь с [Сатурном и Ураном, Нептуном и Плутоном]. Потом – с Господом и т.д. В этом смысле (Универсум – университет) астрология – часть секретной науки (окультизм), *внутреннего* движения. Сам знаешь, на каком ты курсе: поставление лицом к лицу с Реальностью. Человек – космическое существо, а не только член семьи [Марс, Луна, Меркурий], общества [Венера] и государства [Юпитер, Сатурн], а затем – сын Божий, рожденный Богом, Жертвой Его (Из тетрадей, 1990).

И Цзин и учение Конфуция о Фу Си и Вэне пронизано утверждением символической связи внутреннего мира правителя, имеющего 4-е тела и внешне: погода, стихийные бедствия, народоспокойствие. Это знание потерялось. То же, по-видимому, в Индии. Шакьямуни: преодоление иллюзии. В России сейчас для возможного исцеления нужно подобное. Б.М., «астрология» выполнит эту роль рецепта-от-болезни (Из тетрадей, 1990).

Человек, который смотрит на свою астрологическую карту и видит, что у него Марс плох... он должен заметить: у меня будет плохо со справедливостью. Мне надо это исправить. Дальше. Благородство. Сатурн. В карте, в астрологической карте, за эти вибрации отвечает звезда Сатурн. Если он хорошо стоит, сильно, человек не агрессивен, благороден... Плохо стоит Сатурн. Очень плохо стоит. Но человек понимает: надо заниматься йогой, переделывать себя. Потому что врожденная карта, врожденные данные, это не на всю жизнь («Великий предел или Mahamudra», лекция).

Астрологический анализ человека он очень *театральный* <...> И мне всегда казалось, что в смутное время... – всегда, но в смутное время особенно, – чело-

нелю интересно узнать, какую роль он, и в какой пьесе, и под чьей режиссурой он как бы играет.

Мы говорили, что конец пьесы – это опыт смерти. Опыт смерти. Поэтому я хотел, чтобы мы взяли... <...> [чей-то] гороскоп и одновременно с осмыслением основ такого подхода посмотреть, что нас ждет. Это ж можно предсказать, планеты ведь движутся по законам определенным. Можно было бы предположить, что вообще будет происходить в течение пяти лет или трех лет – в мире. Узнать, как мои звезды соотносятся с пьесой, которая разыгрывается... («Над могилой Леонтьева», лекция, 1993).

...живой организм... с... семью узлами. Имяются в виду чакры, центры психической энергии, играющие ключевую роль в индуистской и буддийской йоге.

...у Флоренского вдохновенно написано о роде... Это место из «Анализа пространственности и времени в художественных произведениях», известное Шифферсу еще до публикации, но машинописи, он многократно цитировал в своих произведениях и, как самостоятельный текст, дарил знакомым:

...род есть единый организм и имеет единый целостный образ. Он начинается во времени и кончается. У него есть свои расцветы и упадки. Каждое время его ценно по-своему; однако род стремится к некоторому определенному, особенно полному выражению своей идеи, перед ним стоит заданная ему историческая задача, которую он призван решить. Эта задача должна быть окончательно выполнена особыми органами рода, можно сказать, интеллектуальной, и породить их – ближайшая цель жизни всего рода. Это благоухающие цветы или вкусные плоды данного рода. Ими заканчивается какой-то цикл родовой жизни, они последние или какие-то предпоследние проявления рода. Будет ли от них потомство или нет – вопрос уже несущественный, по крайней мере, в жизни данного рода, ибо в лице своих цветов он уже выполнил задачу.

...нет никакого сомнения, жизнь рода определяется своим законом роста и проходит определенный возраст. Но нет сомнения также и в свободе, принадлежащей роду, – свободе, столь превосходящей мощью своего творчества свободу отдельного представителя рода в среднем, как и полнота жизни рода в целом превосходит таковую же отдельных родичей в среднем. Кроме того, в какие-то сроки и в лице каких-то отдельных представителей рода это самоопределение его получает чрезвычайные возможности. Род своим тогда у дверей собственной судьбы. Если вообще, в другие времена, в лице других его членов ему предоставлена некоторая беспечность и от него не требуется четких решений и прозрения в жизнь и задачу целого, то наоборот, в такие времена в лице таких своих членов он приобретает возможность подняться, духовно напрячься и на этих поворотах сделать выбор, сказать либо да, либо нет высшему о них решению. Так бывает в жизни отдельного человека; но неизмеримо ответственнее эти узловые точки в жизни целого рода. И тут род волен сказать нет собственной идее и вырвать из себя источник жизни. Тогда после этого рокового нет самому роду уже незачем существовать и он гибнет тем или иным образом. Жизненная задача всякого – познать строение и форму своего рода, его задачи, закон его роста, критические точки, соотношения отдельных ветвей и их частные задачи, а на фоне всего – познать собственно свое место в роде и собственную свою задачу, не индивидуально свою, поставленную себе, а свою как члена рода, как органа великого целого, только при этом родовом самопознании возможно сознательное отношение к жизни своего народа и к истории человечества, но обычно не понимают этого и родовым самопознанием пренебрегают, почитая его в худшем случае за предмет пустого тщеславия, а в лучшем – за законный исторически зарабо-

танный повод к гордости. Однако ни то, ни другое не улавливает главного: качественного превосходства и качественной полноты рода над родичами... От рода, как целостного 4-мерного образа, уже сравнительно легкий переход, по крайней мере, в мысли, к племени, народу, государству, расе, наконец, к целому человечеству, конкретное единство которого было понято и причислено в опыте почти мистическом, вопреки рассудочному складу всего своего мышления, Огюстом Контом. Все эти сущности, простираясь 4-мерно, имеют каждый свою форму, свой облик, и в явлении он воспринимается как гений или как ангел-хранитель племени, народа, государства, расы и всего человечества... Живая идея совокупной твари, она же Церковь Предвечная или София – Божия Премудрость в твари, этот бесконечный первообраз и форма всего тварного бытия завершает ряд восходящих образов, по мере восхождения все более общих и вместе с тем – все более полных, конкретных и содержательных. В иконописи это великое существо, эта вечная, неуязвимая чистота, цельность и непорочность Первообраза Божьего мира, наиболее полно выражающегося в Сердце мира – в Богоматери, оно представляется в виде окрыленной огнелазной царственной женской фигуры... (Выделения Шиффера).

Я каким образом не участвовал в выборе своего собственного рождения, а вы меня вытолкнули сюда жить...

Отец поставил мальчика на шахматный столик, поправил штанишки, которые задралась и смялась от неудобного сидения на шее, игриво спросил, чтобы все услышали ответ: Ну, а кем ты хочешь быть, старина? Мальчик нашел среди курящих женщин мать, подождал, когда она стала смотреть только на него одного, сказал: Я хотел бы быть среди тех, кто сумел не родиться («Смертию смерть поправ. Книга первая. Автобиография», 1966–1968).

Человек не может себе представить, чтобы плод, находящийся во чреве человеческой матери мог не родиться, хотя, конечно же, с точки зрения плода, нет для него более райского существования, чем в тепле и крови матери. Если представить себе, как плод изю всех своих силенок выцелился там в утробе за единственно реальное, что он познал, за чрево, чтобы не родиться в жизнь иную, то станет ясной и привязанность человека к его нехотенной переейти в жизнь богочеловеческую, жизнь вечную. Если плод задержится при рождении, то ребенок рождается мертвым. Именно, рождается в смерть, как мог родиться же в жизнь. И если сие первое рождение свершается безвольно, крепление в первую смерть для жизни проходит не по воле плода, то второе рождение, рождение духовное, рождение в Царство Хариэмы, происходит актом волевым. Человек волен выбирать свое второе рождение, как рождение в жизнь богочеловеческую, или как рождение в смерть вторую апокалипсиса («Инок», 1969).

Поразмыслим над радикальной (принципиальной) постановкой вопроса о свободе выбора рождения. «Травма рождения» (здесь рискуем употребить это наименование не в техническом смысле Ранка, но метафорически-поэтически) своей *травматичностью* обязана, видимо, травме несвободы. Травма несвободы наличествует в существах, как фон знания о том, что рождение «не мною осознанно выбрано». Философская мысль древних, там, где она осознает себя как «философскую мысль», буквально бьется «головой о стену», чтобы как-то уяснить эту радикальную загадку. Чтобы, по-видимому, радикально снять ответственность с «нохоти» родителей, или изводителей жить новое существо на землю с ее страданиями, возникают доктрины Анянке и Кармы, как мифемы, уясняющие ответственность каждого за «место» рождения. Красочно этот процесс описан в «Бардо Тхедол».

При всей символической мощи живых доктрин «освобождения-от-перерождения» и всей мощи народного наследия об «оборотах», как динамически задаваемых и открытых системах, все же радикального ответа на радикально страдающее вопрошание нет, ибо ответы: «безначально» и «нет страдающего», – неудовлетворительны. <...> Действительно, без откровения ответить на философское вопрошание о тайне свободного выбора рождения, как осознанного и контролируемого «мною», невозможно. Откровение Господа Иисуса Христа дает удовлетворительный ответ. Бог, Творец и Промыслитель, в Своем замысле о творении, благоволил призвать тварь к благобытию, возможному через причастие Телу и Крови Бога Сына Воплощенного, как краеугольный фундамент, как «созданные условия», которые есть и даны. Тварь, как «свобода», как ничто, может свободно выбирать это свое рождение от Бога Живого через причастие таинства Тела и Крови. <...> Бог радикально знает сладость свободы и «травму несвободы», посему Он не может «насиленно» родить кого-либо, нарушив свободу его решения о рождении. Новый Завет решает философскую проблему свободы с трагической серьезностью. Каждый персонально и все вместе и есть свобода как таковая, есть структурированное ничто, и этой свободе предлагается выбор рождения в Боге и от Бога через причастие Святым Тайнам Тела и Крови. <...> Философская проблема «выбора рождения» через упражнения в смерти получает радикальное благословение в выборе рождения от Бога и упражнениях в смерти Господа Иисуса Христа. Если самоубийца говорит, что он пресекает жизнь из-за того, что его так нагло произвели на страдания, то, видимо, на каком-то более глубоком уровне его травмирует неучастие в выборе рождения.

Надо сказать, что древние архаические культы никогда не относились к кровному рождению как к последней фазе; напротив, естественное рождение как бы не почитается рождением, и в акте инициации, через систему культовых отождествлений, вы отождествляетесь с архетипом, выбирая свое собственное рождение (и тем самым на каком-то уровне снимаете эту травму) («Отношение христианства к самоубийству», 1978).

*...не от Египта и саркофага, а от плащаницы... это АВТО-ПОРТРЕТ через светозвучение.
Ср.:*

Египетская маска – внутренний расписной саркофаг из дерева древнего Египта – этот футляр на мумию, сам имеющий вид спящего тела с открытым лицом, есть первый родоначальник иконописи... (П.А. Флоренский. «Иконостаз»).

Когда же святой свидетель вспоминает Господа Иисуса Мессию, будучи посланным от Престола по «гроб тела своего», то он, по причастию сознанию и воле Церкви, излучает энергии «крещения» и «благой вести». Он вспоминает, и этим своим воспоминанием по причастию благодати, он пишет на «гробовой доске» свой автопортрет, или как бы свое надгробие, свой «намятник», <...> «намятник» святого свидетельства есть гробница для «воскресения мертвых», или храм. Когда посланный смотрит на икону или иконоическое действие литургического абриса в иконе-храме, то он видит нумерически то же самое, как «обесценное видение», что и внутри своего гроба. Если бы он был гениальным рисовальщиком, то он на своей «крышке гроба» написал бы то самое, что Рублев написал на «ковчезях», ибо «ковчези» – доска и суть гробовая крышка, и святой присутствует во гробе и присутствует в каждой иконе, поскольку она почитается как икона. <...> Двигаясь вслед Павлу Александровичу Флоренскому с его блестящей метафизической иконы и иконописания, все же отойдем здесь и свое доволенсис: икона, кажется нам, не столько портрет, даже идеальный с уснувшего лица, сколько автопортрет.

Портрет пишется кем-то иным, автопортрет пишется самим художником. Много раз говорилось, что молитвенная аскетика, как в вообще исполнение царских заповедей, есть «художество художеств», – действительно, святой свидетель памятью своей и начертывает на плащанице сердца или «гробовой доске» свой автопортрет, подражая здесь «плащанице» Мессии; т. е. «если бы» обернуть «групп» святого свидетеля, который он по причастию святым сознанию и воле человечества в Ипостаси Сына Божия, чае воскресить, то на этой ткани «душой» был бы написан светопортрет святого имперек, – если далее, на этот автопортрет, как «плащаницу» погребальную или «гробовую доску» наложить (идеально) иные «доски» или «покрова», то и тогда на всех этих поверхностях изобразится копия автопортрета, или копия «памятника», копия памяти святого, в которой он, святой, присутствует, поскольку себя помнит <...> Повторим: храм и иконическая священная хореография есть автопортрет церкви. В этом смысле он есть тайноводство и первое зеркало, в которое каждый может посмотреть, узнавая себя, вот как он смотрится же «по плоти» в зеркало, узнавая себя. Представьте, что однажды мы не узнали себя в зеркале утром, а увидели там отражение Наполеона, – вы ведь заболели, не так ли? Не узнавший в реальности «себя» в храме-зеркале, не отражается в автопортрете...

Храм-икона и служба-икона есть автопортрет церкви, как новорожденной твари, как богов по благодати, как причастников Святой Крови Архидиакона и Царя Иисуса Мессии, – есть абрис, запись самосознания церкви свидетелей по причастию самосознания Господа Иисуса Христа. Его самосознание дается в Св. Дарах, – и каждый реальный причастник Св. Крови и Св. Тела причащается к самосознанию, или памяти, Господа Иисуса Христа, погружается в Его «нимя»... В максимальном приближении к знанию Господа о Себе: Господь... Святой свидетель не имеет ничего много для свидетельства, кроме как причастия самосознанию Христа, – конечно же, до всеобщего воскресения память святого всегда недостаточна в сравнении с вознесением Св. Телом, она, поскольку погружена в «гроб тела», иконична, а не первообразна по причастию, но тем не менее она достаточна. <...> Если «обвести» каким-то иным материалом свето-запись («фотографию»!) самосознания святых восток от Престола Господа Мессии, написанную на «плотных скрижалях сердца», то явится язык, иконографический язык самосознания Церкви, явится «образ» того «первообраза», который пишется светом на гробовой доске или плащанице сердца посланником, пребывающим в причастии Св. Телу и в Нем Ипостасному Святому Духу, нисшедшему от Престола Отца. Самосознание святых членов церкви есть всегда и светозапись о Святой Троице Отца и Сына и Святого Духа. Ибо, пережив смерть и вознесение к Престолу, услышав суд о себе от Господа Мессии, получив целование и «нимя», будучи принесенным по причастию вечно присносущному Св. Телу и Св. Крови Отцу, посланный посылается во Св. Духе, – святотроицкое богословие есть опять-таки самосознание Церкви по причастию Св. Самосознанию Господа по человечеству. Если были бы уничтожены все книги и все храмы, то святой свидетель мог бы воссоздать уничтоженное («Алмазная Лавра: поиск архитектурной формы, сокрытой в гениальных русских стихах», 1983)

И вообще, вся идея чудотворных икон лишается смысла, если мы не допускаем возможности преображения самой материи иконы. Если в литургии оглашенных первый возглас призывает прийти святых в храм. А они вошли в собственные иконы и узнали свои изображения как свой автопортрет, то в этот самый момент, этот ковчег или эта гробовая доска становится святой («Беседа о храме: кулы и архитектура», 1985).

Доска. В которой вырубается ковчегж... Следующие несколько фраз – это краткий конспект соответствующего места «Иконостаза» Флоренского с комментарием Шифферса. В изложении технологии иконописания по Флоренскому есть несколько терминологических отличий от оригинала – «шпыри» (шпыни – шпыли, колючки?) вместо «шила», «пемзювка» вместо «побель», «плавка» вместо «плавь», – связанных то ли с неисправностью текста, которым пользовался Шифферс, то ли с погрешностью памяти – самого Шифферса, или записавшего его слова, то ли с тем, что он опирался и на какие-то другие руководства...

И когда Он тебя призывает, это такой выстрел световой энергии, и в именовании весь ты уже заложен.

Икона «Сочетание во ад» и «высокие иконостазы» Храма (как расцветное свидетельство) показывают «иерархию» Пимбовых Корон праведников, воссиявших в своих мерах приятием Светоизлучения от Спасителя. Господь во аде также *увидел* эту разную меру СВЕЧЕНИЯ, узоров Корон, – «одежд» по Присмю, качеству родовых вестей – каналов приема Света, – и, СПРАВЕДЛИВО, *проименовал* эти «чины». Самим именованьем Он позвешивает эти имена Отцу; и Тот принял их, – посланный Св. Дух стал животворить эти имена, прорастающие в «истории». Это – СУД, а не «пред-определение». Дерево растет; но и анти-Дерево, т.е. те, кто *НЕ* принял Света во аде, не просиял Короной; те, кто *выбрал* Смерть Вторую. И они, дети тьмы, должны в какой-то миг истории вывалить себя полностью. Это и есть «эстетика истории» К. Леонтьева (Из тетрадей, 1986).

К синтезу:

- а) «промсжущочная» смерть по Абхидхарме
 - б) «забегание-и-смерть» по Хайдеггеру
 - в) мистика «схимы» (старчество)
 - г) все это – уровень Свещения Короны «идущих-к-свету» из гробов как пред-именование (Суд) Господом Иисусом по аде (икона «Сочетание-во-ад»).
- Поиск имен и фигур-фокусов «род-имья» в оксане нимбов (Из тетрадей, 1986).

Примятие благодати. В записи ошибка: «предприятие благодати».

Так что мимо него идти не удастся. Мимо П.А. Флоренского.

...семь слов посвящения... Здесь «семь слов» могут относиться к семи ступеням йогги (см., например, «Энциклопедию йогги» Г. Фэрнтайна. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000) или к семи дням посмертного опыта ноставления лицом к лицу с Реальностью (и так называемом «чсннид-бардо» или «бардо дхарматы»), описанным в Тибетской книге мертвых.

Словно в мистериальной ниссе посвящения, в каждый из дней Бардо, на сцену-разум умершего приходят актеры, и умерший – их единственный зритель, а режиссер – Карма. («Свастика Святой Алисы», 1992–1993).

Чем мощнее архетипическое проступание, тем эго-контур был больше снят.

Напоминание – оно ипнурит, тебя несет как плод во чреве...

Память есть оружие и орудие защиты в гинпотической войне мысле-форм, которая ведется тьмой против сил Света. Бес-памятный и без-защитен. Он спит, болеет сам, и излучает вокруг себя свои большие «эго-контуры», как бы обстреливая своими «коптурами» иных, чтобы подавить их средожазнь, поглотить, покрыть собою... («Алмазная Лавра», 1983).

Гений ты тогда, когда ты во вдохновении весь себя уничтожаешь и прислушиваешься, хочешь уловить художественное произведение, которое в тебе начинает вырывать. Точно так же, как плод делает женщину беременной. <...>

Создать такое неясное, не очень привлекающее к себе, что бы не получилось как бы скрытое идолопоклонство.

Вот это очень важный момент, о котором я вам всё время говорю. <...> Надо будет сделать хорошо, как должны делать художники. Но без той грани,

когда... «посмотрите как хорошо сделано!» <...> Ну представьте себе, что апостол Павел, или кто-то, стал бы говорить: «Смотрите? как красиво я изложил евангельскую истину!» Она излагается красиво, поскольку это о красивом предмете, в состоянии любви... Это само по себе должно получаться, <...> Витраж, гениальность должна быть прозрачна для сияния святости. Святость – прозрачна для сияния благодати Бога. Если на каком-либо этапе это становится какой-то самоцелью, то божественный свет начинает затмеваться. Схема берет на себя, <...> Всё должно быть очень просто и прозрачно. Прозрачно! (Из бесед со съемочной группой фильма «Путь царей», 1991).

Н – тиаа.

Знаменитое Колесо Перерождений, которое держит как свое чрево Мара-Убийца, дает опыт многих раздумий, свершенных пресмысленной линией Вадакралины, или линии Перазрушимых. 6 секторов показывают во шести грехах порождение ницы для Убийцы. Мара не сотворен, как и Дьявол, – поэтому у него нет ницы бытия. Он кормится страстями, порождаемыми фантомами человека. Человек, уходящий за гробом в свои фантомы, есть ница Убийцы («Акума: Россия», 1983).

Мара и Марев – гипнотический сон, в котором будущие консервы сами себя откармливают к смерти в 5-ти страстях (Из тетрадей, 1986).

Цель (по Иоанну): «родиться свыше». Это, собственно, везде: «исре-во-ло-пение». По пути-к-Отцу был перекрест Дьяволом (Разделителем). По страстям теряли энергию, не включали высшие факта, надали в ницу Дьяволу (Из тетрадей, 1986).

...в треугольнике. Имеется в виду так называемый «бермудский треугольник», где по широко обсуждавшимся в 80-е годы сообщениям будто бы пропадали морские и воздухоплавательные суда.

летали и никого не видели. Имеется в виду заявление Юрия Гагарина, что Бога он в космосе не видел.

состояние после смерти. В этом месте совмещаются свидетельство ирэн. Симсона Нового Богослова – о посдействии Божественного Света – и описание посмертных видений (света, исходящего от дхьяни-будд) в Тибетской книге мертвых.

забегание в смерть. Термин Хайдеггера (Vorlaufen zum Tod), широко используемый Шиффером и, по мере расширения поля его исследовательской работы, помещаемый во все новые контексты и системы связей. Важнейшую роль в связи с этим сыграл и собственный опыт клинической смерти (осень 1965).

Европеизированный буддизм в лице экзистенциализма говорит о необходимости выбора, о пограничной ситуации забегания в смерть, чтобы сказать все те же «да» или «нет», истоки правды которых заложены были в максимализме детства («Ипокс», 1969).

Экзистенциализм, как и опытейший душеведец Св. Иоанн Лествичник, вводит, как основную категорию существования, категорию «забегания в смерть» (там же).

Мне кажется, что в чарующих речах Хайдеггера есть одна маленькая фальшь: он, хотя зовет читающего забегать в смерть, сам туда еще не забежал. Как он говорил в беседе с японским профессором о сущности языка, он говорил, что провозглашающий весть должен исходить из вест, он должен был бы уже там быть. Мне кажется, что Хайдеггер там не был еще, а Серафим Саровский, бесспорно, был (Выступление на обсуждении доклада Б. Гройса, 1970-е годы).

Вячеслав Иванов, один из оригинальнейших русских умов, считает, что притягательный транс-мир открылся Федору Михайловичу в его забегании-в-смерть на плацу Семеновского полка, когда он ждал расстрела. Так же считает и Лев Шестов, этот «дилетант психологического смысла», по словам

Иванова, и усваивает Достоевскому обретение зрения глазом Ангела Смерти, оставляющего этот свой дар тем, кого он посетил, чтобы они остались жить с иным зрением среди смертных. Итак, он всматривался во что-то, забывая наличное, и возвращался к смертным с добычей из глубин («Формула», 1977).

Да и для гениальных поэтов творчество конститутивно связано со смертью. Я не пытаюсь ставить отметки, просто для анализа нужно брать предельные случаи, иначе трудно разобраться. Творчество – забегание в смерть. Для Пушкина жизнь и творчество еще двоились, для Достоевского – уже меньше. Для Мандельштама, подчеркиваю, уже не было жизни, он жил как поэт... и считал, что был обязан. Для него творчество было своеобразным монашеским постригом, увенчавшимся мученичеством. Предельно это – у Ахматовой («В каком пространстве мы находимся?», лекция, 1986?).

Господь в Сошествии во Ад «проименовал» роды-ветви-лица по мере воссияния Света в их Нимбах; совершил Суд Справедливый; в этом смысле «предопределил» *последующие* ветви, которые должны выявляться (спасение!) бесстрашным устремлением к Суду, к Свету, т.е. «забеганием-в-смерть» (Хайдеггер) или в «схиму». Харизматизм лидера (протестантская этика) – это бесстрашное устремление-в-смерть, к Свету, ибо «дела» в Боге соделаны. Здесь лежит «синтез» протестантской и [православной] мистики (Из тетрадей, 1986).

Ритуал Калачакра-тантра-йоги, это и есть забегание в смерть. Это практика вызова внутри себя самого тех состояний, которые будут испытываться перед лицом смерти (Лекция, 1993).

Человек встречает смерть, натолкнувшись на нее как в темноте на столб. Ср.:

Этой жизни нелепость и нежность
Проходя как под теплым дождем,
Знаем мы впереди неизбежность,
Но ее наступленья не ждем.
И проснувшись от яркого света,
Видим вдруг: неизбежность пришла,
Как в безоблачном небе комета
Лучезарная вестница зла.

Георгий Иванов

Как Анна Андреевна говорит. В стихотворении А.А. Ахматовой «Творчество» («Бывает такая-то истома...»), на которое многократно Е.Л. Шифферс ссылался в своих текстах и часто читал вслух. См. дальше в этом же тексте.

От обезьяны до советского человека. Слегка измененная цитата из В. Маразмизма, с которым Шифферс общался в 1970-е годы: «От обезьяны до политбюро».

...традиционная схема медитации... Если учесть, что понятие медитации Шифферс распространял и на православную молитвенную практику (Иисусова молитва как «Логос-медитация» – в отличие от «Брахман-медитации» в йоге, «Нирвана-медитации» в буддизме и «Аллах-медитации» в суфизме; «Богооставленность», 1971), то, вероятно, имеется в виду, что до духовных открытий П.А. Флоренского исихазм был единственной доступной в православии медитативной (йогической – тоже в широком, как у Шифферса, смысле) практикой.

Русские

Е.Л. Шифферс

Программа (текст для «программки»):

«... величие Пушкина, как руководящего гения, состояло именно в том, что он так скоро, и *окруженный почти совсем не понимавшими его людьми*, нашел твердую дорогу, нашел великий и возделанный покой для нас, русских, и указал на него. Этот исход был – народность, преклонение перед правдой народа русского. «Пушкин был явление великое, чрезвычайное». Пушкин был «не только русский человек, но и первым русским человеком». *Не понимать русскому Пушкина значит не иметь права называться русским*. Он понял русский народ и постиг его назначение в «такой глубине и в такой обширности, как никогда и никто. Не говорю уже о том, что он, всечеловечностью гения своего и способностью откликаться на все многообразные духовные стороны европейского человечества и почти перевоплощаться в гении чужих народов и национальностей, засвидетельствовал о всечеловечности и о всеобъемлемости русского духа и тем как бы провозвестил и о будущем предназначении гения России во всем человечестве, как всеединящего, всепримиряющего и все возрождающего в нем начала. Не скажу и о том даже, что Пушкин первый у нас, в тоске своей и в пророческом предвидении своем, воскликнул:

Увижу ли народ освобожденный
И рабство, павшее по манию царя!

Я скажу лишь теперь о любви Пушкина к народу русскому. Это была любовь всеобъемлющая, такая любовь, какую еще никто не выказывал до него. «Не люби ты меня, а люби мое» – вот что вам скажет всегда народ, если захочет увериться в искренности вашей любви к нему.

Подлюбить, то есть пожалеть народ за все его нужды, бедность, страдания, может и всякий барин, особенно из гуманных и европейски просвещенных. Но народу надо, чтобы его не за одни страдания его любили, а чтоб подлюбили и его самого. Что же значит полюбить его самого? «А полюби ты то, что я люблю, почти ты то, что я чтую» – вот что это значит и вот как вам ответит народ, а иначе он никогда вас за своего не признает, сколько бы вы там об нем ни печалились. Фальшь тоже всегда разглядит, какими бы всякими словами вы ни соблазняли его. Пушкин именно так полюбил народ, как народ того требует, и он не угадывал, как

надо любить народ, не приготавливаясь, не учился: он сам вдруг оказался народом. Он преклонился перед правдой народной, он признал народную правду как свою правду. Несмотря на все пороки народа и многие смердящие привычки его, он сумел различить великую суть его духа тогда, когда никто почти так не смотрел на народ, и принял эту суть народную в свою душу как свой идеал. И это тогда, когда самые наиболее гуманные и европейски развитые любители народа русского сожалели откровенно, что народ наш столь низок, что никак не может подняться до парижской уличной толпы. В сущности эти любители всегда презирали народ. Они верили, главное, что он раб. Рабством же извиняли падение его, но раба не могли ведь любить, раб все-таки был отвратителен. Пушкин первый объявил, что русский человек не раб и никогда не был им, несмотря на многовековое рабство. *Было рабство, но не было рабов* (в целом, конечно, в общем, не в частных исключениях) – вот тезис Пушкина. Он даже по виду, по походке русского мужика заключал, что это не раб и не может быть рабом (хотя и состоит в рабстве), – черта, свидетельствующая в Пушкине о глубокой непосредственной любви к народу. Он признал и высокое чувство собственного достоинства в народе нашем (опять-таки в целом, мимо всегдашних и неотразимых исключений), он предвидел то спокойное достоинство, с которым народ наш примет освобождение свое от крепостного состояния, – чего не понимали, например, замечательнейшие образованные русские европейцы уже гораздо позднее Пушкина и ожидали совсем другого от народа нашего. О, они любили народ искренно и горячо, но по-своему, то есть по-европейски. Они кричали о зверином состоянии народа, о зверином положении его в крепостном рабстве, но и верили всем сердцем своим, что народ наш действительно зверь. И вдруг народ этот очутился свободным с таким мужественным достоинством, без малейшего позыва на оскорбление бывших владельцев своих: «Ты сам по себе, а я сам по себе, если хочешь, иди ко мне, за твое хорошее всегда тебе от меня честь». Да, для многих наш крестьянин по освобождению своим явился странным недоумением. Многие даже решили, что это в нем от неразвитости и тупости, остатков прежнего рабства. И это теперь, что же было во времена Пушкина? Не я ли слышал сам, в юности моей, от людей передовых и «компетентных», что образ пушкинского Савельича в «Капитанской дочке», раба помещиков Гриневых, упавшего в ноги Пугачеву и просившего его пощадить барчонка, а «для примера и страха повесить уж лучше его, старика», – что этот образ не только есть образ раба, но и апофеоз русского рабства!

Пушкин любил народ не за одни только страдания его. За страдания сожалеют, а сожаление так часто идет рядом с презрением. Пушкин любил все, что любил этот народ, чтил все, что тот чтил. Он любил русскую природу до страсти, до умиления, любил деревню русскую. Это был не барин, милостивый и гуманный, жалеющий мужика за его горькую участь,

это был человек, сам перевоплощавшийся сердцем своим в простолюдина, в суть его, почти в образ его. Умаление Пушкина как поэта более исторически, более архаически преданного народу, чем на деле, – ошибочно и не имеет даже смысла. В этих исторических и архаических мотивах звучит такая любовь и такая оценка народа, которая принадлежит народу вековечно, всегда, и теперь и в будущем, а не в одном только каком-нибудь давнопрошедшем историческом народе. Народ наш любит свою историю главное за то, что в ней встречает незабываемую ту же самую святыню, в которую сохранил он свою веру и теперь, несмотря на все страдания и мытарства свои. Начиная с величавой, огромной фигуры летописца в «Борисе Годунове», до изображения спутников Пугачева, – все это у Пушкина – народ в его глубочайших проявлениях, и все это понятно народу, как собственная суть его. Да это ли одно? Русский дух разлит в творениях Пушкина, русская жилка бьется везде. В великих, неподражаемых, несравненных песнях будто бы западных славян, но которые суть явно порождение русского великого духа, вылилось все воззрение русских на братьев славян, вылилось все сердце русское, объявилось все мировоззрение народа, сохраняющееся и доселе в его песнях, былинах, преданиях, сказаниях, вылилось все, что любит и чтит народ, выразились все идеалы героев, царей, народных защитников и печальников, образы мужества, смирения, любви и жертвы. А какие прелестные шутки Пушкина, как, например, болтовня двух пьяных мужиков, или сказание о медведе, у которого убили медведицу, – это уже что-то любовное, что-то милое и умиленное в его созерцании народа. Если б Пушкин прожил дольше, то оставил бы нам такие художественные сокровища для понимания народного, которые влиянием своим наверное, сократили бы времена и сроки перехода всей интеллигенции нашей, столь возвышающейся и до сих пор над народом в гордости своего европеизма, – к народной правде, к народной силе и к сознанию народного назначения» («Дн. Писателя», декабрь 1877 г.).

Комментарий:

театр принимает слова Федора Михайловича Достоевского как серьезное «завещание». Через три года Достоевский повторит сказанное на открытии памятника А.С. Пушкину и умрет... Слова 1877 года – программное завещание уникального писателя о родоначальнике русского языка. Вычленим еще раз ступени восхождения, чтобы иметь их критериями отчета и построения сценической композиции и работы над ней:

- он понял русский народ и постиг его назначение в такой глубине и такой обширности, как никогда и никто

- он всечеловечностью гения своего... и способностью перевоплощаться в гении чужих народов и национальностей

- засвидетельствовал о всечеловечности и всеобъемлемости русского духа
- как бы провозвестил и о будущем предназначении гения России во всем человечестве
- как всеединящего, всепримиряющего и все возрождающего в нем начала.

сценическая композиция «Капитанской дочки» хочет вызвать жажду уединенного чтения и перечитывания гениальной русской прозы Пушкина, а не «заменить» или отменить чтение просмотром спектакля. Если же после просмотра и прочтения читатель и зритель вновь придет в театр для продолжения и углубления исследовательской работы по программе, то театр был бы счастлив.

жанр сценической композиции: типологические исследования, изыскания для нахождения «русских масок» или «русских типов» как трагедийных форм (в старом смысле «персонажей»!), которые, когда будут найдены и освоены самобытным русским театром, смогут быть предложены и «европейскому» миру, как все возрождающее в нем начало!

в сценической композиции комментарий играет роль «ремарок», но ни в коем случае не претендует на замену пушкинского текста.

используется текст по изданию «Литературных памятников». Поскольку персонажи в пространстве оригинального текста несколько раз с «жаром» рассказывают историю со своей точки зрения, то этот прием анализа берется за основу. История рассказывается от лица ч е т ы р е х.

Оглавление:

§ 1. *Перевоплощение в «гения»*

Актеры занимаются предваряющей медитацией по «перевоплощению» в автора-гения, которым является А.С. Пушкин. Репликами этого гения являются стихотворения, описывающие акт и факт творчества. Их много у Пушкина и театр отбирает нужное для дела. Поскольку театр работает с детской аудиторией и хочет вызвать активное творческое начало у молодежи нации, вызвать со-творчество аудитории «как бы» разорвав границу зал-сцена, то медитации по перевоплощению в «гения» проводятся открыто, каждый раз имея целью воспроизводство творческой активности у актеров и вызов или стимуляцию подобной же активности у молодежи.

Это перевоплощение имеет смысл совершать в два этапа:

- а) медитации над стихотворением Анны Ахматовой «Творчество», как свидетельство продолжающейся пушкинской традиции и как первый «подступ» к собственно репликам гениального характера,
- б) медитации над стихотворением «Памятник».

Результатом перевоплощения в мир и характер гения должен быть памятник. Театр вычленяет архитектуру того памятника, который противопоставлен «александрийскому столпу». Это грандиозное сооружение суть пирамида, только не «египетская», а русская. Трехчленная по вертикали и четырехсторонняя по сторонам света структура «памятника» вычленяется. Итак: русская пирамида и четыре музы-стражи четырех сторон света, зафиксированные во всех культурах мира и уловленные русским гением в его способности «перевоплощаться» в иные культуры.

§ 2. Рассказ с точки зрения «мертвой головы». Пиитический ужас

Выявление структуры «русской пирамиды» дает возможность музам начинать рассказ с любой точки зрения: в кристалле все связано со всем, — но наиболее интересно пережить «пиитический ужас», отмеченный автором-гением, в сознание которого театр пытался «перевоплотиться». Это состояние испытано после прослушивания исповедальной песни: «невозможно рассказать, какое действие произвела на меня простонародная песня про виселицу, распеваемая людьми, обреченными виселице. Их грозные лица, стройные голоса, унылое выражение, которое придавали они словам и без того выразительным, — все потрясало меня каким-то пиитическим ужасом». После освобождения Маши и пред-исполнения «пророческого» сна о посаженном отце — ласковом мужике с топором, Пугачев предрек эту встречу: да, они встретились еще раз, когда голова была отсечена! Но: она была «отсечена» уже в момент песни: пиитический ужас действительно охватывает, когда имеешь дело с характерами не боящимися смерти, как бы «оттуда», с той стороны, со стороны смерти оценивающими способ поведения и меру ответственности.

§ 3. Рассказ с точки зрения «закованного в цепь». Незабываемое лицо

Здесь театр вновь предваряет действие медитацией. На этот раз это стихотворение «Пророк». Оно было написано гением по пути на встречу с императором Николаем I. Актеры и зал «перевоплощаются» в сознание смертной ответственности, посильное приближение к которой уже пройдено. Итог: сожжение сердец, — «глаголом жги сердца людей», — это серьезная работа. Молодого человека (16 лет) быстро заковали в цепь и представили на суд. Совсем недавно казаки шептали ему в ухо гениальное «не бойсь, не бойсь», набрасывая петлю... а на перекладине сидел изувеченный башкирец, лицо которого этому молодому русскому человеку уже не забыть: «башкирец с трудом шагнул через порог (он был в колодке) и, сняв высокую свою шапку, остановился у дверей. Я взглянул на него и содрогнулся. Никогда не забуду этого человека. Ему казалось лет за семьдесят. У него не было ни носа, ни ушей»... Этот рассказ — с точки зрения подобной «маски», — пророческой, смертно-черепной, жгущей... молодой человек в колодке вполне мог заслужить подобный же грим,

и тем более он, а ему 16 лет!, ничего не докладывает, что могло бы показать его поступки в выгодном свете, чтобы не впутывать имя и сердце любимой... Мы (театр) можем сомневаться в наличном присутствии ныне вот таких «типов», русских типов, но мечтать, чтобы выросла таковая вот молодежь и делать посильное для ее взращивания – означает жечь сердца!

§ 4. Рассказ с точки зрения «капитанской дочки». Родительское благословение

После перерыва начинаются медитации над стихотворением «К поэту». Самое время «усовершенствовать плоды любимых дум», – и подумать над удивительным характером, русским характером молодой девушки.

Она – уже сирота, уже сговорена за Петрушу. Кажется естественным все ее поведение и в крепости, и под замком у Швабрина, хотя, согласимся, что в 16 лет все это совершить совсем не просто! И все же: «усовершенствуя плоды любимых дум», – величие ее в любви к несчастному отцу Петруши, к своему будущему «свекру», ради покоя которого, ради нежной жалости к которому, решила она ехать к императрице. И добилась своего: третий рассказ от лица «капитанской дочки», – не только Миронова, но и старика Гринева. Да: радость все-таки от понимания, хотя бы на миг, чем так восхищался Достоевский, а до него Одоевский, французский посол, – умные и серьезные люди.

§ 5. Рассказ с точки зрения «чудесной головы». «Дитя хочет жениться!»

Шестнадцатилетние оказались в рамке из двух голов: отрубленной ласкового мужика с топором и чудесной Архипа Савельича, «раба» Гриневых. Этот раб – царственно свободен. Он так пронизан любовью к Гриневым, что даже не замечает смерти, которая мерит его поступки. Бежит, чтобы Швабрин его проколол вместо «дитяти», бежит, чтобы его повесил другой мужик вместо «дитяти» и т.д.

Рассказ с точки зрения «чудесной головы» должен привести к финалу: «дитя хочет жениться!»

Помечтаем: открытия национального гения не праздны. Он верно угадывает персонажи. Нам надо «перевоплотиться» в них, пока на театре, затем и в жизни. Русские зрелые люди будут похожи на Савельича или Пугачева, а шестнадцатилетние – на молодых Гриневых. Быть может тогда действительно «европейское» человечество с удивлением и завистью посмотрит на Россию.

КОММЕНТАРИЙ

Вероятная датировка текста – 1987 год – судя по дословным совпадениям с записью в тетради от февраля этого года (см. ниже).

Из самого текста «Программы» следует, что речь идет о «сценической композиции» (одна из любимых Шиффером сценических форм, в которой выполнен целый ряд его произведений для театра – не получивших сценического воплощения) на основе текстов А.С. Пушкина, в первую очередь «Капитанской дочки». Для детской аудитории. Но сказать только это – значит сказать слишком мало.

С самых первых своих театральных работ («Антигона», «Сотворившая чудо» и даже раньше, в студенческих курсовых работах) Шифферс наделял театральные спектакли (как и позднее фильм) задачами исследовательскими и педагогическими.

Правнее, если человек пришел в искусство, он хочет что-то сказать, в чем-то убедить, что-то посоветовать людям (Курсовая по «Маскараду» Лермонтова, 1961).

Эта школа, создавая свой театр «обнаженной воли», стремилась не столько показать человека «таким, каков он есть», и не «таким, каким он должен быть», но показать как человек определенных убеждений должен действовать (сочувственно о французской «экзистенциальной» драматургии – из Записной книжки, 1961).

Идти от себя – через персонаж – к себе! ... (Отчет о дипломной практике, 1964). Я строил и строю свое искусство как целостное исследование от предельно внешнего «знания» → к → предельно глубинному «знанию»; и в театре в монтаже «сцен» и «мизансцен», и в кино в монтаже и кадровке, я «бурил» внутрь, снимая как бы слои за слоем «облачения» с данности → до → глубин. Меня никогда не могла привлечь «горизонтальная» лента внешних событий. <...> Многое мне удалось сделать «но методом» в фильме «Первороссияне»... («Преодоление Гутенберга», 1976).

Жанр спектакля – исследование... (Режиссерская разработка последнего поставленного Шифферсом спектакля – «Когда проносятся духи», 1973).

В связи с религиозно-философскими исследованиями и мистической практикой театр осмысливается как средство «тотальной медитации» («О проблемах театра», интервью для польского журнала «Тыждник повшехны», 1974). Ср. также:

Я давно утверждал, что работа «режиссера» как таковая заключается в работе со временем, где всегда есть (1) «физиологическое время» слушателя, длящееся от начала спектакля до его окончания и отмеряемое «механическими часами», (2) «психологическое время слушателя», связанное с погружением его в ассоциативные поля, пробуждаемые в связи взаимодействия символов спектакля и его опыта, который, по-видимому, у каждого индивидуален, и (3) «структура времени-пространства собственно спектакля», которая должна «вырвать» слушателя из обыденности, *разрушить* житейское время, всегда жестко причинно-следственное, чтобы раскрыть в нем тишину и свободу, хотя бы на миг освободить слушателя от *его «времени»* и от «физического» времени. Клод Левн-Стросс удачно показывает, что мифы и музыка суть структуры, разрушающие обыденное течение времени и приближающие слушателя и зрителя к без-временью, к вечности, которая тихо присутствует. Музыка и миф выступают в качестве дирижера, пробуждающего музыку внутри слушателя, музыку тишины (Из письма к несуществующей постановке на музыку А.Тертеряна «Огненное кольцо», 1974 или 1975).

Примерно с 1977 года существует и ищет воплощения идея Мемориального театра Достоевского (МТД) или Дома Достоевского, который в статье того времени назван «исследовательской лабораторией». Позднее (начало 80-х) этот замысел театра-лаборатории-школы

получил название «Театр Мертвого Дома» («ТМД»), сохранявшееся в качестве имени для проектов сценической и экранной формы до последних дней Шифферса.

...хотелось бы построить ДОМ, «Дом Достоевского». У преп. Сергия служилась бы литургия, чтущая святых во плоти, чтобы прекратилась кара Божия на хулящих Духа Святого, а где-то около церковных стен, «на паперти», разыгралась бы мистерия «Дома Достоевского», поставляющая бы все разнообразие и разномыслие человечество перед, собственно, одной архетипической моделью, символически явленной моделью всечеловеческого сознания как поэмы-драмы, как «невидимой брани», о которой хорошо знают святые свидетели и «маски» которой удивил пред чувственные очи в чувственных знаках русский гений... («Формула», 1977).

Наконец, совсем близко – хронологически и по содержанию – к публикуемому тексту стоит проект театра-исследовательского центра «Русская школа» – следями которого являются набросок предложения неизвестному адресату о создании

исследовательского центра «Русская школа», который бы находил и в синтетической форме воспроизводил «художественные образы», открытые национальной гениальностью (1987 – год 150-летия убийства Пушкина),

упоминание в тексте одной из записанных бесед Шифферса:

Можно подумать и о театре «Русская школа», который был бы занят выявлением образов-архетипов национальной гениальности, и о создании для него заведомо культоцентрического здания. В театре начнется нормальная, самобытная работа – «Русская школа». Театр будет искать, развиваться, давая нам свои драматические, сюжетно-иконостасные структуры – для создания «медитационных зон», «психотехнических кабинетов», для поиска паранормально одаренных людей, которые будут тренировать, возвращать в повышенное творческое состояние работников науки, научной технологии, социального управления («Беседа о храме», 1985)

и запись в тетради-дневнике:

Б.М. возможно совмещение центра «наука умирания» с деятельностью по возрождению национального самосознания: театрально-медитативный ИЦ – «Пушкинский Мемориальный Театр» (Таганка). Совмещение парапсихологических и культурологических исследований: «Савельич» (январь 1987).

Позднее о своем «художественном методе» Е.Л. Шифферс говорил главным образом в связи с фильмом «Путь царей» (1991): исследование в форме киноленты; йога или йога-фильм (тогда же: «Что такое йога? По-просветленному – усилие обуздания ума; односторонне думать об одном предмете»); акана-хроника; объективное кино; другое кино – для третьего глаза, ангелов, огненного мира; магической кинематограф...

Цитата из «Дневника писателя», открывающая текст (ПСС. Т. 26), приведена точно, если не считать того, что Шифферс не воспроизвел выделения Достоевского и сделал свои. Цитаты внутри цитаты – из Н.В. Гоголя.

...для нахождения «русских масок» или «русских типов» как трагедийных форм (в старом смысле «персонажей») ... Тема «маски» – одна из важнейших и сложных для Е.Л. Шифферса. Вынесенная, вероятно всего, из глубокого и заинтересованного знакомства с древнегреческой трагедией, обогащенная мыслями П.А. Флоренского о «лице», «личине» и «лик» («Смысл идеализма», особенно «Иконостас»), эта тема уже у Шифферса необычайно углубляется и усложняется, вбирая в себя и те смыслы, которые несли в себе погребальные маски Египта, и образы «дыхания-будд», о которых пишет Тибетская книга мертвых, и многое другое, что принадлежит уже эстетике, антропологии и религиозной историософии самого Шифферса. Важно, пожалуй, сразу же оговорить следующее. Флоренский, говоря о маске (личине), писал:

Тут, при пользования этим словом, мы совершенно не будем считаться с древнейшим, сакральным назначением масок и соответствующим смыслом слова – *lagu, rezoza, dñabá m í* и т.д., ибо тогда маски вовсе не были масками, как мы это разумеем, но были родом икон. Когда же сакральное разложилось, а священная принадлежность культа была обмирщена, то тогда-то, из этого кощунства в отношении к античной религии, и возникла маска в современном смысле, т.е. обман тем, чего на самом деле нет, мистическое самозванство, даже в самой легкомысленной обстановке имеющее привкус какого-то ужаса («Иконоostas». – М.: Искусство, 1994. – С. 54).

Так вот, Шиффере, будучи всецело враждебен самозванству в любом контексте, в том числе и в театре, вернулся именно к *древнейшему, сакральному смыслу* маски и только с ним практически и имел дело, именно его и развивал.

... «Маска» как символ «сущности», а не «лица». Маска может преобразиться в несовторимый «лик» иконы рожденного свыше, или в «личину», отвергнувшего Лик Христа как свой «первообраз», схищраца который в «анамнезисе» и «мимезисе» человек со-созидаст себя к благобытию в Царствии Бога Живого

– сознание и воля суть конститутивы «природы», а не «лица». Принадлежность и христология как основание поэтики в «не-я», в «соборе», в «хоре», в «маске». <...>

– реконструируемая ритуальная схема «маски» (Адаминизм) делается как бы жесткой арматурой-символом психики-сознания/мандала, в пространстве которой разыгрываются меняющиеся «связки», т.е. создается «канон»

– исторгнутое про-изведение, т.е. обведение и извод из глубины некоего «ипс», для потенциального потребителя станет «субъектом сознания и воли» на время созерцания. «Посвящение-и-произведение». Преодоление «рампы» и «индивидуальности». Произведение как «тело», как «маска»-К-«телу Церкви», данному в иконе литургических тайнодействий и тайноводств <...> Потенциальный «зритель» претворяется в инициируемого, отбросив «яго», он мыслит и волит «про-изведением» или персе «про-изведение» мыслит и волит и творит инициируемого. Органический подход к искусству, конститутивному культу. Про-изведение живет и творит, претворяя в свое «масочное» сознание и волю «индивидуальное», уничтожая его. Ответственность. Именно в этом «русский метафизический язык для учениости» – художественное произведение инициирует потребителя, причащает энергиям «маски», данной в «целом» извода («Схема», набросок, начало 1980-х).

посвящение в 4-х мерную маску предка рода, как «потребляющую», ибо он – смерть («Робот или мудрец», набросок, 1982).

– Итак: цель жизни в культуре – освобождение родителей из застенков Князя Губителя; но... для этого надо быть «чадом благородного рода», а не «роботом-механизмом»; первое посвящение есть отказ быть извне собираемым механизмом, и стать «чадом благородного рода», ибо только «чадом» может уже сознательно давать «обеты» по освобождению «всех живых существ»; стать ис-следо-вателем культуры; находить «следы» предков... этот «стиль» даст «ритуальную маску»;

если сказанное не испарится из памяти, но задержится, то можно всё перечисленное взять в медитацию, как «оста[но]вку внимания»:

- а) маска «исследователь» (лицем «маску» рода)
- б) маска «род» (мистерияльный архетип)
- в) маска «будда» (все культовые архетипы покрываются «буддой» как свидетелем Праджня-Прамиты)
- г) икона «спятой» (свидетель Царя как «Сына Человеческого», Спасителя)
- д) икона Св. София – Глава Церкви. (Цель: Прад с «вратами») (там же).

Историософия, как, опять-таки, своеобразная органопроекция, есть поведение того или иного организма. Если бы нам удалось через интуицию органической критики выявить ритуальную маску народной души, то тогда можно было бы удовлетворительно строить и диагностику поведения этой ритуальной маски, с ее интонациями, темпоритами и т. д. Мы постараемся об этом поговорить подробнее, пока лишь вновь подчеркнем, что удвоение органов-слов, пульсирующих на глубине, где «хор» голосов гармонизируется в «един все победивший звук» ритуальной маски, должно дать абрис (графему) этой не сводимой к другим маскам со своими «горячо и холодно» реакциями на те или иные накопления свершаемого во вселенной («Алмазная Лавра», 1983). Мы ищем в словах гения ритуальную маску и полу-жест народа (там же).

Для традиционного русского же сознания икона, Спас, Иисус или Иисус Христос всегда «вперед», но не в смысле «командира», который идет «вперед» колонны, и именно всегда, метафизически, запредельно вперед. И Иисус Блока «вперед», – в пространстве «надъязыжном», трансцендентном «выюге», но зителехийном. Странно, что Флоренский не обратил внимание на эту «иконостасность»... фигура, которая вырисовывается из слов поэмы как жест ее, – мне видится стоящий на коленях, как чудный «антик» из «печерских антиков» Лескова, взглядывающийся в ночь: стража. И если это угадывание ритуальной маски верно, то маска Руси, стоящая на пальцех, есть согбенный каторжанин, взглядывающийся и угадывающий фигуру Спасителя, ибо здесь «дышать нечем», – забыты легкие нелепым колким снегом, льдинами, замерзшими осколками слез... (там же).

Перефразируя Леонтьева, можно сказать, что «морфология» растений и животных есть их ритуальное поведение («деспотизм внутренней идеи»), их «чинопоследование тайнств». Охотник может выследить дичь по следу потому, что животное всегда идет «ритуальным шагом» в «ритуальной маске», – внутренняя идея выражена в «теле». Для того, чтобы знать, что за ритуальное животное «человек», надо знать не только «двуногое прямоходящее», но его внутреннюю форму, его внутреннюю «ритуальную маску». Эту маску, как кармический или дыхательный контур, искал буддизм. Это внутреннее «лицо» является пропуском или задержкой на таможенных досмотрах «кругов мытарств» («Всадник», 1983).

Итак ритуальная маска русских, выявляющая единый мир до-гробных, гробных и за-гробных свершений в ритуальном поведении есть «воин, поражающий дракона». Эту маску и связанное с ней морфологическое поведение выявляют святые, как «предки», составляющие ритуал. В русском надо быть инициируемым. (там же).

Здоровье нации состоит в выявлении ее национальными гениями некоего «культурного архетипа» и связанного с ним ценностного поведения, как задачи жизни. Должна быть явлена «трагическая маска» и «поведение» этой маски. Если мешать поведению или надевать иную маску, чем ту, которая соответствует таинственному духу народа, то это означает уничтожать жизнь народа и его среду («Акума: Россия», 1983).

Каталог категориального аппарата в нашем исследовании – не физико-математические модели, но «маски» – персонажи художественных постижений. Будем искать «ритуальную маску» руссов (там же).

После нахождения ритуальной маски как четырехмерного образа рода, плотское рождение не может считаться рождением (в любой культуре этого нет). Человек в определенный момент, связанный с определенными состояниями, проходящий посвящение, ему показывался архетип – мистериальная маска – его посвящали в род, он принимал ответственность. Более того, маска стано-

видлась голосом раба. Она не была пуста, ею говорил род... («В каком пространстве мы находимся?», беседа, 1986).

Всем сказанным я Вам скрыто начертал возможность узнать свою Маску, открыть ее для себя и если далее Вы будете проникать в ее черты, у Вас откроется и способность медитации, и различные парapsихологические способности (там же).

Философ-художник как бы имеет «маску», в которой работает, хотя житейски продолжает жить в «лице»... Соотнесение «маски», как головы творческого тела, и «лица» как средоточия органов чувств житейского тела, составляет трагическое поле жизни (Выступление на вечере художника В. Янкилевского, 1987).

Гурджиев ответил символистам начала века: трагические маски древнего театра были магическими масками. <...>

В результате на сцене будущей Империи появятся Три Магические Маски:
Строители 3-го Рейха
Строители 3-го Храма
Строители Федоровского Государева Собора
(«Авафема. Убийство. Имущество», 1996).

медитация по переположению в «гениях»

Действительно: актеры (или читатели) на время «погружения» видят мир «умом» гения (Пушкина); надо вызвать «маску»... Как бы перевоплотиться в сознание-язык гения. Медитация на «Пророка»; ризы и маска «черена» («башкирец»); пирамида; 4-е музы; маски-куклы, т.е. на время «погружения» исполнители и потребители символически отскажут свои «слова» и мыслят мыслями гения, — *психо-терапия*... образ Гринсва: «этонисец собственной судьбы» — жизнь как «история»... (Из тетрадей, 1987).

...пирамида, только не «египетская», а русская. Трехчленная по вертикали и четырехсторонняя по сторонам света структура «памятника»... Тема Египта, египетской религии, египетских пирамид и их оккультной символики входит в круг интересов Шиффера где-то в середине 1980-х и как раз в 1987 году — году написания «Русских» — достигает, судя по обилию записей в тетрадях, пика.

Воин, поражающий Дракона, — такова, по-видимому, таинственная «внутренняя идея» святой Руси, которая по выявлению должна бы быть предложенной к «мимезису», если, конечно же, какими-то извне разрушающими силами не будет навязана псевдоморфоза. Дракон держит усопших предков в плену темных застенков, — воин, поэт-исповедник, оружием начертанный божественных знаков на его ахиллесе, — оружием света и звуков в их «вибрациях», поражает Дракона, охраняет свой «Египет», свою «пирамиду», свой «музей усопших» и т.д. Налицо ткаль взаимпросвечивающих и взаимосокрывающих покровов на лице Изиды... («Акума: Россия», 1983).

...четыре музы-стражи четырех сторон света, зафиксированные во всех культурах мира... Ближайшим образом, вероятно, имеются в виду «Стражи Врат» из Тибетской книги мертвых.

...когда иметь дело с характерами не боящимися смерти, как бы «оттуда», с той стороны, со стороны смерти оценивающими способ поведения и меру ответственности. Идея «взгляда оттуда» как испытующего взгляда со сцены в зрительный зал появилась в эстетике Шиффера уже в начале его театрального творчества («Они думают, что это они, сидя в креслах, смотрят и оценивают, а на самом деле на них смотрят и их судят», — говорил он, согласно одному из устных свидетельств). Позднее эта «обратная перспектива» получила религиозное осмысление: мертвые, мертвые предки смотрят на нас «оттуда»... И уже с таким смыслом эта идея стала доминантой художественного творчества.

Первые интуиции «взгляда оттуда» в к/ф «Первороссияне» (Из тетрадей, 1990).

Вам кажется, что Вы славословите, а оттуда видно, что Вы отвернулись от Бога, Вы смотрите в это время в другую сторону, у Вас рога есть («Беседа о храме», 1985)

К/ф «Первороссияне» схематично угадывает «новый» взгляд мертвые есть и оттуда смотрят на эмоционально-интеллектуальную киноленту ассоциативной памяти наличных живых. К/ф здесь – ассоциации и монтаж «зрителей», их восприятия. Дело в «архетипах». Обратная перспектива. Разгром режиссера Ш. (увольнение) не дало развития этому своеобразному взгляду на «иллюзии». Что-то от точки зрения «Пророка» АСП [А.С. Пушкина] – русский взгляд, русское (не западное) кино! Б.м. удастся так сделать «Бориса Годунова» – русский театр...

центр: Ангел Дмитрий и с его «точки» зрения: превращение в волков из-за святотатства?! Ин. Киреевский: новая драма: центр действия убиенный царевич; мис: святой царевич (из тетрадей, 1987).

Когда будет вдоволь добра всем, тогда никаких верований не будет, – таков вывод красной профессуры в зоне. Нет никаких священных могил, никакого того света, никто там нас не ждет и никто оттуда за нами не смотрит («Путь: Опыт мистического искусства», 1990).

Кино [«Путь царей»] начинается с того, что там в коридоре смерти сидит в углу Лама. Это юго-западная точка мавзолея, Ипатьевского мавзолея. <...> Он был сориентирован. Разрушенная стена – восточная, там где окно – это юг, мы в основном смотрим с западной точки зрения... Западная точка зрения – это со стороны мертвых. В Успенском ли храме, в Тибете ли, в Китае, запад – это белая сторона мертвых. Мы как бы оттуда все смотрим. Значит, Лама в юго-западной точке Ипатьевского мавзолея свидетельствует каждому умирающему о реальности посмертного существования. Он учит: «Когда ты соберешься умирать, постарайся сделать то-то и то-то, направить свет пот сюда в темечко» и т.д. («Свастика гражданки Романовой», лекция, 1992).

Для А.К. («Колесо “перерождений” вращается...»)

Е.Л. Шифферс

Рукописный лист

КОММЕНТАРИЙ

Для АК. Лист был подарен Александру Сергеевичу Кривову – см. комментарии к тексту «К проекту парка Ла-Виллет в Париже».

...древо «рода», «на-рода», «при-роды» человека растет и (внимание!) в какой-то миг Древо Рода приносит зрелый плод... См. цитату из П.А. Флоренского о роде в комментариях к тексту «К проекту парка Ла-Виллет в Париже».

...Беременную всеми умершими. В начале – внимание к образу беременной, как начала новой жизни. Метафора «беременности» художественным творением. В романе – о «смерти, беременной жизнью». От мыслей П.А. Флоренского о святом как зрелом плоде рода и об обратном, «от энтелехизм», течении времени – к идее «беременности всеми умершими» в вечную жизнь, их оправдания и спасения.

Да, да, мы беременные матери в сроке жизни-для-смерти, кормящие матерей плод собой, свое «Я», для великого рождения в мир; и подлинность наша в ПОВОДЫРСТВЕ нашем («Смертию смерть поправ», 1966–1968).

Среди знаменитых черепских терракотов, хранящихся в Эрмитаже, есть, между прочим, своеобразные фигуры БЕРЕМЕННЫХ старух, безобразная старость и беременность которых гротескно подчеркнуты. Беременные старухи при этом СМЕЮТСЯ. Это очень характерный и выразительный гротеск. Он амбивалентен, это беременная смерть, рождающая смерть (М. Бахтин в работе о Рабле – цитировано там же).

Каждый из нас, каждый из вновь рожденных, тянет в себе генетическую паутину прежних колен, их было много, этих колен, пока природа искала смертей человека, пока вязала, беременела плодом в рождество Христа в другой, непорочной генетике через Дух Святой. Каждый из нас, ставший жить для Духа Святого, сможет воскресить многих, ибо обратит время вспять, презрев смерть («Обрезанное сердце», 1968).

Святая Дева иллучает знание.
От привязей обрезанное сердце
может

В лучи понасть; понавшись выткать зданье,
Похожее на деву.

одинокость и полноту:
беременность Распятьем.

Так белое нездешнее сознание

Под сердцем носит корень мироздания.

...У тихого зазвездного порога

Сидит дитя, качая в плаче Бога.

...

через смерть ребенок каждый

отец-и-мать всех живших до него...
 он — родитель всех ждущих излияния его в утробу смерти
 если смерть он встретит, как должно,
 то засеменит весь род, его соткавший,
 в вечность
 он — родитель

(Из тетрадей, 1982).

Ее «воля» и «сознание»... Е.Л. Шифферс опирается на святоотеческое учение о принадлежности воли природе (усии), а не лицу (ипостаси), развитое в спорах с монофелитами и закрепленное в триадологических и христологических догматах, а также, вероятно, на антропологическую интерпретацию этого учения у В.Н. Лосского (см., например, «Богословское понятие человеческой личности», переизданное в кн.: В. Лосский. Богословие и боговидение. — М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000), чьи работы ему были известны. У самого Шиффера это учение получает дополнительное развитие и новые приращения.

Поскольку святой наследник во Христе помнит свое рождение от Бога и поскольку он помнит это «памятью» ветхого сознания, он меняет ветхий ум, вводит в него благовестие. Этим своим служением, вселенским служением, святой обеспечивает возможность припоминания всем, ибо «сознание и воля» суть конститутивы «природы», а не «лица». («Формула, или Белый отрок», 1977).

Догматические определения о Святой Троице и Лице Господа Иисуса Христа выявили знание Церкви о том, что «сознание и воля» суть функции «природы», ибо Три Ипостаси в Единой Природе имеют Единое Сознание и Единую Волю; Царь Иисус Христос имеет Две Природы и, соответственно, Два Сознания и Две Воли, нераздельно и неслиянно. Ветхому человечеству в «лице» первоисследователей дано причастие человеческой природе Царя Христа. Когда это во всем реализме «вспоминания» и осознания реализовано святым, пребывающим в «ветхом теле», то это суть реализация причастия «природ», почему и возможно теперь сказать, что «Свет Его просвещает всякого человека, грядущего в мир» (там же).

Сознание и воля суть конститутивы «природы», а не «лица». Триадология и христология как основание поэтики «в не-я», в «соборе», в «хоре», в «маске» (Схема, набросок, начало 1980-х).

Человеческая история, как целое художественное произведение, будет, по-видимому, осмысляться всерьез как продукт «сознания и воли» природы человечества по образу догматических измышлений святых о Святой Троице и Лице Господа Иисуса Христа. Известно, что у Бога, Единого по природе и троичного в Лицах Отца и Сына и Святого Духа одно сознание и одна воля (сознание и воля конститутивны природе), а в Лице Господа Иисуса Христа два сознания и две воли, соотносимые с «двумя» природами, божественной и человеческой. Творческие сознание и воля принадлежат «природе», роду, народу, расе, человечеству, а не точке «я». Цитируемое суждение проф. Флоренского очень хорошо на понятийном уровне описывает художественно-свершившийся факт творческого говорения «рода Пушкиных» в Александре Сергеевиче. И шире: ветви родов шестят в нем «пародным древом», — уникальность стиля насельников поэтической вселенной Пушкина уже дана. Повторю: святое свидетельство Серафима, как приемопередающее излучение Светлого Безмолвия, озаряет «вдохновением» светлое сердце гения Пушкина; поэт символически выявляет в состоянии «вдохновения» прориски уникальной культуры последних дней, «нисихастской культуры», завещанной святой горой Афоном святой Руси.

Пушкин не писал после опыта «Бориса» без вдохновения. («Акума: Россия», 1983*).

Всобщее: «родовое» (сознание и воля принадлежат «роду», а не «я») сознание тяготеет через гениальность – йогу – к святости. А голос «я» всегда к анти-существам (из тетрадей, март 1984).

Каждый день литургии – это день поминовения определенного святого, т.е. литургия – это высочайший календарь. Если бы каждый служащий и каждый входящий понимает, что сегодня он совершает иконопочитание святого. Если его облик включен в нить, то он причастен к всему самосознанию церкви, поскольку основой богословских изысканий святых и было утверждение о том, что сознание и воля есть конститутивы не лица, а природы. В Троице при Трех Лицах Единое Сознание и Воля, а, христологически, в Едином Лице Иисуса Христа – два сознания и две воли, связанные с его божественной и человеческой природой. Почему это столь важно для творчества, для жизни? Да потому, что принадлежит природе, сознание и воля не могут быть достоянием «я», не могут, не должны служить эгоизму «я». Вся аскетическая практика была направлена на то, чтобы уничтожить иллюзии «я». Сознание – это не моя собственность, а – по уровню причастности – это голос рода, голос народа и т. д. На уровне гениальности это высказывается о том, что гениальный воет не сочиняет стихи, а более или менее осознанно открыл для себя состояние вдохновения, и тогда ему говорит род, поэтому он является рупором. То, что ему говорится, и может быть принято у следующих причастников рода для пробуждения гениальности, у которых она не пробуждена и которым она отдается на свободу мутационных явлений. На самом деле она есть – богословским языком говоря – протестантская идея, тогда как старческая идея – это селекция, выращивание гениальности («Беседа о храме», 1985).

Каким-то образом приходится признать, что все человечество с разной степенью ясности «синхронно» (сознание и воля конститутивны природе, «родам») в мире своих перво-священно-родичей, звало о Св. Кресте Сына Божия. Через св. Марину? (Из тетрадей, январь 1989).

...*ритуальной маски*. См. комментарий к тексту «Русские».

...*тяготеет к повороту Колеса*... Здесь угадывается аллюзия к буддийскому понятию «чакравартина», «колесовращателя» – вселенского царя.

«Я» и «не-я» *едины*ся. Шифферс, не вступая в чисто интеллектуальные споры вокруг «атмавады» (учения о «я»), развиваемой в адвайта-веданте, и буддийской анатмавады (учения о «не-я») (см. об этом, например, в несомненно хорошо знакомой ему работе Д. Зильбермана, одного из постоянных собеседников и позднее корреспондентов конца 60-х и начала 70-х годов, «Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка»^{*}), усматривает глубинную, жизненную общую суть и этих философских учений, и йогической практики, как индуистской, так и буддийской, и христианского «добродолюбия» в преодолении эгоцентрических иллюзий и эгоизма...

Обычно же «воля», могущая замутить уровень восприятия символов <...> опознается как «воля к жизни», к само-сохранению, к круговой обороне «я». В европейской словесности об этом достаточно ясно сказал Артур Шопенгауэр: творчество лежит в сфере угашения «воли-к-жизни». Намного раньше «об этом же», но по-другому, сказал будда Шакьямуни: «жажда» мешает удачно вместить недвойственность мироздания и «субъекта» («Формула, или Белый отрок», 1977).

* Вопросы философии. 1972. № 5. – С. 117–129; перепечатка в кн.: Д.Б. Зильберман. Генезис значения в философии индуизма. – М., 1998.

«Единое» Парменида, «Мир идей» Платона, философия как «упражнение-в-смерти» Сократа, «Ади-Будда» буддийских тантр, «океан дхарм» юга [т.е. южного буддизма], «недвойственность» брахманской йоги, – все это, по сути, различные высказывания об эталоне, о «прототипе», лежащем в основе налично-изменчивого, от которого надо отказаться, чтобы с в о б о д н о выйти из «колеса» страдательных «перерождений»; опыт Реальности дается каждому существу в «смерти», к которой надо готовиться в процессе разнообразия культово-культурной деятельности (там же).

Достоевский говорит о русском гении как о гении «всечеловеческой отзывчивости». «Все за всех виноваты», это, собственно, гениальность буддийской мудрости: сознание недвойственно у всечеловека, и священная фигура «молчальника» есть высшая ценность: «в тибетском изображении Будд в глубокой медитации и в акте провозглашения Дхармы, аура, окружающая тело Будды, состоит из бесчисленных Дхьяни-Будд. Это означает, что активная сила высочайшего просветления (и в меньшей степени, каждый процесс глубокого погружения или творческого внутреннего видения) – это не только субъективный процесс, но и могучее духовное излучение или проекция, при которой реализация Дхарма-Каини [высшее состояние буддства] в индивидуальном человеческом сознании разрывает пределы индивидуальности, и, пронизывая вселенную во всех направлениях, – вызывает во всех отзывчивых центрах сознания подобные вибрации и творческие силы» (Лама Товинда, «Основы тибетского мистицизма»). «Молчальники»-исхасты понятны народу, но не понятны «профессорам», привыкшим читать лекции; и враждебны всегда «жрецам», которые владеют формулами... Молчаливая Русь и великий Сергей, строящий Храм во ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ, – это очень высокий уровень мистического богословия («Маковец», 1977).

«Недвойственность (a-dvaita)» – основная категория буддийской йоги, характеризующая просветленное сознание. Может быть соотнесена с догматическим термином «единосущие» («План к будущей монографии», 1982). Для Будды, по-видимому, пробужденность сознания и состоит в том, что нет dvait'a, т.е. внешних событий, не являющихся знаменами (знаками) внутренних. Пробуждение – это связь, знание Кагма. Спящий человек воспринимает внешнюю жизнь как независимую от внутренней: звери, погода – сами по себе, а «моя» внутренняя жизнь сама по себе. Это – «иллюзия», которую Будда будит установлением недвойственности внутреннего мира и внешнего мира.

Не только «социальные напряжения», но и «землетрясения» зависят от «тонких» сфер (Из тетрадей, 1990).

Мышление есть жертвоприношение...

...Пенelopовское молчание дано и в удивляющей силой работе В. Янкилевского «Адам и Ева». На помойке разрушенных домов нашел наш друг и нищий свои «двери», «звонки», «номерки». В холодном подвале, куда он является рано утром, с головной болью от спазм, с обреченной невозможностью бросить свою работу и со стенами на поводу ее житейской незащищенности, растет памятник, некрографический памятник, прозрачный к иконическому памятнику-храму с его тайнодейственными изводами. В самом деле, здесь с поражающей выразительностью выявлено знание святых, что мышление есть жертвоприношение, что внутреннее «слово» не случайно человеку и не суть некое внешнее добавление ему, но и есть «человек»; когда Адам и Ева отдали свою память и свое внутреннее слово Князю Тьмы, они принесли ему жертвоприношение, а поскольку «ум» и «душа» и «тело» и есть триединая связь целостного человека, то оторгнутое к Тьме слово принесло смерть. Свет стал все более заволакиваться

тмой, а Адам и Ева все более и более мертвели, утыкаясь в черную стену и огражденный шлагбаум лагеря смерти («Пространство», 1980).

...творит мысле-форму... и эта мысле-форма, как порожденное существо-жества приносит-ся в жертву. Термин «мыслеформа» — из теософского лексикона:

То, что называют аурой человека, — это внешняя часть облакоподобной материи его высших тел, взаимонепроницающих одно в другое и простирающихся за границы физического тела, самого маленького из всех тел человека. Два из них, ментальное и тело желаний, в основном и задействованы в появлении того, что называется мыслеформами.

Человек-мыслитель заключен в тело, состоящее из бесчисленных комбинаций тонкой материи ментального плана; это тело может иметь более или менее утонченное строение, и бывает более или менее приспособлено для своих функций, соответственно уровню интеллектуального развития, которого достиг человек. Ментальное тело — объект большой красоты. <...> Каждая мысль возбуждает в материи этого тела целый набор взаимосвязанных колебаний <...> Под действием этого импульса тело выбрасывает из себя вибрирующую часть себя — ее вид соответствует природе вибраций (так складываются рисунки из песка на диске, вибрирующем на определенной музыкальной ноте) и собирает из окружающей атмосферы материю из элементальной эссенции ментального мира, подобную себе по консистенции. Теперь мы имеем чистую и простую мыслеформу, которая представляет собой очень активное живое существо, одушевленное породившей его идеей. Если мыслеформа состоит из более тонких типов материи, то она наделена огромной силой и энергией и может быть использована в качестве могущественного агента, если направляется сильной и неколебимой волей.

Тело желаний (или астральное) вызывает появление другого класса сущностей, аналогичных по своему строению мыслеформам, уже описанным, но ограниченным астральным планом и порождаемых умом под преимущественным воздействием животной природы. <...> Такая мыслеформа <...> имеет <...> в качестве души <...> вызвавшее ее желание или страсть (А. Белант, Ч. Ледбитер. Мыслеформы. — М.: Новый центр, 2001).

Как мыслеформы (порождения сознания) понимаются и те существа, которые являются, согласно буддийской Тантре, в посмертном опыте. Для Шифферс мыслеформа — это всякая исходящая из сознания мысль (в широком смысле, включающем в себя и образ, и чувство) — поскольку она действительна.

Кто не может признать человеческую помощь, тот и есть человекобод, ибо он мнит себя полновластным, ему не перед кем смириться, не у кого попросить помощи. Такой человек попадает в палящее облучение энергиями мыслеформ, излучаемых в космосе личными посетителями зла. Есть проапатизированная аскетами связь: ум, энергии ума отравляют энергии души, энергии души отравляют энергии тела, и, находясь в ложном гнблом облученном состоянии, человек в отчаянии кончает жизнь самоубийством, а на самом деле — совершает лжежертвоприношение сатане.

Духовная атмосфера, которой дышит душа — через ум как свою определяющую силу, — совсем не чиста, как кажется, и совсем неоднородна. В ней постоянно находятся мыслесигналы, мыслеформы, именуемые в аскезе помыслами. Как радиостанции постоянно излучают радиоволны, а мы все время находимся в их поле, включаем приемник, слышим передачу, — так духовная атмосфера паводлена потоками мыслеформ.

Очень схематично я берусь вычленил в пей определенные ярусы и сферы. Там постоянно — с мига распятия Господа Иисуса Христа и паличия на земле святого по причастию Телу и Крови Спасителя — паходится Благая Весть.

В океане сознания постоянно идет световой сигнал Благой Вести. Далее: постоянно находится сигнал Князя Тьмы, который излучает мыслеформы также в океан сознания. Далее: там находятся мыслеформы всех культопрактик, какие только есть — буддийской, индуистской, суфийской, иудейской, каких-то племен и так далее. Мыслеформы людей, поскольку каждая нормальная мысль имеет форму и существует как реальная вещь. Словом, мыслью можно ранить, можно убить, а можно поддержать на расстоянии, сквозь время. Поэтому душа постоянно принимает через свой ум какие-то сигналы, и дальше — перестраивает свой контур на прием других новых сигналов.

Механизм таков: есть энергии ума, которые воспринимают облучение, они изменяют энергии души, а те — изменяют энергии тела. Вообще, связь ума и тела — не интеллигентская, не кантовски-профессорско-лекторская. Во всем реализме она проходит через христианскую аскезу, где вершиной гордится, что Господь Иисус Христос воскрес по человечеству потому, что Он был безгрешен, ибо смерть пришла через нарушение ума, нарушение энергии души, отравление энергии тела. Воскресение Христа произошло из-за того, что по-человечески он был безгрешен, в нем и у него нигде не было ошибки. И смерть, которую мы воспринимаем как обыденное и естественное явление, религиозное сознание не воспринимает как естественное явление, это не природный факт, а следствие ошибки. Но та же связь ума и тела проходит через все аскетические системы — буддийскую, тантристскую йогу, дао-буддийскую практику, карата, и пр., и пр. Это не лекторски-профессорское, а реальное и очень мощное ощущение. Слово, мысль несут в себе энергию, энергия воздействует и облучает какие-то структуры тела, и вы можете от ее излучения заболеть, упасть, отравиться.

Итак, в океане духовного питания, в духовной атмосфере находится «непрестанная молитва», постоянно воспроизводится сигнал благой вести, дающей возможность противостоять этому облучению личного носителя зла, сатаны и присутствующих около него умных сил. В чем страшность этой войны, по свидетельству аскетов? В том, что это невидимая брань и что не различаются помыслы. Каждую мысль, которая приходит к нам в голову, мы считаем своей. Аскеты так не считали. Вот святой Серафим Саровский три года стоял на камне для того, чтобы побороть «хульный помысел». Он уже умеет контролировать мысль, но вот он хочет помолиться, а раньше его — ибо он в теле — сатана ему вселяет хульный помысел, и он — вместо молитвы — приносит хулу на Бога. Это страшное испытание, и выдержать его можно только через полнейшее смирение. Говорят, это последнее испытание подвижника и его гордости. Хульный помысел — последняя попытка сломать его («Самоубийство», 1978).

Художник, как и поэт, создает «существа». Фокусы энергий. Они далее живут самостоятельной жизнью, блуждая, заражая или дезинфицируя. Ответственность. <...> (Из тетради, 1986).

Под бредом я понимаю неконтролируемое вторжение мыслеформ в возможно ясное сознание «среднего человека» (это технический термин арийской йоги). Средний человек с разной степенью активизации бреда переваривает образы ответов на вопросы, которые он не задавал. Излечиться от бреда — это значит редуцировать активизировавшийся поток мыслеформ до пустоты и сформулировать вопросы («Излечиться от бреда», интервью, 1995).

Политическая антропология Е.Л. Шифферса

Нина Вячеславовна Громыко

1. В своем выступлении я хотела бы кратко остановиться на идеях **политической антропологии** Е.Л. Шифферса. Политическая антропология Шифферса представляет собой программу воспроизводства архетипа российской гениальности в ситуации глубинного разрушения сознания и самосознания российского человека, оказавшегося не готовым к этой войне. Данная программа замысливалась Евгением Львовичем как программа целого блока научно-исследовательских работ, которые необходимо провести, чтобы затем грамотно осуществить политическую операцию: произвести такие изменения в области образования, политики, науки, чтобы восстановление российской гениальности как механизма воспроизводства отечественной культуры стало бы действительно возможным.

2. В основе политической антропологии Шифферса – понимание того, что мы находимся в **ситуации войны**, стычки антропологических **архетипов**. Цель такой войны – поражение самих этих антропологических архетипов, на которых основываются механизмы воспроизводства культуры. В одном из своих интервью журналу «Поколение» Шифферс говорил: «...Совершенно необязательно взрывать нейтронную бомбу, достаточно уничтожить культуру, вычленив ее и постоянно нарушать системы воспроизведения. Тогда человеческая культура будет разрушена». Соответственно, территория, на которой она выращивалась, будет захвачена другой культурой.

3. В этой войне, по мнению Шифферса, наиболее сильное поражение уже понесла российско-православная культура, поскольку здесь вместе с убийством Царской Семьи был **разрушен сам архетип российской государственности**, российского народа. Снова цитирую:

«<...> за уровнем хорошо описанной по-русски соотношенности состояний вдохновения и гениальности, которые вырабатывает язык (Пушкин, Константин Леонтьев, допустим), [следует] дальше, стоящий внутри, глубже уровень святости (святой Серафим Саровский и, например, Иоанн Кронштадтский – они же были монахи, которые это все исполняли, поэтому когда Иоанн Кронштадтский говорит, что без Царя ничего не может быть, ни России, ничего, это не его собственное мнение, философа, ученого, это мнение Чина Торжества Православия, больше ничего)».

Попытаюсь восстановить ту основную *схему рассуждения*, которая привела Е.Л. к такому пониманию:

– *Пункт первый:* «Русский Император, как наследник византийской короны, осуществлял управление своими подданными, находясь в подчинении и следуя заповедям воскресшего Царя Иудейского»¹ – Иисуса Христа.

– *Пункт второй:* измена и предательство Царю, закончившиеся **ВЫРЫВАНИЕМ** у него отречения, завершились тем, что весь российский народ, поминавший Царя как наследника Воскресшего Царя Иудейского во время утрени, вечерни, литургии, перестал его почитать и хранить ему присягу верности и тем самым потерял свою принадлежность к определенному типу духовной, а тем самым и антропологической преемственности, которую он ежедневно удостоверял во время литургии в присутствии Святых.

– *Пункт третий:* **потеря** духовной принадлежности и **духовной идентичности** граждан Российской империи, символически выраженная в нарушении ритуала литургии, а именно – в прекращении поминовения Царской Семьи во время богослужебного цикла, в то время как служение литургии по-прежнему осуществлялось на антимирах, надписанных «В Царствие Благочестивейшего Императора Николая», – в результате закончилась крахом российского государства, истреблением российского народа, разрушением российской культуры, повреждением антропологических механизмов воспроизводства российской гениальности. То есть **акт общей измены**, свершившийся в 1918 году, стал залпуском тех страшных процессов, которые мы переживаем до сих пор.

– *Пункт четвертый:* несмотря на все социальные катаклизмы, обрушившиеся на Россию с началом перестройки, этот акт измены не был осознан и не стал предметом общего покаяния. Так, в декабре 1995 года, когда уже полным ходом шла избирательная кампания в президенты, завершившаяся избранием Ельцина на второй срок, Шифферс утверждал, что процессы разрушения России достигли особенно острой фазы. «Сложившуюся ситуацию в стране я оцениваю как активизацию бреда на тему краткого курса ВКП(б), – говорится в статье Е.Л. Шифферса «Излечиться от бреда», опубликованной в «РАО» № 1 за 1995 г. – <...> Этот бред может еще более активизироваться, т.к. появляется маниакальность: мы сейчас переживаем маниакальный этап активизации бреда. Президент, первый помощник, секретарь Совета национальной безопасности – все они секретари парт- и комсомольской организации Свердловского обкома партии... Все, что происходит сейчас, – это этап активизации бреда»².

– *Пункт пятый:* в этой ситуации войны на поражение архетипов недооценка происходящего оборачивается личной духовной смертью каждого.

4. Чтобы излечиться от бреда и защититься от потока инородных мыслеформ, необходимо в первую очередь, считал Шифферс, провести

«логико-методологическую» экспертизу того, в какой стадии разрушения находится Россия. Причем эта экспертиза должна по типу своему продолжить ту, которую начал Иоанн Кронштадтский, а именно – она должна быть проделана **из Чина Торжества Православия**.

Шифферс проделал такую экспертизу (основная логическая схема ее была мною только что изложена) и сформулировал прогноз: бред продолжается и будет усиливаться, т.к., с одной стороны, будет продолжаться нелегитимная игра среди бывших членов КПСС в перевыборы президента, а с другой стороны, в пространстве разрушенного православного архетипа российской государственности будет усиливаться действие **других энергетических фокусов и узлов, «собираемых молитвенной, мыслительной и волевой энергиями соответствующих коллективов»**³. Тайное действие этих узлов, заполняющих собой энергичное пространство некогда православной России и использующих ее территорию как полигон для реализации собственных геополитических проектов, Шифферс называл **терроризмом**⁴.

5. В этой войне на поражение российского архетипа православной культуры Шифферс особое место отводил деятельности **средств массовой информации**. Он считал, что это – наиболее мощный источник психотизации и невротизации людей, что это есть массовое оружие поражения сознания, которое нагнетает и усиливает в обществе бред и маниакальность, разрушает структуры идентичности, создает псевдооснования для самоидентификации. Ю.В. Громыко создал для обозначения данного феномена особый термин – «консциентальное оружие». В 1997 г. мы подготовили и издали специальный сборник «Кому будет принадлежать консциентальное оружие в XXI веке?»⁵. Е.Л. Шифферс принимал в его подготовке самое активное участие. В последнем разделе сборника, названном «Анафема. Убийство. Имущество», опубликованы материалы, составляющие программную основу шифферсовской политической антропологии:

а) материалы, касающиеся расследования Убийства Царя;

б) предисловие к переводу книги Гленна Муллина «Смерть и умирание» (перевод М. Оганисян);

в) фрагмент из книги Айенгара, опубликованный под заголовком «В.K.S. Iyengar: свет – йога сутра» (перевод М. Шифферс).

6. Важно понимать, что Е.Л. Шифферс не только знал, что идет невидимая война, в которой российский архетип может быть окончательно разрушен, но и считал себя **участником** этой войны. Он считал себя одним из тех, кто вместе с Божьей Матерью, взявшей после убийства Царской Семьи под свой державный покров Россию, и вместе с православными святыми борется за спасение российского народа. При этом он, повторяю, четко осознавал, что необходимо **двигаться** одновременно по **нескольким фронтам**:

– воскрешая российскую *православную антропологию*, высшие образцы которой для Шиффера были явлены в гении А.С. Пушкине и святом Серафиме Саровском;

– изменяя российскую *систему образования* через восстановление ее связи с религиозным ритуалом – по образцу ряда восточных образовательных систем (сразу замечу, что тут имелось в виду отнюдь не введение в общеобразовательную школу курса «Основы православной культуры» – т.к. данный образовательный курс и данная образовательная форма означенной связи с **ритуалом как генетической основой всех видов деятельности** в обществе не задают);

– изменяя *политику*, задавая в ней новые правила игры – с позиции субъекта российской **государственности**, как если бы последняя не была разрушена, и порождая новые образцы системной, логико-методологической аналитики;

– изменяя *науку*, вводя в нее те **проблемы**, которых ученые обычно пытаются избегать, – по типу: как восстановить российский архетип культуры, нарушенный в силу убийства Царской Семьи.

Ниже кратко остановлюсь на каждом из этих *пунктов* и на том, что в связи с каждым из них было программным образом намечено и проделано Шифферсом.

Антропология

Здесь Евгением Львовичем в первую очередь были поставлены следующие задачи:

1. Попытаться осуществить реальный сдвиг в антропологии русско-российского человека через введение в сознание представителей управленческой элиты, научных и образовательных кругов, православной общечеловечности, каждого отдельного человека в качестве первовопроса – **вопрос о реальности смерти**. В этом он видел возможность излечения нации от маниакального стремления к самоубийству, которое зашифровано после убийства Царской Семьи буквально в генетическом коде российских граждан. (Он часто говорил нам, что Ельцин, после разрушения Ипатьевского подвала, находится именно в таком депрессивно-маниакальном состоянии.) Через обращение к реальности смерти и проблеме ее **преодоления** он видел возможность возвращения советским людям их религиозного измерения. (Е.Л. мне часто цитировал Платона: люди только тем и занимались, что размышляли о смерти. Он считал, что это – та исходная норма, которую нужно вернуть в общество.)

2. Перейти от критики антропологии краткого курса ВКП(б) к обсуждению того, в чем сегодня состоит **сдвиг** антропологии в целом – в мировом масштабе. (Этот сдвиг в качестве нулевой фазы Шифферс, цитируя

К. Леонтьева, фиксировал следующим образом: происходит общее понижение уровня сознания, изменение антропологической нормы, и люди этого не замечают – но собственно это (по всей видимости, уже *необратимое* понижение и есть) **Конец Света.**)

3. Определение перспектив восстановления и развития русско-российской антропологии должно обязательно осуществляться в ареале мировых культур и в этом смысле через отнесение к алфавитам разных эзотерических учений и практик, которые в XX веке вдруг оказались рассекречены (каббалы, суфизма, рунических учений, йоги, И-Цзина, тибетской «Книги мертвых» и т.д.). Необходимо исследовать, насколько христианское сознание может быть в принципе **перевоспроизведено** на всем массиве других культур.

4. Чтобы вылезтишь от бреда, необходимо освоение практики контроля над собственным сознанием, а именно – той йогической практики, которая представлена в учении Айенгара. Овладение этой практикой позволит воспитывать людей с алмазным телом, которые научатся редуцировать *«активизировавшийся поток мыслеформ до пустоты»* и формулировать с уровня Чина Торжества Православия вопросы и требования ко всем субъектам российской и мировой политики. Овладение йогической практикой – это то, что позволяет контролировать собственный ум даже в момент смерти. (В связи со строгими вопросами о чистоте веры, которые Е.Л. то и дело слышал по этому поводу в свой адрес со стороны апологетов православия, Е.Л. очень любил цитировать следующий фрагмент из книги Гленна Муллина «Смерть и умирание. Тибетская традиция»: «Некоторые люди ведут добродетельную жизнь, но поскольку они не развили высших духовных навыков, они не могут контролировать свой ум, и в момент смерти ими овладевает страх, отвращение и прочие подобные отрицательные эмоции»⁶. А, как известно, в Библии говорится: «В чем застану, в том и сужу».)

Образование

Опираясь на эти идеи, Е.Л. находился с нашей группой, которая уже 15 лет занимается вопросами развития образования в России, в самом тесном творческом контакте.

Он

- принимал участие в образовательных семинарах со старшеклассниками и выпускниками нашего колледжа,
- принимал участие в подготовке первого номера журнала «Поколение», который они издавали,
- помогал О.И. Глазуновой разрабатывать образовательную программу для так называемого лицейского класса, который строился по подобию Пушкинского Лицея,

– когда Л.М. Данилина и М. Шифферс стали преподавать йогу для некоторых учащихся колледжа, Е.Л. принимал самое активное участие в подготовке и обсуждении этих занятий,

– вместе со мной он разрабатывал замысел построения школы для одаренных детей.

Политика

Здесь у меня лично сложился наиболее тесный рабочий контакт с Е.Л., потому что в содружестве с ним мы (я имею в виду Ю.В. Громыко, Ю.В. Крупнова, С.П. Усольцева, А.А. Андришкова, себя лично) замыслили создать политологический журнал, в котором был бы явлен другой тип аналитики⁷. Каждый номер журнала создавался с целью проведения вполне конкретной политической *операции* и рассылался очень избирательному кругу лиц, способных действительно принимать политические решения. Е.Л. участвовал в подготовке трех номеров журнала. Наиболее сильно он вложил в подготовку второго выпуска, который был посвящен вопросам легитимности власти, приурочен к перевыборам президента в 1996 г. и нацелен на срыв, отмену выборов. Этот номер лежал на столе у председателей всех думских фракций, у руководителей всех ведущих партий России, в администрации президента, был направлен Черномырдину и самому Ельцину и т.д.

В этом номере было проделано следующее:

– По схеме, уже описанной мною выше, Шифферс проводил свою логико-методологическую экспертизу ситуации, сложившейся в России. Мы демонстрировали, что экспертиза должна быть освоена нашей правящей управленческой и аналитической элитой как метод, а ее результаты должны быть как можно скорее осмыслены.

– Е.Л. давал прогноз: без осознания факта убийства и общего предательства Царской Семьи легитимная власть в России никогда не будет восстановлена.

– Таким образом, был поставлен вопрос о восстановлении монархической основы общественной жизни – но поставлен именно как проблема, а не как задача: сам номер был соответствующим образом композиционно организован.

– Операция также состояла в том, чтобы ввести в сознание правящей политической элиты реальность смерти как первореальность, определяющую, как это ни странно, политические процессы и схемы. В 1996 году всем «нормальным» политикам с антропологией, построенной в соответствии с кратким курсом ВКП(б), это, конечно же, представлялось совершенно абсурдным.

Эта операция, на мой взгляд, не прошла полностью безуспешно. Ее отзвуки мы получили тогда, когда произошла канонизация Царской

Семьи, правда, совсем не так, как того хотел Шифферс, – без подлинного всеобщего покаяния.

Но по типу и методу своей работы мы уже в 1996 году создали прецедент – был издан журнал, содержащий в себе модель синтетического воздействия на политику, антропологию, образование и науку одновременно через актуализацию в сверхнапряженном пространстве выборов 1996 года катастрофического **события**, произошедшего в 1918 году.

Наука

Указанные выше (в том числе в предшествующих докладах) проблемные вопросы рассматривались Шифферсом как те направления, по которым должны быть проведены тщательные научные исследования и расследования.

Если задуматься, что же явлено **в целом** в этих направлениях, то сегодня, по прошествии нескольких лет со дня смерти Е.Л., мне становится совершенно ясно, что здесь явлена программа построения **новой синтетической дисциплины**, дисциплины нового типа – политической антропологии. Новой по методу, целям, проблемам, схемам организации действия, способу синтетической работы и т.д.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Российское аналитическое обозрение (РАО). – 1995. № 1. – С. 5.

² Там же. – С. 7.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 6.

⁵ Кому будет принадлежать концептуальное оружие в XXI веке? – М., 1997.

⁶ Там же. – С. 261.

⁷ Российское аналитическое обозрение (РАО). – *Прим. сост.*

Основания диалога: энергийно-сценарный метод режиссера, религиозного мыслителя Е.Л. Шиффера (1934–1997)¹

Ю.В. Громыко

Тема моего сообщения: основания для диалога и энергийно-сценарный метод Евгения Шиффера. В своем замечательном докладе-введении Накамото-сан, президент Международной театральной академии им. К.С. Станиславского в Токио, выделил очень важный момент: почему русский театр Чехова, Толстого и метод Станиславского являются действительным основанием диалога между представителями русского и японского общества? Этот метод позволяет нам все время проверять те объемы души, которые у нас актуализуются и обнаруживаются при восприятии любви, жизни, радости. Но у театрального искусства есть очень важная составляющая, связанная с тайной и трагедией, что, используя метод Станиславского, его развивая, выстраивал в своих работах режиссер Евгений Львович Шиффер. Являясь выпускником Ленинградского государственного института театра, музыки и кино, Шиффер поставил несколько очень интересных спектаклей в Ленинграде: «Антигона», «Сотворившая чудо» Гибсона, «Ромео и Джульетта». Но затем по идеологическим причинам ему было запрещено Ленинградским обкомом партии осуществлять театральную деятельность в Ленинграде, поскольку утверждалось, что его спектакли направлены на восстановление религиозного чувства и религиозного сознания зрителя. Затем Евгений Львович Шиффер работал в Москве, в частности, известно, что он сотрудничал как консультант с Юрием Любимовым в Театре на Таганке, работал с Валерием Золотухиным. В последнее время он очень плотно работал с режиссером Ю. Погребничко в театре «Около», ставившим ряд пьес Чехова.

Но на мой взгляд, ключевое результирующее выражение метода режиссера проявилось в созданном им перед смертью фильме «Путь царей». В нем Шиффер попытался показать и передать, что происходило с душами членов Царской Семьи в момент одной из величайших российских трагедий – убийства Царской Семьи в Ипатьевском подвале Екатеринбурга. При этом очень важно сказать, что фильм не связан с решением какой-то особой задачи почитания императора или с какими-то политическими программами восстановления монархизма. Он был связан с особым типом жанра, который Шиффер называл «ненллюзийным кино»

и «нейллюзийным театром», где театр является предельно серьезной вещью, может быть, реалистичнейшим из всех искусств, поскольку направлен на то, чтобы реконструировать, что происходит с сознанием человека перед порогом вхождения в смерть.

Подобный взгляд на театральное искусство и киноискусство, с точки зрения Шифферса, продолжает в том числе традицию Ф.М. Достоевского, его идею театра мертвого дома, которая изложена в романе «Записки из Мертвого дома». Основная концепция этого театра заключается в том, что зритель пьесы – это не просто человек, который пытается множить удовольствие. Устав от пресыщения и придя в театр или кино развлекаться, он жадно пожирает глазами очередное зрелище. Зритель для Е. Шифферса – это особое существо, в принципе узник мертвого дома, который решает важнейшую задачу – узнать правду про себя, правду про мир, про другого на пороге смерти. С этой точки зрения театр и кинематограф – это особого типа лечебница со своими формами диагностики и последующими процедурами оздоровления. Если со стороны пациента не будет желания, то можно и не выздороветь.

Подобная работа связана с рядом принципов, важнейшим из которых является, в частности, метод обратной перспективы, обсуждавшийся русским философом Флоренским. Впервые Шифферсом этот метод был использован в фильме «Первороссияне». Благодаря специальной театральной постановке у зрителя возникал эффект, что не только он смотрит на то, что происходит на сцене, но и то, во что он вглядывается – герой, существо, – смотрит на него, зрителя. Не мы наблюдаем действие, но нас допускают в контролируемую систему паноптичности, мы оказываемся помещены на **Божью длань**. Возникает обратная перспектива вглядывания в нас и работы с нами. В этом способе обратной перспективы возникает многомерная обращенность кинематографического сценического события с персонажа на зрителя, позволяющего преодолеть монтаж линейной плоской последовательности пленки. Это связано, возможно, с тем, что можно было бы назвать танатономической, то есть имеющей отношение к идее смерти, концепцией кинематографа и театрального искусства. Потому что конкретно-исторически театр, возможно, и появился на этой грани, режиссер – единственный, кто знает, чем завершится спектакль, и поэтому он должен соблюсти особый принцип симметричного равновесия начальной, завершающей сцен спектакля и кульминации и организовать особый тип симметричного равновесия и удержания этих концов спектакля как динамического целого. Поскольку, возможно, когда мы умираем, считал Шифферс, в нашем сознании проносятся ленты кинематографа всех кадров нашей жизни, и поэтому режиссер – это тот человек, который способен в спектакле удержать своеобразное событийное равновесие этой системы кадров. Спектакль, с этой точки зрения, является практическим упражнением забегания в смерть, то есть удержанием

знания конца и приведения своего поведения-действия в соответствие с пространством спектакля.

С этой точки зрения, конечно, здесь возникает совершенно особая функция и задача актера, который начинает рассматриваться как особая маска, резонатор той родовой памяти и тех слоев сознания, которые могут проходить сквозь него и начинают говорить, если он входит в роль, начинает исполнять возложенную на него задачу. То есть он с этой точки зрения выступает особого типа резонатором и маской, пробуждая память. С этой точки зрения, возможно, мой доклад находится на пересечении двух тем, которые обозначил Владимир Соколов, один из организаторов нашей встречи, – это *игра и память*. То есть пробуждение памяти через специально артикулированную и выстраиваемую игру. Функция актера заключается в пробуждении исторических слоев памяти.

При таком подходе к театрально-сценической постановке отнюдь не исключается возможность работы с символическим планом, но здесь тоже возникает особая возможность работы и с самим пространством места действия, а также превращением его в символ, когда, например, Ипатьевский подвал, в котором происходит убийство Царской Семьи, превращается в образ крутящихся лопастей-желудочков сердца, которые зритель по желанию может помещать в свое сердце.

Безусловно, за подобными идеями театрального метода и конкретной кинематографической работы стоит определенная программа диагностики того, что случилось с Россией. Основная мысль Шиффера состоит в следующем: архетип гибели России, наполняющий душу ужасом, связан с фактом предательства Царской Семьи подданными Российской империи. Терроризм, распад семей, разрушение ценности служения, уничтожение русского языка являются следствиями предательства Царской Семьи и кощунственного пренебрежения таинством помазания на царство. Феномен помазания на царство, а также фрагменты литургического действия, во время которого поминался царь, не могут быть произвольно изъяты из храмового служения, а отмена таинства помазания на царство есть одновременно факт лишения святости русского языка, способного заклинять энергию власти и призывать ее на служение. Отрезание, секвестрирование высших таинственных энергий языка и придание ему окончательно секуляризованного плоского характера разрушают идентичность православного русского народа.

В связи с данным актом предательства может быть сформулирована сложнейшая задача – перевоспроизведение всей Российской цивилизации – генетическое ее воссоздание в ритуале почтения мертвых, генетическое восстановление всей протокультуры и протосоциальности. Это перекликается с основным важнейшим положением Платона о генезисе форм сознания и мышления из преодоления смерти цивилизации, из личного стремления возродить умирающий полис. Собственно, в этой

точке и появляется обращение к символу пустоты – *шуньяты* буддистской традиции, как необходимости выйти в такую форму сознания, из которой можно было бы осуществлять реконструкцию, выведение всей цивилизации, всей полноты ее форм. *Пустота* – это не вульгарное отсутствие всего. И именно в этой точке человек сталкивается с основными искушениями. Именно в этом ареале пустотности есть опасность встретить падшего ангела, который начинает не воспроизводить то, что сделал Бог Отец, но своевольно все переинтерпретировать в свои личные коды, объявляя себя сверхтворцом, заявлять, что это он все породил и построил. В этом месте нашего рассуждения можно было бы словами Е.Л. Шифферса попробовать дать ответ на принципиальный вопрос проф. В.В. Малявина: **как воспроизводится полнота традиции?** Эта тяжелейшая работа начинается с **добровольного желания воссоздать внутри себя сердце святого**. Но этот подвиг вознаграждается, поскольку спасение возможно только в ареале, где существует воплощенный.

Так понимаемое мистериально-трагедийное искусство, по мысли Шифферса, высвечивает возможность очень сложного диалога буддистской и христианско-православной культуры не как произвольного постмодернистского синтеза, где можно смешать любые языки и традиции, а как-то наоборот, как очень сложную форму разведения и выявления предельно разделенных, абсолютно несводимых и очень важных двух позиций восприятия мира в общем деле всего человечества – преодолении смерти. Рассматривая буддизм и православие, Шифферс дает им следующие определения, называя буддизм культом третьего глаза, культом «*освобождения от*», а православие «*культом благовестия о*», культом Завета.

Культу «освобождения от» на последних ступенях полагается молчание, «прекращение всяческих отождествлений», ибо то, что было важным для определенной ступени, для определенного уровня отождествлений в медитации, не имеет смысла или имеет другой смысл с точки зрения другой ступени. Восхождение по ступеням пути «освобождения ОТ» полагает обретение знания («ведения» в оппозицию к «неведению»)...

«Культ Завета», культ «благовестия О» самоочевидно характеризуется иными элементами культуры. Здесь не молчит, здесь «пророчествует».

Здесь не ступень за ступенью достигают освобождающего знания, но избираются Богом живым. Здесь название «по имени» имеет огромное значение².

Таким образом, большинство средних людей должны опознать себя, «вернуться к себе», осуществить диагностику и определить, в каком пространстве они находятся. Артикуляция пространства, с точки зрения Е.Л. Шифферса, является важнейшей задачей всякого творчества – и религиозного, и философско-научного, и художественного. И с этой точки зрения путь к предуготовлению себя для встречи с Богом живым

вполне может быть осмыслен как долгое и трудолюбивое обретение ведения при помещении себя в пустоту. Понимаемый подобным образом буддистско-христианский диалог являлся для Е.Л. Шиффера методом пре-одоления антропологии «Краткого курса ВКП(б)», созданного И.В. Сталиным. В соответствии с подобной антропологией предполагается, что за гробом ничего нет, все заканчивается смертью человека. Переделка антропологии «Краткого курса ВКП(б)» как раз и предполагает обращение к средствам неиллюзийного кино, неиллюзийного театра, которые могут позволить человеку продиагностировать себя и поставить задачу самопеределки.

И в завершение я приведу еще одну цитату из записных тетрадей 1984 года, ноября месяца: «...в режиссерской практике я столкнулся со странным явлением: «трагической невольностью в творчестве», – слово кто-то еще «одержал» меня, и, собственно, для меня, как «маски» зрителя, нечто (спектакль, фильм) делалось. Я делал «произведение» (и никакого иного ни по чьему заказу) как бы для «себя», как зрителя. Был не столько самовластным автором для потенциального потребителя-заказчика, но зрителем, которому некто в акте творчества, сотрудничая во мне, нечто показывает. ... ДАР НЕ ПОКУПАЕТСЯ, ибо ЭТО ПОСЛАНИЕ – ПОДАРОК ОТ МЕРТВЫХ, ангелов, и т.д. ИНФОРМАЦИЯ – САМОСОЗНАНИЕ РОДА и ЕГО ВОЛЯ в ТВОРЧЕСТВЕ. ГЕНИАЛЬНОСТЬ – ЭТО ГОЛОС РОДА, ЕГО «ЭНТЕЛЕХИЯ»...

Можно записать только одно слово для «просвещения Европы»: буддо-христианство»¹.

Спасибо большое. Аригато.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Доклад на международном симпозиуме «Диалог искусств – искусство диалога», 2 июля 2003 г., г. Владивосток.

² Е.Л. Шифферс. Параграфы к философии ученичества // В кн.: О.Я. Генисаретский, Э.Б. Зильберман. О возможности философии. – М.: Путь, 2001. – С. 231–245.

³ Из архива семьи Е.Л. Шиффера.

Часть 9

Антропологические подходы
в философии и филологии

Антиномии и синтез в русской литературе первой трети XX века

Ирина Леонидовна Багратион-Мухранели

В своей работе я постараюсь кратко обозначить истоки антиномичности русской культуры и сосредоточиться на тех попытках ее синтеза, которые были предприняты в 10–20-х годах теперь уже прошлого века. В этом контексте будут рассмотрены отношение к проблеме мистерии и мифа и к идее «синтеза искусств» о. П. Флоренского, Вяч. Иванова и Г.Г. Шпета, а также, более развернуто, – проблема обретения синтеза в творчестве О.Э. Мандельштама. Последнее связано с тем, что художественная идеология Мандельштама, его открытия в словесном творчестве, с нашей точки зрения, далеко выходят за рамки открытий собственно поэтических и могут быть рассмотрены в масштабе культурной антропологии, в масштабе «почвы и судьбы».

О двусоставности русской культуры

Тоска по всеединству, по какой-то новой цельности и единному органическому основанию творчества и жизни характерна для многих деятелей Серебряного века. Однако, за исключением названных выше авторов, к которым можно мало кого прибавить, поиски больше идут вширь, чем вглубь. К тому же русскому сознанию свойственны контрасты и противопоставления не только в связи с тем, что период классического становления светской, петербургской культуры пришелся на эстетику романтизма, картина мира которого основана на резком противопоставлении (вослед Шеллингу) земного и небесного. Стоит обратить внимание на объективную, историческую, так сказать, изначальную двоицность, двусоставность русской культуры. Будучи культурой молодой (по терминологии Леви-Стросса, культурой «горячего типа»), она не имеет единого центра, в отличие от культур устоявшихся, «холодных» (например, единый центр итальянской культуры – Данте, грузинской – Руставели, английской – Шекспир).

В отношении русской культуры картина иная. У ее истоков – два «учителя словенских» – Кирилл и Мефодий, два первых русских святых – Борис и Глеб. По окончании Смутного времени в России правят фактически одновременно два первых русских царя из династии Романовых:

шестнадцатилетний Михаил и его отец – Патриарх всея Руси Филарет. После Смутного времени светская и церковная культуры развиваются параллельными потоками, и в имперский период, к началу XIX века, каждая из них достигает цветущей сложности. В светской культуре Пушкину одному удается объединить две традиции: латинской – западноевропейской и греческой – древнерусско-византийской литератур. В церковной культуре богословствование митрополита Филарета и молитвенный подвиг преподобного Серафима Саровского становятся, наряду с творчеством Пушкина, выражением русского национального самосознания Золотого века.

Принцип двуцентричности особенно очевиден в XIX веке. В начале века в России два общенациональных гения – поэт и святой, Пушкин и преподобный Серафим Саровский. Двоичность прослеживается на протяжении всего XIX века в отношении самых непохожих авторов – от сопоставлений и противопоставлений Толстого и Достоевского как двух главных писателей-прозаиков, претендовавших на титул властителей дум, сравнений Некрасова и Тютчева (в книге Д. Мережковского «О двух тайнах нашей поэзии»), и, наконец, марксистской литературы, в которой единая русская культура рассматривается как две антагонистические (В.И. Ленин. Партийная организация и партийная литература).

Если отрешиться от социологического классового подхода, нужно все же признать саму проблематику двоичности, двуцентричности русской культуры, которая заслуживает отдельного внимательного рассмотрения и анализа. Особенно важно подчеркнуть, что основание классической русской культуры качественно двусоставно, оно зиждется на традициях патристики и классической античности.

Россия начала XX века: поиски синтеза культуры

В начале XX века происходит интенсивное осознание самого характера русской культуры, предпринимаются попытки вывести ее на новую ступень, найти новое качество. Связаны они с осознанием проблемы времени – исторического, культурного, художественного («конца времен», на языке Серебряного века). Речь идет о переориентации с линейного времени, как определяющего для культуры Нового времени, на циклическое. Представления о логике исторического процесса, времени, сложившемся в границах новоевропейской культуры, кажутся неудовлетворительными. Эпоха модерн в широком смысле, восходящая к эпохе Просвещения, культу разума, всплескам утопического сознания и революционным экспериментам в обществе, в 1920-е годы сменяется двумя тенденциями: монологизмом авангардных течений и интересом М.М. Бахтина к диалогу. Диалог ряд авторов (В. Библер, В. Махлин, Н. Хренов) рассматривает как следствие распада культуры Нового времени. Суще-

ственно, что, обращаясь к проблеме диалога, М.М. Бахтин в связи с анализом творчества Достоевского заменяет гносеологического субъекта новой европейской философии соотношением автора и героя.

Обращение к мифу в поисках новой цельности связано с разочарованием и утратой в конце XIX века принципа линейности и желанием символизма создать новую, «интегральную», «органическую» культуру. Миф вводил сверхчувственное начало, принимая значение чувственного опыта. В силу этого важно рассмотреть рациональные теоретические положения 1920-х годов в единстве с художественной идеологией того времени.

Основание для этого современники находили в теории мифа Вяч. Иванова, в частности в статье «Две стихии в современном символизме»¹. Отталкиваясь от нее, М.М. Бахтин заимствует понятие «ответственности» (см. работы Н.И. Николаева²), а о. Павел Флоренский разрабатывает в «Иконостазе» учение о восхождении к горнему миру и нисхождении из него художника-творца³.

Попыток осмыслить русскую культуру в ее органической глубине очень немного. Одна из них связана с деятельностью «невельской» школы – Л.В. Пумпянского, М.М. Бахтина, М.И. Кагана, М.В. Юдиной, которые рассматривают не только идею Третьего Возрождения, но и грядущую Реформацию. В книге «Достоевский и античность» Л.В. Пумпянский развивает концепцию М.И. Кагана⁴, который в написанной в Невеле в феврале–марте 1920 г. статье «О ходе истории» расширил проблематику Третьего Возрождения введением категории «реформация» в качестве одной из существенных характеристик исторического процесса. Вот почему в вольфиловском докладе «О нравственном и умственном состоянии современной России» 2 апреля 1922 г. им подвергнуты критике те три положения, которые по замыслу теоретиков Третьего Возрождения (Вяч. Иванова, И.Ф. Анненского, Ф.Ф. Зелинского) должны были быть положены в его основание – правительство, университет, символическая поэзия⁵. «Эту критику следует рассматривать, – пишет Н.И. Николаев, – как осознанный отрыв Л.В. Пумпянского (и всей Невельской школы) от сплошной, насильственной и догматической символизации, присущей русскому религиозному и символистскому Ренессансу, этому своеобразному завершению гуманистического проекта XIX века (по определению В.Л. Махлина⁶ – ответ на эстеziологический разрыв в культуре XIX века)»⁷.

В это же время о. Павел Флоренский видел будущее русской культуры в расцвете старшей высшей школы – Московской Духовной академии в составе Троице-Сергиевой лавры. В 1919 г. он писал: «Не исчислять всех культурных возможностей, столь естественных около лавры, нельзя и предвидеть те новые дисциплины науки, сферы творчества и плоскости культуры, которые могут возникнуть и, наверное, возникнут с свершившимся переломом мировой истории – от уединенного рассудка ко

все-народному разуму. Скажу короче: мне представляется Лавра в будущем русскими Афинами, живым музеем России, в котором кипит изучение и творчество и где в мирном сотрудничестве и благожелательном соперничестве учреждений и лиц, совместно осуществляются те высокие предназначения дать целостную культуру, воссоздать целостный дух античности, явить новую Элладу, которые ждут творческого подвига от Русского народа»⁸.

Сложность обретения единства характеризовала не только русскую культуру начала XX века. Достаточно вспомнить, например, книгу Х. Зедльмайра с характерным названием «Отсутствие центра» (в другом переводе «Утрата середины»⁹). Объявленная Ницше «смерть бога» обострила и для Европы проблему строительства культуры. На фоне средневековой теодицеи с ее стройностью и иерархичностью сложно и мучительно формировалась антроподицея.

Позитивистский эмпирический взгляд на мир отражался и в вопросах строительства искусства. Одной из наиболее напряженных тем споров, в которой проявились устремления к синтезу культуры, обретению ею нового качества, явилась доставшаяся в наследство от конца XIX века идея синтеза искусств, в которой превалировало желание объединять все со всем: музыку с поэзией, живопись с театральностью и т.д. Это механическое, бесстилевое соединение было аналогично теософским исканиям и связанным с ними попыткам создать мистиерию.

Театральность, о которой так много писали и думали деятели Серебряного века, была своеобразной попыткой возродить эллинизм. Театр, стоявший в центре эллинского классического искусства, распался в начале XX века в национальных культурах Европы на миф в глубинном, религиозном аспекте и «синтез искусств» в аспекте театральном.

О. Павел Флоренский не обольщается идеей «синтеза искусств», несмотря на то что в его программной эстетической работе, статье «Храмовое действо как синтез искусств»¹⁰, опубликованной в журнале «Маковец», находим это словосочетание вынесенным в заглавие. Уже в более ранних высказываниях на эту тему в своем основном труде 1910-х годов «Столп и утверждение Истины» Флоренский придерживается содержательного христианского взгляда: разнородному материалу, хаосу и дробности мира и гетерогенным видам искусств придает цельность, содержание литургия, в которой органически участвуют храмовая архитектура, живопись, пение, объединенные театрализованным ритуалом православной службы. По сути, о. Павел намечает новый подход к проблематике синтеза, укорененный в православной традиции, которая является единственной наследницей трехчастности античной драмы с ее трагическим катарсисом, как это убедительно показывает современный сербский православный философ¹¹.

У Г.Г. Шпета идея синтеза искусств вызывает неприятие своей поверхностностью и дилетантизмом. В «Эстетических фрагментах» он называет пошлостью и вздором желание располагать одни произведения внутри других, напоминая о конкретности и укорененности искусства в жизни¹². Еще в своей книге «Явление и смысл»¹³ Шпет писал, что бытие разума состоит в герменевтических функциях, раскрывающих смысл предмета. И он, и другие русские гуссерлианцы (Райнов) придерживаются точки зрения, что подлинным проявлением единства нужно считать творчество, поскольку именно творческое сознание творит новую цельную реальность.

Таким образом, и о. Павел Флоренский, и русские гуссерлианцы в своей критике идеи синтеза искусств выходят к постановке проблематики синтеза уже на новом уровне – как проблемы обретения синтеза в литургии и как творческой практики соответственно.

Вяч. Иванов, касаясь характера будущего творчества, писал в 1909 г. в статье «О веселом ремесле и умном весельи», что «страна покроется оркестрами и фимелами, где будут плясать хоровод, в действе трагедии или комедии, народного дифирамба или народной мистерии воскреснет истинное мифотворчество»¹⁴.

Потребность в глубинном мифотворчестве была заложена в русской культуре Пушкиным, соединившим светское и сакральное в идее поэта-пророка. Поэт как мифотворец, художник, дающий в словах имена и смыслы всему сущему, соединяет в органическом творческом процессе эти противоположности. У О. Мандельштама повторяется на новом витке, на новом материале пушкинское соединение светского и сакрального. «Человек-артист» и «скальд» – составляющие его поэтической концепции. Мандельштам выводит их из христианского мифа, не боящегося никаких рациональных «разложений на множители», рационального анализа. Акмеизм провозглашает «Слово-Логос», и эта «иератическая важность» (выражение Мандельштама) позволяет поэзии акмеизма подняться на новый уровень:

Но забыли мы, что осиянно
Только Слово средь земных тревог,
И в Евангелии от Иоанна
Сказано, что слово это – Бог.

Н. Гумилев

Художником, дерзнувшим попытаться создать новое искусство, новую реальность, Миф с большой буквы, был Скрябин. Попыты цветомузыки, сотрудничество в конце жизни с Вячеславом Ивановым в работе над мистерией, были попытками соединить теорию с художественной практикой. Поэтому с оценкой творчества Скрябина связано обращение к важнейшим проблемам культуры, именно в этой точке глубинным

образом возник диалог между наиболее вдумчивыми мыслителями первой трети века в России.

Творчество Скрыбина и синтез культуры

К этому диалогу внутренней полемикой примыкает и проза Мандельштама. Очень по-своему, очень оригинально, сохраняя и антиномичность, и единство, Мандельштам выходит к самостоятельному мифотворчеству. С.С. Аверинцев называет Мандельштама гением противочувствия. Заимствуя в эстетике барокко принцип «концепта» – организации образа по принципу иероглифа, когда каждая часть наделена самостоятельным смыслом, а целое не является их суммой, но имеет новый смысл, выводимый из литературной условности (например, Ломоносов, описывая коня государыни Елизаветы Петровны, пишет, что у него «бурны ноги»), Мандельштам достигает особой объективности и насыщенности текста. Кроме того, его произведения, и поэтические, и прозаические, обладают *метасмыслом* – и в сюжете, и в самой простой детали возникает символический ряд: «И дышит таинственность брака в простом сочетании слов». Эти связи смыслов не являются субъективной импровизацией, личной тайной, как у Б.Л. Пастернака, когда читателю остается гадать, почему расписания Камышинской ветки электричек «грандиозней Святого Писания». Мандельштам принадлежит к тому редкому типу художников, у которых связи постоянны, они вычитываются из стихии языка, продолженной поэтом до символического овеществления. Например, расхожее выражение 1920-х годов «музыка революции» для Мандельштама чувственно-конкретно. Эта заимствованная из риторического репертуара музыка для поэта должна звучать, на чем-то исполняться. Поэтому у Мандельштама «рояль» может выступать в качестве *музыкального* инструмента («Как тетюшка моя была богата...»), а может замещать слово «парламент», как наиболее близкий к «музыке *революции*» инструмент, родственный «политической сонате мысли Герцена». Невозможно сколько-нибудь полно и глубоко понять то или иное произведение, если рассматривать его отдельно. Только при изучении всего корпуса текстов, включая критику, вычитывается тот метаязык, который встречается и в поэзии, и в прозе. Если в отношении понимания поэзии Мандельштама исследователями в последние 15–20 лет были проделаны очень интересные шаги (интертекстуальные исследования К. Тарановского, О. Ронена, Ю. Левина, С. Аверинцева, А. Морозова, Д. Сегала, А. Жолковского, Б. Гаспарова, Р. Дутли, Э. Рейнолдса, К. Триббла, Ю. Фрейдина, С. Василенко, Г. Левентона, издания Мандельштамовского общества), то изучение его прозы еще ждет таких же мыслительных усилий. Сложность состоит в том, что Мандельштам действительно сознательно ставил перед собой цель объединить те два направления, которые, как мы указали выше, делают русскую куль-

туру в ее основании двусоставной. Ранние его статьи («Чаадаев», 1914) посвящены размышлениям над путем славянофильским и путем западническим. В статьях о поэзии он многократно говорит о том, что символизм отличается «восторгом неопита», сразу присвоившего себе высшую степень западной культуры и при этом остановившегося в своем духовном развитии. Творчество самого Мандельштама как раз представляет собой альтернативный пример – пример последовательного культурного развития, принципы которого уже в самом начале были оформлены теоретически. Мандельштам решал проблему самоопределения не через автобиографизм, а через культуру¹⁵.

Именно поэтому в диалоге, посвященном проблематике синтеза культуры и, в частности, творческой практике Скрябина, голос Мандельштама особенно значим. Я позволяю себе напомнить одну из его принципиально важных работ, доклад «Скрябин и христианство», первоначальное название которого – «Пушкин и Скрябин» (к сожалению, текст доклада сохранился не целиком).

В этой работе Мандельштам говорит о своеобразии русской культуры, о понятии русской смерти или соборной смерти: «Я хочу говорить о смерти Скрябина как о высшем акте его творчества. Мне кажется, смерть художника не следует исключать из цепи его творческих достижений, рассматривая как последнее заключительное звено. С этой вполне христианской точки зрения смерть Скрябина удивительна. Она не только замечательна как сказочный посмертный рост художника в глазах массы, но и служит как бы источником этого творчества, его телеологической причиной. Если сорвать покров времени с этой творческой жизни, она будет свободно вытекать из своей причины – смерти, располагаясь вокруг нее, как вокруг своего солнца, и поглощая его свет»¹⁶.

А далее он сравнивает смерть Пушкина и посмертный рост творчества художника в сознании всех: «В роковые часы очищения и бури мы вознесли над собой Скрябина, чье солнце-сердце горит над нами, но – увы! – это не солнце искупления, а солнце вины. Утверждая Скрябина своим символом в час мировой войны Федра-Россия...»¹⁷ – на этом текст обрывается. Этот вариант написан в 1915 г., отношение к российской истории воистину пророческое: Мандельштам сравнивает Россию с Федрой, ставшей причиной гибели любимого – царевича, пасынка Ипполита, как вы все хорошо помните. И здесь в этом отношении Мандельштам не одинок. В начале века, в 1903 г., Василий Васильевич Розанов создает образ, удивительный по своей точности и пророческому характеру. Он сравнивает русскую культуру с яйцом Жар-птицы, яйцом, которому не дали естественно взреть, вырасти, вылупиться, а разбили на яичницу.

Темы развития и смерти, будущего и катастрофической гибели – предмет размышлений многих авторов Серебряного века. У того же Мандельштама в «Шуме времени» приводится для характеристики умонастроений

современников-символистов, с большим чувством юмора, такой диалог: «Как поживаете, Иван Иванович?» – «Да ничего, Петр Петрович, предсмертно живу!»¹⁸ Наряду с этим пародийным и ироничным отношением к смерти – ощущение гибели цивилизации, гибели русской культуры. Символизм, обращаясь с интересом ко всем культурам и религиям – к буддизму, к византизму, ко всему, что стало доступно в результате позитивистского XIX века, предлагает, по сути, релятивистский подход. И оппозиция, сопротивление этому характерны для очень немногих и мало у кого находят отклик. Поэтому столь важна позиция Мандельштама. Причем очень важно не отделять его теоретическое наследие от его же практики.

Новое отношение к искусству, вырастающее не из «греческого баснословия», а из христианского понимания мифа, складывалось в России в начале XX века. «А между тем миф тем-то и велик, что он всегда общенароден. В нем не должно и не может быть темнот, – писал И. Анненский. – Миф – это дитя солнца, это – пестрый мячик детей, играющих на лугу. И мне до горечи обидно, при чтении пьесы, за недоступность так заманчиво пляшущих передо мною хореев и за тайнопись их следов на арене, впитавшей столько благородного пота»¹⁹.

Еще одно положение Осипа Эмильевича из доклада о Скрыбине поражает текстологической близостью к словам старшего поэта: «Христианское искусство всегда действие, основанное на великой идее искупления. Это – бесконечно разнообразное в своих проявлениях «подражание Христу», вечное возвращение к единственному творческому акту, положившему начало нашей исторической эре. Христианское искусство свободно. Это в полном смысле слова «искусство ради искусства». Никакая необходимость, даже самая высокая, не омрачает его светлой внутренней свободы, ибо прообраз его, то, чему оно подражает, есть само искупление мира Христом. Итак, не жертва, не искупление в искусстве, а свободное и радостное подражание Христу – вот краеугольный камень христианской эстетики. Искусство не может быть жертвой, ибо она уже совершилась, не может быть искуплением, ибо мир вместе с художником уже искуплен, – что же остается? Радостное богообщение, как бы игра Отца с детьми в жмурки и прятки духа! Божественная иллюзия искупления, заключающаяся в христианском искусстве, объясняется именно этой игрой с нами Божества, которое позволяет нам блуждать по тропинкам мистерии, с тем чтобы мы как бы сами от себя попали на искупление, пережив катарсис, искупление в искусстве. Христианские художники – как бы вольноотпущенники идеи искупления, а не рабы и не проповедники. Вся наша двухтысячелетняя культура благодаря чудесной милости христианства есть *отпущение мира на свободу* для игры, для духовного веселья, для свободного «подражания Христу».

Христианство стало в совершенно свободное отношение к искусству, чего ни до него, ни после не сумела сделать никакая человеческая религия». Эта идея искупления и нового отношения к смерти будет реализовываться не только в творчестве Осипа Эмильевича.

Мистерия – попытка обрести высший синтез

Отношение в Серебряном веке к мистерии, на мой взгляд, напоминает таковое в XVIII веке к трагедии. Тогда справедливо считалось, что создать трагедию сложнее всего, это вершина творчества. Так вот, попытки создать мистирию и осознать глубину и трагичность мира можно наблюдать у самых разных авторов. И конечно, было бы несправедливо не сказать о «Предварительном действе», так и не написанном Скрябиным и Вяч. Ивановым, поскольку именно в этой идее конденсируется размышление о мире, продолжение того, что сделано Вагнером (осмысление мифа в музыкальном театре, традиции вагнеровских и ницшеанских идей), и желание написать произведение, в котором будут не арифметически, а «химически» соединяться разные виды искусств: музыка, слово, танец. Причем Скрябин повторял, что это должна быть органическая связь, а не арифметическое соединение по типу вагнеровского театра. Об этом мы можем судить в основном по запискам Швейцера о «Предварительном действе», напечатанным в 1919 году в шестом томе «Русских пропилеев», подготовленных М.О. Гершензоном. Читаем, как это сочинение виделось самому Скрябину: «Ведь содержанием мистерии являлась история вселенной, она же история человеческих рас, она же – история индивидуального духа. Мистерия должна была действительно преобразить и завершить процесс макрокосмический и микрокосмический, необходимо вскрыть космический смысл каждого нового личного переживания. История одного чувства, одного стремления есть история вселенной»²⁰.

Есть определенная перекличка этих идей с идеями отца Павла Флоренского, с его антроподипсией, отношением к музыкальной практике. Однако нельзя обойти вниманием критическую оценку творчества Скрябина, данную Флоренским. В письме к дочери от 23 марта 1937 года, подводя итог своему отношению к творчеству Скрябина, Флоренский писал: «Если несколько преувеличить, то о Скрябинских произведениях хочется сказать: поразительно, удивительно, жутко, впечатлительно, магично, сокрушительно, но это – не музыка. Скрябин был в мечте. Он предполагал создать такое произведение, которое, будучи исполнено где-то в Гималаях, произведет сотрясение человеческого организма, так что появится новое существо. Для своей миродробящей мистерии он написал либретто, довольно беспомощное, но дело не в том, а в нежелании считаться с реальностью музыкальной стихии, как таковой, в желании выйти за ее пределы, тогда как музыка Моцарта или Баха бесконечно действеннее Скрябин-

ской, хотя она и только музыка»²¹. В то же время целого ряда тем, поднятых в замысле «Предварительного действия», касается в своем творчестве и Флоренский, обсуждая проблематику антропологии, соотношение макро- и микрокосма, оценивая музыкальную практику²². Эта тема требует отдельного исследования.

Стремясь осуществить синтез искусств, Скрябин, однако, как известно, был противником принципа параллельности разных видов искусств. Он хотел восстановить гармонические связи трех искусств, включая пластику, путем сложного контрапунктирования слова, музыкального развития и жеста. Музыка не должна была просто следовать за словом или движением, но слово, действие должны были существовать в тесном сочетании нового смысла «народного дифирамба» и мистерии-пляски.

Вячеслав Иванов в последние годы жизни Скрябина нашел в его лице союзника-практика. Работу над «Предварительным действием» они собирались осуществить совместно. После смерти Скрябина Вячеслав Иванов написал несколько статей и сделал ряд докладов, где освещал творческий путь Скрябина. При совпадении общих взглядов и пietetе, с которым Иванов писал о композиторе, он отмечал, что Скрябину, как носителю поэтического начала (им было создано несколько текстов), не было дела до того, сожжет ли огонь таинства уготованную к его приятию плоть искусства, сожжет ли он самого теурга. Смерть значила для него совершенные личности, воссоединение мужской и женской ипостасей Божественного Духа. И, как учит «Предварительное действие», заставляет ведущий его дух пронизывать пространство для обретения и расцвета порыва любви и творчества. В личной жизни Скрябина это таинственное соединение свершилось в момент смерти. Свои взгляды Вячеслав Иванов развивает в год смерти Скрябина. В статье «Взгляд Скрябина на искусство», а также в целом ряде других работ, которые Вячеслав Иванов читал на различных публичных выступлениях и концертах, окончательно формулируются идеи мифа, синтеза, мистерии, искупительной жертвы²³.

Попытки единомышленников Скрябина, Андрея Белого и различных теософов воплотить замыслы мистерий, мне кажется, в русской культуре просто не смогли свершиться не только в силу исторических событий, революции, но и из-за ложной посылки, утопичности самого замысла по отношению к практике русской культуры. Хотя думаю, что завершение этих идей проявилось в 1970-е, 1980-е годы в творчестве крупнейшего современного композитора-минималиста Карлхайнца Штокхаузена, который использовал миф именно в том символистском, мистически-теософском варианте, как это задумывалось Скрябиным и Вячеславом Ивановым. Штокхаузен замыслил и начал создавать цикл под названием «Свет» из семи опер по дням недели. Обращаясь к классической форме, композитор продолжает те поиски синтеза и органического соединения разных культур, которые велись Скрябиным и русским авангардом начала века.

Объективная лирика Пушкина и Мандельштама

Метод, используемый Мандельштамом в прозе, становится все более осознанным, объективным. Его применяют только два человека в нашей культуре, Пушкин и Мандельштам, поэты, не указывающие с обязательной отсылкой на то, что вызывало повод для лирического восторга и для создания художественного произведения. Они оба являются носителями сразу двух традиций авторства: зрительной, эстетизирующей, пластической конкретности античных образов и экспрессивной «разомкнутости» псалмической традиции, когда «холмы скачут», шея возлюбленной уподобляется пальме, по которой хочется взобраться («Песнь песней»), поскольку мир дан в состоянии катастрофы и чуда. Действительность в их текстах остается прикровенной, она за текстом. В поэзии лишь след, толчок, полученный в дар и переплавленный в явление искусства. У Мандельштама очень часто эта рефлексия касается не только явлений действительного мира, но и смысла вещей, несущих тайну мира и отношений. Отсюда та удивительная концентрированность на смысле поэтического слова, о чем он говорит в «Разговоре о Данте» и что есть в его теоретических работах («О природе слова», «О собеседнике», «Пшеница человеческая»). Это очень часто именно диалог в художественной форме с основными идеями философии двадцатого века.

О «Египетской марке»

Думаю, что та попытка синтеза русской культуры, которую предпринял в своем творчестве Мандельштам, не осознана в полном масштабе, в контексте основных исканий, идей 10–20-х годов XX века до сих пор. Я имею в виду то, что сделано им в повести «Египетская марка», которая была напечатана в 1928 году в журнале «Звезда» (1928, № 5). Я подчеркиваю, что повесть вышла не в бесцензурной печати, не в Париже, а в ленинградском ведущем общественно-политическом журнале. «Египетская марка», с моей точки зрения, соответствует и отвечает всем тем идеям мифа и поискам, которые велись в России на протяжении почти двух с половиной десятилетий. В одной из теоретических работ Мандельштам говорит, что лирическое стихотворение должно быть подобно египетской ладье мертвых: туда нужно уложить все, что любил покойник. И вот «Египетская марка» – лирическая проза поэта, напоминающая по фактуре «Охранную грамоту» Бориса Пастернака, – берет на себя функцию «ладьи мертвых». Это последний «замковый камень» русской классической культуры. Исходя из своей концепции слова, из своего понимания культуры и историософии, в эту «ладью» (предельно малое пространство текста – 28 страниц) Мандельштам ухитряется уложить всю погибшую

петербургскую культуру Серебряного века, вобравшую в себя и античную, и иудео-христианско-европейскую культуру.

Что же там происходит? Очень точно выбрано время действия: весна между Февралем и Октябрем. Главный герой – маленький человек – Парнок бежит по Петербургу, пытается отнять, отбить свою собственную визитку, которую похитил ротмистр Кржижановский. Очевидна параллель с гоголевской «Шинелью», главного героя с Акакием Акакиевичем. В повести очень много реминисценций как с русской классической, так и с западноевропейской литературой. Во время своих передвижений по Петербургу герой сталкивается со сценой самосуда: в Фонтанке топят человека, укравшего дешевые часы «белого американского золота». События, их «случайность» продиктованы историей идеи. Украденные часы – это ассоциация и прямая отсылка к поэме Некрасова «О погоде». В ней также говорится о краже часов, после чего следует большой фрагмент, посвященный характеру русского народа.

Есть в повести и портной Мервис, который нарисован как пародийный образ художника, прислуживающего новой власти. Но это все на уровне фабулы. Кончается же повесть очень странно. Ничего не происходит. Главный антагонист героя садится на московский ускоренный на 9.30 и уезжает из Петербурга в Москву, где селится в гостинице на Лубянке, с окнами, невероятно нагретыми солнцем.

В отличие от языковых экспериментов футуристов и символистов «Египетская марка» написана сознательно классическим литературным

языком. С точки зрения лексики там нет ни одного неологизма. Читая эту повесть, важно учитывать концепцию слова Мандельштама. Как замечательно говорит он в «Разговоре о Данте», когда мы произносим слово, мы совершаем мысленное путешествие. Слово состоит из пучков смыслов, которые торчат в разные стороны. В «Египетской марке» Мандельштам ставит и решает проблему, связанную с антиномией языка по Флоренскому, соотнося индивидуальный смысл, вкладываемый в слово в связи с опытом человека, произносящего текст, с объективным смыслом, который существует, дан нам изначально. Для этого Мандельштам придает совершенно другой смысл словам в основном бытового



Пабло Пикассо. Портрет В. Парнока

ряда, соотнося их с основными своими идеологическими понятиями, которые он выстраивает в конкретной связи. Каждое слово у него является носителем нескольких понятий, ступеней смыслов. И эти цепочки смысла вычитываются из ощущения классического русского языка, из знания классической литературы. И хотя смысл уникален и в какой-то степени эзотеричен, он доступен, если человек возьмет на себя труд дешифровки.

Эти слова выстраиваются в цепочки. Самых цепочек очень немного, но они являются существенными для мифа. Например, они связаны с семантикой воды, льда, огня. За этими словами, упоминающимися в тексте и составляющими саму его фактуру, стоит вся русская и вся европейская культуры. Когда мы видим какое-то из слов, автор предполагает, что читатель в состоянии развернуть цепочку смыслов. Когда мы говорим о пламени, то, с одной стороны, это – духовная жажда, с другой – пламя революции и вся та газетная лексика, которая характерна для этого времени. В одном из очерков в «Шуме времени» Мандельштам говорит о Константине Леонтьеве, которого он представляет вышедшим на мороз и относящимся к государству как к огнедышащей печи, которая топится льдом. Таким образом, семантика льда для Мандельштама связана с Константином Леонтьевым, с его размышлениями о государстве, о природе красоты.

Описания пейзажей, Петербурга тоже исходят из единого принципа. Мандельштам описывает Петербург как миф. Принцип, который он использует: *чтобы камни заговорили*. Если учесть этот принцип, то основным ключом к прочтению повести оказывается *фотография* Петербурга, причем не буквальная, а *историческая*. Вот пример такой «фотографии». Первая строчка повести: «Прислуга-полька ушла в костел Гваренги – посплетничать и помолиться Матке Божьей». Костела Гваренги во всем Петербурге не было и нет. Есть костел на Невском работы Валлен-Деламота. Есть парная православная и католическая церковь, построенная Кваренги на Садовой, которая всегда называлась и называется Капелла. А «Костел Гваренги» – это как раз смысловой неологизм, в основе которого тот принцип языка, который вводит Мандельштам.



В. Миклашевский. Портрет О. Мандельштама

Но это становится понятно только при очень внимательном сопоставлении, вдумывании в характер слов, их связи. Я долго выясняла, где же он, этот костел, расспрашивала всех, от Дмитрия Сергеевича Лихачева до многих других коренных петербуржцев, и все говорили, что никто не знает, что это такое. Между тем это ключевой образ повести, который, как потом выяснилось, нужен Мандельштаму для создания фабулы. Дело в том, что ГПУ после революции располагалось в здании, построенном Кваренги, на углу Адмиралтейской площади. В дальнейшем тексте как бы невзначай будет упоминаться Гороховая, будет упоминаться Лубянка – знаменитые полицейские улицы. Значит, «пошла посплетничать в костел Гваренги» может прочитываться как «донесла на своего хозяина».

Мандельштам обращается к политической, литературной, мистической символике, и все это требует вот таких же расшифровок, исходя из контекста истории, иногда – из контекста повести, из устойчивой лексики языка. Например, главное место действия – это Каменноостровский проспект. Здесь возникает, конечно, мальтийская символика, поскольку при Павле I на Каменноостровском проспекте была сосредоточена деятельность Мальтийского ордена, Гроссмейстером которого он являлся. Кроме того, по свидетельству очень многих современников, на Каменноостровском жила художественная интеллигенция, от Нины Львовны Дорлиак до Всеволода Эмильевича Мейерхольда. Накануне 1917 года это был новый проспект, который мог соперничать с Невским, мог стать второй магистралью русской истории и русской культуры.

И наконец, Парнок – главный герой, маленький человечек. Он имеет реального прототипа – Валентина Яковлевича Парнаха, поэта-оригинала, танцовщика и композитора, человека, которому мы обязаны тем, что в России есть джаз. Он первый привез из Парижа в Петербург набор инструментов и стал в театре Мейерхольда основателем джаз-банды.

О каждом герое, о каждой детали можно говорить очень долго. Мне хочется сказать о главном принципе, который положен в основу последней петербургской повести. Это, безусловно, роман в стихах. При том что автор, в отличие от Александра Сергеевича, заявляет совершенно подчеркнуто: Господи, не делай меня похожим на Парнока! Автор всячески дистанцируется от своего героя. Принцип лирической болтовни, когда самые главные вещи, касающиеся современной повести истории, даны в лирических отступлениях, лежит в основе повести.

Подчеркиваю, что вещь была написана к 10-летию советской власти. И если тот же Бурцев в Париже к этому времени выпустил книжку «Юбилей предателей и убийц. (К 10-летию Октябрьской революции)», то Мандельштам это делает для советского читателя. Первый раз мне пришлось в голову изучить с этой точки зрения «Египетскую марку», когда я познакомилась с рецензией на повесть Виктора Борисовича Шкловского, в которой он называет Мандельштама лучшим человеком нашего времени.

Шкловский достаточно точный критик, ответственный в слове, и я сначала почувствовала, позже – поняла, что там есть что-то, что было доступно современникам, что было в воздухе и стало закрытым для нас сегодня.

Там есть все. Там есть не только описание Петербурга 1918 года и каких-то исторических событий, спрятанных в быт. Там есть осмысление десятилетия истории России советского времени, есть белое движение. Есть и политическая дерзость. Антагонист героя – ротмистр Кржижановский описан очень странно. Сначала во время посещения прачечной о нем говорит второстепенный персонаж, что «то не жандарм, а настоящий ротмистр» и его солдаты-де носят на руках. Затем в другом месте идет отступление о саже в виде жирных чаинков, которые летают по дому, – воспоминания авторские – сажа сравнивается с усами, а затем совершенно ситуативно появляется ротмистр Кржижановский. Вскоре в тексте упоминается художник Джорджоне, затем в лирических отступлениях – Поль Бурже и Жорж Онэ. Это уже можно как-то свести все вместе, это звукопись, повторяющая Джорджоне, Жорж Онэ, усы – заглазное прозвище «усатый», не русский, «жоржъен» – грузин, в прошлом связанный с охранкой – Сталин. Именно он – обидчик, причина неприятностей Парнока. И вот финал «Египетской марки»: этот самый ротмистр, который похищает визитку, кладет ее в чемодан и совершает путешествие в Москву. Мандельштам поставил точку – написал последнее в русской классической культуре «Путешествие из Петербурга в Москву» – путешествие с Горюховой на Лубянку. С ней связана и особая семантика цифр – московский ускоренный в 9.30. Я позволю себе напомнить, что VIII съезд РКП(б), на котором Петербург перестал быть столицей Российской империи, произошел как раз 9 марта 1918 года.

С повестью связано и желание сохранить, с одной стороны, цветущую сложность культуры Серебряного века, с другой – показать агероничность и вместе с тем уни-



М. Ларионов. Иллюстрация к сборнику стихов В. Парнаха «Набережная»

кальность самого героя. Он – последний лишний человек, денди, а вместе с тем он и Акакий Акакиевич. В этом – желание Мандельштама сохранить русскую культуру, противостоять буддизму и византизму, которые для него – два синонима одиночества. Мне кажется, что здесь есть очень много параллелей, переключек у Мандельштама с Флоренским.

Дискуссия

Ю.В. Громыко. Спасибо большое. Какие есть замечания, вопросы?

Х.Х. Вначале была двойственность культуры. Там есть два антагониста. Они у вас фиксируются через набор признаков или через противопоставление?

И.Л. Багратион-Мухраели. Знаете, я не говорила об этом подробно, поскольку эта проблема требует большего времени и более детального изложения. Такие парные проявления характерны для всех областей: и для религиозных исканий, и для литературы. Акмеизм – попытка органического синтеза, ведь сами акмеисты называли себя школой органической поэзии. Органическое соединение в новом качестве, без потери этого противопоставления и сложности. Как раз это удалось осуществить Мандельштаму в его творчестве.

Х.Х. Противопоставления разные фиксируются или противопоставление имеет один источник?

И.Л. Багратион-Мухраели. Оно многопланово. Главное, что оно проявляется не только на уровне слова, но и на уровне фабулы, на уровне взаимоотношения автора и героя. Я бы позволила себе здесь сказать: неслиянно и нераздельно.

О.И. Генисаретский. Какой смысл вы придаете вот этому слову «переключка». Не успели сказать, что византизм, буддизм – это все-таки варварство, и тут же говорите – в этом переключка с Флоренским. Для Флоренского ни византизм, ни буддизм не были признаками варварства.

И.Л. Багратион-Мухраели. Я оговорила, что это индивидуальное, личное словоупотребление Мандельштама. Византизм он употребляет как синоним бюрократизации, «усыхания» языка...

О.И. Генисаретский. Для него я понимаю, а в чем переключка состоит, если Флоренский прямо противоположную точку зрения занимает?

И.Л. Багратион-Мухраели. В принципе, потому что акмеизм говорит о том, что вся мировая культура выступает как единый текст, внутри которого поэты «аукаются» – переключаются друг с другом. И основа творчества – это избрание припоминания. И вот место памяти, место переключки и специфические обращения в культуре – это суть творчества.

О.И. Генисаретский. Может быть. А переключка с Флоренским в чем здесь? Он не принимал этих констатаций, более того, он считал поэтику Серебряного века соблазном.

И.Я. Багратион-Мухраели. Именно так Мандельштам и показывает главного героя, от которого всячески отличает себя. Он показывает в лице Парнока Серебряный век, который сам осуждает и не приемлет, но с другой стороны, любя его и принадлежа ему в силу биографических фактов, он размышляет над этим предметом.

Ю.В. Громыко. Олег Игоревич, вот чтобы к вашему вопросу отнестись. С другой стороны, мне кажется, в самой фабуле того сюжета, который Ирина Леонидовна задала, есть одна очень серьезная трагическая нота, которую бы хотелось выявить, которая, кстати, мне кажется, соответствует и одному из ваших выступлений, посвященному Мандельштаму. Она в том, что есть очень интересная стяжка. Мы видим, что в некоторую точку сведена огромных масштабов трагедия. С одной стороны, некоторое прощество и предощение надвигающейся гибели и смерти. С этим связано понимание своего внутреннего служения, потому что в этих обстоятельствах можно ведь просто измениться, а можно следовать своему служению. Свое служение Мандельштам осознает как служение языку. А второй момент – это ощущение возможного разрушения и гибели культуры, которая соединяется как раз с идеей этого служения. Поскольку Мандельштам служит языку, он его, этот язык, его высокую строгость, сложность, точность, которая ему дана художественными средствами, хочет отстоять. Это одна линия.

А совсем другая линия – такая, я бы сказал, лично мистериальная. Она касается собственной судьбы человека. И вот, мне кажется, на этом сведении и начинается разворачиваться некоторый очень сложный сюжет. Безусловно, в силу разных служений отца Павла и Осипа Эмилевича, они разойдутся дальше, хотя, так получается, что в какой-то точке они в общем-то сходятся, потому что оба они проходят, как мне представляется, *через крестную смерть*. Вот как я вижу тут некоторую, в том числе некоторую судьбинную, их перекличку при разности исходных служений. И для меня это соотносится с вашим очень интересным докладом про Мандельштама на одном из наших семинаров. Ваша мысль, если я ее правильно воспроизвожу, заключалась в том, что все кликушества про гибель русской культуры совершенно беспочвенны, пока жив сам русский язык. И как мне кажется, это и было служение Мандельштама: он не просто это глубочайшим образом сознавал и переживал, в этом и был его внутренний жар. И поэтому при всех возможных отчаяниях он просто понимал, что *пока он с этим един, этому служит, то это будет*, грубо говоря, что бы там ни происходило.

Но есть действительно другой момент, который мне тоже не совсем понятен, связанный с обсуждением скрябинской мистериальности, таинств и т.д. Здесь, конечно, служение отца Павла с его идеей культа и обращение к мистериальности будут разниться.

Вы согласны, Олег Игоревич, с таким пониманием?

О.И. Генисаретский. Если согласиться, то вы получите такой специфический советский эффект: служение языку в Академии наук у Лихачева, служение искусству, образу – в музеях, музыке – в филармониях. Интеллигенция как высший плод духовной жизни и, так сказать, судейская инстанция и т.д. Вот когда соедините это служение с идентификацией с различничеством, которая была у Осипа Эмильевича, то вы получите вот этот феномен советской интеллигенции. Если прогностически до конца...

Ю.В. Громько. Если выделить только эту линию, я с вами согласен, действительно получится редукция и своеобразное отрезанное и очищенное от всего жречество. Обратная его сторона – это, в конце концов, возможность и сговора этой башни из слоновой кости в том числе и с властью, в силу того, что она безвоздушна и от всего отграничена. Но я-то как раз в том, что Ирина Леонидовна говорила про Осипа Эмильевича, вижу следующее. Есть, с одной стороны, понимание идеи служения языку, а есть, с другой стороны, крестная земная уже разложенная жизнь, по которой он идет. И вот сопряжение одного и второго и задает предугадывание того, что будет что-то очень суровое лично, а с другой стороны, огромное переживание необходимости говорить правду, что в общем-то в Осипе Эмильевиче поражало. Когда все другие, даже тот же Пастернак, которого я очень люблю, говорили: ну что он делает и т.д.

И здесь я вижу определенную линию, которую как раз было бы очень интересно соотнести с отцом Павлом. В своем докладе игумен Андроник обращал внимание на то, что в своих лекциях по философии культа, которые он читал как раз прямо в момент убийства Царской Семьи, отец Павел обсуждал таинство помазания. Поэтому, с точки зрения игумена Андроника, эти лекции были, по сути, исповедничеством²⁴. И вот здесь важно подчеркнуть такой момент служения слову, как исповедничество, в котором, с одной стороны, присутствует собственно слово, а с другой стороны, очень тонкий камертон говорить правду, и они создают перекрестье.

О.И. Генисаретский. Перекрестье – вот вы очень здорово сказали. Вот так, дзнь – и в разные стороны.

Будьте очень внимательны к слову поэта. Он себя идентифицировал с различничеством. Это проект различничной интеллигенции, он антимонархичен, антиэтничен, антикультурен – как проект. Если строго следовать идентификации, то надо довести эту линию до конца.

И.Л. Багратион-Мухраели. Автор и герой не идентифицируются, не описываются знаком тождества.

Ю.В. Громько. Для меня перекрестье означает, что то и другое удерживается личностью, которой, с одной стороны, необходимо переживать правду, т.е. близость к другим людям, и понимать это, что есть моменты различничества. А с другой стороны, есть момент высокого служения личности языку, как у Данте. И все это одновременно удерживается. Если же это

разъединяется, все превращается в очень упрощенные плоскости. А когда удерживается вместе, это дает удивительный по силе взрыв.

И.Л. Багратион-Мухраели. Когда Мандельштам говорит об аристократизме духа, на мой взгляд, это принципиальная позиция.

О.И. Генисаретский. Но аристократия духа, уничтожив аристократию как таковую. Там есть проблема еще.

Ю.В. Громыко. Но с другой стороны, из того, что вы говорите, следует такая безысходная вещь: из какой точки в пространство ни войдешь, все время придется за это платить, за сам вход.

О.И. Генисаретский. А как иначе? Рождение – оно как бы бесплатно...

Ю.В. Громыко. Обсуждается момент духовного рождения. Получается, что Мандельштам начал реализовывать высокий проект – последнее служение языку XIX века – и «протянул» его как можно дальше. С другой же стороны – правда различия. Это тоже в некотором смысле антиномия, то и другое так просто не соединить.

О.И. Генисаретский. Знаете, в этом смысле очень парадоксальной была реакция Льва Николаевича Гумилева на наших деревенщиков, его полемика с Чивилихиным и т.д. Он говорил: эти конюхи меня, русского дворянина, учат, как любить родину. Т.е. он не принял служение языку крестьянское, деревенское. Вот здесь Гражданская война наизнанку вывернулась уже внутри этой логики служения. Из-за того что тот вопрос не был поднят и остался неразрешенным.

Х.Х. Будьте любезны, уточните, поскольку есть разные понимания о перекрестках и расхождениях. Вы говорили о понятии смерти у Мандельштама и у других. Вот можно ли уточнить, как понималась эта смерть. И знают ли современники, с какой смертью они имеют дело?

И.Л. Багратион-Мухраели. Я прочла мандельштамовскую оценку понимания смерти художника, которое основано на христианской точке зрения на бессмертие и на личной памяти. Но это очень большая тема. У Мандельштама есть еще очень интересное стихотворение – «Куда мне деться в этом январе». О смерти Пушкина с наложением на собственную биографию. Это очень большая тема.

Ю.В. Громыко. Поэтому ответ такой: о какой смерти идет речь у Мандельштама, сам Мандельштам знал. Есть приведенная цитата. А знают ли слушающие в зале, это зависит от того, какие книги они читали и что они исповедуют. Это следующий очень сложный вопрос возможного исследования психологического или антропологического, которое сейчас мы сделать не сможем. Спасибо большое.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ В.И. Иванова. По звездам: Статьи и афоризмы. – СПб., 1909. – С. 251–286.
- ² Н.И. Николаев. Лекции и выступления М.М. Бахтина 1924–1925 гг. в записках Л.В. Пумпянского // М.М. Бахтин как философ. – М., 1992. – С. 221–232.
- ³ Свяц Павел Флоренский. Иконостаз // Собр. соч. в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 419–526.
- ⁴ М.И. Каган. О ходе истории // «Арх»: Культурологический ежегодник. Кемерово, 1993. – С. 340–365.
- ⁵ В.Г. Беззуб. «На перекрестке»: Л.В. Пумпянский и Вольфилда // Вопросы философии № 12. – 1994. – С. 153–157.
- ⁶ В.Л. Маллин. Бахтин и Запад (Опыт обзорной ориентации) // Вопросы философии № 1. – 1993. – С. 94–114.
- ⁷ Н.И. Николаев. Комментарий в кн.: Л.В. Пумпянский. Классическая традиция. Собрание трудов по истории русской литературы. Языки русской культуры. – М., 2000. – С. 748.
- ⁸ Свяц П. Флоренский. Троице-Сергиева Лавра и Россия. В кн.: Троице-Сергиева Лавра. – Сергиев Посад, 1919. – С. 29.
- ⁹ И.Л. Баграмян-Мухранели. В поисках нити Ариадны // Мир психологии № 4. – 1999. – С. 388. Подробнее см. С.С. Васильев. Пустующий трон. Критическое искусствознание Ханса Зедльмайра. – М.: Прогресс-Традиция, 2004.
- ¹⁰ Свяц Павел Флоренский. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 370–382.
- ¹¹ См. исследования современного сербского философа Жарко Видовича. Театр и литургия // Современная драматургия № 1–3. – 1999.
- ¹² Г.Г. Шпет. Явление и смысл. – М., 1914.
- ¹³ Г.Г. Шпет. Эстетические фрагменты. Ч. I, II. – СПб., 1922.
- ¹⁴ Вяч. Иванова. По звездам. Статьи и афоризмы. – СПб. – С. 246.
- ¹⁵ См.: В.В. Мусатов. Логизм вселенской идеи (к проблеме творческого самоопределения раннего Мандельштама) // Слово и судьба. Осип Мандельштам: Исследования и материалы. – М.: Наука, 1991. – С. 321–330.
- ¹⁶ Осип Мандельштам. Сочинения в 2 т. – М.: Художественная литература, 1990. Т. 2. – С. 157.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Осип Мандельштам. Шум времени. «В не по чину барственной шубе...». Т. 2. – С. 48.
- ¹⁹ И.Ф. Анненский. О современном лиризме // Аполлон № 1. – 1909. – С. 16–17.
- ²⁰ Цит. по: И.А. Мельникова. Статьи Иванова о Скрябине. Памятники культуры. 1983. – М.: Наука, 1985. – С. 241.
- ²¹ Цит. по: С. Трубаев. Музыкальный мир П. Флоренского // Советская музыка № 9. – 1988. – С. 100.
- ²² См. в частности, его труд «У подразделов мысли» (Свяц Павел Флоренский. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. Кн. 1, 2. – М.: Мысль, 1999. Музыкальный мир Флоренского и его позиция по отношению к Скрябину подробно анализируются в ряде работ, включенных в кн.: Диакон Сергей Трубаев. Избранное. Статьи и исследования. – М.: Прогресс-Плеяда, 2005. – Прим. сост.).
- ²³ См.: И.А. Мельникова. Статьи Иванова о Скрябине. Памятники культуры. 1983. – М.: Наука, 1985.
- ²⁴ См. в настоящем издании: Игумен Андроник (А.С. Трубаев) «Философия культа» О. Павла Флоренского. – Прим. сост.

Понимание языка у Шпета и Флоренского

Анна Александровна Самойкина

В философии XX века проблема языка занимает одно из ведущих мест. В данном докладе делается попытка разобраться в том, какое место занимает язык в философии Г.Г. Шпета и П.А. Флоренского, рассмотреть общее и различное в подходах к языку этих русских философов и выявить основания их расхождений.

Флоренский подходит к рассмотрению языка с разных сторон. Следуя гумбольдтовскому пониманию языка как энергии, он подчеркивает его антиномичный и вечно движущийся характер, рассматривает его как главное средство научного и философского описания действительности, как логическую форму, «определяющую правомерность вхождения слова в лоно вселенской мысли»¹ и т.д. Но главная причина, исходя из которой Флоренский обращается к языку, – это символический характер языка. Дело в том, что слово для Флоренского является символом, который соединяет две стороны реальности – мир духовный и мир чувственный, ноумен и феномен (в кантовском смысле), внутреннюю суть и внешний облик. «Слово, как посредник между миром внутренним и миром внешним, т.е. будучи амфибией, живущею и там и тут, устанавливает, очевидно, нити своего рода между тем и другим миром, и нити эти, какими бы ни были они мало приметными взору позитивиста, суть, однако, то, ради чего существует самое слово, или по крайней мере суть перво-основа всех дальнейших функций слова»². Это разделение реальности на два мира – основная метафизическая предпосылка Флоренского³. Свою основную задачу он видит в соединении этих двух миров: «Всю свою жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену»⁴.

Одно из важных свойств слова-символа, соединяющего два противоположных мира, Флоренский обозначил как магичность слова. Магия слова заключается в первую очередь в той духовной энергии, которую это слово несет и которая, по убеждению Флоренского, захватывает вещи и позволяет ими управлять. Благодаря этой энергии слово-имя, в частности, схватывает и называет сущность любой вещи, соединяя духовное и материальное в человеке. Эти рассуждения Флоренского могли бы показаться нам чистой мифологией, если бы он не пытался показать, откуда у слова берется эта энергия. Но для Флоренского важно понять «как именно и почему словом можем мы воздействовать на мир»⁵. Он считает,

что духовную энергию слово приобретает в православной культовой практике. Флоренский здесь имеет в виду литургию, молитву, православные таинства. Помимо наполнения слова энергией, культ выполняет и другую важную задачу: благодаря участию в культовой деятельности человеческое сознание входит в лоно Вселенского Божественного сознания. И слово, произнесенное в литургии, безусловно, способствует этому.

Подходя к языку с другой, с лингвистической (по выражению Флоренского), стороны, философ выделяет в слове внешнюю и внутреннюю формы. Внешняя форма слова – фонема и морфема – суть общие понятия, под которые подводится первичная данность. Они являются устойчивыми языковыми образованиями, стабильно функционирующими в языке. Или, иначе говоря, внешние формы слова – это значения, которые даны в словаре. Внутренняя форма слова – его семема – это то узкое значение слова, которое оно приобретает в каждом конкретном случае, в каждой конкретной ситуации. Внутренняя форма слова, по Флоренскому, выражает все психологические переживания человека, она несет в себе его субъективное отношение к происходящему. «Внутренняя форма должна быть индивидуальной; ее духовная значимость – именно в ее приспособленности к наличному случаю пользования словом. Неиндивидуальная внутренняя форма была бы нелепостью... Процесс речи есть присоединение говорящего к надындивидуальному, соборному единству, взаимопрорастание энергии индивидуального духа и энергии народного, общечеловеческого разума. И поэтому в слове, как в встрече двух энергий, необходимо есть форма и той и другой. Внешняя форма служит общему разуму, а внутренняя – индивидуальному»⁶.

Рассматривая взаимоотношение внутренней и внешней форм слова, Флоренский, по нашему мнению, как бы пытается ответить на вопрос: «Каким образом мы свое высказываем общим языком?» Причем для Флоренского, как для православного священника, такая логико-лингвистическая постановка проблемы о соотношении индивидуального и общего языкового мышления явно отходит на второй план, уступая место вопросу о духовном энергийном взаимоотношении человека и Бога, в котором слово лишь одно из средств.

Современник Флоренского Шпет также использовал понятие «внутренняя форма слова», но оно несет у него совершенно другой смысл. Для того чтобы понять, какой именно, необходимо сначала рассмотреть общефилософскую установку Шпета, которой он придерживался в период написания своей последней теоретической работы «Внутренняя форма слова».

Шпет в поздний период своего творчества отказывается от различия мира идеального и мира реального. Теперь для него имеет значение только одна действительность – действительность конкретных смыслов вещей, отношений, ситуаций... Шпет не отказывается полностью от поня-

тия идеи, или сущности, а просто его переосмысляет. Шпет различил идеальные предметы (идеи, сущности) и смыслы. Идеальные предметы суть лишь то, что мы имеем в виду, подразумеваем при разговоре. Сущность, или идея, по Шпету, есть некоторое формальное единство, «некоторый X», к которому приковано наше внимание, некая точка сосредоточения речи. Шпет считает, что если бы под словами не подразумевались идеальные предметы, то слова рассыпались бы. Сущности, задавая тему разговора, тем самым задают контекст раскрытия движения смысла.

Действительность смыслов является действительностью соборного, общего сознания и мышления. Шпет полагает, что одно то, что человеческое сознание осмысляет и описывает движение какого-либо смысла, означает, что оно уже находится в действительности интерсубъективного сознания. И для Шпета, в отличие от Флоренского, проблемой является не то, как из индивидуального сознания перейти во Вселенское, Божественное, а, наоборот, как в объективной действительности смыслов сохранить свою индивидуальность. Это проблема, тесно связанная с темой субъекта и субъективности, обсуждается Шпетом в работе «Сознание и его собственник»⁷, но эти вопросы лежат, к сожалению, в стороне от нашего доклада.

Для Шпета обладают значимостью только те смыслы, которые выражены в языке. Шпет не отрицает бессловесного сознания и мышления, он просто считает, что все наши интуиции, смутные чувствования, если они имеют смысл, можно и должно строго логически выразить при помощи языка. Поскольку «смысл имеет неодолимую потребность воплощаться, почему материалисты и говорят иногда, что он воплощается в вещах природы. Но если бы смысл воплощался только в вещах природы, как они нам даны, тогда мы состоим простыми созерцателями природы, его формы не были бы логическими формами, а были бы лишь законами природы. Смысл жаждет и творческого воплощения, которое своего материального носителя находит, если не исключительно, то преимущественно и образцово в слове»⁸. Эта принципиальная позиция ученика Гуссерля может быть выражена фразой: «Нет внутреннего без внешнего». И в этом смысле он строгий рационалист. Именно здесь кроется, по нашему мнению, главное отличие Шпета от Флоренского, для которого слово как энергия, слово, взятое в его магической функции, дает возможность войти в подлинную действительность, минуя путь жесткой логической рациональности.

Для фиксации своей позиции Шпет использует различие внешней и внутренней формы слова. Как было указано выше, это различие есть и у Флоренского, но у Шпета оно несет совсем другую смысловую нагрузку. Внешние формы слова (для Шпета ими являются морфологические, синтаксические и предметные) – это формы, в которых движутся наши обывденный язык и обывденная речь, они в той или иной степени закрепле-

ны в культуре. Внутренние формы слова – это формы, в которых осознанно выражаются конкретные движущиеся смыслы. Кроме того, понятие «внутренняя форма слова» задает еще и принцип, согласно которому процесс выражения смысла никогда не является завершенным, поскольку сам процесс конкретизации смысла, по сути дела, является бесконечным: всегда можно найти неучтенные ранее связи, отношения, вещи.

Таким образом, для Флоренского, как было сказано ранее, внутренняя форма слова вносит субъективный, психологический элемент в общие значения, который во многом зависит от восприятия индивидом конкретной ситуации. Для Шпета же, наоборот, закон движения внутренних форм – это закон движения самого смысла, который в высшей степени объективен и никак не зависит от конкретного индивида.

Но необходимо отметить, что мысль Шпета о том, что любое слово-понятие требует своего осмысления и логического раскрытия в конкретном социальном контексте, разделяется и Флоренским. Только он необходимость этого особенно остро осознает для языка науки⁶, где за каждым термином стоит определенное описание действительности. Однако в других сферах культуры, прежде всего в религии, за словом, по Флоренскому, стоит в первую очередь энергия.

Конечно, Шпет мог бы согласиться с Флоренским, что слово является единством материального и идеального, телесного и духовного. Вспомним, и Шпет, и Флоренский отталкиваются в своем понимании языка от Гумбольдта. Только Шпет потому и берет слово как первичную данность опыта, что эти два мира неразрывны в человеческом опыте, и незачем априори разделять то, что потом надо будет соединять. О неразрывности идеального и эмпирического в нашей обыденной жизни пишет и Флоренский в работе «Общечеловеческие корни идеализма».

Опыт, первичной данностью которого выступает слово, для Шпета является социальным опытом. Этот опыт передается прежде всего путем человеческого общения, через коммуникацию. Для Шпета он является определяющим и наиважнейшим опытом человека. Именно его Шпет и имеет в виду, когда определяет основную задачу философии – довести до сознания то, что уже есть в опыте. Ее выполнение возможно лишь при использовании принципа внутренней формы слова.

Для Флоренского же определяющим является религиозный опыт культовой деятельности. Он, по Флоренскому, пронизывает и определяет все другие сферы жизни человека, в том числе язык и мышление. И скорее всего, здесь первичной данностью выступает не слово. Тогда что? На этот вопрос может дать ответ лишь изучение работы Флоренского «Философия культа».

Таким образом, можно сказать, что различие подходов к языку Шпета и Флоренского определяется принятием ими различной иерархии опыта.

Для Шпета на первый план выходит социальный опыт, для Флоренского – опыт религиозной культовой деятельности.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ П.А. Флоренский. Сочинения в 4 т. Т. 3 (1). – М., 2000. – С. 209.
- ² П.А. Флоренский. Мысль и язык // П.А. Флоренский. Сочинения в 4 т. Т. 3 (1). – М., 2000. – С. 230.
- ³ На это обращали внимание многие историки русской философии, см., например: С.С. Хоружий. После перерыва. Пути русской философии. – М., 1994. – С. 103.
- ⁴ П.А. Флоренский. Детям моим. – М., 1992. – С. 153.
- ⁵ П.А. Флоренский. Мысль и язык // П.А. Флоренский. Сочинения в 4 т. Т. 3 (1). – М., 2000. – С. 231.
- ⁶ Там же. – С. 214.
- ⁷ См.: Г.Г. Шпет. Сознание и его собственник // Г.Г. Шпет. Философские этюды. – М., 1994.
- ⁸ Г.Г. Шпет. Внутренняя форма слова // Г.Г. Шпет. Онтология социального бытия. – М., 1996. – С. 88.
- ⁹ См.: П.А. Флоренский. Наука как символическое описание // П.А. Флоренский. Сочинения в 4 т. Т. 3 (1). – М., 2000.

Литература

1. П.А. Флоренский. Мысль и язык // П.А. Флоренский. Сочинения в 4 т. Т. 3 (1). – М., 2000.
2. П.А. Флоренский. Общечеловеческие корни идеализма // П.А. Флоренский. Сочинения в 4 т. Т. 3 (1). – М., 2000.
3. П.А. Флоренский. Детям моим. – М., 1992.
4. Г.Г. Шпет. Внутренняя форма слова // Г.Г. Шпет. Онтология социального бытия. – М., 1996.
5. Г.Г. Шпет. Сознание и его собственник // Г.Г. Шпет. Философские этюды. – М., 1994.
6. Г.Г. Шпет. Явление и смысл. – Томск, 1996.

Гагарин как архетип сына

Эльза Ломидзе

Тема моего доклада очень непроста. Почему именно Гагарин? У меня как у бывшего гражданина СССР возникло горячее желание, оглянувшись в прошлое, вспомнить, что хорошего оставило там, за порогом мелькнувших десятилетий, мое поколение? Что в той жизни можно было бы не сводить только к ощущению счастливого времени – юности?

Перебирать в памяти долго не пришлось. Конечно же полет Юрия Алексеевича Гагарина. В те годы наш прорыв в космос представлялся неким «призванием свыше». Он воспринимался современниками не иначе как особой «миссией» конкретной личности, советской науки и всего государства в целом. Люди Земли стали жить в поисках третьего смысла, поскольку загадочная связь небесного и земного, обретая очертания реального опыта, вышла за рамки идеального. Впервые на выпускных школьных экзаменах и при поступлении в вуз абитуриентам предлагались свободные темы не только по литературным произведениям, но и посвященные полету советского человека в космос. Стихи Владимира Львова: «Не стон, ни косность, не скрип телег, Россия космос! Россия век!» утверждали в нашем сознании горячую веру в светлое, безоблачное и предсказуемое будущее, такое же теплое, ясное и праздничное, как тот «День апрельской победы».

Гагарин, затем, быть может, Терешкова оказали особое влияние на ключевые моменты в жизни общества, поскольку теперь уже не только для миллионов молодых мужчин, но и для молодых советских женщин появился пример, достойный подражания. Каждый, хотя бы в мечтах, желал достигнуть подобия своими собственными усилиями если не в космосе, то хотя бы на земле.

Как известно, полет первого космонавта совпал с благоприятным временем в жизни большого государства. К тому времени советское общество преодолело психические эпидемии, связанные с уничтожением всевозможных внутренних врагов. Внешний агрессор был повержен и надежно разделен «берлинской стеной». «Железный занавес» начал лимитированно приоткрываться и для простых смертных, но не так часто, чтоб существенно влиять на патриархальный уклад жизни СССР. Генетически базируясь на традициях православия, советский уклад жизни все еще оказывал решающее влияние на формирование коллективных

представлений о сплоченной семье, о культе отца, о восприятии главы государства как главы большой семьи. И если в нашем сознании до полета Юрия Алексеевича только харизматическая фигура вождя обладала особыми качествами, выходящими за пределы обычного, то в личности Гагарина мы впервые реально ощутили человека, несущего в себе нечто «возможное и невозможное, реальное и идеальное». Он стал символом нашей эпохи, нашей гордости, нашей беспредельной, искренней любви.

Мы наивно верили в наше светлое и предсказуемое будущее. А на самом деле монолитное образование СССР оказалось кажущимся. Только для нас, бывших его граждан, демонтаж государства произошел как бы в одночасье. Что же касается западных исследователей, еще лет двадцать пять тому назад французский философ Режи Дебре в своей книге «Империи против Европы» предсказывал крах СССР. Причем утверждение Дебре строилось на том, что Советский Союз утратил конкурентоспособность в области производства символов, он якобы перестал производить в достаточном количестве песни, фильмы, своих звезд кино, спорта, эстрады, тем самым утратив способность формировать символическое воображение людей. Трудно не согласиться с французским философом. Более того, мы можем назвать точную дату краха СССР – март 1968 года, время гибели первого космонавта – Юрия Алексеевича Гагарина. В тот роковой день мы впервые реально ощутили свою абсолютную незащищенность. Если государство не в состоянии было обеспечить безопасность первого космонавта – сына Вселенной, то всем нам больше не на кого было надеяться.

В том, что именно Юрий Гагарин стал первопроходцем в космосе, нет ничего удивительного. Сам факт вполне закономерен, поскольку история России есть история преодоления пространства, сначала географического, затем космического. В этом послые содержится движущая сила русского народа.

Как я уже отметила, время полета Юрия Гагарина пришлось на лучший отрезок истории социалистического государства. Этому отчасти способствовала и идеология, ориентированная на всеобщую устремленность в «светлое будущее». Такая ориентация исключала пессимистические настроения широких масс, т.е. идеализацию прошлой жизни и прошлых исторических успехов. В то время советское общество преодолело психические эпидемии, связанные с уничтожением всевозможных внутренних и внешних врагов. После Второй мировой войны особенно обострились в сознании народа так называемые родовые символы – отца, защитника, покровителя и благодетеля.

Патриархальный уклад жизни Советского Союза оказывал значительное влияние на формирование коллективных представлений о сплоченной семье. Пропаганда того времени генетически базировалась на законах православия, отсюда и популярные образы семьи народов, возвеличива-

ние культа отца, восприятие главы государства как главы большой семьи, который должен защищать, быть благодетелем, покровителем. Вариативность образа отца значительно превышала образ сына. Мы помнили притчу о блудном сыне, русскую огласовку французского «сына отечества» – защитника от внешнего врага. С полетом Гагарина вариативность образа сына увеличивается, поскольку он стал не только сыном Земли, но и сыном Вселенной.

Я хорошо помню отклики зарубежной прессы о мировом турне Гагарина. Впервые именно английская пресса обратила внимание на его чарующую улыбку, отметив примерно такими словами: «Какие хитрые эти русские, подобрали парня с такой солнечной – гагаринской улыбкой». С их легкой руки «гагаринская улыбка» стала понятием нарицательным и воспринимается как солнечная, сыновняя.

Гагарин с момента своего приземления стал исторической личностью, явлением чрезвычайной значимости, выходящим за рамки, за пределы обычного. Он, с одной стороны, выступал свидетельством триумфального прогресса советской науки и техники, с другой – заносил меч своей личной славы над харизматическими фигурами прежних вождей и партийных руководителей. Слава Гагарина с первых минут обрела право на бессмертие, поскольку ему удалось совершить то действие, которое до него до конца, до логического завершения своего замысла никто не осуществлял. Кроме мифического Икара. Все мы, люди, в отличие от первого космонавта делаем то, что уже кем-то, когда-то было сделано, поскольку наша жизнь подчинена бесконечной цепи деяний, некогда совершавшихся другими, не нами. Вот почему гибель Гагарина с точки зрения медиологии вовсе не просто утрата, это прежде всего невозполнимая потеря в деле производства «символического», в формировании новых идей, образов, культурных движений. Преждевременная потеря Гагарина – потеря огромной энергии, способной двигать цивилизацию, изменять ее социальный облик. Ибо деятельность такого рода всегда имеет глубинную связь с миром идей, символов, знаков и знаковых фигур.

Гагарин – личность и историческая, и архетипическая. Воскресив античную традицию в поисках первоначал (архе), Юнг подводит нас к мысли о том, что архетип не только древняя форма, но и активная сила. Это внутренняя идея, составляющая и содержание души, и побуждение к действию. Это сила, выступающая изначальным единством образа и смысла.

Сидней Хук с исторической точки зрения рассматривает два типа личности: «событийной личности» и «личности, создающей события»*. Личности первого типа нет необходимости проявлять незаурядную мудрость, фантазию, они как бы просто «натываются на величие». В таких

* С. Хук. «Если бы» в истории // THESIS. 1994. – Вып. 5. – С. 206–215.

случаях мы часто говорим: «человек оказался в нужное время и в нужном месте», но главное в этом пересечении координат – проявить волю и принять верное решение, т.е. правильно использовать представившийся шанс. Такая личность может и не осознавать своих исторических поступков. Что же касается второго типа – это харизматическая фигура, хорошо ощущающая свою избранность и исключительность.

Если сравнить образ отца и образ сына, то образ сына представляется личностью, способной в нужное время оказаться в нужном месте, т.е. личностью событийной. Гагарин, естественно, был личностью этого типа, не случайно люди, знавшие его близко, отмечали в характере первого космонавта и упорный труд, и философский одухотворенный ум, постоянное стремление к неизведанному, сильную самодисциплину, богатый внутренний мир. Однако такие качества не приобретаются в течение жизни одной личности, одного человека. Символы веры, равно как и символы исторических эпох, никогда не бывают однозначными, в них всегда заложен глубокий смысл. Они имеют отношение к целой группе лиц, по меньшей мере, к целому народу или даже человечеству.

Нередко люди старшего поколения ностальгируют по крепкой руке очередного отца народов. Их можно было бы понять, если б не образовавшийся в наши дни повсеместный вакуум духовных интересов молодежи. До некоторой степени он обуславливается жестким возрастным цензом во многом, поэтому обращение к образу сына Земли, к лику Солнца может оказаться куда более оправданным.

Гагарин и знаменует собою образ создателя, интеллектуального героя планетарного характера, героя, воплотившего в себе важнейшие черты русского национального характера.

Категории анализа этнокультурного самоопределения личности*

Валентина Владимировна Мартынова

В эпоху глобальных коммуникаций пространство этнокультурного диалога приобрело поистине огромные масштабы.

В новом культурно-пространственном измерении четкость устойчивых конструктов, построенных на бинарных оппозициях типа «традиция – современность», «Запад – Восток», «столица – провинция», «я – ты», «свой – чужой» и т.д., начинает утрачиваться. В современной культуре человек сталкивается одновременно с совершенно разнородными явлениями, которые трудно классифицировать в привычные рамки бинаризма, но в то же время дуалистичность категориального аппарата стремится свести разнообразие и амбивалентность феноменов культурной и социальной жизни к структурной определенности, несущей в себе аксиологический смысл.

В связи с этим культурная ситуация характеризуется сложностью и многозначностью. С одной стороны, наличие темпоральных различий придает смысл культурному диалогу: в ситуации интенсификации этнокультурного общения иногда происходит потеря интереса к «своему» и усиление интереса к «иному», либо, напротив, углубленное изучение и отстаивание «правильности» норм, традиций, культурных ценностей «своего» и тотальная критика «чужого», «старого», «другого».

С другой стороны, человечество может посмотреть на себя как на *единое целое*, где нет «чужих», но есть «иное», наличие которого является важным условием диалога и его стимулом. И сегодня проблема заключается не в том, как назвать «другое» – «чужим» или «иным». Суть вопроса в том, чтобы *изменить внутреннее отношение* к «другому», попытаться его понять и установить с ним диалог, через который можно лучше познать себя. Здесь, по справедливому выражению Ю. Лотмана, «...польза партнера по коммуникации заключается в том, что он другой»¹.

Обратимся к самому понятию *этничности* как характеристике «Другого». Это понятие, обозначающее особый способ групповой ассоциации, является сравнительно новым (впервые оно фиксируется в словаре в 1972 г.) и относится к целому ряду характеристик современного общества. Этот термин характеризует определенного рода сообщества и опре-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 04-06-80163а.

деляет конфигурацию социокультурных элементов и показателей (языка, образа жизни и др.), которые служат основой дистинктивной идентичности. В исследовательской традиции до недавнего времени было принято рассматривать характеристики этничности (особенно в нациях, сформировавшихся в результате эмиграции) как пережитки, остаточные явления.

Опыт современной культуры показывает, что на фоне глобализационных процессов еще ярче выступают черты культуры «Другого», а этнические группы не только не стремятся скрыть свою «другость», но зачастую выставляют ее напоказ и даже преувеличивают этнокультурные особенности. Этнокультурным сообществам присущ ряд признаков, совокупность которых в определенной конфигурации придает дистинктивную идентичность данной общности как по отношению к доминирующей общности, так и к другим этническим маргиналам. К таким признакам относят структуру и иерархию ценностей, образ и стиль жизни, язык, специфику общения, отношения к труду, религии, семье, досуг и т.д. Трудность состоит в том, что среди этих признаков трудно выделить фундаментальный набор элементов, который позволил бы определить этничность как категорию, обладающую онтологическим статусом. Следует говорить об этничности как о динамической операциональной категории, в которой отражены постоянные сдвиги, смена акцентов, процессы становления.

Этничность не может быть понята как природное свойство, но как оценка объекта с точки зрения его потенциальной инструментальности. В трактовке данной проблемы часто смешиваются две совокупности критериев: оценивание Другого на основе его природных качеств (расы, пола, возраста и т.д.) с оцениванием его с точки зрения качества исполнения им определенной роли.

Сегодня большинство антропологов придерживаются мнения, что этничность – это форма социальной организации культурных различий. При этом ключевая роль в конструировании этничности принадлежит политике этнического предпринимательства, т.е. мобилизации членов этнической культуры на коллективные действия со стороны лидеров, которые преследуют политические цели, а не выражают культурную идеологию группы или «волю народа».

Ценность общения между представителями различных этносов заключается не в том, что оно ведет к установлению диалога, благодаря которому осуществляется процесс познания, описания, оценки, культуры «Другого»; более важным является поиск глубинных связей в решении проблемы формирования личностной «самости» человека в пространстве взаимодействия разных этносов, поскольку «этнос – не просто скопище людей, теми или иными чертами похожих друг на друга, а система различных по вкусам и способностям личностей, продуктов их деятельности, традиций, вмещающей географической среды, этнического окружения, а также определенных тенденций, господствующих в развитии системы»².

Академик Ю. В. Бромлей считает, что этнос – это «исторически сложившаяся общность людей, обладающая общими, относительно стабильными особенностями культуры (в том числе языка) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других таких же образований»³.

Совершенно очевидно, что ни одна из основных парадигм этничности не может передать всех нюансов и тонкостей сущности самого объекта исследования. Поэтому не лишено оснований замечание Кроуфорда о том, что «нет необходимости спорить, какому из них отдать предпочтение, обстоятельный анализ требует интеграции всех подходов»⁴.

Основным в феномене этничности является понятие *идентичности*, близкое по смыслу понятию *этнического (само)сознания* в русскоязычной литературе. По оценке В. Тишкова, «мы рассматриваем идентичность как процесс социального конституирования «воображаемых общностей», основанных на вере в то, что они связаны естественными и даже природными связями»⁵. *Этническая идентичность* – это не только постоянно меняющиеся представления о том, что есть группа, это всегда борьба за контроль над данным представлением, за то, что составляет главные черты и ценности группы. Причем борьба не только политическая. Идентичность, как известно, существует не просто сама по себе как набор эмоционально окрашенных представлений, в ней присутствует очень важный регулятивный, поведенческий компонент. Он-то и объясняет, почему этническое самосознание, как и любое другое групповое самосознание, «руководит» поведением людей. Обыденное самосознание может вырабатывать и собственные стереотипы поведения. Оно, как мы знаем, очень часто бывает далеко от рационального. Это наглядно демонстрирует, например, поведение людей во время этнических конфликтов типа бунтов. В то же время одни и те же идеологемы по-разному реализуются в поведении людей, которое в решающей мере обуславливается интересами групп.

В настоящее время человечество приходит к пониманию того, что события жизнедеятельности людей, принадлежащих разным культурам, не должны оцениваться по шкале одной страны, одной культуры, одного этноса. Современная культура определяется как масштабный, исторически формируемый способ жизнедеятельности этноса, нации, регионально-го сообщества, что подчеркивает необходимость диалога между самыми различными культурами: национально-этническими, гендерными, возрастными, профессиональными, субкультурами и т.д. Любые контакты между представителями разных культур неизбежно ведут к соприкосновению и взаимообогащению с миром ценностей иной культуры, основанной на своей собственной системе норм, традиций, категорий, философских построений, поэтики, языка и т.д.

Поэтому обозначенная тема относится не только к проблеме, значимой в научном, теоретическом смысле, но и является актуальной в контексте

социальной реальности. Действительно, XX век предельно заострил вопросы, связанные со встречей и взаимодействием культур, придал им глобальный – и по масштабу, и по «многопрофильности» – характер. Не теряя обретенного более столетия назад значимого статуса в пространстве социокультурного знания, сегодня эта проблема все более явно обнаруживает себя в структуре разных по характеру, содержанию и направленности социокультурных практик.

Среди культурных форм, оказывающих существенное влияние на социализацию личности, выход ее в область самостоятельных решений и действий, важнейшее место принадлежит *самоопределению*. Под самоопределением мы понимаем рефлексивный процесс выявления социокультурных проблем, личностное отношение к проблемам с точки зрения ценностных установок и построение социокультурных способов их решения, приводящих к смене личностных парадигм и культурных способов деятельности.

Благодаря включению личности в процесс решения социокультурных проблем самоопределение является механизмом преобразования структурных форм сознания личности, способов его социокультурной деятельности, и в этом смысле – средством развития культуры этноса. Поэтому вопросы формирования *этнического самоопределения*, его структуры, содержательного наполнения, регулятивной способности могут рассматриваться как своеобразная единица процесса развития личности и культуры в целом.

Актуальность всестороннего изучения проблемы самоопределения личности в этнокультурном диалоге объясняется прежде всего тем, что человечество, будучи сущностно едино, вместе с тем представлено неисчерпаемым многообразием динамических социокультурных форм взаимодействия. На протяжении пяти тысячелетий существования базовых цивилизаций возникло огромное количество обществ, изучение которых выявило, что сущность человеческой психики и мотивы поступков почти идентичны, несмотря на эпохи, этнические отличия. Поэтому ведущей социокультурной стратегией становится самоопределение личности в процессе диалога культур, различных по своей этнической принадлежности. Такое многообразие позволяет личности правильно ориентироваться в современном глобальном информационном пространстве, осмысливать его как совокупность культурных достижений человеческого общества, готовиться к взаимопониманию и продуктивному общению представителей различных этносов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ю.М. Лотман. Семпосфера. – СПб., 2000.

² Л.Н. Пумилев. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1990. – С. 103.

³ Ю.В. Брамлей. Этнос и этнография. – М.: Наука, 1973. – С. 37.

⁴ Loung Grawford. Comparative Reblections on Ethnic Conflict. UWRISD Workshop on Ethnic Conflict and Development. – Dubrownik, 3–6 June 1991.

⁵ В. Тишков. Идентичность и культурные границы// Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. – М., 1997. – С. 31.

Быть обращенным к мудрости рода. К педагогике рода П.А. Флоренского*

Александр Иванович Олексенко

Человек, открытый опыту и задачам своего рода, наследующий и развивающий их, способен воспользоваться в своей деятельности и творчестве родовыми энергиями (энергиями родичей, учителей) и передать их своим потомкам (детям, внукам, ученикам). Сделанное и завещанное им особенно жизнестойко и устойчиво в истории. Оно животно.

Так можно было бы охарактеризовать глубинную интуицию П.А. Флоренского, которой он следовал в устроении собственной жизни, преподавании, воспитании детей, в поиске философских оснований генеалогии. С этой точки зрения его деятельность можно рассматривать как проложение путей к будущей педагогике рода.

Попытке наметить контуры этой области, ее проблематику, рассказать о некотором опыте движения в указанном направлении и посвящена настоящая работа.

Цель педагогики рода не в выстраивании систематического курса знаний. Ее предназначение – в том, чтобы помочь человеку всю историю человечества научиться видеть в обратной перспективе: в родстве с собою, в связи с собственной судьбой, судьбой своих предков и учителей. В этой ситуации возникает вопрос, зачастую далеко не очевидный: кто я, кто они, каковы наши цели перед глазами Истории, в свете Истины. Именно поэтому смысл занятий генеалогией П.А. Флоренского, с одной стороны, далеко выходит за рамки занятий семейным преданием, с другой – не менее далек и от сложившихся представлений о генеалогии как вспомогательной исторической дисциплине.

Поэтому размышления П.А. Флоренского могут оказаться тем «бродильным началом», благодаря которому мы сможем переосмыслить, увидеть в новой перспективе собственный опыт, цели и основания своей деятельности.

В священнике, философе, ученом П.А. Флоренском нам важно увидеть прежде всего преподавателя, наставника, Учителя. Хотя о. Павел не оста-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 05-06-80388.

Автор статьи благодарит П.В. Флоренского и игумена Андроника (А.С. Трубочева) за предоставленную возможность работы с материалами архива семьи священника Павла Флоренского.

вил специальных трудов на педагогические темы, к этим вопросам он обращается во многих своих текстах.

Педагогический стаж П.А. Флоренского насчитывал более трех десятилетий, если началом его считать деятельность по организации студенческого кружка на физмате Московского университета, а завершением – чтение лекций по математике (1935), технологии и химии водородсоединений (1936) в Соловецком лагере особого назначения. П.А. Флоренский преподавал в Московской Духовной академии и в Высших художественных мастерских (ВХУТЕМАСе), в женской гимназии Сергиева Посада и Сергиевском институте народного образования¹. Он разрабатывал и читал курсы по истории философии и философии культа, математике и космографии, физике и теории композиции. Для многих в жизни он стал духовным наставником, Учителем. Примечательно, что, даря молодому сотруднику лаборатории материаловедения С.Р. Раевскому свою монографию по диэлектрикам, он подписал ее «Священник П. Флоренский»².

Идеал школы, высшей школы в частности, П.А. Флоренский видел «не в технической пользе обучения, а в возможности установить особую духовную и культурную среду, которая бы настолько могуче действовала на находящихся в ней, как профессоров, так и студентов, что их духовные и культурные силы, получая тысячи невидимых токов, сами собою развертывались бы, вырастали и приносили плоды»³.

В набросках к лекциям курса «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания» (1921–1922) он отмечает, что глубокая работа по выработке христианского миропонимания будет по плечу лишь особым образом устроенным сообществам духовно близких людей:

«...Лавра Преподобного Сергия, Академия Платона, Пифагорейская школа, Жреческая Коллегия Египта. Здесь везде одно: это не школа, а содружество и личные, жизненные узы, крепче кровных уз.

Лишь в этой органической близости возможно образование, в собственном смысле школа.

Взаимодействие для решения общей и насущной задачи, об[щей], нужной всему братству, всей Церкви»⁴.

Таким образом, школа в представлении Флоренского – общность людей, объединенных «крепче кровных уз» высшей целью. Этот же идеал совместной духовной работы прививал он и собственным детям.

Школа-семья, но не замкнутая в своем мирке, открытая своему высшему предназначению, предполагает и особый тип погружения учеников, воспитанников в знание, совместное восхождение с ними к Истине. Оптимальную форму подобного взаимодействия П.А. Флоренский видел в лекции, противопоставляя ее учебнику. Подавляющее большинство работ Флоренского и есть курсы лекций, заготовки к ним либо их переработанные варианты.



Вася Флоренский. Портрет отца. На рисунке подпись, сделанная П.А. Флоренским:
«1919. П. Вася рисовал своего папу»

Характеризуя особенность лекции как педагогического средства, он раскрывает и суть, сердцевину собственного педагогического метода: лекция «должна не *научить* тому или другому кругу фактов, обобщений или теорий, а *приучать* к работе, создавать вкус к научности, давать «затаравку», дрожжи интеллектуальной деятельности. Она – не столько питательное начало, сколько, по преимуществу, ферментативное начало, т.е. приводящее в род *брожения* психику слушателя [...] Самое же брожение психики состоит в полученном через «заражение» *вкусе к конкретному*, в науке благоговейного принятия конкретного, в любовном созерцании конкретного...»⁵ Сам же курс лекций П.А. Флоренский уподобляет организму, в отличие от четко спланированного заранее, рационально выстроенного учебника. Идеальную лекцию можно, с точки зрения П.А. Флоренского, назвать «*родом собеседования*, родом беседы в среде духовно-близких друг к другу лиц»⁶. Лекция сродни экскурсии: намечено общее направление пути, его цель, но не менее важно и само движение, совместно осуществляемое с учениками, а не скованное жестким следованием однозначно заданному маршруту.

Пожалуй, особенно полнокровно, зрело и гармонично учительство П.А. Флоренского проявилось в семье, в воспитании собственных детей, которых у него было пятеро, а лекторский талант претворился в обращения к ним наставления и советы. О. Павел, по мысли его внука игумена Андроника, «философовал семейей». Он сознательно стремился передать им свои знания, методы и подходы, накопленные и нарабатанные опытом всей жизни в самых разных сферах – от геологии и математики до литературы и искусства, о чем свидетельствуют прежде всего лагерные письма. Он стремился выработать в них цельное мировоззрение, проложение путей к которому формулировал как задачу всей своей жизни⁷. В этом П.А. Флоренский видел продолжение себя, своих дел, строительство собственного рода.

Таким образом, в широком смысле всю педагогику П.А. Флоренского можно считать в ядре своем педагогикой рода, поскольку в сердцевине ее – желание и стремление передать духовно близким в общем движении к Истине людям свой опыт, не только как собственный, но и как опыт совместного движения к общей, объединяющей учителя и ученика, отца и сына цели.

Характерно, что в начале своего капитального труда «У водоразделов мысли», в состав которого входит и раздел «Имя рода», посвященный философии генеалогии, П.А. Флоренский осуществляет и свое самоопределение как члена философского родословия. В главе «Пути и средоточья» он говорит о своей принадлежности к «платону-аристотелевско-гете-шеллинговскому генеалогическому дереву»⁸.

Переходя к истории формирования представлений П.А. Флоренского о родословии, важно отметить следующее обстоятельство. К генеалогии

П.А. Флоренский обратился далеко не сразу, лишь на определенном этапе своей жизни. В 1916 году он говорит на лекции: «Понятие связи рождения составляет душу истории [...] История занимается новым, а самое новое есть новое лицо, родившееся в мир [...]. В основе исторического познания лежит генеалогия»⁹.

Курс по истории античной философии П.А. Флоренский читал в течение многих лет, начиная с 1908 года. Однако, судя по опубликованным наброскам тематики курса 1908/1909 годов, а также содержанию ряда текстов, относящихся к этому же курсу, термин «генеалогия» в нем отсутствовал или, по крайней мере, не играл ведущую роль. В лекциях упомянутого курса П.А. Флоренский, чтобы выразить историческое время, прибегает к символу напластования культур и даже приводит соответствующую графическую схему¹⁰.

Что же произошло за эти годы?

В одном из черновиков к воспоминаниям, озаглавленном «Возрасты», выделяя основные периоды своей жизни, он, в частности, пишет:

«... VI. Конец У[ниверсите]та: кризис: открытие религии.

VII. Профессура: кризис фарисейства: открытие рода».

По мнению публикатора этого текста, игумена Андроника, последний период, связанный с открытием рода, может быть датирован 1909–1915 годами¹¹.

Что же предшествовало «открытию рода» П.А. Флоренским?

Известно, что период 1904–1910 годов был одним из самых непростых в судьбе П.А. Флоренского. Он стремился стать священником, но мыслил свою жизнь в Боге лишь как путь к монашеству. «Если бы я был сейчас женатым, – писал П.А. Флоренский матери 21 января 1906 года, – то мог бы привести в исполнение свои заветные планы – сделаться священником. Может быть, из-за неисполнения их вся жизнь моя будет сломлена. И все-таки я говорю, что никогда в жизни не женился бы, потому что знаю, что это свяжет совесть, и, сознаваясь или не сознаваясь, я на место Бога поставлю на первый план семью»¹². Однако духовник П.А. Флоренского, владыка Антоний, с самого начала не благословлял его желания уйти в монастырь¹³.

Вероятно, в строках письма отразилось то состояние, которое сам П.А. Флоренский впоследствии назвал «фарисейством» и отнес к особенностям ренессансного типа культуры. Он подчеркивал, что опасность фарисейства, провозглашения автономии человека и природы от Бога, возможна не только в практической, научной деятельности, но даже в богослужебной, когда человек старается спасти себя своими законами и средствами, но вне Бога¹⁴.

Переломным оказался 1910 год. Кризис фарисейства был преодолен.

Открытие рода П.А. Флоренским было связано с ключевыми для его судьбы событиями.

В 1910 году он женится, а в 1911 году рождается его старший сын Василий. В этом же году П.А. Флоренский принимает сан священника.

Таким образом, само зарождение проблематики рода в творчестве П.А. Флоренского не было связано с чисто академическими штудиями. Он, преодолев глубокий кризис, нашел ответ на глубоко мучивший его вопрос.

Уже в 1909–1910 гг. в письмах, обращенных к В.В. Розанову, П.А. Флоренский рассказывает о судьбе семьи отца, строении рода, но лишь в письме 1915 года упоминает о собственных изысканиях по генеалогии рода Флоренских. Этим же годом датируются и первые тексты, посвященные этой тематике.

Из письма к В.В. Розанову от 26 октября 1915 г.: «Наше сходство: это острая, до боли, любовь к конкретному, к сочному и, скажу определенно, к корню – к корню личности, истории бытия, знания. Думается, что *эта* любовь – костромская, ибо нет во всей России, а м[ожет] б[ыть], и на земном шаре, никого более *коренного* по вкусам, по укладу, по организации души, чем костромичи [...].

Копаюсь в *роде* своем. Собираю *имена* предков, устанавливаю соотношение ветвей рода, с любовью вглядываясь в то немногое, что можно узнать о каждом члене в отдельности [...] Однако костромские дьячки одни только всецело привлекают мое внимание, и сердцем я именно с ними»¹⁵.

Уже в этих письмах явственно обозначена тема – понять себя через свой род, найти опору в движении к Истине, увидев свой собственный корень в истории, культуре. Причем, с одной стороны, П.А. Флоренский указывает на обширнейшую панораму своих предков и многообразие родовых линий («от мещан и до графов Разумовских, бывших почти на престоле, от бедных дьячков и до знаменитого епископа...»), с другой, – на тех, кого в истории рода видит особенно близкими себе, в жизни которых находит опору для собственного выбора. Его дед, сын священника, несмотря на то что ему прочили блестящую будущность, после семинарии ушел в Военно-медицинскую академию. П.А. Флоренский замечает, что в этом оставлении семейного священства ради науки, возможно, и состоит принципиальная ошибка всего рода, поэтому «...пока мы не вернемся к священству, Бог будет гнать и расценивать все, самые лучшие попытки» (письмо В.В. Розанову 28 мая 1910 г.)¹⁶.

Впервые свою интуицию рода как целого, явленного в родичах, П.А. Флоренский высказывает в работе «Смысл идеализма», опубликованной в 1915 году. Он подчеркивает, что современному человеку непросто увидеть род во времени, его 4-мерный образ, поэтому подкрепляет свое суждение гипотезами «четырехмерного зрения, единства крови или единства семени, единства биологической формы и единства чисто мистического»¹⁷. Эта линия рассуждений о форме рода будет продолжена далее

в контексте лекций по пространственности и времени, читавшихся во ВХУТЕМАСе (см. далее).

В 1915 году П.А. Флоренский оказывается на подступах к генеалогическому методу. И вот в следующем, 1916, году происходит мощный прорыв к генеалогическому видению, причем сразу по нескольким направлениям.

В январе закончена работа «Около Хомякова», в которой П.А. Флоренский, рассматривая особенности формирования и развития философии славянофилов, подробно анализирует их генеалогические связи, разрабатывая и применяя соответствующий подход, демонстрируя его возможности. В частности, он показывает, что тесные родственные связи славянофилов оказали определенное влияние на формирование их философии и ее место в истории России¹⁸.

С августа по октябрь он, работая над курсом лекций «Об историческом познании», формулирует представление о генеалогическом методе как основополагающем методе гуманитарных наук и рассматривает различные способы его применения¹⁹. Этот курс был прочитан студентам Московской Духовной академии в 1916/17 году (подробнее к проблематике этой работы мы вернемся ниже).

Одновременно с этим, в октябре того же года, П.А. Флоренский начинает писать воспоминания «Детям моим». В их начале он подчеркивает, что видит свою задачу в том, чтобы познакомить детей с родом Флоренских, основываясь как на собственных воспоминаниях в данной работе, так и на результатах специальных изысканий по истории рода Флоренских. Речь идет о работе, начатой в 1915 году, сбор материалов для которой он продолжает.

Почему это так важно? Вспоминая собственное детство и родителей, он с горечью замечает, что рос «без прошлого», родители его «выпали из своих родов; и понятно, что нить живого предания выпала из рук их»²⁰. В этом П.А. Флоренский видел черту целого поколения в истории России, многие представители которого, сформировавшиеся под влиянием идей позитивизма, оказались «несчастливыми и бесприютными». Поэтому и свой отеческий долг он видел в том, чтобы вернуть детям память рода, ввести их в труд по активному сознательному вхождению в собственный род. Ибо «быть без чувства живой связи с дедами и прадедами – это значит не иметь себе точек опоры в истории. А мне хотелось бы быть в состоянии точно определить себе, что именно делал я и где именно находился я в каждый из исторических моментов нашей родины и всего мира, – я, конечно, в лице своих предков»²¹.

Над воспоминаниями П.А. Флоренский работает вплоть до 1925 года. Однако ранее намеченный план до конца реализован не был. Последние материалы по генеалогическим исследованиям рода Флоренских датированы 1922–1924 годами.

Следует отметить еще один важный текст, упомянутый выше фрагмент курса лекций по «Анализу пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях», читавшегося во ВХУТЕМАСе в начале 20-х годов²². В нем П.А. Флоренский говорит о форме и законах роста рода, о важности познания родовой задачи. Причем важно учитывать в целом контекст размышлений П.А. Флоренского, для которого познание рода сродни созданию художником картины и восприятию (перевоссозданию) ее зрителем. Все это, с его точки зрения, примеры активной работы сознания по синтезу пространства и времени.

В упомянутом выше курсе лекций «Об историческом познании» по сути, эскизно изложена философия генеалогии П.А. Флоренского. Если в работе «Смысл идеализма» вводится представление о роде как целом, причем роде традиционно понимаемом – «по крови», роде биологическом, то в этой работе с обращением к истории, историческому познанию в центре оказывается личность, познающая и творящая историю как собственную генеалогию, различая в ней собственные корни, лица родителей и умеющая взглянуть на культуру как сложное сплетение родословий, в которые она входит. Именно поэтому о. Павел формулирует представление о родовой задаче. Как уже отмечалось, по сути, П.А. Флоренский предлагает увидеть историю в обратной перспективе, осознанно восстановить свое родство с миром через своих предков и предшественников. Сама культура предстает как «осуществление царства целей», а личность, по П.А. Флоренскому, суть «центры целей». Следовательно, обретение родства есть постижение целей предков, рода и самоопределение в пространстве этих целей. То же самое можно трактовать и как непрекращающийся открытый диалог с предками в совместном познании Истины. Не раз высказанная мысль, интуиция Флоренского о том, что «прошлое не прошло», может быть понята как совместное с предками (предшественниками, учителями) и, добавим, потомками (для них же тоже «прошлое не пройдет»!) непрекращающееся строительство рода. В его основе – открытый диалог с ними, деятельное постижение их опыта и осознание уникальности собственного опыта.

Если в «Смысле идеализма» П.А. Флоренский акцентирует внимание на жесткости формы рода, на следующем этапе он антиномически предельно размыкает границы родов, показывая, что человек оказывается средоточием различных родословий, да и сами границы родословий могут быть прочерчены с разным масштабом и разным охватом предков (предшественников). Поэтому совершенно логичным представляется и преодоление понимания рода как чисто «телесного», физического. Указывая, что два предельных типа родословий есть род телесный и род духовный (в основе последнего лежит старчество), П.А. Флоренский отмечает, что возможно говорить о профессиональном, философском роде и т.д. При этом важно понимать, что каждое родословие обладает собственной

родовой задачей, которая должна быть осознана, а само преемство может состоять в передаче некоего непрерывного начала: зародышевой плазмы, начала духовной жизни, «философской закваски» и т.п. Раскрывая укорененность, почвенность человеческой мысли, деяния, возможно познавать, например, и генеалогию идей, философских концепций, святых обителей (схему последней он приводит в своей работе). Пожалуй, лучшим примером анализа генеалогии культуры можно считать работу П.А. Флоренского «Троице-Сергиева Лавра и Россия», хотя указанная тематика в ней намечена лишь пунктирно²³.

Смысл исторического познания, в центре которого лежит генеалогия, П.А. Флоренский видит и в том, чтобы личность смогла укрепиться, не чувствовать бесприютности в мире («у кого нет рода, у того нет и Родины и народа»), обогатиться культурой («чем глубже вросла душа в прошлое, тем богаче она обертонами, тем она культурнее»), исполнять свой долг перед прошлыми и следующими поколениями: «Будущие поколения всегда могут предъявить вопрос: где же наше достоинство, где прошлое наше, где наша история. В XVIII веке и до пол[овины] XIX проматывали имена, а во 2-й половине XIX века проматывали духовное достоинство – прошлое. Это хуже, чем проматывать имена»²⁴.

Таким образом, если рассматривать творчество П.А. Флоренского как задачу жизнестроительства рода, и шире – родословия культуры, то первый этап этой деятельности, который охватывает период с 1909 до середины 1920-х годов, связан прежде всего с задачей познания своего рода, себя как члена рода и родословной ткани культуры. Познание П.А. Флоренский мыслил прежде всего как раскрытие целей и задач рода и самоопределение относительно этих задач – от их деятельного принятия до сознательного отпадения от рода.

Во второй половине 1920-х и в начале 1930-х годов П.А. Флоренский в своих работах, по-видимому, не обращался к обсуждаемой теме.

Последний же, трагический, период творчества П.А. Флоренского, связанный с его нахождением в ГУЛАГе, оказался серьезным испытанием для его философии генеалогии. В течение нескольких лет с 1933 по 1937 год все его общение с близкими, помимо единственной встречи с семьей весной 1934 года, было ограничено перепиской. Лагерные письма П.А. Флоренского, объем которых в публикации составляет почти 700 страниц, – лучшее свидетельство титанической работы по жизнестроительству рода²⁵. Отец кропотливо и постепенно помогает своим детям найти себя в такой деятельности, в которой раскрылись бы их личностные особенности и задатки рода, обрести лучших учителей в избранной ими профессии.

Второй период развития генеалогических взглядов П.А. Флоренского, с нашей точки зрения, связан именно с этим временем и с этой задачей. К теме рода, особенно рода Флоренских, он обращается в письмах не раз,

но наиболее емко его взгляды выражены в поэме «Оро», над которой П.А. Флоренский работал более трех лет²⁴.

Поэма, «любви печальной жалкий дар», может быть увидена как философское завещание о. Павла:

Но не хотел бы уронить
Из рук ослабших Парки нить,
Стрясти земную пыль и прах,
Пока не выскажусь в стихах.
«Цветы осенние милей
Роскошных первенцев полей».
Так пусть над кровом мерзлоты
Взростут последние цветы.

Поэма посвящена младшему сыну Мику (Миханлу). Работа над ней была начата на Дальнем Востоке, первом месте заключения, а затем продолжена на Соловках.

После тягот процесса и первых месяцев пребывания в ГУЛАГе П.А. Флоренский волею случая попадает на Сковородинскую мерзлотную станцию и получает возможность творческой работы. Он испытывает необычайный подъем, прилив сил. За несколько месяцев было проделано многое: научные эксперименты, наблюдения за мерзлотой в природе, статьи, доклады. Флоренский мечтает о создании музея мерзлоты, стремится поближе познакомиться с ороочонами – одним из племен тунгусов, живущими в крае вечной мерзлоты, и мечтает даже о создании грамматики и словаря ороочонского языка. Творческий подъем был столь велик, что после многолетнего перерыва он вновь заговорил стихами. Работа над поэмой вобрала в себя впечатления от края, так поразившего ее автора, но для цели, которую преследовал П.А. Флоренский, эти впечатления оказались прежде всего благодатным материалом.

В момент начала работы над поэмой его младшему сыну Мику (Миханлу) было 12 лет. Старшие сыновья Василий и Кирилл уже определились в своих интересах, младшего отец стремился поддержать и наставить. В предисловии к поэме он отмечает, что поэма «написана для моего сына Мика и приспособительно к его пониманию, – хотя, быть может, сейчас он и не поймет всех многочисленных намеков этих стихов. Но по многим личным причинам мне необходимо посвятить поэму именно Мику, пусть она будет ему хотя бы впоследствии памятью об отце». В написанном уже на Соловках посвящении отец, обращаясь к сыну, скажет: «И вот двойную благодать тебе решил я передать...»

Поэма посвящена судьбе ороочонского мальчика Оро (Оленя). Шаман, предсказывая его рождение, говорит о том, что мальчик будет отличаться глубоким проникновением в природу и прославит племя ороочонов, но родители должны посвятить его духам мерзлоты. Оро растет наблюда-

тельным и пытливым, стремится самостоятельно познать тайны мерзлоты. Встреча со странником, ссыльным грузином, изучающим мерзлоту, резко меняет его судьбу. Странник разжигает в мальчике жажду знания и желание учиться. Оро мечтает покинуть семью, уйти со странником на мерзлотную станцию, чтобы там «в живой работе, лучше школ» найти свое призвание. Отец поначалу не отпускает мальчика, но в конце концов сам привозит его на станцию. Этим и завершается первая часть поэмы. На этом работа над поэмой была прервана.

В чем же смысл ухода мальчика из семьи в учение? Ведь он тем самым порывает с семейным укладом и, казалось бы, изменяет родовой задаче предков? В споре с отцом Оро странник говорит о предназначении мальчика:

Твой древний род –
К единой цели путь ведет.
Жизнь рода, смысл, порыв и честь –
В великой цели – чтоб пропечь.
Оро, твой сын, он – тот цветок.
Благоуханен им, Восток
Самосознания светлый луч
Получит, мыслью могуч...

Именно в мальчике, в его судьбе род ороочонов может осознать свое предназначение. Но для этого, чтобы раскрыть творческие возможности своего народа, Оро должен обрести новые знания и опыт. По рождению он – ороочон, в обряде камлания выявляется еще одна мистическая «завязь» его личности – связь с духами мерзлоты, в которых верят ороочоны. В то же время ороочоны – народ, принявший православие. Оро при крещении нарекают Михаилом. Наконец, открыв в страннике своего первого учителя, он стремится войти в общность тех, кто увлечен познанием природы. Мерзлотная станция должна стать для мальчика второй семьей, школой, в чем нельзя не видеть отголосок размышлений П.А. Флоренского об идеальной школе.

По нереализованному замыслу автора Оро в будущем становится известным ученым, посвящает себя просвещению своего народа. В этом можно видеть решение родовой задачи, осознать и исполнить которую возможно, лишь сделав шаг навстречу новому опыту. Для этого необходимо войти в иные родословия, жизнь которых связана с достижением целей, незнакомых доселе роду ороочонов, жизненные силы которого угасают.

Таким образом, в поэме воплощены представления о родословии, родовой задаче, которые П.А. Флоренский развивал ранее. Причем Оро оказывается символом всего рода Флоренских. Рассказывая о том, как мальчик познает мир, отец сознательно стремится передать детям «генографический опыт» рода (термин П.А. Флоренского):

«...Не только пишу для вас, но и стараюсь воплотить все свое и ваше в образ ороческого мальчика, который для этой цели оказался подходящим» [12.V.35 г.]. «В нем сливается столько пережитого, что и сам Оро для меня живой мальчик и мне было бы странно слышать, если бы кто сказал, что он выдуман мною» [19.VII.35 г.]²⁷.

Поэма теснейшим образом связана с ранее сложившимися представлениями П.А. Флоренского о генеалогии. В то же время в полную силу звучат новые мотивы, прежде не входившие в круг размышлений автора. В основе поэмы лежит символика мерзлоты. Мерзлота, по Флоренскому, тройной символ природы, народа (рода) и личности: «Вечная мерзлота разрушает, когда ее начинают "обживать" и "осваивать". Отсюда – "не трогай мерзлоты" орооченов. Но то же – о душе. Прикрытые мерзлотой таятся в ней горечи, обиды и печальные наблюдения прошлого. Но не надо копаться в ее недрах. Мерзлотная бодрость дает силу справиться с разрушающими силами хаоса»²⁸.

Таким образом, мерзлота именно потому оказывается столь емким символом, что сдерживает своими хрустальными изваяниями силы хаоса. Эти силы одновременно и разрушительные и творческие. Выходя наружу, они оборачиваются катастрофой и для природы, и для народа, и для человека. Но они же – источник творчества, если над ними – мерзлотная бодрость, волевое начало, сдерживающее стихии природы и страсти человека.

В прошлом народ орооченов был воинственным, могущественным, и это стихийное начало таится в душе народа. Предназначение Оро, который верит в силы собственного народа – претворить эту дремлющую энергию в созидательную силу.

В этом мотиве нельзя не видеть и итог недавнего трагического опыта ее автора, завет детям, семье, потомкам. Род и те, кто к нему принадлежит, в жизни подвергаются серьезным испытаниям на жизнестойкость. Личность может черпать стойкость прошлым рода, но может быть и разрушена его энергиями. Поэтому важно научиться умно работать с родовыми энергиями.

Поэма «Оро» – яркий пример деятельного жизнестроительства рода, осуществляемого П.А. Флоренским. С этой точки зрения произведение оказывается символическим сценарием жизни Мика, а также семьи и рода Флоренских в целом, завещанным отцом. Суть символического сценария в том, что он не дан буквально, как инструкция к механизму, но может быть прочитан и раскрыт по-разному теми, кто обращается к нему, соотнося их опыт и личным задачам.

«Мое желание, впрочем, ограничивается пределами вашей работы [...] Центр тяжести существования перешел уже из меня в вас, и мои мысли пусть развиваются в вас...» – пишет детям П.А. Флоренский в последнем дошедшем письме²⁹.

В символике поэмы, как уже было сказано, присутствует еще один мотив, важнейший для о. Павла, но лишь намеченный в условиях цензуры.

На родине Оро «ларит сияющий Фавор над цепью Тукурингских гор», а на мерзлотной станции мальчика впервые называют его крестным именем – Михаилом.

Есть несколько проблем, связанных с обсуждаемым аспектом творчества П.А. Флоренского.

Человек должен осознать свою родовую задачу и следовать ей, хотя волен и отказаться от этого. Но можно ли утверждать, что цель рода единственна? Может быть, вернее полагать, что существует потенциальное пространство взаимосвязанных целей рода? В этом случае каждая из них может выходить на первый план в тот или иной период жизни. Таким образом, человек может раскрыть и использовать тот или иной аспект «генеографического опыта».

В рассуждениях П.А. Флоренского, касающихся генеалогии, силен мотив предопределенности жизненного пути личности задачами рода. В то же время практика жизнестроительства рода, явленная в лагерных письмах, свидетельствует о том, что сила личности не только в верности родовым задачам, но и в строительстве собственной судьбы в сотрудничестве с судьбой собственного рода, в свободном и ответственном вхождении в те или иные родословия культуры.

Таким образом, П.А. Флоренский наметил то пространство фундаментальных проблем, которое может быть основой как для философии генеалогии, так и для возможной будущей педагогики рода.

Что же такое педагогика рода, восходящая к идеям П.А. Флоренского?

Во-первых, это воспитание у человека способности обретать опору для своей деятельности в прошлом, «пускать корни», преодолевая свою затерянность в мире. Или, другими словами, воспитание умения видеть историю в обратной перспективе. История оказывается не вне человека, но он сам активно и сознательно врастает в нее, познавая и действуя, обретая свое родство, узнавая предков, стремясь постичь цели, которым они следовали, и общую цель, объединяющую его с ними в поиске Истины. Здесь есть определенный парадокс: род превосходит человека, но именно в человеке сознает себя, а значит, и человек в определенном смысле более целого рода, хотя бы потенциально.

Человек собственное родство, даже «биологическое», «по крови», актуально обретает лишь усилием сознания, постижением целестремительности собственного рода и принятием на себя ответственности за следование родовым задачам. Поэтому нельзя обучить подобной истории, дать ее в готовом виде, как систему знаний, даже если подробнейшим образом рассказывать о предках. Цель в том, чтобы разбудить собственную потребность в подобной самостоятельной деятельности исторического самопознания. Причем в течение своей жизни человек может обретать себя в самых разных родословиях культуры и глубже раскрывать потенциал собственного рода, которому он принадлежит по рождению.



П.А. Флоренский. Кристаллы льда. Страница в письме. 1934 г.

Пожалуй, самое сложное – создать саму возможность для ученика самостоятельного, а не навязанного учителем открытия рода. Как мы уже отмечали, непростой оказывается и задача увидеть жизнь рода как целое во времени или символически в некоем образе. Для этого П.А. Флоренскому потребовалось выдумать Оро и рассказать о его судьбе.

Философия истории П.А. Флоренского приводит нас к характернейшему феномену отечественной культуры, который получил название эстетики истории. Как отмечает К.Г. Исупов, «речь идет о восприятии прошедшего и исторической современности как художественного произведения. Эта точка является органической для русской культуры, – и не только романтического толка. [...] Прежде всего видение прошлого как человеческого зодчества жизни придает истории качество структурированного единства. Она перестает восприниматься как нечто отдельное от сегодняшнего исторического дня, она меняется, углубляет свои смысловые конфигурации, как меняется от поколения к поколению давно читанный литературный текст. Жесткие каузальные связи времен уступают место свободному диалогу с вечно живым прошлым»¹.

Отметим, что, развивая идеи П.А. Флоренского, важно избежать нескольких опасностей. Во-первых, отвлеченного изучения родословий как таковых, вне самоопределения относительно их целей и деятельности по самопознанию. Во-вторых, не менее важно удерживать как наиглавнейшую цель постижение родовой задачи и собственной деятельности в ее контексте, не ограничиваясь коллекционированием документальных свидетельств жизни рода. Наконец, определенную опасность представляет и возможный «родовой провинциализм», когда, замыкаясь рамками собственного рода, ученик не стремится увидеть, хотя бы в самом первом приближении, место собственного рода в истории народа, родины и человечества. Ведь любой род уникален, и в этом его наибольшая изначальная ценность, а уникальность части постигается в отношении к целому.

В открытии человеком рода можно увидеть еще один радикальный шаг к самопознанию, выходу из самозамкнутости, самождественности «Я». Эта тема – ключевая в теодицее П.А. Флоренского. Человек, как действующее лицо истории, в своем поиске Истины выходит за пределы своего «я», обращаясь к своим предкам поименно, к своему роду (в пределе – народу, человечеству, с которыми связан родством), ради возврата к себе, дабы увидеть себя объективно.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Возвращение забытых имен. Павел Флоренский. Каталог выставки. – М., 1989. – 44 с.

² Личное сообщение С.Р. Раевского автору статьи. Тема связи священства Павла Флоренского с его педагогическими взглядами представляется очень важной, но требует специального

исследования и выходит за рамки данной статьи. См. об этом работы: *Иеродиакон Андроник*. Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. – С. 491–507 // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиограф. К.Г. Исаева. – СПб.: РХГИ, 1996. *Игумен Андроник (А.С. Трубачев)*. Жизнь и судьба. – С. 5–36 // *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1994. Далее ссылки на данное собрание сочинений (т. 2, 1996; т. 3(1), т. 3(2), 1999; т. 4, 1998) даются с пометкой Сочинения.

⁵ *Игумен Андроник*. Священник Павел Флоренский – профессор Московской Духовной Академии // Московская Духовная Академия. 300 лет (1685–1985). Богословские труды. Юбилейный сборник. – М., 1986. – С. 239.

⁴ Сочинения, т. 3(2). – С. 623.

⁵ Сочинения, т. 2. – С. 65.

⁶ Там же. – С. 63.

⁷ См.: «Автореферат». Сочинения, т. 1. – С. 37–43.

⁸ Сочинения, т. 3(1). – С. 40.

⁹ Сочинения, т. 3(2). – С. 501.

¹⁰ См. содержание курса 1908/1909 годов (Сочинения, т. 2. – С. 738–741), а также содержание ряда текстов, относящихся к этому же курсу (Сочинения, т. 2. – С. 61–130).

¹¹ *Священник Павел Флоренский*. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. – М.: Московский рабочий, 1992. – 560 с.

¹² Цит. по: *Иеродиакон Андроник*. Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. – С. 496.

¹³ Там же. – С. 496–497.

¹⁴ Сочинения, т. 3(2). – С. 457–461.

¹⁵ Детям моим. – С. 280, 282.

¹⁶ Сочинения, т. 3(2). – С. 279.

¹⁷ Там же. – С. 117.

¹⁸ Сочинения, т. 2. – С. 278–336.

¹⁹ Сочинения, т. 3(2). – С. 8–66.

²⁰ Детям моим. – С. 26.

²¹ Там же.

²² *П.А. Флоренский*. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. – М.: Прогресс, 1993. – С. 227–228.

²³ См.: Троице-Сергиева Лавра и Россия. Сочинения. – С. 352–369.

²⁴ Сочинения, т. 3(2). – С. 29.

²⁵ *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в 4 т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и с Соловков. – М.: Мысль, 1994. – 795 с.

²⁶ См.: *П. Флоренский*. Оро. Лирическая поэма. 1934–1937 гг. Документы, отрывки из переписки с семьей. Рисунки. Составители П.В. Флоренский, А.И. Олексенко. – М.: Институт учебника «Пайдейя», 1998. – 224 с. *А.И. Олексенко*. О символах лагерных писем о. Павла Флоренского // Вопросы философии № 3. – 1998. – С. 144–159.

²⁷ Сочинения, т. 4. – С. 223, 260.

²⁸ Оро. – С. 34.

²⁹ Сочинения, т. 4. – С. 714.

³⁰ *К.Г. Исаев*. Русская эстетика истории. – СПб.: Изд-во ВГК, 1992. – С. 3.

Представления об обратной перспективе П. Флоренского, Э. Пановского, Б. Раушенбаха: сходства и различия*

Жанна Турсуновна Жумагалиева

Математика и искусство, геометрия и живопись – их пути переплетались на протяжении многих столетий. Геометрия давала живописи новые изобразительные возможности, обогащая ее язык, а живопись стимулировала исследования по геометрии, дала начало проективной геометрии. Геометрия, как наука о пространстве, являясь основой математики, в то же время оказывается связующим стержнем, пронизывающим всю историю живописи. «Живопись и прочие изобразительные искусства необходимо подчиняются геометрии, поскольку имеют дело с протяженными образами и протяженными символами», – писал Флоренский¹. Задачей художника является изображение трехмерного пространства на указанной двумерной плоскости. Однако «изобразить пространство на плоскости возможно, но не иначе как разрушая форму изображаемого», что впервые и доказал Флоренский, используя последние достижения теории множеств Кантора². При этом для живописцев открывается «безграничное поле возможностей» устанавливать соответствие изображаемого пространства и плоскости, соотносясь с собственным вкусом, стилем или поставленной задачей.

Прямая перспектива, созданная великими мастерами эпохи Возрождения, описанная строгими математическими соотношениями в результате почти очевидных геометрических построений, считалась эталоном формально правильного изображения видимого пространства на плоскости. Проблема перспективы, казавшаяся решенной раз и навсегда еще в XV веке, в XX веке вновь привлекла внимание ученых. Прошедший век оставил нам три яркие работы по исследованию перспективных построений в искусстве. Это прежде всего «Обратная перспектива» (1919) выдающегося русского ученого Павла Флоренского, «Перспектива как символическая форма» (1927) известного немецко-американского искусствоведа Эрвина Пановского³ и «Общая теория перспективы» (1986) академика Бориса Викторовича Раушенбаха⁴, посвященные развивающейся в истории философской проблеме восприятия и воспроизведе-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 04-06-80191а.

ния реальности. «Обратная перспектива» Флоренского посвящена разработке, научно-философскому обоснованию и реабилитации обратной перспективы в живописи, исходя главным образом из решения мировоззренческих проблем. «Перспектива как символическая форма» Пановского – разработкой линейной перспективы в живописи и построению «систематической» модели мироздания Нового времени. «Общая теория перспективы» Раушенбаха – построению многовариантной непротиворечивой научно обоснованной системы перспективы, основанной на обработке мозгом зрительной информации и особенностях психологии зрительного восприятия человеком пространства как целого.

Павел Флоренский, используя широкий спектр новейших достижений математики и физики начала XX века (теория множеств, теория функций действительного переменного, свойства риманового пространства, понятие бесконечного пространства, учение о неоднородности пространства, теория относительности Эйнштейна, геометрия Лобачевского), приходит, по мнению А.Ф. Лосева, «к тому же универсализму и синтезу, который был в античности»⁵. Флоренский «взял самую современную, самую модную и самую тонкую математику, с одной стороны, а с другой стороны, из этой математики делал выводы философского и даже религиозного характера... именно он стал говорить о разном пространстве в связи с движением, в связи с перемещением. И Флоренский как раз применил этот коэффициент изменения пространства в зависимости от движения»⁶. Анализируя сложные взаимоотношения между пространством, реальностью, художественной изобразительностью, подвижностью точки зрения и символом, Флоренский подвергает сомнению вопрос о единственности и непогрешимости линейной перспективы, доказывая право на существование обратной перспективы. В работе «Обратная перспектива» Флоренский выясняет, в самом ли деле перспектива выражает природу вещей или же это одна из возможных схем изобразительности, соответствующая лишь одному из возможных истолкований мира, связанному с вполне определенным жизнепониманием⁷.

Глубокий анализ произведений искусств от Древнего Египта, Вавилона и Древней Греции до начала XX века и сопоставительный анализ уровня развития математики, соответствующего каждому конкретному историческому периоду, привели Флоренского к выводу, что «перспективное» видение мира не является естественным законом нормального зрения и не соответствует «высшим требованиям чистого искусства». «Перспективность или неперспективность живописи целого исторического периода отнюдь не может рассматриваться как нечто равносильное умелости или неумелости... В те исторические периоды художественного творчества, когда не наблюдается пользования перспективой, творцы изобразительных искусств не «не умеют», а не хотят ею пользоваться или, точнее сказать, хотят пользоваться иным принципом изобразительности, нежели

перспектива», что более соответствует духу времени и данному мироощущению⁸.

Флоренский рассматривает историю культуры как чередование двух типов культур – «созерцательно-творческой и хищнически-механической», что соответствует внутреннему и внешнему отношению к жизни и соответственно общечеловеческому опыту мира и «научному», т.е. кантовскому. Культурологическую дихотомию Флоренского можно выразить в виде матрицы:

Основы мировосприятия культур

Тип культуры	«Средневековый»	«Возрожденческий»
Характер типа культур	«Созерцательно-творческий»	«Хищнически-механический»
Тип мирозерцания	Прерывный	Аналитический
Отношение к жизни	Внутреннее	Внешнее
Опыт мира	Общечеловеческий	Технический, «научный», кантовский
Отношение к миру	Активное	Пассивное
Устремленность	К выявлению сущности	К созданию подобий
Показатель типа искусства	Обратная перспектива	Прямая перспектива
Метод познания мира	Созерцательный	Логический, научный
Понимание пространства	Неевклидово	Математическое, евклидово-кантовское

Характерным образцом первого типа культуры Флоренский считает культуру европейского Средневековья, одухотворенного христианством, а также искусство Древнего Египта, классической Греции, Византии, Древней Руси и отчасти ростки нового искусства XX века. Ко второму типу он относит европейскую культуру от эпохи Возрождения. Соответственно, для искусства «созерцательно-творческого» типа культуры характерна устремленность к выявлению сущности, основанная на символическом видении реальности, тогда как для второго типа культуры – к созданию подобий. Перспектива является при этом одним из главных показателей принадлежности изобразительного искусства к тому или иному типу искусства. При этом для «хищнически-механического» типа искусства, по мнению Флоренского, характерно желание втиснуть реальное пространство в «схему евклидово-кантовского пространства», превратить психофизическое пространство в математическое. Для этого типа искусства характерно использование прямой перспективы, ведущей свою историю от сценической живописи Древней Греции. Обычный смысл события передается этими методами ничуть не хуже, чем в иконах Визан-

тии, Средневековья и Древней Руси. Однако догмы и каноны искусства Возрождения сделали невозможным одновременное соблюдение «правил рисования» и непосредственное изображение как прямого, так и высшего смысла событий. Иконы эпохи Возрождения уже не воспринимаются как высокое единство, носят все чаще фрагментарный, повествовательный характер, иллюстративно передавая только прямой смысл. Это связано с тем, что требование нового искусства сводилось к тому, чтобы картина воспринималась как «окно в реальный мир», поэтому на ней можно было показать лишь один эпизод. Вместо единой композиции «Рождество Христово», существовавшей в Средние века, возникло несколько отдельных картин: «Рождество Христово», «Поклонение волхвов», «Поклонение пастухов». Любая из этих картин не могла передать всего смысла праздника без дополнительной информации из уст комментатора. В то время как икона давала возможность созерцать суть праздника непосредственно. Поэтому не случайно Флоренский называет творчество эпохи Возрождения «созданием подобий». Искусство эпохи Возрождения апеллировало к чувствам, призывало к сопереживанию; созерцание уже перестало рассматриваться как мощный метод познания мира. Икона же апеллировала к разуму, к размышлениям, к постижению мира, была для средневекового человека одним из основных средств познания окружающего мира и его истории путем созерцания.

Изобразительные методы «созерцательно-творческого» типа культуры, основанные на неэвклидовом понимании пространства, отвергали иллюзионистические приемы передачи внешнего мира, максимально сведя как пространство, так и тела к плоскости. Поскольку созерцание являлось одним из важных путей познания мира, то и созерцание икон должно было давать возможность такого познания. Перед иконописцами стояла задача, которой не знало искусство эпохи Возрождения: сделать так, чтобы смотрящий на икону не нуждался в каких-либо комментариях к изображаемому для того, чтобы помимо обычного смысла события понять высший смысл показанного на ней. Этот высший смысл должен быть видимым непосредственно. Чтобы сделать созерцаемым и прямой и высший смысл события, передать глубокие богословские представления художественными средствами, иконописцы прибегали к своеобразным иконографическим приемам, к использованию геометрически противоречивых изображений и к сознательной деформации передаваемых предметов. В этом отношении, по мнению П. Флоренского и Б. Раушенбаха, иконопись стоит безусловно выше ренессансной живописи, и огромная роль в реализации этих возможностей принадлежит обратной перспективе. Зависимость вида искусства от типа религии в представлении Флоренского можно представить в виде следующей матрицы:

Тип религии	Протестантизм	Православие	Католичество
Характерный вид искусства	Гравюра	Иконопись	Масляная живопись
Выражаемое характерным видом искусства	Рассудочность	Метафизика мира	Чувственность

Искусствоведы по-разному относились к обратной перспективе. Если говорить, например, о шедевре древнерусской живописи – прославленной «Троице» Андрея Рублева, то можно привести сотни статей об этом совершенном творении великого мастера, в то время как «вопрос о геометрии пространства иконы либо обходят молчанием, либо глубокомысленно называют «абстрактным пространством» или «пространством сердца»⁹. Некоторые называли обратную перспективу просто «ошибочным» или «ложным» приемом. Так, например, выдающийся немецкий историк живописи Макс Фридендер (1867–1939), считая сомнительным понятие «обратная перспектива», говорил, что оно приводит к «совершенно абсурдным умозаключениям»¹⁰. Сторонники философско-богословских взглядов связывали «потустороннее» геометрическое происхождение обратной перспективы с тем «потусторонним» неземным ирреальным миром, который призвана была изображать древнерусская икона, давая «сверхъестественную» точку зрения на мир, некий отстраненный «взгляд изнутри». Подобного мнения придерживался О. Вульф, объяснявший обратную перспективу как фактическую инверсию нормальной перспективы, когда картина воспринимается с точки зрения зрителя, стоящего не снаружи, а внутри картины»¹¹. Крупнейший исследователь культуры Средних веков и Возрождения Эрвин Пановский признавал за обратной перспективой существенное и всеобъемлющее значение в раннехристианско-византийском и средневековом искусстве. Он видел причину ее особой популярности в «естественном для плоскостного мышления страхе перед пересечениями, страхе, который скорее заставит обвести контуры объектов, расположенных глубже – в пространственном смысле – вокруг «предстоящих», чем прервать их»¹².

И только Павел Флоренский, единственный, кто в отечественной традиции научно разрабатывал проблематику храмовой теологии¹³, «один из самых выдающихся теоретиков древнерусской иконы и иконописной техники»¹⁴, впервые предпринял попытку сломать укоренившееся убеждение о единственности и непогрешимости линейной перспективы, понять и научно обосновать использование обратной перспективы вопреки распространенному мнению о «неумелости» и «наивности» художников, ее применяющих. Обратная перспектива, по мнению Флоренского, более свойственна человеческой психофизиологии, чем прямая перспектива. Не случайно рисункам детей присуща обратная перспектива, и только

«с утерей непосредственного отношения к миру дети утрачивают обратную перспективу»¹⁵ и подчиняются правилам линейной перспективы, напетой им педагогами. На этом основании Флоренский приходит к выводу, что «обратная перспектива в изображении мира – вовсе не есть просто неудавшаяся, недопонятая, недоизученная линейная, а есть именно своеобразный охват мира, с которым должно считаться, как со зрелым и самостоятельным приемом изобразительности»¹⁶. Гораздо позже, в конце XX века, академик Раушенбах, поддерживая эту точку зрения П. Флоренского, математически докажет, что человек действительно объекты переднего плана видит скорее в параллельной или обратной перспективе, чем в прямой. И это является его врожденной способностью, которую под воздействием систематической «дрессировки» ребенок теряет, поскольку фотографии, кинокартины, телепередачи основаны на «ренессансном, в известных условиях противоестественном методе передачи пространства»¹⁷.

Проведя скрупулезный анализ произведений изобразительного искусства великих мастеров Возрождения, Флоренский обнаружил, что, подчиняясь своему непосредственному художественному чутью при изображении мира, даже самые яркие теоретики прямой перспективы, позволяли себе отклонения от ее строгих формальных правил во имя высших, художественных ценностей. Они интуитивно сознавали, что линейная перспектива не позволяет показать то, что для них наиболее важно. По мнению Х. Майера, это связано с пониманием ограниченности перспективы и готовностью в случае необходимости пожертвовать ею ради эстетики и концептуальной композиции¹⁸. Так, Леонардо да Винчи в «Тайной вечере» нарушением единственности масштаба подчеркивает особую ценность совершающегося. Рафаэль в «Афинской школе», чтобы придать величие архитектуре, использует две точки зрения, расположенные на двух горизонтах, а в картине «Видение Иезекииля» использует несколько точек зрения и несколько горизонтов, чтобы «пространство видения не координировало с пространством дальнего мира». Рембрандт использует одновременно перспективное и неперспективное пространства при изображении видений и чудесных явлений, Эль Греко – для разграничения пространств духовной реальности и реальности чувственной, что придает картинам особую убедительность. Рубенс в своей картине «Фламандский пейзаж», применяя приблизительную перспективу и обратную, получает «два мощных зрительных водоворота, изумительно наполняющих прозаический сюжет»¹⁹. Использование прямой и обратной перспективы можно увидеть и у Микеланджело, например в «Страшном суде» или в «Обращении апостола Павла», и у А. Дюрера в диптихе «Четыре апостола». Многочисленные перспективные неувязки встречаются во многих и многих картинах самых разных живописцев. Как видно, при создании нужного художественного образа, «даже теоретики перспективы не соблюдали и не

считали нужным соблюдать «перспективное единство изображения»²⁰. На этом основании Флоренский делает вывод, что «перспективная картина мира не есть факт восприятия, а – лишь требование, во имя каких-то, может быть, и очень сильных, но решительно отвлеченных соображений»²¹. При этом перспективность изображений, считает Флоренский, не есть свойство вещей, а «лишь прием символической выразительности, один из возможных символических стилей»²². А «задачей перспективы, наряду с другими средствами искусства, может быть только известное *духовное возбуждение*, толчок, пробуждающий внимание к самой реальности»²³. Кроме того, «перспективное изображение мира есть один из бесчисленных возможных способов установки означенного соответствия, и притом способ крайне узкий, крайне ущемленный, стесненный множеством добавочных условий, которыми определяется его возможность и границы его применимости»²⁴. Напротив, метод средневекового искусства, принципиально игнорировавший прямую перспективу, открывал широкие возможности для художественного творчества, для художественной свободы, протестующей против всех рациональных, в особенности математических уз.

При рассмотрении вопроса о прямой и обратной перспективе, неизбежно сталкиваются два разных мировоззрения. И если прямая перспектива явилась при формировании технического понимания мира, то обратная перспектива – из желания понять мир не во внешнеконструктивных формах. Две перспективы связаны с двумя построениями, с двумя мирозерцаниями – научным (в свете достижений XIX века: ньютоновская механика, канто-евклидовское понимание пространства) и теоцентрическим с применением последних открытий начала XX века; с двумя путями познания, связанными, соответственно, с логическим мышлением и созерцанием. Ярким примером принадлежности двум различным культурам могут служить точки зрения на исследование перспективы Павла Флоренского и Эрвина Пановского, связанные с двумя различными мирозерцаниями и отношением к жизни. И если «Обратная перспектива» Флоренского связана с теоцентрическим мирозерцанием, имеющим прерывный характер, то «Перспектива как «символическая форма»» Эрвина Пановского – с неизменной верой в разумность цивилизации, науки и культуры, в аналитический, эволюционный характер их изменений, которые подчеркивал этот исследователь.

Э. Пановский писал о перспективе следующее: «Конечно, само по себе это не художественное, а чисто математическое явление, так как с полным правом можно сказать, что большая или меньшая погрешность или даже полное отсутствие перспективной конструкции не имеет никакого отношения к художественной ценности (как, разумеется, и наоборот, строгое соблюдение перспективных законов никоим образом не вредит художественной «свободе»). Однако если перспектива не является элементом

ценностным, то она все же элемент стилистический, и даже больше: если в истории искусства воспользоваться удачно найденным термином Эрнста Кассирера, ее можно определить как одну из «символических форм», через которую духовно значимое содержание связано с конкретным чувственным знаком и этому знаку внутренне присуще, и в этом смысле для отдельной художественной эпохи и области искусства более существенно не то, имеют ли они перспективу, но то, какую именно перспективу они имеют»²⁵.

Можно заметить, что Пановский так же, как и Флоренский, считал перспективу математическим явлением, искусственно созданной моделью представлений о пространстве и соответственно о действительности, видя в перспективе как модели восприятия пространства прежде всего форму мироощущения, «духовного» пространства, присущего каждой эпохе. Оба исследователя, в отличие от Б. Раушенбаха, отмечают символический характер перспективы. Флоренский, говоря о перспективе, прямой или обратной, непременно связывал ее с «символическим заданием живописи», а Эрвин Пановский рассматривал перспективу как одну из «символических форм». И Флоренский, и Пановский отмечают ее связь с конкретной исторической эпохой, считая, что вид перспективы является определяющим для того или иного типа искусства. Однако, в отличие от Флоренского, Пановский, проведя тщательный анализ произведений искусства от античности до начала XX века, искал в каждом произведении искусства зачатки линейной перспективы, выстраивая эволюцию этих представлений как сложное, но неуклонное движение к линейной перспективе и «систематической» модели мироздания Нового времени. Это обусловлено прежде всего его отношением к жизни, к миру, стилям мышления, своеобразной творческой установкой, принадлежностью к аналитическому, эволюционному типу мирозерцания.

Не случайно в результате работы по вопросу обратной перспективы Флоренский приходит к выводу: миропонимание есть пространствопонимание. Под этим углом зрения вся культура представляется Флоренскому «как деятельность организации пространства»²⁶. «Вопрос о пространстве есть один из первоосновных в искусстве, и, скажу более, – в миропонимании вообще», а образы искусства есть символические формулы жизнепонимания, параллельные логическим символам в науке и философии. При этом «искусство тончайшим образом показывает своими произведениями все уклоны философского и научного миропонимания»²⁷.

Сопоставляя точки зрения Флоренского, Пановского и Раушенбаха по вопросам перспективы, необходимо отметить расхождение мнения академика Б.В. Раушенбаха с мнением Флоренского и Пановского по вопросу о символическом характере перспективы. Б.В. Раушенбах считает, что использование художником перспективы не обязательно преследует символические цели, а зачастую связано с выражением его естественного зри-

тельного восприятия. Раушенбах также считает ошибочным взгляд на эволюцию представлений о пространстве как неуклонное движение к линейной перспективе. По его мнению, развитие методов передачи зрительного восприятия пространства на плоскости картины, скорее всего, шло от изображения отдельных предметов с помощью аксонометрии, затем к использованию метода локальных аксонометрий, когда понадобилось передавать на плоскости картины более обширные области пространства. Передача пространства как целого на плоскости картины стала возможной благодаря появлению теории перспективы, носившей революционный, а не эволюционный характер.

Интересно сопоставить точки зрения П. Флоренского, Э. Пановского и Б. Раушенбаха на исследования перспективы в следующей матрице:

Исследователь	Флоренский	Пановский	Раушенбах
Тип мирозерцания	Прерывный	Непрерывный	Прерывный
Отношение к перспективе	Символическое задание живописи	Символическая форма	Выражение естественного зрительного восприятия
Произведение, давшее импульс к исследованию	«Троица» Андрея Рублева	Математические трактаты А. Дюрера	«Троица» Андрея Рублева
Позиция исследователя	Философско-мировоззренческая с использованием научных достижений начала XX века	Научная в свете достижений XIX века (ньютонская механика, канто-евклидовское понимание пространства)	Научная (в свете достижений конца XX века)
Поставленная задача	Оправдать обратную перспективу и развенчать прямую перспективу	Построить схему развития искусства как эволюционное движение к линейной перспективе	Оправдать обратную перспективу, построить непротиворечивую модель научной системы перспективы
Результат	Пространствовопонимание – миропонимание	«Систематическая» модель мироздания Нового времени	Общая теория перспективы

Вопрос об обратной перспективе, поставленный в начале века выдающимся русским мыслителем-энциклопедистом П. Флоренским, в конце века получил стройное математическое обоснование в трудах выдающегося советского ученого, одного из создателей ракетно-космической техники, философа, мыслителя, автора многих искусствоведческих, а также богословских работ, академика Бориса Викторовича Раушенбаха. Рассмо-

трев вопросы об обработке мозгом зрительной информации, полученной глазом, и особенности психологии зрительного восприятия человеком пространства как целого (имеется в виду численное описание этого восприятия), используя аналитические методы математического описания, Б.В. Раушенбах создал строгую математически обоснованную систему научной перспективы, более полно соответствующую зрительному восприятию человека, чем ренессансная, показав ее многовариантность. Раушенбах показал, что и прямая и обратная перспективы являются способами передачи на плоскости видимого пространства. Художники античности и Средневековья стремились изображать пространство, возникшее в сознании художника, в то время как в эпоху Возрождения они передавали изображение, полученное на основе образа, возникшего на сетчатке глаза. Поэтому было бы некорректно считать один способ передачи видимого пространства на плоскости эталоном, а другой принимать за неопытность или неумение художника. Раушенбах предлагает принимать за эталон само зрительное восприятие человека, так называемую «мозговую картину», до того как его перенесли на плоскость картины. «Мозговая картина» – это тот центральный объект, с которым надо сравнивать и по которому надо оценивать все: и различные системы перспективы, и полотна художников, и их профессиональные приемы»²⁶. Эффективное обращение к подобному эталону требует умения во всех деталях объективно описать с помощью точных геометрических понятий зрительное восприятие человека. Очевидна истина: математические методы всегда будут иметь в искусстве лишь вспомогательное значение, но у художников и архитекторов появляется возможность выбрать такой вариант перспективы, который позволит подчеркнуть то, что они считают главным. Однако нужно помнить, что адекватное, во всех деталях согласованное со зрительным восприятием изображение трехмерного пространства и заполняющих его объемных объектов на двумерной плоскости картины невозможно в силу неодолимых математических законов, это математически доказывали как Флоренский, так и Раушенбах. Это значит, что ни одна система научной перспективы не может служить эталоном изображения. И у художника остается свободной возможность сместить ошибки туда, где они представляются наименее существенными.

Так, благодаря исследованиям Флоренского и Раушенбаха из разряда феноменов неясной природы обратная перспектива переходит в закономерную и равноправную часть теории научной перспективы. Раушенбах с помощью математического анализа ошибок изображения доказал, что аксонометрия является идеальным способом передачи облика небольших, не слишком протяженных в глубину объектов, а легкая обратная перспектива появляется тогда, когда эти объекты становятся более протяженными в глубину и как бы выходят из области пространства, для пере-

дачи которого справедливы законы аксонометрии, и при этом аксонометрия и обратная перспектива могут как бы плавно перетекать одна в другую³⁰. Так, в рамках общей теории перспективы аксонометрия и обратная перспектива, не имевшие прежде теоретического фундамента, но сыгравшие выдающуюся роль в истории искусства Средневековья и Древней Руси, обрели свое место. Кроме того, Раушенбах доказал, что аксонометрия и обратная перспектива являются перспективной основой иконописи, поскольку вызывают у смотрящего на икону ощущение предельной близости между ним и святым, помогая молящемуся сконцентрировать все мысли на Боге.

Говоря о причинах появления обратной перспективы в изобразительном искусстве, Б.В. Раушенбах выделяет две:

- передача зрительного восприятия, которое характеризуется слабой обратной перспективой при созерцании в ракурсе близких предметов;
- побочный эффект, который возникает тогда, когда зрительное восприятие близких предметов хорошо известной конфигурации корректируется психологическим механизмом константности формы; передать эту скорректированную геометрию в некоторых случаях можно, только исказив другие элементы изображения, в частности введя там, где это неизбежно, усиленную сравнительно с естественным зрительным восприятием обратную перспективу³¹.

Чтобы понять механизм константности форм, вспомним обратно перспективное построение при изображении Евангелия на иконах. «При созерцании близких и хорошо известных из повседневного опыта предметов их видимая форма приближается к истинной. Мозг как бы стремится перевести свое знание о предмете в видимый образ, уточнить его. Это явление и получило в психологии зрительного восприятия название механизма константности форм»³¹.

Говоря об использовании обратной перспективы в иконописи, Флоренский приводит примерный мысленный путь от предпосылок натурализма к перспективным особенностям иконописи, учитывающий неевклидов характер реального пространства и психологический механизм зрительного восприятия, а также наличие различных точек зрения, учет бинокулярности зрения, подвижность точки зрения, возможность изображения реальной действительности в движении. «Творческий дух художника должен синтезировать, образуя интегралы частных аспектов действительности, мгновенных ее разрезов по координате времени. Художник изображает не вещь, а жизнь вещи по своему впечатлению от нее»³².

Раушенбах, продолжая исследование Флоренского, расширяет комплекс причин, приводящих к появлению обратной перспективы:

- естественное видение небольших и близких предметов, если их наблюдать в ракурсе;

- неевклидовый характер зрительного восприятия близких областей пространства: экспериментально доказано, что человек видит их по законам геометрии Лобачевского, что соответствует обратной перспективе;
- психологический механизм константности формы может привести к тому, что, стремясь передать неискаженным главное, художник будет вынужден внести искажения, ведущие к сильной обратной перспективе, в другие элементы изображаемого;
- подвижность точки зрения: изображая предметы аксонометрически с разных точек зрения и затем «склеивая» эти предметы, можно получить эффект сильнейшей обратной перспективы;
- стремление к увеличению информативности и связанные с этим информационные повороты также дают эффект обратной перспективы, например при изображении зданий;
- композиционные требования, которые могут носить самый различный характер, например «склеивание» подножий, дающее сильную обратную перспективу;
- иерархическое увеличение главных фигур сравнительно с второстепенными.

Но главное здесь, конечно, это назначение православной иконы – способствовать молящемуся войти в общение с Небесной Церковью и те требования, которые оно предъявляет к пространственным построениям в иконе.

Из теории Раушенбаха следует ошибочность взглядов Пановского на линейную перспективу как вершину развития пространственных построений в искусстве. Развивая представления Флоренского о том, что художники разных эпох изобразительного искусства преследовали разные цели и для передачи геометрического пространства на плоскости соответственно пользовались разными методами и принципами изобразительности, Раушенбах приходит к выводу, что «история развития методов пространственных построений в изобразительном искусстве – это не длинная дорога к единственной вершине, а последовательное покорение разных вершин»³³. Так, для передачи геометрии объективного пространства потребовались методы черчения, и здесь абсолютной вершиной оказалось искусство Древнего Египта. Вторая вершина – аксонометрия – способ изображения зрительного образа ближайшего окружения человека. Третья вершина – перспектива – способ передачи облика бесконечно протяженно пространства в его полноте, от самых близких областей до горизонта. Проанализировав различные варианты научных систем перспективы, Раушенбах пришел к закону сохранения искажений в изобразительном искусстве. Суть этого закона заключается в том, что суммарная ошибка при передаче изображения для любой системы перспективы оказывается практически одной и той же. Отсюда следует, что все системы перспективы с точки зрения математики равноценны. Поэтому проблема выбора подхо-

дящего варианта научной перспективы становится эстетической проблемой. «Эстетика вторглась, казалось бы, в строго математическую область с неожиданной стороны... Именно эстетические соображения отбирают из бесчисленных предлагаемых математических вариантов тот, который является наиболее подходящим для решаемой художественной задачи»³⁴. Математика опять доказывает, что нет системы перспективы, наиболее адекватной зрительному восприятию, и последнее слово вновь остается за искусством.

Говоря о культорологической типологии Флоренского и отмечая его существенный вклад в развитие религиозной эстетики и философии искусства, нельзя не заметить, что она далека от беспристрастного объективизма, о. Павел – священник и православный мыслитель, убежденный в том, что ближе всего к истинной культуре стоит культура православия. Этой позицией определялось его отношение к истории культуры и к истории искусства, в частности. Однако «для теории искусства важен сам факт, без сомнения, точно уловленной Флоренским зависимости видов и жанров искусства от мироощущения социальных групп, внутри которых это искусство возникло, от духа культуры»³⁵.

Исследование подходов Флоренского, Раушенбаха и Пановского в призме межконфессионального диалога показало, что обратная перспектива находится на прямой конфликта между историей искусств, с одной стороны, и религиозной конфессионализацией, с другой. Флоренский и Пановский рассматривали перспективу с точки зрения собственных художественных и религиозных взглядов, принадлежа различным культурным пространствам. Несмотря на общность подходов, определяющей оказалась конфессиональная принадлежность исследователя. И если Пановский искал в каждом произведении искусства зачатки линейной перспективы, выстраивая эволюцию этих представлений как сложное, но неуклонное движение к линейной перспективе, то Флоренский выделял в художественных произведениях отклонения от правил прямой перспективы и элементы обратной перспективы. Не случайно Х. Майер, критически относясь к работе Флоренского, считает, что «на самом деле Флоренский пытается найти оправдание для русской православной церкви и ее принципов изображения», рассматривая точку зрения Флоренского следующим образом: «(духовная) живопись сделала шаг в неверном направлении, и задача православной церкви вернуть ее на прежний путь»³⁶. Б.В. Раушенбах, принадлежа тому же культурному пространству, что и Флоренский, выступает в защиту обратной перспективы. Но, в отличие от Флоренского, Раушенбах сумел занять рефлексивную позицию по отношению к другой культуре. Создав общую теорию перспективы и открыв закон сохранения искажений в изобразительном искусстве, Раушенбах показал, что как прямая, так и обратная перспектива является одним из способов передачи на плоскости видимого пространства.

И совершенно не случайно, что создание общей теории перспективы принадлежит именно академику Б.В. Раушенбаху. Ведь и Раушенбах и Флоренского объединяют не только принадлежность к единому культурному пространству и почитание святынь русского православия, но и широта научных интересов, глубокое знание математики, тонкое чувство прекрасного, стремление к уникальному синтезу, столь характерному для российской культуры, науки и образования.

Помимо рассматриваемых работ необходимо упомянуть исследование Б. Ротмана³⁷, изучающее парадокс исчезающей точки (т.е. точки схода перспективы) и перспективы в одну точку в связи с началом использования нуля в математике и в банковском деле в ранней Европе. Б. Ротман рассматривает ноль как знак, имеющий «исходное состояние» и «привилегированное право на внимание». Он считает, что ноль для чисел – это то же самое, что точка схода («исчезающая точка») в перспективных изображениях, то есть точка схода представляет собой визуальный ноль, визуальный метазнак, который автоматически сообщает о местоположении зрителя, включая его перспективу в технику проецирования трехмерных объектов на двухмерную плоскость.

Исходя из последних достижений науки, к перспективе можно применить введенное А. Шубниковым и В. Копчиком расширенное понятие симметрии как закона группы проективных преобразований, воспринимаемых как преобразования подобия на уровнях соответствующих подструктур. Тогда оказывается, что нарушения в перспективных построениях есть не что иное, как проявление диссиметрии, которая, по образному выражению Пьера Кюри, творит явление и проявлением которой в искусстве оказывается красота. С точки зрения информационного подхода диссиметрия связана с принципом максимума информации Голицына-Петрова, с тем, что только целостное единство, сплав традиции и новаторства, нормы и ее нарушения, в частности симметрично-диссимметричных приемов организации художественных пространств, обеспечивает их повышенную информативность.

В заключение отметим, что предпринимаемое Флоренским исследование обратной перспективы переросло в дальнейшем в научно-исследовательскую программу по осмыслению пространствопонимания действительно-сти в самых разных областях культуры.

О.И. Генисаретский, характеризуя весомый вклад Флоренского в развитие культуры, искусства, творчества, отмечает следующее:

- понимание посредством пространственных образов стало применяться для истолкования смысла и документирования содержания произведений искусства;
- универсальность пространствопонимания сделала возможным искусствоведческий анализ художественных произведений, отнесся их не к стилям и манерам, а к типам пространственной организации.

Именно пространствопонимание и связанный с ним круг творческих концепций определили развитие средового подхода в дизайне и архитектуре и отношение к культуре как к среде духовной жизни человечества³⁸.

Б.А. Успенский использовал «Обратную перспективу» в качестве краеугольного камня для построения теории иконографии, полагая, что «Обратная перспектива» – это серьезное объектно-ориентированное исследование иконографии, даже своего рода «семиотика икон»³⁹.

Г.Я. Миненков считает особо значимым анализ Флоренским проблемы перспективы не только для искусства и художественного творчества, но и для социального мира. Он полагает, что «когда подлинная социальная жизнь заменяется театром, тогда и появляется прямая социальная перспектива: социальный текст начинают играть по неким внешним правилам на фоне декораций»⁴⁰. Перспективное изображение социального мира театрально, это нетрудовая, «лишенная чувства реальности и сознания ответственности»⁴¹ репрезентация мира, когда жизнь только зрелище, а не подвиг в христианском понимании этого термина. Миненков приводит пример проявления безответственности теорий подобного рода в процессе посткоммунистической трансформации, «когда многие полагали, что достаточно начать играть иную пьесу в иных декорациях, с иной орфографией и перспективой, и жизнь в результате станет иной»⁴². Пытаясь уйти от перспективных социальных схем, чтобы как-то выразить реальность, начинают вводить поправочные концепты вроде отчуждения, «обратного влияния базиса на надстройку» и др., оставаясь, однако, в их пределах. Перенеся анализ проблем перспективы Флоренского в область социальной онтологии, Миненков в теоретическом и практическом дискурсе Флоренского видит разложение перспективных социальных теорий и социальных практик как свидетельство краха классической социальной онтологии, как «исток и смысл коллапса коммунизма»⁴³. На этом основании Г.Я. Миненков предлагает рассматривать идеи Флоренского «как опыт движения к новой социальной метафизике во всей ее современной многомерности»⁴⁴.

ПРИЛОЖЕНИЯ

¹ П.А. Флоренский. Обратная перспектива (1919–1922) // У водорозделов мысли (Черты конкретной метафизики). Ч. 3 // *Священник Павел Флоренский. Соч.* в 4 т. Т. 3(1). – М., 2000. – С. 46–103.

² Там же. – С. 84.

³ Э. Павловский. Перспектива как символическая форма. – СПб., 2004. – 335 с.

⁴ Б.В. Раушенбах. Геометрия картины и зрительное восприятие. – СПб., 2002. – 320 с.

⁵ А.Ф. Лосев. П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // *Флоренский pro et contra*. Под ред. К.Г. Исупова. – СПб., 1996. – С. 181.

- ⁶ Там же. – С. 190.
- ⁷ П.А. Флоренский. Обратная перспектива.... – С. 51.
- ⁸ Там же. – С. 61.
- ⁹ А.В. Волошинов. Математика и искусство. – М.: Просвещение, 2000. – С. 309.
- ¹⁰ М. Фридлендер. Об искусстве и знаточестве. – СПб., 2001. – С. 50.
- ¹¹ Э. Пановский. Перспектива как символическая форма. – СПб., 2004. – С. 147.
- ¹² Там же. – С. 145–146.
- ¹³ Ш.М. Шукров. Образ Храма. – М., 2002.
- ¹⁴ К.М. Долгов. Реконструкция эстетического в западноевропейской и русской культуре. – М., 2004. – С. 689.
- ¹⁵ П.А. Флоренский. Обратная перспектива... – С. 62.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Б.В. Раушенбах. Геометрия картины и зрительное восприятие. – СПб., 2002. – С. 107.
- ¹⁸ *Holt Meyer. Getting the (Vanishing) Point: What Is Reversed in Florenskii's «Reverse Perspectives»? or What's Albrecht Dürer Got to Do with It? // N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney. Pavel Florenskij Tund Moderne. – Frankfurt am Main, 2001. – С. 381–402.*
- ¹⁹ П.А. Флоренский. Обратная перспектива.... – С. 71.
- ²⁰ Там же. – С. 74.
- ²¹ Там же. – С. 76.
- ²² Там же. – С. 79.
- ²³ Там же. – С. 80.
- ²⁴ Там же. – С. 87.
- ²⁵ Э. Пановский. Перспектива как символическая форма. – СПб., 2004. – С. 46.
- ²⁶ П.А. Флоренский. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях (1924–1925) // *Священник Павел Флоренский. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии.* – М., 2000. – С. 112.
- ²⁷ П.А. Флоренский. Значение пространственности // *Священник Павел Флоренский. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии.* – М., 2000. – С. 272.
- ²⁸ Б.В. Раушенбах. Геометрия картины и зрительное восприятие. – СПб., 2002. – С. 20.
- ²⁹ Там же. – С. 107.
- ³⁰ Там же. – С. 118.
- ³¹ Там же. – С. 115.
- ³² П.А. Флоренский. Обратная перспектива... – С. 95.
- ³³ Б.В. Раушенбах. Геометрия картины и зрительное восприятие. – СПб., 2002. – С. 294.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ *Holt Meyer. Getting the (Vanishing) Point: What Is Reversed in Florenskii's «Reverse Perspectives»? or What's Albrecht Dürer Got to Do with It? // N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney. Pavel Florenskij Tund Moderne. – Frankfurt am Main, 2001. – С. 381–402.*
- ³⁷ B. Rotman / Signifying Nothing. The Semiotics of Zero. – Stanford, 1993.
- ³⁸ О.И. Генисаретский. Пространственность в иконологии и эстетике священника Павла Флоренского // *Священник Павел Флоренский. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии.* – М., 2000. – С. 16–17.
- ³⁹ Б.А. Успенский. Семиотика искусства. – М.: Яз. рус. культуры, 1995. – 357 с.

- ⁴⁰ Г.Я. Миненков. Имяславие как социально-философский дискурс: опыт введения // *N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney. Pavel Florenskij. Tradition und Moderne.* – Frankfurt am Main, 2001. – С. 265.
- ⁴¹ П.А. Флоренский. Обратная перспектива (1919–1922) // *У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики). Ч. 3 // Священник Павел Флоренский. Соч. в 4 т. Т. 3(1).* – М., 2000. – С. 55.
- ⁴² Г.Я. Миненков. Имяславие как социально-философский дискурс: опыт введения // *N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney. Pavel Florenskij. Tradition und Moderne.* – Frankfurt am Main, 2001. – С. 266.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Там же. – С. 267.

Часть 10

Диалоги в письмах

Павел Флоренский и Александр Ельчанинов. На пути создания православной педагогики

*Павел Васильевич Флоренский
Татьяна Алексеевна ШUTOVA*

В последние два десятилетия в связи с публикацией трудов Павла Флоренского, а также материалов по русскому религиозному возрождению начала прошлого века возрастает интерес к личности этого удивительного человека, ученого, философа, священника. Универсальность его дарования и разносторонний вклад в науку, богословие и культуру, освященные его мученической кончиной, позволяют назвать Павла Флоренского символом XX века России с его величайшими достижениями и безысходностью утрат.

По пророчеству самого Флоренского, его труды востребовались полвека спустя, а история мысли развивается или непременно будет развиваться в русле его творчества, будь то философия, искусствоведение или богословие. Не менее важно познать его жизнь, окружение, обстоятельства, в которых формировались его интересы и устремления. Большую роль в этом играет изучение эпистолярного наследия П.А. Флоренского. Подвигом его семьи стало сохранение его архива, в том числе и писем. Усилиями потомков П.А. Флоренского значительная часть его переписки теперь опубликована, прокомментирована, многое готовится к публикации.

Наименее исследованным оказался период, связанный с его студенческими годами в Московском Императорском университете, где П.А. Флоренский учился на физико-математическом факультете с 1900 по 1904 гг. Сам П.А. Флоренский скрупулезно исследовал свою генеалогию, оставил воспоминания, опубликованные в книге «Детям моим. Воспоминания прошлых дней»¹. Однако в его набросках и планах не содержится упоминаний об учебе в Московском университете, а в его письмах родным из заключения редки указания на этот период жизни. Сам Флоренский писал, что университет немного дал ему в образовательном отношении, но многому научил в отношении нравственном. Такая максималистская оценка, какой бы преувеличенной она ни была, объясняется помимо ряда причин еще и тем, что, поступая в университет, Флоренский уже был сформировавшимся исследователем, у него было определенное мировоззрение, четкие планы и перспектива дальнейшей деятельности.

Университет представлял для него одну из ступеней «лестницы» восхождения ко всеобщему знанию. Его поступление в Московскую Духовную академию по окончании университета было звеном плана, созревшего если и не в деталях, то по сути, еще в годы гимназического учения.

Предлагая вашему вниманию переписку П.А. Флоренского с родными в 1904 г., мы сочли необходимым включить в нее письма друга Флоренского А.В. Ельчанинова, который в это время учится в Петербургском университете. О некоторых аспектах их совместной деятельности и взаимоотношений, в частности в связи с созданием П.А. Флоренским его первой крупной мировоззренческой работы «Эмпирей и Эмпирия» и планами по закладке основ православной педагогики, хотелось бы сказать особо.

Детство П.А. Флоренского прошло на Кавказе, в Тифлисе, где жила его семья, трудился его отец А.И. Флоренский, инженер, талантливый ученый, высокопоставленный чиновник Министерства путей сообщения. Его мать О.П. Флоренская, урожденная Сапарова, была высоко образована, в юности училась в Петербурге на Женских курсах. Дети Флоренских получили прекрасное домашнее образование, знали иностранные языки, играли на музыкальных инструментах. В семье была обширная детская библиотека, Флоренские выписывали много литературных и научно-популярных журналов, как российских, так и зарубежных, поощряли увлечение детей походами на природу, научными опытами. О своей учебе в гимназии П.А. Флоренский так сообщает в 1927 г. в своей «Автобиографии»: «Учился во 2-й Тифлисской классической гимназии. Класс наш считался выдающимся, и из него вышло довольно много деятелей (упомяну Д. Бурлюка, И. Церетели, Л. Розенфельда (Каменев/а/) и др.). Если не ошибаюсь, в классе было получено при окончании курса 6–7 золотых медалей и вдвое серебряных. Окончил я курс первым, но, думаю, по недоразумению, так как, занимаясь каждый день до 12 часов ночи своими делами, я довольно пренебрежительно отмахивался от уроков гимназических и учил их большей частью на переменах, в классное же время над партою обдумывал на бумаге постановку физических опытов»².

Большая дружба связала Павла Флоренского с его одноклассниками Владимиром Эрном и Александром Ельчаниновым. Интересы друзей определились в седьмом классе, когда в гимназию пришел новый учитель древних языков Георгий Николаевич Гехтман, организовавший тут литературно-философский кружок, участники которого обсуждали важные религиозные, философские и этические вопросы. Кумиром юношей стал философ Владимир Соловьев, приверженности которому они не изменяли и в дальнейшем.

Студенческие годы развели друзей по разным городам: в Московский университет поступили Павел Флоренский и Владимир Эрн, соответственно на физико-математический и историко-филологический факультеты, а Александр Ельчанинов – на историко-филологический факультет

Петербургского университета. Тесные связи дружбы сохранили и в годы университетской учебы. Флоренский и Эри живут в одной комнате общежития студентов имени Императора Николая II, посещают семинарий на историко-филологическом факультете, участвуют в работе Историко-филологического общества, созданного князем С.Н. Трубецким. Ельчанинов стремится перевестись на учебу в Москву, ближе к друзьям, но он связан со стипендией, которую платят ему из Тифлиса, и только по окончании Петербургского университета соединится с ними в Москве, а позже с Флоренским в Сергиевом Посаде.

Переписка П.А. Флоренского и А.В. Ельчанинова, начавшаяся в детстве, когда друзья разъезжались на каникулы, продолжается вплоть до начала Гражданской войны и последовавшей за ней эмиграции А.В. Ельчанинова во Францию. Особенно интенсивной была она в их студенческие годы. Молодые люди обмениваются впечатлениями о преподавателях, прочитанных книгах, студенческих волнениях, о новых знакомых. Впрочем, переписки как таковой нет, есть лишь письма А.В. Ельчанинова, сохраненные семьей П.А. Флоренского. Письма самого Флоренского Ельчанинову, судя по всему, не сохранились. Однако письма Ельчанинова – это отраженный свет посланий Флоренского, по абрисам которых мы можем различить мерцание мыслей, выраженных Флоренским, ощущение атмосферы того времени, когда молодые люди ищут путь, который их друг С.Н. Булгаков назвал позже путем «из Афин к Иерусалиму Небесному».

В 1902–1903 гг. А.В. Ельчанинов сближается с Д.С. Мережковским и З.Н. Гиппиус, с философско-литературными кругами Петербурга и становится звеном, связующим Флоренского с ними и журналом «Новый путь». О своих впечатлениях, о заседаниях Религиозно-философского собрания А. Ельчанинов с репортажной скрупулезностью сообщает в письмах другу в Москву, на что, вероятно, получает не менее обстоятельные ответы. Вероятно, переписка друзей представляла большой общественный интерес, о чем свидетельствует письмо Ельчанинова от 18 февраля 1904 г., в котором он передает Флоренскому просьбу Д.С. Мережковского подготовить письма для печати в форме диалога. Судя по всему, Флоренский не возражает против этого, оговаривая публикацию некими условиями, о чем мы косвенно узнаем из письма Ельчанинова от 4 марта 1904 г., приведенного в публикуемой переписке.

Идея оформления переписки в публикацию Флоренский осуществляет летом 1904 г. на Кавказе в виде диалога «Эмпирия и Эмпирия», который он посвящает своему другу Александру Ельчанинову. Вероятно, рукопись была отправлена в редакцию «Нового пути», но в связи с тем, что Мережковский и Гиппиус прекратили редактирование журнала, издана так и не была. К работе «Эмпирия и Эмпирия» П.А. Флоренский вернулся через два года, отредактировав обе ее части, но сохранив форму диалога. Однако

рукопись пропала при обстоятельствах, которые он объясняет в 1916 г.: «Последняя редакция этого диалога была переписана на ремингтоне, на целых листах и тщательно исправлена. Но кто-то взял у меня рукопись... и вздумал возвращать через швейцара, — она и пропала. Очень об этом жалею, не потому чтобы был доволен диалогом, но потому, что он выражал мои мысли и убеждения накануне поступления в Академию»³.

Весной 1916 г. П. Флоренский вновь возвращается к мысли о публикации и просит А. Ельчанинова выслать его письма, на что тот в письме от 10 апреля отвечает: «...Твои письма я пришлю, если найду — я давно их не пересматривал, а часть моих писем не знаю какие — пропала во время многочисленных обысков и полицейских посещений. Твои письма я обычно прятал на квартирах друзей, и они не пропали, но у меня ли они — я сейчас не знаю...» Позже, в сентябре того же года Ельчанинов пишет о том, что в Москву отправляется выпускница гимназии Тамара Левандовская (будущая жена А.В. Ельчанинова). «С нею я посылаю нашу классную с тобой переписку; — там есть важные места. Письма твои (а равно и все остальные) мама куда-то спрятала в кладовую, но обещала разыскать. Тогда пришлю...» И снова публикация работы не состоялась. Тот факт, что Флоренский неоднократно возвращается к диалогу, несмотря на то что к этому времени он уже создал свое фундаментальное произведение «Столи и утверждение Истины», где развивает мысли своей первой мировоззренческой работы, свидетельствует о том, что он считает важным и необходимым передать атмосферу живой жизни, диалектику своего внутреннего состояния в тот водораздельный год, когда решалась его дальнейшая судьба.

Как и предчувствовал П.А. Флоренский, говоря о востребованности своего творчества потомками, произведение «Эмпирия и Эмпирия» было опубликовано лишь полвека спустя после его мученической кончины. В нем подводится итог одного периода жизни автора и заявляется о последующем, в конспективной форме содержатся мысли его будущих произведений. Построенное в форме классического платоновско-соловьевского диалога, оно передает диалектику поисков его участников, первый из которых уже пришел в Церковь и полностью принял систему ее обрядов, а другой, будучи верующим, еще сомневается в полноте и истинности церковной жизни в понимании друга. «Эмпирия и Эмпирия» предвосхищает вехи пути, по которому вслед за Флоренским пойдет и тот, кому посвящен диалог. В 1926 г. по благословению отца Сергия Булгакова А.В. Ельчанинов принял священство, о чем думал и к чему подходил еще в России, будучи рядом с Флоренским.

В представлении П.А. Флоренского и его друзей, ученый и мыслитель — это не пустынный в «башне из слоновой кости», вззирающий на мир и людей с высоты своего знания, не только *homo sapiens* — «человек мыслящий», но и *homo faber* — «человек делающий». Ни сам Флоренский, ни его ближайшие друзья юности этому принципу не изменяли. Флорен-

ский реализовал принцип единства «думания и делания», став исследователем, изобретателем, ученым-производителем, как мы теперь сказали бы, священником, философом. Даже в тягостные годы заключения он мыслил и работал, став одним из родоначальников мерзлотоведения в лагере на Дальнем Востоке, создателем производства йода и агар-агара в Соловецком концлагере. Филолог и историк Владимир Эри был одним из организаторов Христианского Братства борьбы, деятелем так называемого христианского социализма. Александр Ельчанинов, педагог милостью Божией, посвятил жизнь своим ученикам, сначала в тифлиских гимназиях, где создал кружок учеников младших классов, которых называли «ельчаниновцы». Они сохраняют ему верность на всю жизнь, а некоторые станут прихожанами отца Александра в эмиграции, во Франции, где он руководил Русским Христианским Студенческим Движением, был духовником и наставником русских изгнанников.

Оканчивая университет, Флоренский и Ельчанинов размышляют о дальнейшем пути, в письмах делятся своими планами. Флоренский думает о монашестве, и Ельчанинов – один из первых, кому он сообщает об этом, судя по реакции на это решение в письме Ельчанинова от 1 марта 1904 г. Что касается самого Ельчанинова, он мечется, то собирается отправиться к кавказским пустынножителям для размышлений, о чем сообщает Флоренскому в письме от 29 сентября 1904 г. и что причудливым образом найдет свое отражение в незаконченной поэме Флоренского «Святой Владимир»⁴, то ищет пути и формы, чтобы посвятить себя педагогике, и советуется по этому вопросу с другом, что мы также находим в письмах этого года. Вероятно, друзья о многом говорили, многое обсуждали летом 1904 г. на Кавказе. Именно там и тогда П.А. Флоренский создает свой диалог «Эмпирей и Эмпирия», посвятив его А.В. Ельчанинову, а позже, в 1916 году, работая над диалогом, Флоренский указывает точное место его создания: «Вершина Цхра-Цхаро. (Над Бакурнанами. Там жил я перед поступлением в Академию)». Это место обладает для друзей неким символическим смыслом. Именно туда, на Цхра-Цхаро, совершили они восхождение летом 1900 г. перед тем, как отправились на учебу в столицы.

А.В. Ельчанинов и в студенческие годы, и позже стремился к близости с Флоренским, мечтал поселиться рядом с ним в Москве или в Сергиевом Посаде, соединить усилия в создании православной педагогики, христианской школы нового типа, которая сочетала бы в себе то, чем они вместе занимались в гимназии и к чему стремились в своем жизненном призвании. Разразившаяся Первая мировая война, революция и последовавшая затем Гражданская война помешали осуществить эти планы. Тем не менее нам интересны их поиски, обретения, обстоятельства, в которых обсуждали они эти вопросы.

Конкретный план совместной деятельности возникает у друзей весной 1911 г., когда Павел Флоренский становится священником Благовещенской церкви села Благовещение недалеко от Сергиева Посада. В ответ на предложение друга приехать сюда и преподавать в сельской школе, Ельчанинов пишет ему из Тифлиса 8 мая 1911 г.:

«Дорогой Павлуша, прежде всего поздравляю тебя с началом твоей деятельности: как хорошо все у тебя выходит: одно к одному; у тебя, действительно удивительное чувье к своей судьбе; кроме готовности идти к ней навстречу.

Твое письмо для меня было так необходимо, хотя ничего нового, по содержанию, там для меня не было: я давно уже, вероятно, под твоим влиянием, осудил себя за свои скитания и решил во что бы то ни стало определиться житейски в этом же году. Но в твоём письме на меня пахнули какие-то мистические дуновения, которые поддержат меня в моем решении. Для этого решения у меня не хватает одной данной, без нея очень трудно решать, но я не стану ее дожидаться, так как ее может и вовсе не быть. Кроме твоего предложения (оно для меня самое заманчивое из всех) у меня есть еще три пути: 1) недавно я получил письмо от незнакомой мне дамы Гриневич, которая, по рекомендации Эрна, Новоселова⁵, Бердяева⁶ и Аггеева⁷, предлагает мне стать во главе основываемой ею школы (в Крыму, или под Москвой); школа должна быть христианской по духу. Я согласился бы на это, если бы не последнее условие: у меня, конечно, не хватит наглости быть основателем христианской педагогики (ибо таковой еще нет, если не считать монастыри). Второе – казенные гимназии, которые усиленно тащат меня к себе и 3) школа Левандовского. Выбор я должен произвести в течение двух-трех недель.

Если соберешься писать на этих днях, то напиши несколько слов о твоей школе – есть ли там учитель, это во-первых, не придется ли его гнать, если я захочу преподавать в этой школе, от кого школа зависит? Возможно ли будет выходить из программы, или менять ее, вводить учебники, не указанные в программе и т.д. Жить около Преподобного и работать вместе с тобою для меня представляется верхом благополучия душевного, но, во-первых, я очень боюсь именно этих препятствий, а, во-вторых, мои родные очень не хотят меня пускать отсюда (брат, Маруся, мама, Женя⁸). Они уверяют, что я им нужен здесь, и я сам вижу, что нужен <...>

<...> Пока кончаю. Всего светлого всем вам, а тебе кроме того здоровья. Помолись обо мне.

Твой Саша Е.»

В письме идет речь о Гриневич Вере Степановне, поэтессе, переводчице, дом которой на Остоженке был одним из культурных центров Москвы.

В ее доме жили Бердяевы, тут бывали Волошин, Эрн, Булгаков, Ивановы. Там же она безуспешно пыталась организовать школу нового типа, о чем пишет П.А. Флоренский в незаконченном, а возможно, и не отправленном письме к Ельчанинову:

«1911.VI.6 Сер. Пос.

Дорогой Саша! Пишу тебе наскоро, т.к. весьма занят. Прежде всего относительно М-те Гуревич. Ее несколько знает М.А. Новоселов, и тебя ей он рекомендовал, но не особенно рекомендует ее тебе. Il pense, que cette dame est une seconde Madame la comtesse Bobrinsky, ou simplement une femme avec vexations et caprices. Elle ne veut pas construire une école religieuse orthodoxe, elle ne veut pas avoir affaire avec Eglise, mais ses vues – c'est une école⁹ «вообще-христианская». Она предполагает иметь дело с аристократическими или, по меньшей мере, богатыми детьми и все прочее. Главное же – она вовсе не намерена видеть в тебе руководителя, а лишь исполнителя своих предначертаний. Нет сомнения, что ты с ней не соешься и она «прогонит», как прогнала Базинская Рачинского¹⁰, Эрн и др. Новоселов указывает тебе еще одно предложение, но удобно ли оно тебе – суди сам. В Пекуле имеется учительская Семинария, и директор ее, знакомый Новоселова, поклонник Рачинского (педагога). Теперь он у нее чувствует себя старым и желал бы иметь себе помощника и заместителя, именно в лице инспектора. М.А. Новоселов и предлагает тебе это инспекторство, т.е. не столько предлагает, сколько доводит до твоего сведения.

Ты спрашиваешь о программах и проч. школы в Благовещенском. Но ведь сейчас она – церковно-приходская и, след., программа известна, хотя они очень [*нрзб.*] Что же касается до всего прочего, то это будет зависеть от тебя: дополнительные занятия, организация другой школы и т.д. Детишек в ней [*нрзб.*] сейчас – 10, а было 20, но их разогнал местный священник-учитель...»

А.В. Ельчанинова не покидает мысль создать школу, основанную на новых педагогических принципах. Через три года из Тифлиса он просит В.Ф. Эрнa посодействовать ему в этом. О неуспехе таких попыток Эрн сообщает Ельчанинову 24 мая 1914 г.

«...Когда пришло твое письмо, в Москве был разъезд во всем разгаре. Герцык с Бердяевыми и с Гриневич «рассыпались» в начале апреля. Поэтому, несмотря на все мое желание быть тебе полезным по поводу твоих педагогических *desideri*, мне удалось заявить только в одном месте, тем более, что твое письмо пришло в тот момент, когда я уже начал укладывать чемоданы. Накануне отъезда Гершензон, желая почтить мое удаление из Москвы, а также близкое исчезновение Булгакова, собрал маленький *soirée*, на котором собрались: Вяч. Иванов с семьей, Булгаков, Шестов, влюбленный в Вячеслава, художница Кругликова, которая в этот вечер

очень искусно резала со всех присутствующих силуэты, позже пришла г-жа Орлова, родственница С.А. Котляревского. Вот в этой компании я рассказал к слову о твоих «предположениях», но увы эта компания была чрезвычайно не педагогическая! Булгаков с живым интересом расспрашивал о тебе, но не о деле. Жаль, что Орлова пришла после того как я уже на эту тему переговорил: она занимается, сколько я знаю, педагогиею и, кажется, богата... Во всяком случае твоего желания не забуду и на будущий год при встречах со всякого рода людьми буду твердо о нем помнить...»¹¹

В 1915 году А.В. Ельчанинов теряет поддержку у преподавателей гимназии Левадовского, руководителем которой он был в то время, и собирается переехать в Москву. Вот что пишет он Флоренскому 14 июня 1915 г.:

«<...> Редкий день, что я не вспоминаю тебя, но писать не чувствую никакого смысла кроме как по делу. Хотелось бы быть с тобой. Я боюсь говорить что-нб. окончательно, но [прзб.], мне кажется, я переселюсь в Москву или Посад. Денег у меня много (не надо ли?) и до приискания постоянной работы я проживу. Я бы не хотел бросать педагогического дела, т. что ты имей меня в виду. Но только на роль учителя я если и подойду, то только временно – мне хотелось бы дела самостоятельного. Если ты не оставил мысли о каком-нб. своем педагогич. деле, то помни и меня. За 4 года работы у меня накопился порядочный опыт, а этот год (управление гимназией) – в особенности. Но это все не важно, важно то, что какую-нб. возможность правильной жизни я представляю себе только около тебя <...>»

Затем, судя по всему, получив ободряющее послание друга, А.В. Ельчанинов пишет:

«Милый и дорогой Павлуша, Христос Воскресе!

Твое письмо я принял как чудо и Божье указание – суди сам. В страстную субботу я, как всегда с трудом, пробегал мысленно обычный для меня уже лет пятнадцать путь: размышляя о себе, своих детях и школе, я неизбежно приходил к мысли об общине и церкви, и раздумывая, где это можно осуществить, как собрать вместе всех милых и любимых людей (идея, предвосхищенная еще Манильовым), с несомненностью пришел к мысли, что помимо и без тебя мне не прожить. Последнее время я страшно увлечен огородом и в госпитале обработал сажен 20 квадратных и поэтому и представляю себе дело так: церковь, школа, огороды, а кроме того – мастерская, коровы и т.д. Сегодня, в Светлое Воскресение, я думал об этом все утро, а около 3 часов получил твое письмо. Я не сомневался,

что это указание, на которое не может быть апелляции, таких указаний я получал в жизни несколько, одно из них – твои просьбы о моем поступлении в Моск. университет, но я – ты тоже это знаешь, обычно смотрел в сторону прямо противоположную указаниям Судьбы. Теперь ты должен помочь мне не уклониться.

Но я прошу подробно посвятить меня во все. Представляешь ли ты мое участие в деле? в каком виде? До окончания войны я не могу, но после я могу быть вполне свободным. Как я благодарен тебе за те слова, что ты хочешь меня видеть – а как я хочу видеть тебя! Но ведь я не могу к тебе приехать, разве еще какое-нибудь чудо; а ты? я думаю, ты бы мог. Ты бы и отдохнул дорогой. Хотя я не знаю точно твоих многосложных обязанностей, но кроме журнала всякую срочность можно растянуть на любой срок, особенно по обстоятельствам военного времени...

1916.IV.10 Светлое Христово Воскресение».

Свидетельством того, что Флоренского также не покидают мысли о школе, является письмо 11 сентября 1916 г., где Ельчанинов напоминает ему: «...Я очень интересуюсь твоими планами (школа) и домом...», а позже он присылает Флоренскому свой план организации такой школы:

«1918. IV.21

«Проект общеобразовательной школы типа гимназии

В основу школы кладутся четыре начала: земля, античность, национальность и православие, из которых вытекают все подробности организации.

I. В основе большинства изучаемых наук и быта школы лежит практическая работа над землей и обработкой ее продуктов. Поэтому школа должна быть непременно не в городе, в местности пригодной для разнообразных культур и с климатом, допускающим работы в саду и огороде большую часть года, сл., по возможности, на юге. Это же предполагает, что воспитанники живут в школе, что неизбежно кроме того во всякой школе, ставящей себе и воспитательные задачи.

II. Второй цикл наук располагается вокруг понятия античности (Египет и Греция и Библия), лежащей в основе европейской и русской культуры. Сюда относится один древний язык, история античного мира, гл. обр. со стороны религии, культуры и быта, искусство.

III. Третьей основой школы будет понятие русской национальности, которая объединит преподавание русского языка, литературы, истории, с обращением главного внимания на изучение (в ист. литературы) славянофилов и примыкающих к ним литературных и философских направлений, изучение народного языка, мировоззрения и фольклора, с практическими работами по собиранию и изданию материалов.

IV. Завершением этих трех отделов жизни и изучения явится православие, с одной стороны как воспитывающая сила (Церковь при школе, православный уклад школьной жизни, участие в богослужении), а с другой как итог и вершина изучения античности и народа. Все остальные подробности вытекают отсюда вполне естественно и настолько сами собой разумеются, что я о них не пишу сейчас (Управление школой, методы преподавания, состав преподавателей и т.д.).

Если явится материальная возможность такой школы, то я согласен в ней работать на любых ролях, в том числе и на должности преподавателя.

Мне кажется, что ко всему этому очень близки вы все московские. Будь деньги и место, дело можно было бы начать с осени, ведя подготовительные работы летом. Преподавателями отсюда могли бы быть Цветков¹², Георгий Николаевич и я, остальных можно найти в Москве. Политические обстоятельства вряд ли смогут этому помешать, если делу придать вид кооператива и т.п.».

Увы, в силу известных обстоятельств, планам этим не довелось осуществиться. Удивительным образом намерения А.В. Ельчанинова реализовались во Франции, куда привели его эмигрантские пути. В первые годы эмиграции, поселившись на юге Франции, он занимался сельским хозяйством, был окружен учениками и друзьями, а затем принял священство. Отец Александр является одним из создателей Русского Христианского Студенческого Движения, строившегося по тому самому кружковскому принципу, столь свойственному русской педагогике, которую они «проходили» вместе с Эрном и Флоренским еще в Тифлисе. Дело это продолжил недавно почивший сын отца Александра Ельчанинова Кирилл Ельчанинов. Впрочем, это отдельная, увлекательная и поучительная тема исследований.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Павел Флоренский, священник. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. – М.: Моск. рабочий, 1992.

² П.А. Флоренский. Автобиография. Наше наследие. – № 1. – 1988. – С. 75.

³ П. Флоренский. Эмпирия и Эмпирия // Богословские труды. Сборник двадцать седьмой. Издание Московской Патриархии. – М., 1986. – С. 294.

⁴ Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка // Сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Ивановой. – М.: Языки славянской культуры, 2004.

⁵ М.А. Новоселов (1869 – 1939?) – профессор Московского университета, один из организаторов «Братства изыскивающих христианского просвещения», издатель «Религиозно-философской библиотеки», после Октябрьской революции принял монашество, в 1928 г. арестован и сослан в Сибирь, где скончался или был расстрелян.

⁶ Н.А. Бердяев (1874–1947) – философ, литератор, публицист, религиозно-общественный деятель.

⁷ К.М. Аггеев (1868–1919) – православный священник, богослов, участник религиозно-философских собраний в Петербурге, Московского и Петербургского религиозно-философских обществ.

⁸ Брат А.В. Ельчанинова Николай, его жена Мария (урожденная Ланге-Поздеева), сестра Евгения.

⁹ Он думает, что эта дама является второй мадам графиней Бобринской, или просто-напросто женщиной деспотичной и капризной. Она не желает создавать религиозную православную школу, иметь дело с Церковью, по ее замыслу это школа... (фр.)

¹⁰ Г.А. Рачинский (1859–1939) – религиозный публицист, редактор и переводчик.

¹¹ Визыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, П.А. Бердяева, С.П. Булгакова, Е.П. Трубецкого, В.Ф. Эрн и др. – М.: Школа «Языки русской литературы», 1997. – С. 578–579.

¹² Цетков Сергей Александрович (1888–1964) – литературовед, библиограф, после смерти В.В. Розанова составлял его библиографию, к концу жизни перешел в католичество.

Мы предлагаем вниманию читателей переписку П.А. Флоренского с семьей и близкими в 1904 г. Это последний университетский год для Флоренского и его ближайших друзей Ельчанинова и Эрн, когда они выбирают свой дальнейший жизненный путь. Флоренский уже сделал свой выбор, решив посвятить себя Церкви. Родители, мечтавшие о научной стезе для сына, не одобряют его выбор, но, следуя семейной традиции воспитания, не оказывают на него прямого давления, а лишь тактично и осторожно пытаются повлиять на изменение решения. Эрн выбирает путь служения науке. Ельчанинов на распутье, его влечет педагогическое призвание, но, под влиянием друга Павла, он вслед за ним ищет «дорогу к храму». Письма приводятся с незначительными сокращениями, по возможности сохранена орфография подлинников. Чтобы не выносить в примечания наиболее часто упоминаемых персонажей переписки, приводим краткие сведения о них:

Папа – Флоренский Александр Иванович (1850–1908) – отец П.А. Флоренского.

Мама – Флоренская Ольга (Саломэ) Павловна (1859–1951) – мать П.А. Флоренского.

Люся – Юлия Александровна Флоренская (1884–1947) – сестра П.А. Флоренского. В 1904 г. находилась с тетей Р.П. Сапаровой на учебе в Швейцарии.

Лиля – Елизавета Александровна Флоренская (1886–1967) – сестра П.А. Флоренского.

Саша, Шура – Александр Александрович Флоренский (1888–1938) – брат П.А. Флоренского.

Валя – Ольга Александровна Флоренская (1891–1914) – сестра П.А. Флоренского.

Гося, Агуся, Гусенька – Раиса Александровна Флоренская (1894–1932) – сестра П.А. Флоренского.

Андрей, Андрияша, Андрейка, Андрик – Флоренский Андрей Александрович (1899–1961) – младший брат П.А. Флоренского.

Лиза тетя – Елизавета Павловна Сапарова, в замужестве Мелик-Беглярова (1854–1919), сестра матери П.А. Флоренского. Дядя Сергей – ее муж Сергей Теймуразович Мелик-Бегляров, их дети Маргарита и Давид.

София тетя – Софья Павловна Сапарова, в замужестве Карамян (1866–1939), сестра матери П.А. Флоренского.

Ремсо тетя – Репсимия Павловна Сапарова (1865 – ранее 1930-х годов), в замужестве Тавризова, Коновалова, сестра матери П.А. Флоренского.

Сапаровы: Тамара Аркадьевна, в замужестве Арманд, Нина Аркадьевна и Елена Аркадьевна (Еля) – двоюродные сестры П.А. Флоренского.

Ельчанинов Александр Викторович (1881–1934) – одноклассник П.А. Флоренского по 2-й тифлисской гимназии. Был участником Христианского Братства борьбы, первым секретарем Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Покинул Россию в 1921 году и поселился во Франции. В 1926 году по благословению отца Сергия Булгакова принял священство, о чем мечтал еще в России. Умер в Париже.

Эри Владимир Францевич (1881–1917) – соученик П.А. Флоренского по 2-й тифлисской гимназии и Московскому университету. Религиозный мыслитель, историк философии, публицист, один из организаторов Христианского Братства борьбы и Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Преждевременно скончался от нефрита в 1917 году на квартире своего друга Вяч. Иванова в Москве.

Семенниковы: Николай – соученик Флоренского по гимназии и по Московскому университету, Варвара Николаевна – его мать, Альбина Константиновна – бабушка.

Худадовы: Николай Алексеевич, «доктор Худадов» – друг А.И. Флоренского по 1-й тифлисской гимназии, врач, общественный деятель радикальных убеждений, основатель в Тифлисе Общества трезвости, воскресных школ грамотности для рабочих, его жена Анна Владимировна, урожденная Тизенгаузен, их дети Мария (Маня), Владимир (Володя Худадов), Александр (Шура Худадов).

Андросовы: Василий Иванович, инженер, его жена Мария Николаевна, их дети Соня и Ваня.

У водораздела жизни. Переписка П.А. Флоренского с родными и близкими в 1904 году

*Публикация подготовлена Л.В. Милосердовой,
А.И. Олексенко, А.А. Санчесам, П.В., В.П. и Ю.А. Флоренскими,
Т.А. Шutowой.*

*Комментарии П.В. Флоренского и Т.А. Шutowой. Письма
и фотографии из архива семьи священника
Павла Флоренского**

П.А. Флоренский – О.П. Флоренской

1904.01.06

Москва – Вифлиг

Конверт отсутствует

Дорогая моя мамочка!

<...> Убедился я, что не смогу переписать работы к нужному сроку и поэтому работаю над нею совсем понемножку. А последние два дня и вовсе не работал, т.к. занялся писанием рецензии, которая, может быть, будет напечатана. Отчасти смотрю на такие работы с чисто практической точки зрения; т.к. в дальнейшем я думаю заниматься литературной работой, то мне необходимо приобрести знакомых и некоторую репутацию. Иначе, что мне хорошо известно, чрезвычайно трудно сделать что-нибудь, т.к. рукописи лиц совсем неизвестных в редакциях даже не читают довольно часто.

Вчера мы, т.е. Ельчанинов, Ланге¹, Эри и я, ходили в Симонов монастырь² и взбирались на колокольню. Оттуда чудесный вид на всю Москву и безпредельную снежную равнину, испатрихованную дорогами, деревнями и лесочками. Оттуда так все кажется ничтожным и мелким. Ползают какие-то черненькие точки по белому – экипажи и люди, под ногами видишь золоченые маковки церквей, которые снизу кажутся очень высокими. Хорошо было бы тебе побывать там.

Последнее время я завел знакомство с сыном проф. Бугаева³. Он оригинален и интересен, есть у него собственное, но немножко бесплодное, в том смысле, что ему трудно мыслить последовательно. Кроме того, он, как человек, очень деликатен и мил, что среди студентов встречается редко. Впрочем, теперь он кончил университет, но хочет поступить снова на другой факультет⁴. <...>

* См. третью вкладку. – *Прим. сост.*

[Зачеркнуто: минувшее время – *Публ.*] Как-то складываются мои дела, что совсем почти не приходится заниматься, т.е. усваивать и читать, а почти исключительно пишешь и пишешь целыми днями, или ничего не делаешь. Писание очень утомляет, а пользы от него весьма мало. Целое утро просидишь иногда, а написано две-три страницы. Так опротивеет потом ручка и чернильница, что хочется их не видеть.

Лиза тетя писала, что хорошо бы Шуру перевести сюда в гимназию. Правда, что тут учителя в общем гораздо лучше, чем в Тифлисе – большая часть приват-доценты или лица более или менее работающие самостоятельно, но зато, вероятно, и требуют они больше работы от учеников. Тут, между прочим, открывается частное образцовое учебное заведение – вроде гимназии Тенишева¹ в Петербурге.

<...> По всему видно, что вы сильно скучаете. Право, тебе надо выехать куда-нибудь на короткое хотя бы время. Лучше запустить дела, чем всю жизнь быть в чеховских настроениях. Поэтому я буду ждать тебя или папу сюда. Теперь ведь приехать сюда удобно, а что будет после – неизвестно.

Целую тебя, моя дорогая мамочка. Мне очень хочется видеть вас и, вероятно, я приеду домой сравнительно скоро, т.к. лекции на четвертом курсе заканчиваются, кажется рано, и если я не стану держать экзаменов, то кроме библиотеки ничто не будет удерживать меня здесь. Летом я думаю готовиться к экзаменам, так чтобы зимою мог заниматься чем угодно и быть спокоен. Целую тебя и всех всех.

Твой П.

Москва 19 6/1 04

<...> Как идет наш садик? Тут хотя очень красиво, но зелени совсем нет, и часто является страстное желание увидеть траву или листочки. Впрочем, и у нас теперь может ничего не быть, если в Тифлисе холодно. Все дома, дома и стены на разные лады, или крыши. Так надоел город, что, кажется, сейчас бросил бы его и поселился где-нибудь в глуши. Правда, есть интересные и хорошие люди; но их знакомство вполне нейтрализуется бесчисленными встречами с неинтересными и не хорошими. Эти встречи так дробят внутреннюю цельность и мешают сосредоточиться! Если можно будет устроить, чтобы пожить некоторое время где-нибудь на горе в совершенном безлюдьи, чтобы собраться с мыслями, я этим летом непременно устрою. И то же бы я посоветовал всякому. Хоть на две недели в году надо быть совсем одному и ничем не развлекаться.

¹ Ланге – возможно, Александр Семенович Ланге-Поздеев.

² Симонов Успенский мужской монастырь в Москве, основан в 1379 г., расположен на левом, высоком берегу Москвы-реки.

³ Сын проф. Бугасва – Бугасв Борис Николаевич (Андрей Белый, 1880–1934), поэт и писатель, теоретик символизма. Окончил естественное отделение физико-математического

факультета Московского университета в 1903 г. Воспоминания об Андрее Белом П.А. Флоренский присылал из ссылки (*Священник Павел Флоренский. Соч. в 4 т. Т. 4.* – М.: Мысль, 1998. Далее – Соч., т. 4). Бугаев Николай Васильевич (1837–1903) – математик и философ. С 1867 г. профессор Московского университета, декан физико-математического факультета. Один из создателей Московского математического общества (президент с 1891 г.), основатель психологического общества при Московском университете. Разрабатывал идеи арифмологии.

⁴ Закончив естественное отделение физмата, Б. Бугаев собирается в это время поступать на историко-филологический факультет Московского университета.

⁵ Тенишевское реальное училище, созданное в Петербурге в 1896 г. князем В.Н. Тенишевым (1843–1903), этнографом, социологом и предпринимателем. В училище были введены передовые методы педагогики.

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.01.07

Тифлис – Москва

Конверт: Москва, Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому
Остоженка, дом Егорова кв. 50

Штемпели: Тифлис, 1904.01.07, Москва, 1904.01.11

Милый Павлик,

Эти дни я все откладывала письмо к тебе и боюсь, что доставила напрасное беспокойство. Я была просто не в настроении писать. Праздники, слава Богу, кончились, и с ними беспорядки. Сегодня у нас прекрасный солнечный день, нормальная жизнь, и мы все довольны. Как хорошо, что ты мог уехать на некоторое время и наслаждаться тишиной. Зима в России имеет особую прелесть своей тишиной и чистотой. Это мне пришлось тоже испытать один раз, когда я провела день в какой-то загородной местности в гостях у Глеба Успенского¹. Теперь же я напрасно собиралась доставить себе маленькое удовольствие поездкой в Москву – не удалось. Нельзя оставить дом и детей! Подождем опять лучших времен.

В твоём последнем письме мне как-то не понравилось, что ты так отклоняешься от главной цели и несколько разбрасываешься. Мне будет очень жаль, если ты отложишь свои экзамены на год. Я думаю, что ты об этом сильно пожалеешь, но все сказанное ты слышал уже не раз. Вероятно ты сам лучше разсудишь.

У нас ничего нового и хорошего. Дома все здоровы, хотя на праздники у многих из нас был грипп, и потому сидели в комнатах. Надеюсь, что ты здоров и весел.

Твоя мама.

¹ Успенский Глеб Иванович (1843–1902) – писатель, представитель демократической литературы 1960-х годов, печатался в «Современнике», «Отечественных записках», автор очерков «Нравы Растеряевой улицы», цикла повестей «Разоренье», цикла повестей и рассказов

«Новые времена, новые заботы», «Из деревенского дневника», «Власть земли» и других. Речь идет о времени пребывания О.П. Сапаровой в Петербурге, когда она, возможно, побывала на даче Успенских в Чудове.

П.А. Флоренский – А.И. Флоренскому

1904.01.14

Москва – Тифлис

Конверт: Тифлис Е.В.Б. Александру Ивановичу Г-ну Флоренскому

Николаевская 67

Штемпели: Москва 1901.01.15, Тифлис 1904.01.20

Дорогой папочка!

Вот уже прошло Рождество, а чувствуешь себя, как будто оно только началось. Так быстро проходит время и так мало успеваешь сделать, особенно в праздники, что потом приходится удивляться, неужели же, в самом деле, против этого ничего не поделаешь. Правда, что порядком ушло время на хождение к родным, знакомым, и в этом отношении сделано не мало. Нет, серьезно, я на Рождество познакомился кое с кем из интересных людей, особенно в один вечер, когда я зашел к Бугаеву и застал у него всех или почти всех московских знаменитостей, по преимуществу из молодых. Был там и Бальмонт¹, читавший свои стихи, и Брюсов² и т.д.; все люди разных направлений и убеждений, но не бесцветные. Были теософы умные и теософы захлебывающимся голосом от волнения говорившие банальности, спириты, неоромантики, символисты и т.д. и т.д. и люди ничего не смыслящие в поэзии. Сами по себе эти вечера не особенно интересны – немного показны, но очень полезны, т.к. дают возможность познакомиться с людьми, которых бы нигде не увидел. Наша секция по философии и истории религии³, к сожалению, вызвала слишком большие и преувеличенные ожидания и надежды; «к сожалению», потому что, как ни хорошо и просто мы ведем свои дела до сих пор, теперь, пожалуй, придется быть на виду, а это всегда делает положение несколько натянутым. Но зато в этом есть и выгода, т.к. несколько очень интересных лиц просили принять их в число членов; среди них есть если и не слишком ученые, то много знающие в каком-нибудь одном направлении, напр. по индусской литературе, и потому можно ждать от них интересного. Одного только можно опасаться, именно того, что у таких людей часто бывает особый привкус партийности и тенденциозности, а в большом количестве это почти невыносимо.

Тут собирается издаваться новый журнал «Весы»⁴; не знаю, будет ли он интересен, или нет, а потому пока подожду решать вопрос относительно предложения, которое мне сделал Брюсов – именно сотрудничать в нем. Пожалуйста только об этом никому не говори.

Здорова ли мама? Я давно уже приготовил маленькую посылку для детей, но никак не могу дожидаться одной книги, которую мне обещали достать; как только получу ее, так посылку и отправлю.

Относительно беспорядков тут ходят самые противоречивые слухи и, т.к. еще никто тут не знает, будут ли они, или нет, то, пожалуйста, не верьте вздорным слухам, которые, кажется, круглый год ходят в Тифлисе. <...>

Целую тебя, дорогой папочка, и всех вас. Сейчас уйду, а письмо откладывать боюсь, т.к. оно залежится тогда несколько дней.

Твой П.

Москва 19 14/1 04

¹ Бальмонт Константин Дмитриевич (1867–1942) – поэт, представитель русского символизма, автор сборников стихов «В безбрежности», «Тинтина», «Горящие здания», «Будем как солнце», «Фейные сказки», «Литургия красоты», «Сонеты Солнца, Песба и Луны» и других. Воспоминания о нем П.А. Флоренский присылал из ссылки (Соч., т. 4).

² Брюсов Валерий Яковлевич (1873–1924) – писатель, поэт, переводчик, литературовед, один из лидеров русского символизма, руководитель издательства «Скорпион», редактор журнала «Воссы». Воспоминания о нем П.А. Флоренский присылал из ссылки (Соч., т. 4).

³ Секция философии и религии – одна из секций студенческого Историко-филологического общества Московского университета. Общество оформилось в мае 1902 г. Его руководителем был князь С.П. Трубецкой. Первоначально общество включало 4 самостоятельные секции: философскую, историческую, историко-литературную и секцию общественных наук. В январе 1904 г. образовалась секция истории религии, инициаторами создания которой были А. Белый, П. Флоренский, В. Эри и В. Свенцицкий.

⁴ «Весы» – критико-библиографический журнал русского символизма, начавший выходить в Москве в начале 1904 г. под эгидой В.Я. Брюсова. П.А. Флоренский опубликовал в «Весах» статью «Об одной предпосылке мировоззрения» (1904, № 9).

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.01.18

Тифлис – Москва

*Конверт: Москва Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому
Остоженка, дом Егорова кв. 40-ая*

Штемпели: Тифлис 1904.01.19, Москва 1904.01.23

Тифлис

18 января <1904>

Милый Павлик,

Хоть и чувствую, что нехорошо поступаю, не отвечая тебе так долго на твои письма, но что делать? Так приходится, и ты должен несколько не беспокоиться. У нас все то же и то же, так что не о чем и писать, т.е. фактическом, а настроения – это такая преходящая вещь, что распространяться о них не стоит.

Зима у нас все еще продолжается, и мы сидим почти взаперти.

Дети только и мечтают о том, когда можно будет пойти погулять. Это касается, конечно, только маленьких. Видимся только с Тamarой, которая часто заходит к нам. А ты все-таки счастливее; хоть и ропщешь, а все-таки живешь по своему желанию. Ты пишешь, что хочешь заняться литературой. Какого же рода вопросами занимаешься ты? Ведь чистой математикой не очень-то увлечешь читателей. Напрасно ты так злоупотребляешь чернилами и пером. Ты теперь уже так не любишь их, как папа в 53 года. Он тоже страшно тяготится необходимостью все писать и писать без конца. Право же, что ты слишком налегаешь на свои силы, и тебя хватит ненадолго.

Окончательно ли ты решаешь отложить экзамены на год?

Мы с папой не думаем о переводе Шуры в Московскую гимназию. Это Лиза тетя думает сама независимо от нас, так как видит его неудачи здесь в гимназии. К этому мы всегда успеем прибегнуть в случае нужды, а пока об этом нет вопроса. В общем он все-таки выравнивается. – Представь себе, что Шура Худадов выдержал экзамен в седьмой класс. Вот как могут успеть при желании, значит и за нашего нечего особенно огорчаться. – Слышал ли ты новость, что доктор Худадов арестован и сидит теперь в Метехи¹ вместе со многими другими, как говорят. Судя по слухам, против него не предъявляется особенных обвинений и его верно скоро выпустят. – Исполнил ли ты поручение Лизы-тети насчет сушиллки? Я не думаю, чтобы ты мог выбрать что-нибудь подходящее, так как не знаешь этого дела. Сегодня я получила письмо от нея, в котором она пишет, что Маргарита и Давид были у нея на праздники, но не обошлось без несчастья. По дороге фазтон опрокинулся и Маргарита вывихнула себе ногу. По счастью тамошний костоправ сумел ей вправить, но вместо удовольствия ей пришлось все время пролежать в постели. Теперь она уже поправилась и уехала в Баку. Напрасно ты пишешь, что поджидаешь кого-нибудь из нас в Москву. Это не так-то легко устроить, хотя мне очень и очень хочется.

Напиши нам, в каком состоянии твои денежные дела. Во всяком случае мы вышлем тебе их, на двях. До свидания, дорогой. Будь здоров и весел. Кланяйся Варваре Николаевне.

¹ Метехи – Метехская тюрьма в Тифлисе для политических заключенных, построенная в начале XIX в. на месте укреплений Метехского замка грузинских царей, возведенного в V в. на левом берегу Куры.

П.А. Флоренский – О.П. Флоренской

1904.01.24

Москва – Тифлис

Коммерт: Тифлис, Е.В.Б. О.П. Г-же Флоренской.

Николаевская, 67

Штемпели: Москва 1904.01.24, Тифлис 1904.01.29

Дорогая мамочка!

Пишу совсем второпях. Дело в том, что Лахтин¹ советует подавать просто часть сочинения моего и держать экзамены. Приходится наскоро переписывать первую половину, доканчивать одновременно одну статью-реферат, которую я обещал прочесть в филологическом обществе, и готовиться к лекциям. И все это надо делать к самому скорому времени, чтобы после начать подготовку к экзаменам. Боюсь, что ничего не успею, т.к. времени очень мало, а своих обещаний не исполнить, конечно, не могу. Целый день пишу, так что ручка вываливается. Зато думаю по окончании этих ближайших работ устроить маленький роздых и на несколько дней уехать куда-нибудь по близости. – У нас было как-то домашнее собрание религиозной секции. Читал сын проф. Бугаева одну свою статью, которая скоро выйдет в свет. Чем больше я узнаю его, тем более понимаю, что это замечательная личность, глубокая и совершенно не имеющая в себе той вульгарности «практической» жизни, которая в большей или меньшей степени почти у всех, по крайней мере у очень многих. Даже на тех, кто был предубежден против него, он произвел в этот последний раз чарующее впечатление. Видел я его как-то на вечере, среди разных знаменитостей, людей во всяком случае талантливых и оригинальных более или менее. И все мне перед Бугаевым казались такими жалкими и ничтожными, хотя он почти ничего не говорил.

(Каракули детской рукой пером, обведены прямоугольником. – *Публ.*)

Эти каракули мне сделали хозяйские дети, которые стараются забраться в мою комнату при всяком удобном случае. Сейчас я выходил из комнаты, т.к. привезли сюда на квартиру икону Иверской Богоматери, и я хотел посмотреть на всю церемонию, как ее втаскивали на четвертый этаж дворники и др.; как раз в это время компания забралась в комнату и постаралась привести все в беспорядок.

Вот я уже и устал писать. Столько строчу, что каждое слово приходится выматывать через силу. Кажется, стану учиться писать левой рукой. Целую тебя, дорогая мамочка, и всех вас. Здоров ли папа? Отчего нет так давно писем? Еще раз целую.

Твой П.

Москва 19 24/1 04

Спокойно ли у вас. Я слышал разные разности, но не знаю, насколько им можно верить. Тут все спокойно и все в напряженном несколько ожидании войны. Говорят еще, что будет голод, т.к. снег не выпадал во-время.

¹Ляхтин Леонид Кузьмич (1853–1927) – математик, ученик Н.В. Бугаева, профессор Московского университета. Под его руководством П.А. Флоренский писал кандидатское сочинение «Идея прерывности как элемент мирозерцания».

П.А. Флоренский – Ю.А. Флоренской

1904.01.24

Москва – Женева

Конверт отсутствует

Дорогая Люся!

Никак не мог ответить до сих пор, да и сейчас пишу несколько слов. У меня много работы, а, главное, приходится целыми днями писать – переписывать зачетное сочинение и еще кое-что. Это так утомляет, что потом не в состоянии писать даже домой, утомляет чисто физически, т.е. начинает сильно уставать рука и болеть пальцы. –

Как идут занятия твои и Ремсо тети? Когда я увижу вас. Скоро мне предстоит держать экзамены, а я совершенно не готов к ним; конспекты не написаны, сочинение тоже, многие курсы почти неизвестны. Уж и не знаю, как успею.

Бываю у Андросовых. Соня никак не может попасть на курсы и собирается ехать в Швейцарию. Не можешь ли ты навести справки, каковы условия поступления в Цюрих; она хочет в немецкую Швейцарию, т.к. немецкий знает хорошо, а французский – нет. Осенним семестром я занимался с нею понемножку математикой, но теперь, к сожалению, уроки пришлось бросить, т.к. совершенно нет времени.

Тут при университете несколько человек нас образовало кружок для занятий по истории и философии религии. Собrania наши немногочисленны и, может быть, потому интересны. Хочу скоро прочесть там реферат, и сейчас строю его, но подвигается он медленно.

Пиши. Я тебя помню и не забываю, вспоминаю почти каждый день, но не пишу, потому, что нет времени и устаю, да и не люблю писать. Не люблю я чучел, гербариев и т.п., а письма – нечто вроде того. Нужно было бы письма обрабатывать, чтобы они были «произведениями», тогда дух передается. А так – раздавленный как-нибудь набок, искаженный и побуревший цветок, который не имеет никаких определенных очертаний и сам засушивший его через несколько дней может не признать за свои. Уверен я, что от 9/10 своих писем, если бы мне их дали, я бы отрекся, так все не то и не то. Целую тебя и Ремсо тетю.

Твой Павел.

Москва 19 24/1 04(стар. стиль)

Мой адрес: Москва, Остоженка, д. Егорова, кв. 40, П.А. Флоренскому.

<...> Думаю, мы с тобой совсем разошлись во взглядах. Вероятно ты становишься понемногу склонной к умеренному позитивизму на почве науки и т.п., а я со дня на день все более наклоняюсь к монашеству, для себя лично, и теперь, кажется, вполне являюсь православным, разумеется, я говорю про мелочи, а не про главное, потому что в главное втайне я всегда, с самого малого детства верил, но это оставалось до поры до времени совершенно обособленным ото всей остальной жизни, пока не просочилось всюду.

А.В. Ельчанинов – П.А. Флоренскому

1904.01.25

Петербург – Москва

Москва. Остоженка д. Егорова

П.А. Флоренскому

Штемпели: С.Петербург 1904.01.25, Москва 1904.01.26

Дорогой Павлуша! Разумеется, я ни в каком отношении не могу и не сержусь на тебя. Я молчал, т.к. хотел написать тебе, когда получу ответ от madame Крайнего¹. Ответа я еще не получил, т.к. не был у них последнее время.

Мое мнение о твоей статье² такое: содержание очень интересное, важное, хотя некоторые пункты мало доказательны (может быть самые главные); но изложение и язык... неудобочитаемые.

Ты вероятно писал прямо набело, иначе таких фраз, как – «не фактов не признают» – не было бы. Я исправил кое-где неудачные выражения, но не все, т.к. не считаю себя вполне компетентным и в этом. З.Н.³ приняла эту вещь, (Дм. С.⁴ не было дома!) и сказала, что она пойдет, если в ней не будет чего-нибудь декадентского (дура!) Я ее всячески убеждал внимательнее отнестись к твоей статье, хотя чувствовал, что это бесполезно (т.е. убеждать ее). Когда узнаю об участии твоей статьи, то напишу подробнее.

Твой А.Е.

СПб 1904/1/25

¹ Антон Крайний – литературный псевдоним З.Н. Гиппиус.

² Вероятно, речь идет о статье П.А. Флоренского «Спиритизм как антихристианство», опубликованной в журнале «Новый путь», 1904, № 3. Самим автором она была озаглавлена «Две поэмы», вышла в сокращении и без корректуры автора, чем он был недоволен.

³ З.Н. – З.Н. Гиппиус.

⁴ Дм.С. – Дмитрий Сергеевич Мережковский.

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.01.23

*Тифлис – Москва**Конверт: Москва**Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому**Остоженка, дом Егорова кв. 40*

Дорогой Павлуша,

Из письма твоего мы видим, что круг твоего знакомства расширяется. Это нам очень приятно, но конечно, по нашей заскорузлости, мы несколько скептически смотрим на это так сказать окрашенное в однообразный символический цвет твое общество. Как ни вращайтесь в области символического тумана, жизнь грубая и жесткая – свое возьмет. В ответ на разные брюзжания тети Ремсо Люся ответила только одним: «Надо жить». И это великая истина: надо стирать белье, надо есть и от этого никуда не уйдешь и забота, чтобы это было сделано хорошо, есть основа жизни. Таков взгляд твоего старого закоренелого реалиста, материалиста папы.

Но живи и ищи свой путь, дорогой. <...>

Дети по-прежнему волнуются, кипятятся, одним словом живут. С Андреем у нас принципиальные разногласия. Я ему говорю, что я хожу в Думу¹ думать какой ему сделать подарок, а он уверяет, что это неправда, а что я думаю там о уличных мостовых. Вообще он пока отчаянный реалист и в большом недоумении, какую избрать жизненную карьеру: солдата или кузнеца. До свидания, дорогой. Кланяйся всем, а в особенности Готлибу Федоровичу². Поблагодари его за письмо и память.

Твой папа.

P.S. Вообще, если хочешь детям что-либо прислать, то выбирай сам, а на наши советы не надейся.

¹ А.И. Флоренский был гласным в городской думе Тифлиса.

² Пекон Готлиб Федорович, муж Александры Владимировны, сестры мачехи А.И. Флоренского, к тому времени покойной, преподаватель музыки в московских гимназиях.

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.01.29

Тифлис – Москва

Москва

Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому

Осможенка дом Егорова кв. 40-ая

Тифлис. 29 января

Милый мой Павлик.

Чувствую, как нехорошо оставлять тебя так долго без известий из дому. Тебе, видно, трудно приходится теперь, и я очень сожалею об этом. Напрасно, милый мой, берешься за многое. Ты не выдержишь такого напряжения сил, какое нужно тебе теперь перед экзаменами, и дело может окончиться плохо. Мы этого очень опасаемся.

Прошу тебя откинуть пока в сторону все посторонние занятия и взяться только за самое необходимое. У тебя впереди будет времени достаточно, чтобы отдаться избранному делу. Подумай же о себе и немного и о нас.

Ты спрашиваешь о нашей жизни. Живется нам не плохо, все здоровы; но нельзя сказать, чтобы веселы и спокойны. Все конечно только и заняты, что войной и политикой. Каждый ждет с нетерпением телеграмм. Дома у нас постоянно споры с папой из-за разных вопросов. Интересно было бы слышать, что ты сказал бы. Волнуются все порядочно. Тифлиса не узнаешь. Целые дни толпы народа (главным образом) – ходят по улицам с криками и музыкой. Хотелось бы знать, как относится к этому событию Москва. А ты сам? Все теперь ли по-старому безстрашно относишься к текущим вопросам? От Люси и тети имеем известия довольно хорошие.

До свидания, дорогой мой. Целую тебя.

Твоя мама.

Ты, должно быть, уже получил 100 рублей через инженера Передерия. Пожалуйста напиши, в каком состоянии твои денежные дела, чтобы мы могли заблаговременно озаботиться. Хватит ли тебе до приезда? Сколько нужно будет тебе еще, пожалуйста напиши. Пожалуйста береги себя и не очень-то изводишься с экзаменами. Я очень рада, что ты не откладываешь их, а профессора Лахтина от всей души благодари за участие к тебе. В настоящее время не очень-то удобно откладывать свои дела на долгий срок.

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.02.07

*Тифлис – Москва**Конверт: Москва**Павлу Александровичу**Г-ну Флоренскому**Остоженка, дом Егорова, кв. 40**Штемпели: Тифлис 1904.11.07, Москва 1904.11.20*

Дорогой Павлуша,

Теперь тебе вероятно все разъяснилось, что деньги для тебя и очевидно были нужны хотя бы для уплаты за лекции. Очевидно старая истина верна, что людям никак не угодишь; одни жалуются, что им не вовремя присылают деньги, а ты – наоборот. Относительно твоих экзаменов мне более всего неприятно, что ты в этом вопросе крайне нерешителен сам и ждешь решения от посторонних. Это твое личное дело и дело твоих сил.

Мнение Лахтина и других очевидно исходит исключительно из практических и притом общих соображений: скорее покончить с официальной наукой. А между тем ты можешь надорвать свои силы и надолго лишиться способности умеренно работать. Затем университетская жизнь видимо одно из лучших, что имеем в нашей теперешней жизни и смотреть на нее с точки зрения приоритетов только нельзя. Вы там находите то, что профессора уже не чувствуют, или видят в другой окраске.

Твое верное наблюдение, что лишь в настоящее время делать моментальные скачки из одной крайности в другую есть явление самое обыденное всегда. Многие в мысли вовсе действуют не по убеждениям, не по тем или другим мировоззрениям, а под влиянием своих чисто физических желаний и внешних желаний. Отсюда всеобщий сумбур и полное отсутствие почвы для сознательной деятельности. Жизнь гнет всякие идеи и от последних в конце концов остается только один звук, ничего не выражающий.

До свидания, дорогой.

*Твой papa.***А.В. Ельчанинов – П.А. Флоренскому**

1904.02.18

*Петербург – Москва**Конверт: Москва, Остоженка д. Егорова**П.А. Флоренскому**Штемпели: С.Петербург 1904.18.02, Москва 1904.02.20*

Дорогой Павлуша!

Пишу тебе о том, что давно уже должен был написать тебе, но не мог по обстоятельствам от редакции не зависящим. Только что пришел из редак-

ционного собрания. Твоя статья очень понравилась Дм. С.¹ и Философам² и пойдет в марте. Вообще Дм. С. рассчитывает на тебя. Он очень просил, чтобы ты непременно написал к марту рецензию на 2-ое издание Розанова – «В мире неясного и т.д.»³ оно совсем переработано. Познакомился с Розановым и говорил с ним, но больше слушал. Он довольно много говорил, и насколько я понял, настаивал на том, что не видит реальности христианства («одни колонки, колонки – а продувает») Пределами рецензии не стесняйся – хоть целую статью.

Я очень рад, что мне удалось настоять, чтобы твою статью читал Дм. С.; благодаря этому она, кажется, не будет изуродована. Он очень просил чтобы я дал им для напечатания в одной частной переписке твои письма с моими вопросами. Ответ скорее, сейчас же открыткой – согласен ли ты; если да, то пришли мои письма, которые имеют смысл и освещают твои ответы. Разумеется, я немного их подправляю в смысле стиля (и твои и мои)⁴.

Ну, пока прощай.

Тв. С.

СПб 1904 II/18

P.S. Печатание отчетов религиозно-фил. собрания прекращено кажется распоряжением синода⁵.

P.P.S. Сегодня я первый раз видал все собрание сотрудников (Минский⁶, Филосовы, Розанов, Мережковские, Успенский⁷, Тернавцев⁸ и др.) все они настроены ужасно радикально. (зачеркнуто: и кричат крайне... и не в каком-нб. символическом смысле, а в самом реальном; вплоть до. – *Публ.*) Некоторые из студентов сотрудников – наоборот: толкуют о священной особе царя, о помазаннике и т.д. и забавляются теоретизированьем до того, что Филосовы называл их баранами: правда они ловко вывернулись, сказав, что и Хр. был агнец, в виду чего Филосовы счел нужным умолкнуть. Сам Дм. С. сказал громовую речь.

А.Е.

¹ Дм. С. – Дмитрий Сергеевич Мережковский.

² Философ Дмитрий Владимирович (1872–1940) – литературный критик, публицист, сотрудник журнала «Новый путь», друг и единомышленник Мережковского и Гиннуса («союз трех»).

³ Книга В.В. Розанова «В мире неясного и нерешенного», первое издание которой вышло в 1902 г.

⁴ О подготовке переписки к печати см. по вступлению к письмам.

⁵ Отчеты заседаний Религиозно-философского собрания печатались в журнале «Новый путь», пока это не было запрещено решением Синода. Весной 1903 г. после резкой статьи М.О. Меньшикова (1859–1918), опубликованной 23 марта в газете «Новое время», указом обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева (1827–1907) собрания Религиозно-философского собрания были прекращены.

⁶ Минский (васт. фамилия Виленкин) Николай Максимович (1855–1937) – поэт и философ-публицист, был близок к Мережковскому и Гиппиус.

⁷ Успенский Г. – сотрудник журнала «Новый путь».

⁸ Тернавцев Валентин Александрович (1866–1944) – богослов либерального направления, религиозно-общественный деятель и публицист, чиновник особых поручений при обер-прокуроре Святейшего Синода, вместе с Мережковским и Гиппиус был организатором религиозно-философских собраний в Петербурге в 1903–1904 гг., участник и организатор Религиозно-философского общества в Петербурге.

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.02.19

Тифлис – Москва

Конверт отсутствует

Милый Павлик,

Ты очень обрадовал меня тем, что сдал наконец I часть своей работы. Думаю только, что целостность впечатления от нея сильно пострадает, благодаря твоему плохому почерку.

Даже письма твои можно с трудом читать. Хотелось бы очень видеть, как ты выглядишь теперь при усиленных занятиях. Если бы только я могла оставить дом, с какою бы радостью приехала в Москву! Но это вряд ли можно осуществить. Старайся во всяком случае беречь себя. Чувствовать, как ты приближаешься к независимости и самостоятельности, большое облегчение для меня. Это хоть немножко утешит меня в том, что я сама лично не сумела устроиться лучше в своей жизни; но это уже давно прошедшее и теперь остается только пожелать, чтобы дети не повторили той же ошибки.

Я не раз уже писала об этом и Люсе. – Дома у нас мало перемен. Все здоровы. Лиля как-то все тяготеет своей гимназией; кажется, что и рисовальные классы тоже немного дают ей. Пала все тревожится из-за войны и ее последствиях; к сожалению нет у него соответственного собеседника, чтобы беседовать о политике; скудные сведения свои почерпает только из местных газет и журналов.

Хотелось бы, чтобы скорее настало лето и собрались все здесь. Пока же будь здоров, мой милый мальчик и береги себя. Пиши, кого видишь теперь? Целуем тебя все.

Твоя мама.

А.В. Ельчанинов – П.А. Флоренскому

1904.03.01

*Петербург – Москва**Конверт: Москва Остоженка д. Егорова кв. 40**П.А. Флоренскому**Штемпели: С.Петербург 1904.03.01, Москва 1904.03.04*

Отвечаю тебе, дорогой Павлуша, как только получил интересующия тебя сведения. Дм. С. говорит, что ты ему писал о своей статье, как мало доступной публике. У него лично большое желание напечатать ее, но он боится Перцова¹ и других. Поэтому он советует тебе сократить ее и отдать в «Весы»². Я удивляюсь, Павлуша, почему ты не устроил ее в целом виде в «Вопросах фил. и псих.»³ – по-моему ей как раз там место: а протекция у тебя для нея найдется и там: этот журнал имеет и солидный круг солидных читателей и не стесняется полной научностью и серьезностью. Рецензию о Розанове присылай к определенной книжке. Кстати, в № III будет коллективная статья о Розанове, которая будет тебе полезна.

Ну, это все – т. ск. официальный отдел. Теперь часть неофициальная. Да! еще немного – Мережковский усиленно разспрашивает о Свенцицком: что он? собирается ли присылать свой рассказ?⁴ Напиши о нем Дм. С-чу; он будет очень рад. Скоро Мер-ие будут в Москве и надеются с тобой увидаться.

Твое сообщение о дальнейших твоих намерениях меня очень поразило. Монастырь? но почему именно он? Я понимаю это только как желание устроить себе подходящую обстановку для размышлений, но никак не больше. Впрочем, прости, ты ведь обещал со мной говорить об этом летом. Я, разумеется, весь к твоим услугам. Меня только одно смущает (впрочем не «только одно»), зачем тебе экзамены и диплом?

Я это спрашиваю, потому что сам очень сомневаюсь сейчас насчет этого пункта – к чему делать одну лишнюю если не глупость, то бессмысленность? (на экзамены я иначе смотреть не могу). Я даже не начинал еще готовиться, т.к. не хочу проделывать никому не нужных фокусов. Твой ответ я приму как руководство для себя.

Тороплюсь отослать письмо, и так я опоздал сообщением насчет твоей статьи.

Твой А.Е.

1904.III/1. СПб

¹ Перцов Петр Петрович (1868–1947) – публицист, литературный критик, издатель.

² Речь идет о статье «Об одной предпосылке мировоззрения», которая была опубликована в «Весях» (1904, № 9).

³ «Вопросы философии и психологии» – журнал, основанный в 1899 г. в Петербурге Вл. Соловьевым и Н.Я. Гротом, в создании которого принимали также участие А.Н. Гиллярв и Л.М. Ловатин.

⁴ Свенцицкий Валентин Павлович (1879–1931) – религиозный публицист, представитель религиозного возрождения, в 1917 г. принял сан священника, в 1928 г. арестован, сослан в Сибирь, где и скончался. В 1903 г. с ним близко сошелся В.Ф. Эри, а позже и А.В. Ельчанинов, однако в 1908 г. между ними произошел резкий разрыв. Свенцицкий действительно готовил рассказ для публикации в «Новом пути», просил об отсрочке, о чем сообщает В. Эри А. Ельчанинову в письме 12 апреля 1904 г.: «Дорогой Саша! Ты прости меня, Свенцицкий, перечитав свой рассказ, который хотел отправить в «Новый путь» – решил его немного переделать, это конечно займет некоторое время». (Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эри и др. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997). О дальнейшем в связи с публикацией рассказа сведений нет.

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.03.03

Тифлис – Москва

Конверт: Москва Е. В. Бл. Павлу Александровичу

Г-ну Флоренскому Остоженка, дом Егорова, кв. 40

Дорогой Павлуша,

Последнее письмо твое маме навело меня на многие печальные мысли. Ты видно очень устал со своей работой и даже разочарован ею, а может быть вообще своими занятиями.

Очень жаль, что ты так часто ломаешь себя; не потому чтобы этого не было в человеческой природе, а потому, что это ужасно болезненный процесс. Ставить слишком часто вопрос – стоит ли? очень тяжело, а главное все равно бесполезно, как это ни законно. Жизнь не может ставить вопросов – стоит ли, она течет и требует своего, дорогой. Я накануне успокоения, а все-таки не могу успокоиться при всем желании сделать это; жизнь неудержимо, безысходно захватывает личность в свой круговорот, заставляет ее волноваться, двигаться, хочет этого личность, или не хочет; характерно и то, что чем больше личность любит жизнь, тем больше она обыкновенно и отрицает её.

Перейдем теперь к реальным вещам. Во-первых напиши сколько времени ты думаешь пробыть в Москве; каково твое финансовое положение и когда нужно будет выслать деньги. Работы свои надеюсь пришлешь маме. Люся что-то давно не пишет. В доме все по-прежнему, но я начинаю уставать все более и более, а мама и подавно. Как поживают все знакомые.

До свидания, дорогой.

Твой папа.

П.А. Флоренский – О.П. Флоренской

1904.03.03

*Москва – Вифлиг**Конверт отсутствует*

Дорогая мамочка!

Уже давно я не писал тебе; все нет как-то времени спокойного. Но сейчас я занимаюсь немного; все равно во время экзаменационных занятий ничего не сделаешь, а подготовка к экзаменам у меня всегда идет очень туго, в этом же году особенно худо. Вся жизнь идет слишком ускоренным темпом, и очень интенсивно, так что формальности вроде экзаменов невыносимы. Да вдобавок ко всему за последнее время я приобрел кое-каких новых знакомых и отчасти благодаря их рассказам, отчасти потому что теперь, перед окончанием курса все стали более откровенны, а многие, и более цинично откровенны, мне пришлось видеть многие стороны университетской жизни, которые ранее старался не видеть. Столько сплетен, дрызг и подозрительных действий, что как-то хочется отстраниться от этой жизни. Впрочем, и помимо этого оставаться при университете я не думаю, даже если бы меня оставляли. Университет дал очень много мне и в смысле научном и, пожалуй, в нравственном, потому что я там встретил некоторых лиц, с которыми схожусь в некоторых убеждениях, по крайней мере в положительном отношении к Церкви. Пожалуй, можно сказать больше. Оказалось, (зачеркнуто: что. – *Прим. публ.*) когда мы познакомились между собою, что у нас независимо друг от друга выработалась известная программа действий. Это, конечно, сильно сблизило нас, не смотря на значительное расхождение во многих теоретических вопросах. Но все-таки мы волей-неволей образуем одну кучку: не ссориться же теперь, когда нас так немного (сравнительно) и когда одни с сожалением качают головою на нас, считая больными, другие кипят благородным негодованием на наш «обскурантизм» и сплетничают. Но кое-чего мы добиваемся, потому что несомненно движение растет. Произвести синтез церковности и светской культуры, вполне соединиться с Церковью, но без каких-нибудь компромиссов, честно, воспринять все положительное учение церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством и т.д. – вот как мне представляется одна из ближайших целей практической деятельности. В необходимости церковности я лично, да и многие, убеждены более, чем в чем-нибудь другом и мне кажется, что было не только нелепо, но во многом и непоследовательно отрицать такую необходимость, как это делалось и делается. А о содержании церковного учения, конечно, уж и говорить нечего. Впрочем, необходимость Церковности вам более понятна, должно быть, папа, по крайней мере, поймет; что же касается до догматов и таинств, то тут разговор чересчур длинный. Я подходил к этому с самого детства. Одно время эта потребность была особенно силь-

ной, но вы не считали нужным обращать на нее внимание; потом она приняла очень теоретический характер и ослабла, пока, наконец, занятием математикой и философией не дали права и санкции развиваться таким запросам совершенно свободно.

Может быть, впрочем, это и к лучшему. Я долго голодал. Правда, это очень мучило, но зато теперь ценишь то, что имеешь с особой напряженностью. Может показаться иронией судьбы, что все выходит наоборот против намерений и планов наших, но приходится думать, что в такой иронии сказывается глубокий смысл.

Как-то на днях я познакомился с одним замечательным, хотя мало известным лицом. Это – лишенный епархии епископ Антоний¹, личность очень интересная и высокая. На меня же лично он произвел двойное впечатление, потому что манерами, лицом и даже голосом очень похож на тетю Юлю. Вдобавок к этому его фамилия «Флоренсов» и я думаю, тут может быть какое-нибудь родственное сходство.

Целую тебя, дорогая мамочка, и всех вас. Здоровы ли вы? Почему редко пишете? Кланияя от меня Екатерине Ивановне. Скажи ей, что я иногда бываю у Жени. Был недавно. Она здорова и занимается с успехом (у Герье²). Как идут дела детей в гимназии. Скоро распустят, вероятно.

Твой П.

¹ Епископ Антоний (Флоренсов) (1847–1918) – духовник П.А. Флоренского в 1904–1918 гг. Их знакомство произошло в марте 1904 г., вероятно, благодаря А. Белому, часто посещавшему еп. Антония в это время. Флоренский обрел в еп. Антонии духовного руководителя и сохранил привязанность к нему до последних дней жизни еп. Антония (Иеродиакон Андроник (Трубачев). Епископ Антоний Флоренсов – духовник священника Павла Флоренского. – Журнал Московской патриархии, 1982. № 9. – С. 75; № 10. – С. 65).

² Герье Владимир Иванович (1837–1919) – историк, профессор Московского университета, организатор Высших женских курсов в Москве в 1872 г.

А.В. Ельчанинов – П.А. Флоренскому

1904.03.04

Петербург – Москва

Конверт: Москва Остоженка д. Егорова кв. 40

П.А. Флоренскому

Штемпели: 1904.03.4, Москва 1904.03.05

Дорогой Павлуша. Ты писал как-то на днях, а еще раньше говорил мне о целесообразности «института послушания» (прости за канцелярские выражения). Я не верю, что чужую душу можно делать такой или иной по произволу руководителя и потому ничего не имею против этого принципа ни в Теории ни на практике. Я думаю, что руководитель,

как бы силен он ни был, не может вложить в душу чего-либо существенно нового; он может только вызвать к жизни, поддержать, воспитать то, что есть. Впрочем – это все не то! Я хотел, Павлуша, чтобы ты немного помог мне разобраться в том хаосе, который господствует у меня в голове. Многие ты уже сделал своими письмами и разговорами, но во всем этом ты был слишком деликатно-отвлечен, кроме твоего последнего разсуждения «о пользе университетского диплома»^{*}. Я знаю, не буду скромн, что если бы я мог сосредоточиться на одной цели, то кое-что (на полях рукою П.А. Флоренского: это и ко мне. – *Публ.*) я мог бы сделать; но целей слишком много, и каждая – сомнительна. 1) Я имею возможность остаться при Ун-те (этого я не сделаю в виду полной неспособности к чистой науке); 2) быть учителем; 3) остаться здесь при образующемся здесь весьма интересном деле «Педологическом институте»¹, куда меня тянут из-за сил. Кажется второй путь самый лучший.

Меня ужасно радует, Павлуша, твое настроение. Сестра мне пишет, что ты последнее время (на полях рукою П.А. Флоренского: едва ли. Когда это с нею я был инаков? – *Прим. публ.*) совсем неузнаваем, редко ехидничал и придираешься.

Напрасно ты не послал Дм. С-у того письма, которое ты приготовил ему. Ведь З. Н-е послал же. Или это тоже хитрость на посрамление дьяволу, «богопремудростное коварство»? Ведь пишешь ты мне об этом, почему же не написать и М-у. Правда, это может привести к маленькой ссоре, как это было у меня с ним в прошлом году, когда я ему прислал критику первого номера на 4-х страницах.

Подробнее я отвечу на твои письма (за которые я тебе очень благодарен) – позже. Теперь зубрю всякую дрянь.

Твой А.Е.

Твое последнее письмо мне лично (почти все) разъяснило в твоих будущих намерениях, но все же с огромным нетерпением жду лета, чтобы поговорить с тобой как следует. Между прочим прими к сведению, что я буду спрашивать тебя по след. пунктам: 1) какая твоя гносеология, где у тебя критерий истины; 2) смысл страданий в мире.

1904 III/4 <...>

^{*} Твое разсуждение это (прости пожалуйста) сильно напомнило мне почтенного отца, Сокол², советовавшего смело шагать через грязные лужи, надев предварительно «нравственные калоши».

¹ «Педологический институт» – сведений не имеется.

² Сокол – вероятно, А.В. Ельчанинов употребляет тут гимназическое прозвище П.А. Флоренского.

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.03.15

Тифлис – Москва

Конверт: Москва Е. В. Бл. Павлу Александровичу

Г-ну Флоренскому Остоженка, дом Егорова кв. № 40

Штемпели: Тифлис, 1904.03.15. Москва 1904.03.19

Милый Павлик.

Ты не сердись, что не пишу тебе так давно. Твое последнее письмо заставило меня порядочно призадуматься; я не послала тебе своего ответного письма на него, так как и сама вижу, что это не то. Боюсь, что ты идешь по неверному пути, и сильно пожалеешь об этом. Неужели же от того, что ближайшие к тебе представители науки не удовлетворяют твоим идеалам, ты разочаровываешься и в самой науке?

Все-таки она одна может приблизить нас к пониманию непостижимо-го; но ты слишком исключительно возился только с книгами, и в тебе происходит теперь реакция. Ты скажешь, что не отказываешься от нея, но вижу по твоему настроению, что ищешь исхода в другом. Может быть, я плохо понимаю тебя, тогда пиши лучше. Мне жаль и больно видеть тебя таким, каким ты кажешься мне.

О нас нечего писать нового.

Папа теперь мало бывает дома; почти каждый вечер на каком-нибудь заседании. У меня же день наполнен всякими домашними пустяками. В последнее время стало немножко труднее, так как приходится все время переменять девушек, и иногда по нескольким дням (зачеркнуто: приходится. – *Публ.*) остаюсь без помощницы. Читать успеваю только журналы, да и то не все. Не мало времени берет также возня с Гусей, которая наконец стала поправляться. Лиля усердно играет и рисует. Теперь она разучивает 7-ю сонату Грига, и я до такой степени очарована этой вещью, что не могу отделаться от нея даже ночью. Слыхал ли ты ее когда-нибудь?

За Шуру мы беспокоимся. Боюсь, что оставят его в классе, так как у Ягулова¹ он ничего кроме двоек не получает, да и по остальным предметам отметки у него не блестящие. Шура передавал мне, что Гехтман спрашивал у него твой адрес, так как собирался тебе писать. Получил ли ты его письмо? Когда можно будет ждать тебя домой? Сегодня я слышала, будто бы и Московский университет закрыт. Напиши пожалуйста насколько это правда. Будешь ли держать экзамены и когда? Как бы я была счастлива, если бы это тяжелое для тебя напряжение было уже окончено. Будь же здоров и бодр, мой милый. Нас не забывай.

Твоя мама.

¹ Ягулов Александр Иосифович – преподаватель древних языков 2-й тифлисской гимназии.

Ю.А. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.04.22 (1904.04.04 по григ. ст.)

*Женева – Москва**Конверт отсутствует*

Дорогой Павля!

Прости, что не писала тебе до сих пор, но и ты не усердствовал. У нас праздники скоро уже кончаются, отпраздновали здешнюю пасху, а в воскресенье ждем Русской. Время бежит страшно быстро, за 2 недели решительно ничего не сделано, осталась только досада на себя.

Одно хорошо это прогулки. Гуляем вдоволь, в особенности я. Представь себе, как приятно чувствовать, что ты женщина и свободна; иду куда глаза глядят, исходила соседние горы, переходила Юру. Роскошь невообразимая; все покрыто снегом, все белое, чистое, блестит на солнце. Кругом альпийские горы, Mont Blanc, солнечно очень и все в снегу. Ты невольно впадаешь в лирическое настроение. Недавно я вошла так в горах в деревенский трактир и спросила себе молока. Чашку мне дали с Черное море, а хлеб – как вся Россия. Никогда не пила я ничего подобного: запах миндаля и фиалок, альпийские дуга, одним словом в той чашке молока заключалась вся поэзия. Целый час я наслаждалась и сочиняла всевозможные романы на Альпийских горах, хоть сама была на Юре. Если жить в Швейцарии, то только для того, чтобы гулять.

Иногда хожу одна, иногда с компанией, у нас собрался кружок близких друзей, человека 4–5, очень теплый и живой, т. что перевариваешь вместе житейские невзгоды.

Ремсо тетя возвратилась из Италии, куда ездила на 4 дня. Очень довольна путешествием, масса новых впечатлений, набралась сил и отдохнула. Я-то отказалась ехать теперь т.к. 4 дня слишком малый срок чтобы увидеть что н.б., а второй раз не попадешь. Может быть удастся проехать-ся позже по окончании занятий. Не собираешься ли ты за границу? Что предполагаешь делать летом?

Я с нетерпением, но это мало, больше чем с нетерпением жду того времени, когда возвращусь на Кавказ. Очень уж тоскливо не видеть столько времени Родины. Еще 2 1/2 месяца не увижусь со всеми. Женя пишет, что видит тебя довольно часто – это единственные известия, которые имею о тебе. Как живешь? Держишь ли экзамены? Как потом устроишься? Отчего ничего не слышно [об] Эрне? Или ты совсем разошелся с ним? Не видишь ли кого н.б. из наших старых знакомых. Должно быть ты переписываешься с Сашей; попроси его узнать, что делает Надя Перевозчикова¹; мне очень бы хотелось получить от нея, или лучше об ней какие н.б. известия. Она в Петербурге на медицинских. Если не затруднит тебя, то исполни эту просьбу.

Об моих взглядах (ты спрашивал) ничего не пишу. С одной стороны все ломка и ломка, с другой – практическая жизнь слишком захватывает, оставляю прочистку до перемены обстановки. Чувствуется все-таки, что во многом мы очень разойдемся.

Пока до свидания. – Целую тебя.

Тв. Люся.

¹ Надя Перевозчикова – соученица Юлии Флоренской по 2-й женской тифлисской гимназии.

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.03.24

Тифлис – Москва

Конверт: Москва Е. В. Бл. Павлу Александровичу

Г-ну Флоренскому Остоженка, дом Егорова кв. 40

Штемпели: Тифлис 1904.03.25, Москва 1904.03.29

Дорогой Павлуша, <...>

Из всех твоих последних писем я вижу, что в тебе идет большая умственная работа и ломка. Каждое постороннее влияние в такой момент, хотя бы матери и отца, мало имеет значения и опасно: каждый ищет сам своего пути, и я не настолько узок, чтобы резко предъявлять к тебе требования, основанные на своих взглядах. Но позволю тебе только сказать, что заменить широкий, даже бесконечный горизонт мысли в области знания и религии, извини за выражение, некоторого рода фетишизмом, мне кажется для тебя не годится. Что бы ты не говорил об университете (люди везде люди), я считаю долгом тебя предупредить, что ты глубоко ошибешься, если пренебрежешь этим орудием, в жизненной борьбе, которое думаю в твоих руках. Вспомни своего учителя Бугаева, который брал в жизни и вносил в нее свое – во всех областях и тогда вероятно поймешь мою основную мысль.

Вот, дорогой, всё что могу тебе сказать, а затем поступай по своему разумению.

Между прочим сблизься с Люсей; это здоровая, умная голова и делиться с ней серьезно твоими мыслями тебе должно доставить много и удовольствия и я думаю пользы. Она неординарный человек и всё поймет. Её письма, очень редкие, к прискорбию, мне доставляют большое удовольствие и довольство меткостью своих определений, характеристик и замечаний, полных при этом достоинства и благородства.

Рад, что ты знакомишься с разносторонним и оригинальным человеком. Это безусловно меня радует, как и всякая узкая потребность меня корбит. До свидания, дорогой.

Твой papa.

П.А. Флоренский – О.П. Флоренской

1904.03.26

*Москва – Тифлис**Конверт: Тифлис: Е. В. Б. О.П. к-же Флоренской.**Николаевская, 67**Штемпели: Москва 1904.03.27, Тифлис 1904.04.02*

Получил сейчас твое письмо, дорогая мамочка, и вижу, что как и ранее, ты совсем извращенно представляешь и мои настроения, и мои желания. Ты непременно хочешь видеть во мне нечто, чего на самом деле нет, а если я заявляю об этом, то как-то отмахиваешься, а про себя думаешь: «это не настоящее, это только так, а настоящее – то, что я представляю». Вот и сейчас тоже, и знаю, что сколько бы я ни клялся и ни божился, что ценю, люблю и т.д. и т.д. науку, ты все равно не веришь про себя этому и не поверишь. Точно также, когда я говорил, что наука не может и у настоящего ученого не висит на воздухе, а опирается на религиозную жизнь, ты не веришь, чтобы я так думал на самом деле. Что я могу против этого, против такого недоверия, которое и ты и папа проводите систематически в отношении ко мне? Приходится ждать, чтобы самое течение внешней жизни могло, наконец, заставить смотреть на дело без предвзятого мнения.

Никогда еще я не был так бодр, жизнерадостен, полон надежд и планов на будущее, как сейчас. Никакой реакции во мне не происходит и я только привожу в ход программу, намеченную более 5-ти лет тому назад, хотя, конечно, теперь я ее усовершенствую и разовью. Об этом мы поговорим с тобою, дорогая мамочка, летом. Писать обо всех планах никак невозможно, это вышла бы целая литература, да и многое мне самому не вполне ясно. Но я с несомненностью убедился, что в университете мне делать нечего. Если бы я мог сделать что, так это читать лекции общего характера, так называемые «ненаучные», с обобщениями, отступлениями, – словом, – наполовину лирически. К этому я стремился и стремлюсь до известной степени, но в университете теперь этого никому не нужно и таких лекций никто слушать не станет. Нему читать. Все заняты отметками, экзаменами и т.п., или ничего не делают. Если даже есть интересующиеся более бескорыстно, то они цепляются за какую-нибудь «специальность», не желая понять для чего она и каков смысл всей работы. Я надеялся, что наше математическое общество¹ расшевелит студентов. Может быть что-то и выйдет из этого, но чтобы возбудить в массе жизнь нужны совсем иные меры и «радикальные потребности тут лекарства». Так все это сложно и так связано с основным – религиозным возрождением общества, которое несомненно начинается, что сейчас ближайшая задача – не моя конечно, а задача времени – создать религиозную науку и научную Религию. Я глубоко убежден, что без религиозных интересов не может у серьезного и вдумчивого человека быть каких бы то ни было идеальных интересов,

иначе рано или поздно даже у самых высоких личностей произойдет равнодушие и безчувственность ко всему кроме того, что непосредственно дает о себе знать, и я хорошо помню свой страстный, но ото всех скрываемый пантеизм, который возбуждал особую любовь к исследованиям естественно-научным. Как только он временно ослаб, так все научные исследования показались ненужными и чуждыми. И сейчас естественные науки мне гораздо менее интересны, чем ранее, именно по той же причине; центр же тяжести перешел на математику и т.п.

Вот уже дней 5 прошло, как я начал письмо и все не мог взяться снова за него. Готовиться к экзаменам невероятно скучно, тем более, что нет никакой особенной надобности держать их, и, если я держу, то это только из практических соображений – не терять лишних прав. Лахтин начал просматривать, наконец, мое сочинение и советует впоследствии не оставлять его; но у меня в голове сейчас такой ворох всякой всячины, что если и исполнить из предполагаемого часть, то это займет всю жизнь.

От Люси я очень давно не получал писем, но она как-то писала Жене, так что я имею некоторые сведения о ней. Видно она не имеет времени и занята. Вот и Женья с Марией Семеновной тоже, и все. Один только я веду бездельно-созерцательную жизнь и ничего порядочного не делаю, а все только собираюсь и намереваюсь. Уже с будущего года начну действовать по-настоящему.

<...> Как у вас в Тифлисе относятся к войне? Тут все толки совершенно затихли и единственное, что мне, нечитающему газет, напоминает о ней (кроме непосредственных восприятий) – это лубочные картины, висящие в каждой лавчонке. – Завтра я отправлю на почту небольшую посылку для детей и книгу (Ключевского²) папе. Собираюсь сделать это несколько месяцев, недавно мне подарил Котляревский³ свою докторскую диссертацию «Ламеннэ и новейший католицизм», только что вышедшую из печати. Думаю, что папе и тебе будет интересно прочесть ее, хотя не знаю, как она написана. Летом я ее привезу с собой, а то теперь в посылке нету места, да и мне надо пробежать ее; ведь Котляревский наверно спросит о ней и будет неловко, если она окажется непрочитанной.

Происходит глубоко-сидящее, но с виду неприметное брожение. Трудно объяснить, в чем оно, а к чему направляется, вероятно, и никто не разъяснит. Оно, по-видимому, захватывает самые различные области, но мне лично думается, что наименее сознаваемым и в то же время самым интенсивным и глубоким его элементом является жажда возобновить понимание форм религиозной жизни. Это то, что хочется тут сказать с точки зрения, по которой религиозная жизнь есть одна из сторон культурной жизни. Но тут еще многое можно и должно говорить с точек зрения, далее идущих в сущность дела, чем такая. Однако говорить это вслух, вероятно, было бы преждевременно. – Целую тебя, дорогая мамочка,

и всех вас. Здоровы ли вы? Вы пишите все реже и реже. Правда и я то же делаю, кажется, но ведь вас гораздо больше, чем тут меня.

Твой П.

Москва 19 26/III 04

¹ Математическое общество – имелся в виду студенческий математический кружок, организованный П.А. Флоренским и его товарищами в ноябре 1902 г.

² Ключевский Василий Осипович (1841–1911) – историк, профессор Московского университета, читал курс истории России с древнейших времен до XIX века. С его сыном П.А. Флоренский проходил по Сергиево-Посадскому делу в 1928 г.

³ Котляревский Сергей Андреевич (1873–1939) – историк, земский деятель, приват-доцент Московского университета, один из руководителей Историко-филологического общества Московского университета. Из семьи украинских просветителей. В 1934–1937 гг. с несколькими Котляревскими П.А. Флоренский был в заключении в Соловецком лагере и вместе с ними расстрелян в 1937 г. Докторская диссертация С.А. Котляревского «Ламенна и новейший католицизм» вышла из печати в марте 1904 г.

А.В. Ельчанинов – П.А. Флоренскому

1904.03.26

Петербург – Москва

Конверт: Москва Остоженка д. Егорова кв. 40

П.А. Флоренскому

Штемпели: С.Петербург 1904.03.27, Москва 1904.03.28

Пока я соберусь писать большое письмо, дорогой Павлуша, спешу уверить тебя, что я не только не был недоволен твоим советом, но вообще твое письмо было для меня одним из самых интересных и практически важных. Мне даже отвечать на него было нечего, т.к. в принципе я с тобой сразу согласился да и практически был почти удовлетворен: особенно твои советы обратиться к педагогике меня окончательно укрепили в моем старом решении. Мне есть что писать тебе и много, но сейчас как-то нет желания вообще браться за перо – зубрю, хотя пока не особенно свирепо. Как только меня потянет к перу, сейчас же напишу тебе большое письмо. К тому же сейчас мешает девчонка – она разстраивает обеими руками мою прическу, несмотря на мои протесты.

Прощай.

Твой А.Е.

СПб 1904 III 26

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.04.03

*Тифлис – Москва**Конверт: Москва Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому**Остоженка, дом Еврова кв. 40**Штемпель: Тифлис, 1904.04.05, Москва 1904.04.10***Милый Павлик,**

Сегодня мы получили твоё последнее письмо. Ты пишешь, что готовишься к экзаменам, хотя и считаешь это совершенно лишним.

Право же, что ты будешь совершенно иначе смотреть на этот вопрос через некоторое время, а потому, если только силы и здоровье позволяют, нужно с ними покончить. Только ради Бога, не приневоливай себя. Мы все представляем себе, какой ты приедешь истощенный и худой и заранее боимся этого. Все ли у вас благополучно в Москве? Мы здесь слышали о каких-то арестах студентов и т.д. Есть ли в этом сколько-нибудь правды? На днях выехала отсюда Альбина Константиновна, у которой можешь узнать о нашей жизни. К сожалению, мы не успели послать с нею ничего, так как были праздники. Сама я не писала тебе давно уже, но думаю, что ты объяснишь себе, что мы просто не собрались. В последнее время нам как-то не везет с домашними делами: много лишней возни и работы, так как приходится менять женскую прислугу ежемесячно и все не находится подходящей. Благодаря этому, занятия с Юсей почти остановились, я же очень утомляюсь от непривычной работы.

Ты спрашиваешь о том, как обстоят Шурины дела в гимназии. Не могу сообщить ничего хорошего. Боюсь, что он застрянет в этом классе, так как по греческому (Ягулов) он имеет в четверти 2, да и по остальным предметам не блестящие отметки. Не знаю, как он с этим справится. – Папа здоров. Теперь он порядочно занят в разных сферах, благодаря чему редко бывает дома. Тамару мы видим очень часто. Видно, что ей доставляло удовольствие бывать у нас эту зиму, хотя интересного ни видеть, ни слышать не могла.

Мы теперь с нетерпением ожидаем, когда вы все съедетесь домой, так как очень соскучились без вас. От Люси мы имели письмо. Она видно не только много занимается, но и гуляет по горам. Видно в восторге от природы Швейцарии. Как было бы хорошо, если бы мог и ты по окончании курса совершить поездку за границу и пожить там некоторое время. Я теперь подумываю об этом. Ты спрашиваешь о нашем отношении к войне. Странно, если бы кто либо мог быть безучастным к ней. Здесь мы все сильно волнуемся и каждая телеграмма ожидается и комментируется всячески.

До свидания, милый. Будь здоров и весел.

Твоя мама.

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.04.12

*Тифлис – Москва**Конверт: Москва Е. В. Бл. Павлу Александровичу**Г-ну Флоренскому Остоженка, дом Егорова кв. 40-ая**Штемпели: Тифлис 1904.04.13, Москва 1904.04.16*

Дорогой Павлуша,

Посылку получили и она до раскрытия возбуждала страшную сенсацию. Андр. с гордостью носит национальную розетку. За Ключевского очень благодарен.

Относительно вопросов я тебе одно только говорю: человеку надо иметь ремесло и для тебя считаю таким ремеслом единственно возможным лучшим из худшего – это оставаться при университете. А затем у нас нет никаких принципиальных споров, а разногласия в деталях, собственно во внешних проявлениях, есть дело личности. Я останусь при своем, а ты при своем. Что будет дальше – увидим. Вместе с твоим письмом получили и от Люси и Ремсо тети. Люся мечтает поскорей вернуться домой и окрашивает его в самые поэтичные краски. Так ли это будет – не знаю. Во всяком случае хорошо, что вы все съедитесь после столь долгой разлуки; для мамы это доставит большую радость.

У нас до сих пор не устанавливается тепло и мы мерзнем, а топить уже и совестно, да и не помогает. Тетя Лиза собирается к нам.

Вот и все, дорогой, из нашей жизни. До свидания; напиши получил ли деньги.

*Твоей nana.***О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому**

1904.04.14

*Тифлис – Москва**Конверт: Москва Е.В.Бл. Павлу Александровичу**Г-ну Флоренскому Остоженка, дом Егорова кв. 40**Штемпели: Тифлис, 1904.04.15.04. Москва 1904.04.18*

Милый Павлик,

Мы получили твое последнее письмо, в котором пишешь, что пробуешь не все лето дома, а принужден будешь уехать до осени. Что же это означает, не могу понять. Объясни пожалуйста.

Ты, вероятно, наметил себе уже будущее занятие, но нам об этом не говоришь. Главное, чтобы ты отдохнул хорошенько после успешных занятий, а там, конечно, уже яснее будет, что дальше. Теперь мы уже все считаем дни, когда наконец увидим вас. Одно меня беспокоит, что здесь в Тифлисе и у нас дома в особенности вам не будет соответственной обстановки.

новки и общества, и вы будете скоро тяготиться нашей жизнью. Действительно, что жить теперь стало как-то тяжело.

Папа все-таки находит себе отвлечение в городских делах, в которых принимает деятельное участие. Теперь он избран председателем комиссии по новому мощению города, так что работы у него будет не мало. Я же никого не вижу, кроме детей; но мало тягочусь этим, так как привыкла к своей отшельнической жизни.

На днях мы получили письмо от Люси. Она занимается видно порядочно, но до того стесковалась по дому, что трудно выдержать. Мы тоже даже представить себе не можем, что наступят дни, когда она будет дома. Ремсо тетя не особенно обманывается иллюзиями насчет здешней жизни. Ей не представляются до галлюцинаций (как Люсе) ни наш двор, ни акации и груша под ними. Она до того увлечена своими школьными занятиями, что только о них и думает.

Дома у нас все идет довольно хорошо. Шура спотыкается сильно на греческом, так что мы решили пригласить ему репетитора по этому предмету. Авось догонит до конца занятий. – Посылку твою мы получили. Ты не можешь себе представить, какой интерес она возбудила в маленьких. До получения ее, они уже во сне видели, что там находится, только ошиблись немного. Больше всего радости доставил Андрику твой значок. Он прямо все время цеголяет в нем, называет его орденом и бережет. Вот ты и положи первое начало тщеславию!

<...> Надеюсь, что ты бережешь себя, в особенности в настоящее время. Будь здоров, милый мальчик. Целую тебя и желаю всяких успехов, которыми ты так мало дорожишь.

Твоя мама.

П.А. Флоренский – О.П. Флоренской

1904.04.16

Москва – Тифлис

Конверт: Тифлис. Е.В.Б. О.П. Г-же Флоренской.

Николаевская 67

Штемпели: Москва 1904.04.16, Тифлис 1904.04.21

Дорогая мамочка!

Все это время мне пришлось столько суетиться и волноваться, что никак не мог написать, хотя знаю, что пишу вообще редко, а теперь давно совсем не писал. Все это со стороны, конечно, покажется не особенно важным, а особенно для людей иначе настроенных, чем я. Но разные мелкие обстоятельства иногда дают разглядеть за собой нечто более глубокое и серьезное, чем кажется обычно, и тогда такие мелочи могут производить более интенсивное действие, чем события, считающиеся обыкновенно сильными.

Но и от вас я редко получаю письма. Здоровы ли вы, дорогая мамочка. Тут такая странная погода (то жарница, то холод), что наступил сезон болезней; в каждом доме, кажется, имеются больные. Но ты можешь быть спокойна: я, по обыкновению, не простужаюсь и не болею, какова бы ни была погода. Самое большее что она может сделать со мною — это навести угнетенность, когда должна быть гроза.

Ты спрашиваешь об арестах? Когда ты писала о них, то арестов еще никаких не было. Но, вероятно, в Тифлисе умеют пророчить, т.к., по получении твоего письма, я узнал, что, действительно, только-что произведены аресты. Арестовано, главным образом, грузинское землячество во время заседания своего. Но наш товарищ Асатиани¹, с которым, как ты знаешь, я довольно близок, в землячестве участия не принимал и вполне невредим. Я это пишу на тот случай, что его мать может быть будет спрашивать тебя о нем; тогда скажи, что я его часто вижу и знаю, что у него все благополучно.

Скоро начнутся экзамены; мы уже считаемся окончившими университет и, если хотим, то можем теперь делать несколько лет все, что вздумается, а потом приехать держать экзамены. Между прочим: Лахтин первую половину моего сочинения прочел и «содержание оного одобрил». Он все поговаривает о том, что то и то надо будет видоизменить, когда я буду печатать сочинение, но, понятное дело, такой глупости я вовек не сделаю. И без того книжный рынок завален книгами, которые не читает никто, кроме автора, наборщиков и корректоров.

Был я недавно в Сергиеве, в Духовной Академии. Свои впечатления я уж буду рассказывать по приезде домой. А теперь передам дело: ректор² Академии почему-то относится ко мне хорошо и предложил поехать с ним путешествовать по российским монастырям, между прочим в Соловки³. Для меня предложение очень заманчивое, т.к. во-первых я с ним смогу сойтись поближе, а во-вторых имею возможность посмотреть такие вещи, какие иначе никак не смогу и, главное, ознакомиться с бытом духовенства.

Как ты и папа думаете насчет этого. Ответить ему я должен после экзаменов, в конце мая. Главное неудобство — в том, что он, кажется, поедет в первых числах июля, и значит, мне придется очень рано уехать из дому. Впрочем, это еще не наверно так. Сколько это будет стоить я не знаю, но думаю, что не особенно много, и, вероятно, смогу столько заработать, как приеду в Тифлис, написав ворох статей. Впрочем, я пока еще ничего не знаю, а пишу только, что мне было вот такое предложение.

От Люси я давно уже не имею известий. Пошлю ей письмо, вероятно, сегодня, тем более, что у меня к ней есть некоторые дела.

Я писал тебе, кажется, о своем довольно близком знакомом Бугаеве-сыне. Недавно он выпустил сборник своих стихов «Золото в лазури»⁴. Читала ли ты его? Я в полном восторге, несмотря на многие неумелости и слабости автора в деталях. Наконец-то в русской поэзии появилась свежесть и чистота. Как будто посыпался искрометный водопад драгоцен-

ных камней. Нет более грязно-серых тонов нашей живописи, запыленно-сти чеховских настроений! Но одно скверно. Этот сборник не для публики и 3/4 там остается для посторонних совершенно непонятным. Если будет минутка свободная, непременно напишу восторженную критическую статью⁵.

Целую тебя, дорогая мамочка и всех вас.

Твой П.

¹ Асатиани Михаил Михайлович (1881–1938) – врач-психиатр, одноклассник П.А. Флоренского по 2-й тифлисской гимназии. Был мужем Ю.А. Флоренской, с которой развелся. Окончил медицинский факультет Московского университета, работал в подмосковном первично-психиатрическом санатории. Один из первых в России обратил внимание на терапевтические возможности психоанализа. В 1910 г. сделал доклад «Психоанализ истерического психоза» в Московской психиатрической клинике, тогда же опубликовал статьи «Современное состояние вопроса теории и практики психоанализа по взглядам Юнга» и «Психоанализ одного случая истерического психоза». В 1912 г. был соучредителем и членом бюро Московского психиатрического кружка «Малые пятницы». С 1921 г. заведовал кафедрой психиатрии Тбилисского университета. В 1925 г. организовал НИИ психиатрии Грузии, посвящий его имя.

² Архиепископ Евдоким (Василий Иванович Мещерский, 1869–1935) – в 1903–1909 гг. ректор Московской Духовной академии.

³ Спасо-Преображенский Соловецкий мужской монастырь, расположенный на островах Соловецкого архипелага в Белом море. В 1904 г. поездка на Соловки не состоялась. Через 30 лет в октябре 1934 г. П.А. Флоренский был доставлен в Соловецкий лагерь особого назначения (СЛОН), где и провел последние 3 года жизни (Соч., т. 4).

⁴ «Золото в лазури» – первый стихотворный сборник Андрея Белого, опубликованный в 1904 г. П.А. Флоренский работал над критической статьей, посвященной «Золоту в лазури», которая осталась незавершенной. Сам он тогда же составил сборник своих стихов, название которого «В вечной лазури» перекликается с названием книги Андрея Белого. Мысли и образы незавершенной рецензии пронизывают работу П.А. Флоренского «Эсхатологическая мозаика», являющуюся выражением тех мистических переживаний, которые связаны с темами, обсуждавшимися с Андреем Белым, а также отражают тот водораздел в его мироощущении, который привел его из религиозных исканий московских религиозных кружков к воцерковлению.

⁵ Рецензия осталась в набросках и напечатана: «Золото в лазури» Андрея Белого. Критическая статья // Контекст–1991. – М.: Наука, 1991. – С. 62–67.

Ю.А. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.05.03 (1904.05.17 по григ. ст.)

Женева – Москва

Конверт: Moscow–Russia

Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому

Остоженка, д. Егорова Москва

Штемпели: Geneva 1904.05.18 – Москва 1904.05.10

Дорогой Павля!

Наконец смогла исполнить твое поручение. Сейчас была у Клера¹

и говорила с ним о тебе. Он очень рад и напишет при первой возможности; говорю при первой возможности, т.к. очень занят; теперь он печатает тезы, возится с корректурами, занят по должности, имеет уроки и занимается добрыми делами. Одним словом – живет во всю. Черкни ему слово или в письме ко мне или по его адресу: Chemin de Piton, 8 Mr Clair Genève. Только спешу, т.к. через 2 недели он выезжает в Россию, на Урал; потом в августе он обещает заехать на Кавказ; тогда ты познакомишься с ним лично.

Я тебя еще должна поблагодарить, что ты меня толкнул подойти ближе к этому человеку. Я давно уже хотела поговорить с ним по душам, но положение «девицы» при пансионате ужасно стесняет, что иногда готова отказаться от всего, лишь бы не слышать лишних сплетен и пересуд. Принимать у нас полагается в салоне, чуть ли не под наблюдением нашего почтенного пастора. Ну, а косых взглядов и намеков и etc потом не оберешься. А сегодня я решилась пойти сама к нему и осталась очень довольна. Говорить что н.б. определенное о Клере я не могу, т.к. слишком мало его знаю, но я думаю, что здесь важнее впечатление. На мой взгляд Клер должен быть не глупый, чтобы не сказать больше. Маленький, но сильный, на вид не презентабельный, но глаза хоть и маленькие и спрятаны где то в глубине, замечательно хороши. Знаешь, есть люди, к которым невольно тянет; от одного взгляда, от одного слова их становится тепло на душе. Доброта необъятная; нужно испытать, с какой любовью этот человек относится к детям, чтобы понять его душу. Вся улица считает его со «своего», детвора – обожает, взрослые ходят как на исповедь, кому тяжело, у кого горе, сомнения – тащатся к Клеру. Замечательно, что у него для всех есть доброе слово ласка и простота необычайная. Уж насколько я шепетильна, а и то не чувствую в нем абсолютно мужчину, ни даже человека, а просто душу. Насколько бесискусственно он относится к людям тебе покажет следующий факт: Клер увидел в церкви курсистку, которая все время службы сидела углубившись в себя. Хотя он ее абсолютно не знал, но по окончании службы просто подошел к ней заявить, что она его интересует и что он рад был бы познакомиться. Первый вопрос конечно: Вы грустите?

Фактическая сторона: швейцарско подданный живет на Урале, окончил Science², специализировался на геологии, много путешествует. По религии был протестант, но находит, что протестантизм слишком сух; он не удовлетворяет душу; православие же, наоборот, привлекает его своей широтой и свободой по идее, той массой здоровых и непонятных еще сил, кот. заложены в русском народе. Затем нужно еще сказать, что он настоящий христианин-практик; насчет его теоретических взглядов мало что знаю. В этом он является противоположностью тебе, не правда ли? Ты ведь чистый теоретик, (зачеркнуто: не правда ли. – *Публ.*) не ошибаюсь. Вот все кажется, что хотела сказать. Напиши ему, надеюсь что не раскаешься, во всяком случае ничего не потеряешь.

Ну, а теперь, если позволишь, задать несколько вопросов тебе. Можешь ли ты мне хоть немного выяснить, в чем заключается твой Бог и твоя вера? Почему ты избираешь именно православие; по тем практическим данным кот. имеются, или по его теории? Важна ли тебе собственно идея православия (и какова она на твой взгляд) или же применение христианства вообще к жизни. Как ты относишься к нашей церкви, к обрядам, к чудесам? Много еще хочется спросить, но я оставляю до следующего разговора, когда разъяснишь это. До скорого свидания.

Тв. Люся.

Как идут твои экзамены? Саша пишет, что массу работаешь. Напиши Ремсо тете; ты уже очень давно не писал ей. Совсем забыл. Поклоны Соне и твоим друзьям. Кто такой Свиридников?

¹ Клер Жантва – сведений нет.

² Science (фр.) – тут имеется в виду факультет естественных наук.

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.05.06

Тифлис – Москва

Комверт: Москва Его Высокоблагородию В.Ф. Эрну

Обыденский пер., против храма Спасителя, дом Ковригина, кв. 44.

Передать П. Флоренскому

Штемпель: Тифлис, 1904.05.07, Москва 1904.05.11

Милый мой, дорогой Павличек.

Сегодня мы наконец получили твое письмо. Если бы ты знал, как мы опасаемся за тебя, т.е. того чтобы и ты теперь не переутомился. Пожалуй-ста, не напрягай черезчур свои силы. Лучше уж не выдержат или бросить в крайности эти экзамены, нежели рисковать заболеть, как Коля Семенников. Папа уже теперь начинает угнетать меня страхом, что напрасно я посоветовала тебе окончить теперь же с этим делом, а не отложить на год. Я с нетерпением жду твоего приезда, хотя и боюсь, что не будет тебе в Тифлисе так хорошо.

Теперь у нас стало опять холодно, но несмотря на это цветут акации и розы. Жаль, что ты, пожалуй уже не застанешь их в цвету. Агусе очень советуют купаться в море, и я бы непременно повезла ее, если бы только была какая-нибудь возможность оставить дом.

Дела Шуры в гимназии идут плоховато. Мы пригласили ему репетитора для греческого; авось подвинется. Женя и Маруся приехали, но мы их не видели.

Напиши, пожалуйста, нужно ли тебе высылать денег на дорогу, да поскорее. Мы не даем тебе никаких поручений, так как нам ничего не нужно. Лиза тетя еще не приезжала. Она теперь в Баку. Обещается приехать к нам оттуда. До свидания, милый мой. Береги себя.

Твоя мама.

А.В. Ельчанинов – П.А. Флоренскому

1904.05.10

Петербург – Москва

*Конверт: Петровский парк. Старо-Разумовское шоссе,
дача д-ра Копе А.З. В.И. Звереву. Передать П. Флоренскому*

Прости, дорогой Павлуша, что я тебе давно не пишу. Писать какой-нб. вздор не хочется, а серьезно и более или менее достойно занесения на лист почтовой бумаги – ничего нет. Все же чтобы ты чего не подумал, постараюсь поводить пером по бумаге, хотя оно у меня валится из рук.

Дело в том, что экзамены подлые одолели. Было уже пол-дюжины, и осталось их столько же – я в середине безотрадной пустыни, наполненной сотнями выученных и невыученных еще страниц, за которыми я еле разбираю события внешнего мира (и внутреннего, если от него что-то осталось). Пока идет ничего себе; есть даже четыре «весьма», но все же я ужасно жалею, что стал держать. К несчастью экзамен, на котором я собираюсь провалиться (древн. яз.) в самом конце – 23-го мая, т.ч. все глупое напряжение сил может пропасть даром.

Ты меня прости, Павлуша, но находясь постоянно в положении чловека, глотающего в час по 40 страниц глупого текста, я не мог найти в себе сил пойти к Мережковским и доказывать им, что они глупы и непорядочны, тем более, что не был у них 3 месяца, несмотря на их неоднократные приглашения и упрёки.

Как справляется с экзаменами Эрн? Было ли у тебя уже что-нб. Как сошло у девиц? Женя ничего мне не писала.

Если это будет тянуться еще – я совсем поглупею и окончательно.

Твой Саша.

1904/V/10 СПб

Если ты кончаешь тоже к 26–30, то едем, конечно, вместе, как ты кажется и говорил мне. Если вы не имеете ничего против, то вместе с вашим проэком ехать по Волге, предлагаю на рассмотрение и такой: Москва – Севастополь – Ялта, пешком до Алушты, а затем на пароходе в Сухум и пешком по побережью; – Батум – Тифлис.

А.Е.

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.05.17

*Тифлис – Москва**Конверт: Москва Е.В. Бл. В.И. Завереву**Петровский парк Старо-Разумовское шоссе, дача д-ра Котна.**Передать П.А. Флоренскому**Штемпели: Тифлис 1904.05.18, Москва Петровско-Разумовское 1904.05.99*

Милый мой Павлик,

Вчера я получила твоё последнее письмо из Петровского. Как я рада, что ты попал к внимательным к тебе людям: хоть с одной стороны можно быть спокойной за тебя.

Теперь уже значит осталось у тебя два экзамена, и я надеюсь, что ты будешь готовиться к ним без особого напряжения. Вряд ли соловьи и зелень могут доставить большее наслаждение при такой погоде. У нас тоже самое. Дождь и ветер попеременно вот уже с неделю. Жаль, что ты уже не застанешь роз в цвету. Ветер разносит лепестки по всему двору, а акации давно уже все обсыпались. О даче мы ещё совсем не думаем, так как хотим дожидаться сначала съезда всех. Папа думает, что во всяком случае нужно предпочесть Коджоры другим местам; я же не знаю, как нам придется поступить, так как Гёсе предписывают морские купания. Ты спрашиваешь о Лиле: что она намерена делать. Но ведь она имеет ещё впереди целый девятый класс, если будет переведена благополучно. Она в последнее время как-то сбилась с толку, и трудно сказать о ней определенно, к чему собственно она имеет склонность и что думает делать. Очень бы следовало ей попасть в иную среду.

Я с некоторым страхом подумываю о лете. Как наполнить жизнь стольких свободных людей, чтобы они не скучали и с пользой провели бы эти три месяца. Очень надеюсь в этом случае на Люсю и на её швейцарское воспитание. Думаю, что она поможет нам. Относительно тебя я бы хотела только одного: чтобы ты провел лето в полнейшем ничегонеделании, если бы ты только умел ничего не делать. Это тебе вполне необходимо. Здесь был у нас Передерий. Симпатичный и хороший господин. Жаль, что у вас не нашлось ничего общего. Мы просили его зайти к тебе, забывши, что ты уже переехал из Москвы. Теперь уже придется тебе самому навеститься к нему. Мы просили его передать тебе денег на дорогу, если понадобится, чтобы потом сосчитаться с ним. Итак, если тебе понадобятся деньги, обратиться к нему, так как мы уже не успеем, пожалуй, выслать их отсюда. Если же хочешь, напиши сейчас же, тогда можно будет послать перевод. Пожалуйста, напиши, когда кончаешь экзамены. Я буду заранее радоваться твоему освобождению от них. До свидания, мой дорогой. Будь здоров. Люсю и тетю ждем не раньше июля.

Твоя мама.

П.А. Флоренский – Ю.А. Флоренской

1904.05.21

Москва – Женева

Конверт отсутствует

Дорогая Люся!

Письмо твое получил и благодарю за сведения о Клере¹. То, что пишешь ты, в общем сходится с рассказом Ели, но твои сообщения более суммарны, а она рассказывала некоторые частности. Клеру я написал несколько слов – теперь писать как следует не в состоянии, потому что удручен экзаменами, да и времени нету. Ты спрашиваешь, «кто такой Свиридников?» Этот вопрос скорее должен задавать тебе я, т.к. не знаю, откуда ты выкопала такого господина, о котором я первый раз узнал из твоего письма. Да и существует ли он?

Ту кучу вопросов, которую ты выбросила мне пригоршнями и которую бросать было так нетрудно, я должен «оставить без последствий», как пишется на официальных бумагах. Когда я рассказал об них Эрну, то он посоветовал направить тебя «к 3-му тому своих сочинений», что я и делаю. Некоторые намеки, пожалуй, можно еще дать в устном разговоре, да и то будет совершенно недостаточно; – но в письмах мыслимое ли дело? Ведь сконцентрированные веками ответы, догматически изложенные («Верую etc...») тебя не удовлетворят, а объяснять «как» и «почему» – это значит построить на твоих глазах систему своего Weltanschauung². Итак, мыслимое ли дело это для одного-двух писем, да и я не знаю, смогу ли я достаточно ясно выразаться сейчас. Мне не хватает продуманности и знаний, как не хватает духовности и опыта. Ты ведь знаешь (или нет?), что вообще я действую и мыслю интуитивно; и многое поэтому, что я предчувствую или даже знаю сам, мне трудно выразить, а тем более доказать, трудно, пока я не проработаю много над чувствуемым. С будущего года я займусь подготовкой некоторых сочинений – давно задуманной работы – и в них ты найдешь ответы на некоторые из своих вопросов – даже, вероятно, на все.

Ты спрашиваешь, теоретик ли я? И да, и нет. Дело в том, что моя «практическая» деятельность, которую я сознательно преследовал до сих пор, слишком мало похожа на то, что вообще обозначают этим именем, а с другой стороны «теоретическая», мои личные занятия, всегда бывали для меня не просто занятиями, а родом молитвы. Поэтому тут термины «практический», «теоретический» как-то мало идут. Но, конечно, некоторых сторон «практики» до сих пор было сравнительно мало, и это отчасти от моей слабости, отчасти от сознания своей неготовности; но в ближайшем будущем я надеюсь устранить такую недостачу. Удастся ли? Как? – проживем – увидим. (Зачеркнуто: на это. – *Публ.*) Надеяться на «да» мне можно, помимо некоторых внутренних причин, еще потому, что за последний год или два я встретил ряд людей, о которых мечтал и которые реали-

зуют грезы. Ведь я большой мечтатель и вечно живу среди облаков; но теперь облака сгустились в живых людей – тем лучше. Знаю, что важным «взрослым» мы кажемся и будем казаться смешными маленькими детьми, на вопросы которых можно только отвечать «узнаете после», и на которых нельзя даже черезчур сердиться, потому что они слишком наивны; знаю, что для медиков мы – «психозы». Даже дома, несмотря на всю любовь ко мне, на меня (других там не знаю) смотрят как на «завиравшегося» (по выражению детей) и, желая оправдать в своих глазах, говорят, что «это все «не серьезно, а «так», забава и т.д.

Следующее письмо ты уже не пиши в Москву, т.к. я разъезжаю с места на место, и оно пропадет. Сейчас я на даче, потом буду в Москве у Эрн, потом заеду к Андросовым и т.д., а к 10–15 июню буду в Тифлисе, si nihil prohibebit³.

Когда будешь ты там? Дело в том, что в скором времени по приезде в Тифлис, я уеду оттуда, а потом вернусь через несколько недель. Целую тебя.

Твой Павел.

Петровско-Разумовское 19 21/V 04

¹ Клер – см. выше.

² Weltanschauung – мировоззрение (нем.).

³ Si nihil prohibebit – если ничто не помешает (лат.).

А.В. Ельчанинов – П.А. Флоренскому

1904.05.23

Петербург – Москва

Открытое письмо: Москва. Петровский парк. Старо-Разумовское.

Дача д-ра Копте № 3. В.П. Завереву для передачи П.А. Флоренскому

Штемпели: С.Петербург 1904.05.23, Москва 1904.05.24

Дорогой Павлуша! Последний мой экзамен 26-го, 28-го я думаю уехать и именно через Крым и Батум; т.к. я уже обещал своим детям¹ захватить к ним в Крым (они едут на лето в Крым около Феодосии – Судак). До Феодосии тебе будет стоить 10 р. 20 к. От Феодосии до Батума от 6-ти до 3-х рублей, смотря по тому, на какой пароход попадешь; и от Батума в Тифлис 4 р.: итого – 17–20 р. В Судак я не задержусь долго, не более суток... Они люди простые и тебе нечего стесняться. Если ты согласен на это, то напиши поскорей. Тогда я приеду к тебе 29-го, а числа 30-го поеду, а то 31-го. Лучше бы поскорей. К своим детям я сам может быть не заеду, если не буду знать точно их адреса.

¹ Вероятно, так А.В. Ельчашинов называет гимназистов младших классов, которых опекал, приезжая летом на каникулы в Тифлис, или своих учеников, с которыми занимался репетиторством в Петербурге.

Ю.А. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.05.28 (1904.06.09 по григ. ст.)

Женева – Москва

Конверт отсутствует

Дорогой Павля! Хотя и не знаю где ты, но посылаю карту в Тифлис. Думаю, что экзамены твои кончены и я наконец получу письмо. У нас чудная погода, масса фруктов, цветов, зелени. Город наполнился отдыхающими, лекции пустуют, т.к. русские разъехались. С завистью смотрю на всех уезжающих. Мне ведь осталось еще 3 недели. Не знаю, как для тебя, но для меня нет теперь большего счастья, чем подышать Кавказским воздухом. Истосковалась до последней степени. Живу только письмами. На днях уезжают все мои друзья и наша единая коммуна рассеется по всем концам России. А от тебя все таки жду письма. Целую тебя и всех.

Тв. Люся.

Н.Н. Лузин – П.А. Флоренскому¹

1904.05.31

Москва

Конверт: Павлу Александровичу и-ну Флоренскому

Флоренский!

По поручению Николая Егоровича Жуковского² сообщаю Вам отрадную весть: Вы оставлены при Университете. Н. Егорович просил Вас явиться к профессору Лахтину и возможно скорее.

Дай Бог Вам всего лучшего.

Ваш товарищ Николай Лузин

P.S. Прибыл к Вам в 4 часа 57'3" дня 31 мая 1904 года.

¹ Записка оставлена П.П. Лузиным на квартире Флоренского. Николай Николаевич Лузин (1883–1950) – крупный математик, основатель научной школы по теории функций, академик АН СССР (1929). Был близким другом Флоренского по университету, секретарем организованного ими студенческого Математического общества. Их переписка опубликована: Переписка П.П. Лузина с П.А. Флоренским // Историко-математические исследования. – М., 1989. Вып. 31. – С.125–190.

² Николай Егорович Жуковский (1847–1921) – выдающийся русский ученый в области механики, основоположник современной гидроаэродинамики, преподавал теоретическую меха-

нику в Московском университете. Для студента П.А. Флоренского он был одним из наиболее почитаемых преподавателей, напоминал ему по своим душевным качествам отца, в письме к которому есть такие строки: «Жуковский напоминает тебя, только он беспрдельно добродушен и никогда не острит, хотя, на его лекциях часто смеялся, именно благодаря его истинным остроумам, которые он говорит, сам того не замечая. Мне в нем то нравится, что он никогда не ограничивает нас, а наоборот, с чем бы к нему ни прийти, он сейчас же начинает так относиться, как будто иначе и быть не могло, но требует зато основательности» (18 ноября 1902 г.).

Предложение Н.Е. Жуковского принято не было, так как Флоренский поступал в Московскую Духовную академию. Много лет спустя священник отец Павел Флоренский отпевал и провожал своего любимого учителя в последний путь. См. подробнее: *П.В. Флоренский, Т.А. ШUTOVA. За справками обращаться к студенту Флоренскому // София. Альманах. Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. – Уфа, 2005. – С. 105–114.* В указанной публикации приведен фрагмент воспоминаний непосредственного участника этого события И.Н. Деинсюка, записанных А.И. Олесенко в 1991 г.

А.В. Ельчанинов – П.А. Флоренскому

1904.07.15

Манглис – Тифлис

Конверт отсутствует

Дорогой Павлуша! Спасибо за сообщение об Орлове¹ и Сыроежкове². Не обещаю быть непременно в Тифлисе к этому времени, но может быть буду. Уже ведь такая тропическая жара, что философские заседания возможны разве при обязательном условии, чтобы оратора и оппонента окатывали холодной водой через известный промежуток времени, а так как моя стыдливость не позволит мне выступать перед публикой в соответствующем виде, то я не тороплюсь обещать, да и к тому же, что могу я представить кроме ряда вопросительных знаков, которых, думается у вас самих довольно. 18–20 мы все едем в Тифлис.

Твой С.

1904/VII/15

Манглис

¹ Орлов А.С. – литературовед, теоретик древнерусской словесности, акад. с 1931 г., в то время, о котором идет речь в письме, был заведующим синодальной типографией.

² Сыроежков – возможно, так в шутку называют друзья одного из братьев Сыроежковских Бориса Евгеньевича (1881–1961), студента Московского университета, с 1905 г. члена Христианского Братства борьбы.

Епископ Антоний (Флоренсов)¹ – П.А. Флоренскому

1904.07.25

Москва, Донской монастырь –

Павлу Александровичу Флоренскому

Мир Вам и Божие благословение!

Ваше письмо 17 июля мною получено. Благодарю за добрую память и скажу несколько слов по содержанию Вашего письма.

Конечно, каждый христианин должен всегда быть с Богом, со Христом, и ничто не может и не должно разлучить его от любви Божией со Христом (Рим. 8, 38, 39). А любить Христа это значит соблюдать и исполнять Его слова, Его заповеди (Ин. 14, 21–23).

О монашестве нет заповеди, а о родителях есть (Мф. 15, 4; Мк. 7, 10; Еф. 6, 2). Не подумайте, что я говорю против монашества. Нет, не то, а вот что: желание монашества ведь может быть или истинно, или ложно; истинно, когда на то воля Божия, а ложно, когда нет на то воли Божией, а есть только личное самомнение и самовольное смирение. Слова Иисуса Христа: «И всяк, иже оставит дом, или братию, или сестры, или отца, или мать, или жену, или чада, или села Имене Моего ради, сторицею примет и Живот Вечный наследит» (Мф. 19, 29) – не имеют никакого отношения к монашеству, которого тогда еще и не было, а тут речь идет только о том, что ради Христа требуется отказаться от всего, даже родного и дорогого, если иначе нельзя быть верующим христианином. Чтобы не было недоумений при чтении Евангелия, для этого нужно знать подлинный греческий текст и учение Церкви. Если суждено Вам быть в монашестве, то оно от Вас не уйдет. Но предварительно нужно испытать себя <...> Вероятно, Вы знаете монашество только по литературе, а самого монашества не знаете: «могий вместити да вместит» (Мф. 19, 12). Вам ведь еще и знать-то рано. По-моему, самое лучшее пока в Вашем положении, с согласия родителей, поступить в Духовную Академию и учиться, а там, по окончании курса видно будет, что дальше делать. Вы толкуете о какой-то общественной деятельности. Значит, Вы помышляете не о монашестве, а о чем-то другом. Обеты монашествующих содержат в себе долг повиновения и ученичества, а не учительства и начальствования.

Будьте здоровы и благополучны. Кланяюсь Вашим родителям.

Епископ Антоний.

25 июля 1904 года.

Москва, Донской монастырь.

¹ Епископ Антоний (Флоренсов) – см. выше.

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.09.19

*Тифлис – Сергиев Посад**Конверт: Сергиевский посад Московской губернии**Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому**Духовная академия**Штемпель: Тифлис 1904.09.21 Сергиев посад 1904.09.27*

Милый Павлик,

Только на днях получили мы твое письмо. Видно, что ты счастлив и доволен своею судьбой; и слава Богу! Мне только хотелось бы знать, как ты будешь чувствовать себя на новом месте, когда совсем поселишься там. Думаю, что напишешь, хотя и любишь держать про себя свои мысли и ощущения.

Дома у нас нет ничего нового после твоего отъезда. Люся еще не собралась уехать, так как не успела и все поджидала ответа от своей подруги, которая в конце концов остается в России. Теперь ей придется ехать одной, если только не случится кого-нибудь другого.

Это очень беспокоит нас. Она думает выехать через два или три дня. Ремсо тетя все еще в деревне и наслаждается природой и простором. Она думает вернуться недели через две. Погода у нас все время пасмурная и дождливая, так что забываешь, что в Тифлисе.

Папа здоров и пока не собирается выезжать. Поклон тебе от всех. Варваре Николаевне кланяйся, когда увидишь.

*Твоя мама.***А.В. Ельчанинов – П.А. Флоренскому**

1904.09.29

*Петербург – Сергиев Посад**Конверт: (зачеркнуто: Москва. – Публ.) Сергиев Посад**студенту Духовной Академии**П.А. Флоренскому*

Дорогой Павлуша! Мне хочется с тобой посоветоваться по одному важному для меня вопросу. Ты знаешь мои намерения на эту зиму: в Университете я слушаю английский язык, методологию филос. наук, индийскую философию, у Блуменау¹ и Нечаева² работаю на тему об устойчивости внимания и слушаю некот. курсы, с моими детьми тоже много интересной работы. Но... Ты знаешь, что во всяком деле у меня всегда было это «но», часто все мои занятия казались мне бессмысленными, и руки опускались; теперь то же самое и в такой сильной степени, что прямо не могу; мне надо помимо одиночества, отказа от всех занятий, чтобы найти наконец то что мне надо, что дало бы смысл моим поступкам. Вчера моя Соня сказала мне: «Ты гонишь от себя свои мысли, ты боишься

их». Она, конечно, права, это всегда было, я всегда шел по линии наименьшего сопротивления, и это мне надоело. Мой план такой: я попрошу у мамы разрешения и посоветовавшись с тобой поеду на Черноморское побережье к тамошним пустынноикам¹, если они меня примут; там, около Адлера есть несколько групп монахов, ушедших с Афона и живущих в глубине страны. Теперь я жду от тебя ответов на след. вопросы:

[1) Одобряешь ли ты мысль, что я кой – зачеркнуто. – *Публ.*] 1) Надеешься ли ты, что я вообще когда-нибудь приду к Христу. 2) Какие по твоему условия нужны для этого. 3) Не надо ли мне пройти какие-нб. подготовительные стадии.

Жду с нетерпением ответа. Жене ничего не говори.

Тв. С.

¹ Вероятно, Блуменау Леонид Васильевич (1862–1931) – невропатолог, доктор медицины, приват-доцент Военно-медицинской академии, профессор клинического института Великой Княгини Елены Павловны в Петербурге.

² Нечаев Александр Петрович (1870–1948) – писатель и педагог, профессор Императорского Александровского лицея, в Петербургском университете основал психологический кабинет, затем лабораторию экспериментальной педагогической психологии, читал курс педагогической психологии.

³ Речь идет о пустынножителях, монахах, покинувших Святой Афон и поселившихся в горах Черноморского побережья Кавказа. О них пишет В. Свенцицкий в книге «Граждане неба. Мое путешествие к пустынноикам Кавказских гор». Пг., 1915.

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.10.01

Тифлис – *Сергиев Посад*

Конверт: Сергиевский посад (Московской губернии)

Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому

Духовная академия

Дорогой Павлуша,

Извини, что мне придется тебя беспокоить и просить ответить на чисто практические вопросы. Ты ничего не пишешь, как ты устроился с финансовой стороны. Желания мамы и мое, чтобы прежде всего ты был свободен в этом отношении от кого бы и от чего бы то ни было и не связывал своего будущего никакими обязательствами. Поэтому напиши подробно, сколько ты должен платить за свое житье в Академии, за слушание лекций и прочее. Вопросы эти как для тебя, так и для нас очень серьезны и потому надеюсь, что не замедлишь ответить.

Второй вопрос относительно твоего труда о прерывных функциях. Мы об этом говорили уже и я опять предлагаю тебе взять расходы по печатанию на свой счет. Исполнение этой просьбы прежде всего я желал бы для мамы.

Остальное тебе напишет мама.

Не думай, что я сержусь на сделанный тобою шаг; но говорить о нем нам неудобно теперь. В будущем вероятно найдутся точки соприкосновения между нами, когда можно отнестись к вопросу без страстности.

Твой папа.

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.10.01

Тифлис – Сергиев Посад

Милый Павлик.

Наконец-то мы получили известие от тебя. Почему ты так долго молчал? Думаю, что это не просто. Ты вполне доволен своим окружающим, весь погрузился в настоящее, и слава Богу! Значит ты способен вообще быть счастливым в жизни, и я радуюсь этому. Твое описание Лавры и северной природы так увлекательно, что и мне захотелось ужасно перенестись туда. – Дома у нас нет никаких перемен. Люся уже уехала пять дней тому назад и к несчастью, совершенно одна. Теперь мы получаем от нея письма с дороги. Пока ей удобно ехать, судя по ее словам, но самое трудное переезд через Австрию. Ей было очень тяжело уезжать из дому, и нам расстаться с ней. По моему ты поступил не совсем правильно. Этот год ты должен был бы поехать за границу, а затем уже приняться за дело.

Ремсо тетя все еще не приехала. Она там сидит в деревне и помогает хозяйничать. О Шуре не могу сказать почти ничего определенного, т.е. относительно его занятий в гимназии. В нем самом я замечаю прогресс. Лиля берет теперь уроки немецкого языка, а в остальном она лентяйничает отчаянно. На занятиях своих в гимназии весьма и весьма недурна. Нужно ей непременно переменить среду и обстановку. Маленькие здоровы. Ничего нового о тифлисской жизни не могу тебе сообщить, так как никого не вижу.

Есть у нас новая драматическая труппа, говорят, очень хорошая, состоящая отчасти из артистов Художественного театра. Посмотрим.

До свидания, милый. Будь здоров и не забывай нас. Мне было неприятно слышать столь хорошее о нас мнение епископа, так как еще яснее сознаешь, сколь мало достойна, говорю совершенно сознательно. Никто не скажет этого, познакомившись с нами поближе, вот беда!

Твоя мама.

Уехал ли Эрн? Как он поживает? Кланяйся ему от нас.

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.10.24

Тифлис – Сергиев Посад

Конверт: Сергиевский посад (Московской губернии)

Е.В.Бл. Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому

Духовная академия

Дорогой Павлуша,

Ты так долго не пишешь, что мама очень о тебе беспокоится. Я выслал тебе 100 рублей. Надеюсь, что ты исполнишь мою просьбу и сообщишь о своих финансах и бюджете. Если этот вопрос тебя не интересует, то маму и меня наоборот – очень.

Дети тебя вспоминают постоянно и по вечерам обыкновенно Андрюша пишет письма по очереди тебе и Люсе. От Люси получили письмо; она доехала благополучно и теперь уже принялась за дела.

Встреча с Эрном была ей очень приятна.

У нас все по-старому. Лиля и Шура отправились в прогулку к Кульпам¹ и ожидают сегодня, или завтра утром. Мама отпускает с сокрушением сердца, а я смотрю на такие путешествия как на лучшее педагогическое средство воспитать к жизни людей.

За это время я, дорогой, много передумал о наших отношениях и различиях во взглядах. Многое было сказано сгоряча, о чем у нас надеюсь не будет больше разговоров и не останется бурных воспоминаний. Судьбы, разница в возрасте, род занятий и реальные домашние нужды невольно заставляют нас смотреть на жизнь с разных точек зрения, но конечная цель вероятно одна. Поэтому, дорогой, не забывай нас. Пиши чаще и подробнее о своей жизни, своих отношениях к людям, своих мыслях. До свидания, дорогой. Всего тебе хорошего. Кланяйся знакомым. Мы все тебя целуем.

Твой папа.

¹ Кульпы – сведений нет.

П.А. Флоренский – А.И. и О.П. Флоренским

1904.10.24–25

Сергиев Посад – Тифлис

Конверт: Тифлис Е.В.Б. О.П. 4-же Флоренской

Николаевская 67

Штемпели: Сергиевский Посад 1904.10.25,

Тифлис 1904.10.30.10

Дорогой папочка!

Сочинение свое «Об особенностях кривых»¹ я przygotowю к печати,

как ты советуешь, но делать это раньше Рождества я безусловно не могу, т.к. тут нету нужных книг, да я и занят сейчас множеством других работ. За Рождество я смогу покончить с ним совсем и переписать в окончательной редакции. Что же касается до денег, то в Академию за все я должен внести не то 110 р., не то 120 р. Тут дают решительно все, так что более этих денег мне не надо. Может быть я получу что-ниб. за свою статью, но пока определенной работы я не достал, хотя мне предлагали урок в гимназии в Москве. Но за деятельность такого рода я браться не буду, т.к. мне нужно быть свободным.

В Академии у меня нашлись некоторые практические дела, именно связанные с разными обществами и народными чтениями. Хорошо то, что официально мы ведем народные чтения под присмотром ректора, читаем что хотим и как хотим, совершенно вне контроля полиции. А ректор в свою очередь предоставляет нас самостоятельности, и поэтому у нас — полная свобода и даже полный произвол, ограничиваемый лишь теми соображениями, что если начнем читать что-нибудь неподходящее, то народ, слушающий чтение или лекцию, выйдет посреди чтения, т.к. в этом отношении деликатностью не отличается. На днях будет куплен новый фонарь для проэкции непрозрачных предметов и, т.к. при Академии оказался физический кабинет, то я думаю впоследствии организовать лекции для народа с демонстрациями. Кабинет этот состоит из дорогих и в свое время бывших весьма замечательными приборов, но по большей части они весьма старинны, и не хватает весьма важного нового. Но, быть может, его пополнят, т.к. можно ждать, что тут откроется кафедра по энциклопедии естественных наук. В кабинете мы хозяйничаем как угодно, тем более что все начальство в физике столь несведуще, что боится даже войти в кабинет: «как бы не убило».

Одна из особенностей кабинета — это то, что там множество всевозможных телескопов, до которых был весьма большим охотником покойный проф. Голубинский². Это был старичок, сморкавшийся в красный платок, нюхавший табак и удивлявшийся, когда его спрашивали о беспроволочном телеграфе, «а разве уже изобрели и такой». Он ходил в коричневом ватном халате, который и теперь в виде исторической реликвии висит в кабинете, и читал «естественно-научную апологетику». Насколько я знаю, она состояла в том, что изредка он показывал несколько опытов по физике, которые, кажется, неизменно не удавались, и выписывал новые и новые телескопы.

Хотя я предлагаю прозект устроить «православную миссию в Академии», но это нарочно утрировано сказано, т.к. есть много людей совсем не настроенных позитивистически. В общем мне студенческая среда — даже наши радикалы и позитивисты — очень нравится и, кажется, в скором времени благодаря этому я буду лично знаком со всеми студентами. Среди них замечательно много единства — товарищества в лучшем смысле слова.

Я нарочно разспрашивал старых студентов, и мне все говорили, что, действительно, живут они очень дружно; не только ссор, но даже раздраженных разговоров почти никогда не бывает; я, по крайней мере, никогда не слышал, хотя в столовой и т.д. можно было бы слышать сколько угодно, если они вообще имеются. Очень хорошо, что Академия изолирована от города. Это у большинства сохраняет свежесть и большую работоспособность; поэтому и от профессоров требования несравненно выше, чем в университете и, каждому из трех семестров в году, надо представить сочинение, над которым приходится поработать не мало. Почти все чем-нибудь интересуются и что-нибудь делают. Вследствие всего этого мне даже выезжать отсюда в Москву не хочется, и, во всяк. случае, делаю это гораздо реже, чем предполагал сначала: достаточное поле деятельности и здесь. Теперь, за какие-ниб. 1 1/2 месяца я приобрел знакомых более чем за все время пребывания в университете, и это именно потому, что там волей неволей от большинства приходилось сторониться.

Целую тебя, дорогой папочка и всех вас.

Твой П.

Дорогая мамочка!

Я не писал в тот промежуток времени, о котором ты спрашиваешь исключительно потому, что очень много было дела, да и не знал ничего определенного относительно того, как я устроюсь. Но ведь теперь ты все знаешь обо мне, что хотела? Неправда ли? В виде добавления (может быть его следовало бы поставить во главу письма) могу сообщить, что тут я ем, как никогда, трижды распиваю чай — именно распиваю, т.к. (Зачеркнуто: это. — *Публ.*) длится не менее часу каждое чаепитие, гуляю, завожу знакомства и много разговариваю. Я приобрел несколько очень симпатичных и интересных знакомых; из преподавательского и «начальственного» персонала бываю часто у ректора и проф. Попова³; да как-то и не хочется особенно заводить знакомства с профессорами: это было бы личное, мое, а студенты мне нужны для дальнейшей деятельности, да и надеяться на совместную деятельность, конечно, можно только со студентами. Ректор, как человек, очень простой, неглупый и, кажется, образованный; ко мне он относится чрезмерно хорошо, но несмотря на то, каждый раз, как мы приходим к нему, дело кончается «обличениями» его в недостаточной мистичности. Эти «обличения» иногда делаются весьма резкими, чтобы не сказать грубыми, но он с нами не ссорится и даже не портит своих отношений. Но что мистичности не достаточно — это для меня несомненно, хотя не знаю, как будет потом. Собираясь у него мы обсуждаем вопросы вроде того, законен ли новый закон о браке, законно ли существование Синода и т.д. и тут приходится слышать много интересного из самой подпольной жизни высшего духовенства — вещи, о которых едва ли можно узнать из других источников.

Давно уж не могу взяться за письмо, чтобы закончить его: в скором времени надо подать семестровое сочинение, и приходится довольно усиленно заниматься им. Работать заставляют довольно много, т.к. таких сочинений надо подать в год три, а для каждого с каким-нибудь вопросом познакомиться довольно сносно. Сейчас я занят философией Оригена⁴ – дело, которое мне давно хотелось проделать.

Часто думаю о вас всех, но это не потому вовсе, чтобы мне было скучно; наоборот, жизнь очень деятельная, и в то же время спокойная; но я сам лично работаю не много, т.к. хочу как следует отдохнуть и, главное, переварить тот материал, который скопился за последние годы. – Получил на днях маленькое письмо от Люси, но ответить не могу, т.к. она не прислала своего адреса; пожалуйста сообщите его. От Эрн из Женева я имел известия; он видел несколько раз Люсю. – Слышал, что в Москве и в Петербурге идут очень крупные беспорядки в университете; но сам я не знаю в точности, как и что, т.к. очень давно не бывал в Москве: хотя там идут наши заседания, но не хочется как-то трогаться с места и взбалмутить мысли. –

Опять не мог закончить письма: каждый раз что-нибудь отрывает. После освобоюсь немного и налажу жизнь, тогда буду писать, как следует.

Много сил и времени идет на то, что тебе и папе даже не покажется делом – на разговоры; это у меня всегда так, а теперь в особенности. Для меня, в конце концов, они есть и были главной целью, потому что то влияние, какое я могу иметь, требует именно личного общения. Вот и приходится перебирать множество людей, чтобы находить таких, с которыми можно лучше действовать вместе.

Пишите почаще, дорогая мамочка. Ведь вас много, а мне приходится расписываться во все стороны, так что, как я ни стараюсь, не могу писать настолько часто, насколько хотел бы.

Целую тебя, дорогая мамочка и всех вас.

Твой П.

Сергиев Посад 19 25/X 04

P. S. надо бежать на нар. чтение: за мной пришли, ждут.

¹ Речь идет об итоговой работе П.А. Флоренского «Идея прерывности как элемент мироздания». Книга первая «Об особенностях кривых как местах нарушения их непрерывности». По-видимому, позже, готовя работу к печати, П.А. Флоренский написал на рукописи посвящение: «Памяти моего отца, столь просиявшего об издании этой работы. 1916». Работа до сих пор не издана (прим. В.А. Шапошникова).

² Голубинский Федор Александрович (1798–1854) – богослов, философ, с 1824 г. ординарный профессор МДА. В 1827 г. принял сан священника, а в 1829 г. стал протоиереем. До конца жизни преподавал философию в МДА, родоначальник школы «верующего разума».

³ Попов Иван Васильевич (1867–1938) – профессор МДА. В 2000 г. причислен к лику святых.

⁴ Ориген (ок. 185–253 или 254) – христианский теолог, философ и ученый, представитель ранней патристики.

А.В. Ельчанинов – П.А. Флоренскому

1904.10.24

Петербург – Сергей Посад

Конверт отсутствует

Дорогой Павлуша!

Твое письмо было вдвойне приятно для меня: как свидетельство твоего дружеского расположения ко мне и по своему содержанию.

Впрочем, когда я писал это, и когда вообще думаю о подобном, я помню твои слова о *ἡ ἀδ' ἑ* устроителе, которые принимаю, как истину.

Прежде всего спешу подтвердить твоё предположение о моих словах насчет счастья – это, конечно, описка.

Я не хотел в этом своем письме протестовать против оформления хаоса, я высказался только против тех способов, которыми упорядочивается все непорядочное; во мне каждая жилка протестует против такого способа, который практикуется теперь, и лучшее доказательство которого – его полная бесплодность.

Несмотря на твой аргумент (о людоедстве) я все же плохо верю в прогресс – я думаю, людоедства нет теперь исключительно потому, что омары, устрицы, икра и т.д. представляются гораздо более привлекательными, а людей едят еще в больших количествах, только не гастрономы и не из желудочных побуждений.

Почему ты, Павлуша, называешь бегство в лес, в пустыню – бегством от работы? Я представляю себе свое житье в лесу не иначе, как сопровождаемое непрерывной работой, размышлением, подготовкой, после которой только и можно идти к людям.

Ты, конечно, верно поймал кое-какие гедонистические и бесовские нотки в моем настроении. Действительно, иногда (но очень редко!) я рисую себе свою жизнь где-нб. на острове Тихого океана, среди животных и цветов, без костюма, под горячими лучами солнца. Тогда мне ужасно близок Киплинг¹ и Тамань («Пан») хотя я знаю, что это падение.

Вопрос о природе, о моем к ней отношении по моему дьявольски труден. Возьмем напр. такую гамму настроений: чувства умиления перед великими формами, чувства своего родства, желание потонуть в пейзаже, раствориться в природе, желание лечь на траву, стать на четвереньки, заблестать козлом, обратиться в фавна, гоняться за нимфами и т.д. Где тут служение хаосу и где синтезирующие начала?

Я не могу здесь где-нибудь поставить границу. Я буду тебе крепко благодарен, если ты мне напишешь хоть на открытке, как ты справляешься с этими вопросами. Если возможно, держись сферы конкретного, т.к. я довольно слабо мыслю абстракциями.

Еще раз очень благодарен тебе за твою отзывчивость.

Твой А.Е.

1904.X.24 СПб

Собственно, все это вопросы Мережковского, но во мне они живут вполне самостоятельно.

¹ Киплинг Джекзев Редьярд (1865–1936) – английский писатель, лауреат Нобелевской премии 1907 г.

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.10.25

*Тифлис – Сергиев Посад**Конверт: Сергиевский посад (Московской губернии)**Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому**Духовная академия**Штемпель: Тифлис 1904.10.27, Сергиев посад*

Дорогой Павлик.

Мы не знаем, как объяснить себе твоё долгое молчание. Если ты здоров, то грешно нас заставлять так беспокоиться о себе; если же есть какая-либо серьёзная причина, то ты должен был бы попросить написать о тебе. Подождём ещё завтрашнего дня. Быть может причиной запозданий служат завалы на Военно-Грузинской дороге. На днях мы сделали тебе перевод денег (100 р.) Думаю, что ты известишь своевременно о получении.

Ты стал так мало писать о себе, о своей деятельности. Неужели же это продолжение твоего летнего настроения? Дома у нас всё хорошо. Папа здоров и теперь дома. Ремсо-тетя уже давно вернулась из деревни. Она записалась на лекции Гехтмана по истории и ходит в неделю два или три раза во II гимназию. Мог ли ты этого ожидать?

От Люси получили сегодня письмо. Она здорова и вся погружена в свои занятия, которые доставляют ей видимо большую радость и удовлетворение. Люся пишет, что и Володя Эри в Женеве. У кого он там живет и почему он оставил Московский университет? Напиши, пожалуйста, если знаешь. Я то очень рада его присутствию там, так как Люся не будет там совсем одна.

Пиши пожалуйста о себе. Как идут твои занятия и как тебе нравится в новой среде? Ты как будто забыл нас, а мы то все думаем о тебе...

Вспомни свою Маму.

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.10.31

Тифлис – Сергиев Посад

Конверт: Сергиевский посад (Московской губ.)

Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому

Духовная академия

Дорогой Павлуша,

Вчера после долгого ожидания было получено твое письмо, которое и успокоило маму насчет твоего здоровья. Лично я благодарен тебе за обещание не бросать работу свою и приготовить к печати. Относительно ее я позволяю себе сделать одно замечание, это сократить детали и количество поясняющих чертежей. Работа твоя все-таки главным образом интересна для специалистов, как свод материалов по определенному вопросу, а при этих условиях достаточно остановиться на сущности, предоставляя пополнить детали самому читателю, для которого важнее иметь в конце только библиографический указатель литературы. Что касается философской стороны твоей темы, то теперь очень важно, чтобы ты предположил хорошее введение к книге, которое в зачетном сочинении играло малую роль, но для публики имеет большое значение. Тема введения мне кажется особенно соответствует и твоему настоящему настроению и твоим настоящим занятиям. Удержись только от односторонности. Твоя тема не сокращает область человеческого знания, а расширяет его. Приводить к выводу, что именно факты темы указывают на таинственность процессов природы – мне кажется будет не соответствовать теме.

Как ты ни стараешься придать особенное значение мистицизму в жизни человека, это есть только известное настроение, а настроение всякое может быть предметом научного анализа. Для этого нужно только время.

Затем попрошу тебя заняться одним практическим вопросом, это о будущем Лили. Нам скорее придется решать ее судьбу, в которой ты можешь сыграть большую роль. Я ни в каком случае не желаю, чтобы она ехала в Петербург. Поэтому собери справки не лучше ли теперь же сделать какие-либо шаги, чтобы она могла поступить на курсы Герье летом будущего года.

Адрес Люси: Genève, Université, école de médecine. Она нам на днях писала. Довольна своими занятиями. Кажется период Sturm und Drang-а¹ проходит у нее. Теперь остается Лили. Лили кажется пробует себя на почве литературы и [ирзб.] темы [ирзб.]. Темы кажется невысокого полета. Я советовал ей посылать тебе и спросить твоего мнения. До свидания, дорогой.

Твой papa.

¹ Sturm und Drang (нем.) – «Буря и натиск» – литературное движение в Германии 70–80-х гг. XVIII в. Представители движения отстаивали национальное своеобразие, народность искусства, требовали изображения сильных страстей, героических деяний и характеров. Движение названо по одноименной драме Фридриха Максимилиана Клингера (1752–1831), написанной в 1776 г. В семье Флоренских этим термином обозначали романтический юношеский период жизни детей.

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.11.05

Тифлис – Сергиев Посад

Конверт: Сергиевский посад (Московской губ.)

Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому

Духовная академия

Дорогой Павлуша,

Получили твою заметку из «Весов»¹. Позволю себе сообщить свои впечатления от нея, как обыкновенного читателя. Ход изложения заметки совершенно прерывный и уследить последовательность мысли в таком сложном вопросе совершенно невозможно. Мне кажется самое правильное было бы начать с оценки личности Бугаева как профессора и философа-математика. Вопрос о прерывности совершенно незнаком читателям и остается им и после прочтения заметки столь же темным и реальное значение прерывности остается совершенно невыясненным. Если ты приготовишь свое произведение о прерывности в геометрических формах, то необходимо будет предпослать ему хорошее введение, исторический обзор развития идей непрерывности и прерывности в научных мировоззрениях.

Весьма характерно, что все наше научное здание было построено исходя из прерывности материи: атомистическая теория, гипотеза эфира. Только с развитием теории энергетики вопрос о прерывности и непрерывности теряет свое значение, так как самые гипотезы о строении материи, о механизме явлений отступают на задний план. Тем же недостатком, т.е. прерывностью страдает по моему мнению и «Символы бесконечности»². Ты прямо начинаешь с боевого крика: Бог, тогда как это должно быть замечанием твоей аргументации. О последней статье я постараюсь сообщить тебе более подробно свои впечатления и выводы впоследствии: надо подумать.

Твои статьи или печатают неаккуратно, или ты сам делаешь нечаянные пропуски. На 35 странице «об одной предпосылке мировоззрения» – в конце начата цитата из Кантора³ – и не закончена. Вообще 35 страница кажется должна стоять на месте 34. В такой статье это крупный промах.

К твоему заключению о накануне «нового искусства и новой науки»... я все-таки скажу, что все это только ветви и стволы даже на старых корнях. И новое искусство и новая наука – это врывающийся могучий поток

с Востока, желтая опасность. Разделенное человечество пространством, не смотря на вражду, видно, объединяется и в своих идеях и в реальной жизни: из периода прерывности оно переходит в период непрерывности.

Получил ли ты сто рублей? У нас все благополучно. До свидания, дорогой.

Твой папа.

¹ Заметка из «Всесо» – П.А. Флоренский. «Об одной предпосылке мировоззрения», 1904, № 9.

² «О символах бесконечности» – статья П.А. Флоренского, содержащая первый на русском языке очерк основных идей теории множеств Г. Кантора, опубликована в 1904 г. в журнале «Новый путь», № 9.

³ Кантор Георг (1845–1918) – немецкий математик, создал теорию множеств, теорию трансфинитных чисел, изложил принципы учения о бесконечности, сформулировал одну из аксиом непрерывности. Идеи Кантора оказали большое влияние на развитие математики.

П.А. Флоренский – О.П. Флоренской

1904.11.08

Сергиев Посад – Тифлис

Конверт: Тифлис. Е.В.Б. О.П. к-же Флоренской

Николаевская 67

Штемпели: Сергиев Посад 1904.11.10, Тифлис 1904.11.16

Дорогая мамочка!

Всю последнюю неделю, даже две, пожалуй, я был так занят и, – самое неприятное, – писанием, что решительно не был в состоянии взяться ни за одно из того множества писем-долгов, которые всегда лежат на мне. Кажется, дело кончится плохо: меня объявят несостоятельным должником. – Дело в том, что тут множество «дел» – в более прямом смысле, чем занятия положительные, такого рода «дела», которое всегда хотел от меня папа. Это, именно, применение своих скрупулезных знаний и навыков к переработке общественных настроений.

Я знаю, что сейчас на мне лежит большой и очень ответственный долг, и если я не выполню его и не сумею воспользоваться необычайно благоприятными обстоятельствами (потому что в Академии меня совершенно незаслуженно, даже ничего не зная обо мне, встретили хорошо, и даже те, которые понимают, что они – мои враги в области мысли т.е. радикалы), то такого случая больше никогда уже не повторится. И вот поэтому приходится быть всегда наготове. Кроме того, тут обязательной вполне определенной работы учения почти не существует; намечаются очень широкие рамки, внутри которых можно двигаться самостоятельно; напр. «2-ой семестр» нужно написать «работу по библейской истории». Предложены темы на выбор, но темы таковы, что, в сущности говоря, можно заниматься чем угодно и как угодно, лишь бы только заниматься: там и археология,

и лингвистика, и история науки, и социология, и психология, — одним словом для человека чем-нибудь интересующегося не может не оказаться чего-нибудь по вкусу.

С чего ты берешь, милая мамочка, что я вас забываю? От того, что я не писал? Но ведь я могу, вообще говоря, не писать и очень долго, и все-таки вовсе не потому, что забыл, а скорее напротив; я всегда настолько живо чувствую кругом себя всех, настолько ясно могу мысленно и разговаривать и сближаться и ссориться, что кажется иногда неуместным «вдобавок» еще писать письмо, как было бы странно писать записки, находясь под одной кровлей. Это все не оправдание: я только хочу пояснить, как можно не писать и даже не говорить, а все-таки быть близким.

Ближайшим друзьям своим, если нет определенной цели писания, иногда не пишу месяцев по 5–6, и — ничего. Относительно Лили я сделаю то, что говорит папа, но прежде чем сделать это, я должен знать: 1) на какое отделение хочет она поступать; 2) какой у неа аттестат (медаль и все такое). — Сказать с полной уверенностью, что ее примут на первый же год, нельзя, но, впрочем, это — после. — Получили ли вы отпечаток одной из моих статей, который я посылал вам как-то?

Первые впечатления от Академии, о которых я писал тебе ранее, несколько не рассеялись, а напротив, так сказать, сгустились. Я познакомился с такими людьми, что удивляешься, откуда могла взяться такая чистота и свежесть не то, что в тех неблагоприятных условиях, в которых они росли, но и вообще. Ясные, прозрачные, очень глубокая души; многое понимают и притом детскость — умение по-детски радоваться всему, усматривать глубокое и интересное и живое в том, что у нас считается надоевшим — нету пресыщенности.

Может быть ты собираешься приехать на Рождество сюда, в Москву. Если да, то хорошо бы написать об этом заранее, чтобы я устроил все, как следует. — Соня Андросова уехала в Берн и уж принялась за занятия. Она очень скучает там, тем более, что почти никого нет знакомого.

Только что вернулся с прогулки, которой уж не делал более двух или трех недель, т.к. и не выглядывал за стену Лавры. Ходил с одним из товарищей в Гефсиманский скит¹. Глубокий довольно снег, а на нем тоненькая корочка, аппетитно хрустящая под ногами; солнце и почти чистое небо; ели с ласковой зеленью, когда они освещены заходящим солнцем — а ведь теперь солнце почти целый день только и делает, что «заходит». Ходил навестить своего старца Исидора². Пошел к нему с недоумением, а вернулся легко и радостно, — с силами. Он — совсем простой, из бывших крепостных графа Толстого (не писателя), но понимает многое гораздо лучше ученых богословов, так что мысли, самые дорогие мне, с радостью выслушиваешь от него — мысли, которых многие не понимают. Это — мысли о мистике и об общественных задачах — о католиках, о евреях. Отец Исидор весь белый, ласковый и радостный — будто светится; угощает чаем и своим знаменитым

вареньем из клюквы, изюму, меду и квасу, в которое он «хотел прибавить еще рены». Это варенье – высший сорт, для людей настоящих, а варенье простое, как подают всюду, для гостей не заслуживающих аскетического угощения – аскетическое, потому что наш ректор говорит, что он не может съесть его более ложки, и то скрепя сердце. – Отец Исидор большой любитель евреев и так относится к ним, что у него завелась масса «крестников», которые переписываются с ним и советуются о разных духовных и недуховных нуждах. Меня особенно восхищает его детскость. Напр. он писал Александру III карандашом большое послание о том, что Церковь единая и святая, что нам больно видеть, как нашу Мать делят на части из-за «канцелярищины», из-за одной буквы, это о том, что мы, православные – каболики, а сторонники западной Церкви – католики. Посылал он также книжки Гладстону³ и Бисмарку⁴, портреты которых красуются в его келье, и при книжках письма; в них он указывал, что мы, православные, любим протестантов и католиков, в чем они сами могут убедиться из церковных служебников. – Но главное, что меня привлекает в нем, это его понимание многих мистических идей, и очень тонкое, хотя образное, а не в понятиях.

Целую тебя дорогая мамочка и всех вас. Папе напишу как-нибудь на днях. Сейчас не могу: надо скоро идти к ректору читать реферат.

Твой П.

19 8/XI 04 Сергиев Посад

¹ Гефсиманский скит – находится недалеко от Троице-Сергиевой лавры, основан в 1844 г. митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым).

² Старец Исидор – духовный наставник П.А. Флоренского в период его учебы в Духовной академии, скончался 4 февраля 1908 г. В журнале «Христианин» 1908 г. (№ 10–11) и 1909 г. (№ 1, 5) П.А. Флоренский опубликовал «Соль Земли, то есть Сказание о жизни Гефсиманского Скита иеромонаха Анны Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским». «Сказание» переведено на несколько европейских языков.

³ Гладстон Уильям Юарт (1809–1898) – английский государственный деятель, в 1868–1874 гг., в 1880–1885 гг. и в 1892–1894 гг. премьер-министр Великобритании.

⁴ Бисмарк Отто Эдуард (1815–1898) – германский государственный деятель, с 1867 г. канцлер Северо-Германского союза, в 1871–1890 гг. рейсканцлер Германской империи.

Ю.А. Флоренская – О.П. Флоренской

1904.11.23 (1904.12.05 по григ. ст.)

Женева – Тифлис

Конверт: Tiflis – Caucase

Ольге Павловне Г-же Флоренской

Тифлис. Николаевская 67

Штампы: Genève 1904.12.06, Тифлис 1904.11.30

5 décembre Genève

Дорогая моя мамочка!

Вижу, что несмотря на все мои уверения, ты все-таки не спокойна и боишься за меня. Здоровье мое как нельзя лучше; печальное доказательство этого: черное платье совсем не стягивается, мне придется отдать распитые; более наглядного не могу привести. Чего же больше?

Впрочем ты беспокоишься немного и за другую сторону; печальный пример Ели слишком подействовал на всех. Но, мамочка, можешь быть совершенно спокойна; Женева в этом отношении не представляет для меня никакой опасности. Приходится терпеть с людьми слишком неинтересными, интересных же нужно искать, на что совершенно нет времени. Я говорила своей подруге о твоих опасениях и она обещала наблюдать за мной; мы с ней рассчитали, что на любовь при всем желании не придется уделить больше 3-х часов в неделю, каждое воскресенье, да и то если бросить по боку физиологию и всю [ирзб.]. Ну, а главное, что она и я, мы так полны теперь медичиной и будущим, что ни [ирзб.] ни времени чем либо посторонним. Можно сказать даже больше: когда мы видим наших студенток с хвостами, то у нея и меня невольно вырывается вздох облегчения: как хорошо, что мы не принуждены искать при себе свиту. Нет, я слишком дорожу своей свободой, уж бы продать ее за какую либо цену, будь это хоть цена любви.

А теперь мое мужское общество: коллега итальянец Franconi, который каждый день меняет булавку в галстуке: к красному галстуку полагается коралловая булавка и платочек с розовым уголком, а к синему – золотая и голубой уголок из кармана. Затем [ирзб.], белокурый французик, единственный – среди шведов с лохматой гривой, – к которому, впрочем я питаю «три уважения», по выражению Андрюши, потому что он уже Dr es Sciences и потому что собираюсь взять у него записки по зоологии. Затем «дядя Женя» или просто дядечка всех студенток, лет 21, цвета желтого, напоминает очень Павлю. Дядя находит, что наука – глупости, только мозги изнашивает, ну а так «Дубинушку» или «Солдатушки-ребятушки» или походить по горам – это его дело. Собираемся с дядей устроить правильные экскурсии в горы, как только у меня будут горные башмаки.

Дяде я признавалась раз 5 в любви еще в прошлом году, но он с философским спокойствием, достойным Диогена, отвечает, что он тоже любит меня, и прибавляет: «Дело хорошее!»

Всякие юнцы, знакомые Ремсо тети Азарпетьян и Карапетьян etc etc. – Володя [нрзб.] кажется здесь я не встретила бы неодобрения с вашей стороны, судя по всем приветам и поклонам, которые ему постоянно присылают, но [нрзб.] с ним мы говорим только о высоких матерях и вообще мало в чем сходимся. Он давно уже просит меня зайти к нему на чай с новой спиртовкой; но в мой единственный день – воскресенье, бывает так много «дел», что я все откладываю, чем он кажется очень недоволен. Впрочем, видимся все-таки довольно часто. В этом году не хожу никуда, кроме концертов, но концерты такие, что прямо «объядение».

Слышала Крейцерову сонату в исполнении Марсика, а завтра ея же будет играть Sarasat; наднях была на концерте Теруш Карено; она поставила в свою программу три лучших сонаты Бетховена, Шопена и Моцарта. Аплодисментам конечно не было конца, а галерка чуть не провалила пол от восторга, так хлопала руками и ногами. Жду письма от Андриюши и Гусеньки. Получаете ли вы аккуратно мои письма? Я посылаю каждую неделю одно закрытое письмо и одну открытку; надеюсь, что веду себя хорошо и вы мной довольны. Пока заканчиваю письмо, т.к. очень устала за день; работаем с 8 ч. утра до 10 вечера не считая конечно времени обеда и ужина; а после 10 могу только спать.

От Павли ничего не имею, хотя и посылала ему открытки; только из писем твоих и Маруси и Жени знаю, что он здоров и жив. На днях была очень удивлена получить письмо от Сони Андросовой; она оказывается в Берне, должно быть, скучает одна, очень просит поехать к ней погостить, а если я и не смогу, то сама приедет в Женеву. Пока еще не решила, но впереди 3 недели до праздников, на раздумье. Во всяком случае нужно пови-даться, ведь тут всего на расстоянии 2-х часов.

До свидания, дорогая мамочка, если б я смогла и к тебе приехать на праздники, то кажется мне не осталось бы желать ничего большего.

Целую тебя, тетю, папу и всех.

Твоя Люся.

(В письмо вложен засушенный алый цветок альпийского растения. – *Публ.*)

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.12.06

Тифлис – Сергеев Посад

Конверт: Сергеевский посад (Московской губ.)

Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому

Духовная академия

Штемпели: Тифлис 1904 12.07, Сергеевский посад 1904.12.13

Дорогой Павлуша,

И мама и я очень запоздали с ответом на твои письма; и не писалось и были заняты. По содержанию писем ничего особенного не могу возра-

зять и сообщить, так как ты идешь пока особым путем, или скорее особыми приемами к цели, которая вероятно по существу одинакова, но по пониманию сущности разная. Мне кажется, что ты забегаешь слишком вперед: надо заменить грязные лачужки более порядочным чистым жильем, а ты хочешь строить храм. Кто прав – покажет будущее, т.е. никто и ничто не покажет, так как каждый вероятно останется при своих убеждениях. Разницу между нами я думаю правильно определил бы, полагая, что мы стоим за демократизацию храма, сделать его объектом повсеместного и всеобщего пользования, в каждом жилище, а вы – стремитесь к аристократизации его, т.е. назад. Афины имели великолепные храмы, и лачужки в частных постройках и в идеях. Реально и духовно мы ставим и вопросы и задачи обратно. Что лучше – я не знаю, но уничтожить желание демократизации всего в людях нельзя.

Люся нам пишет регулярно; она видно уломалась и вступила на путь правильной работы. Письма бодрья, веселые, радующие маму. Попасть в Москву едва ли возможно на Рождество по многим обстоятельствам; но на это тебе ответит окончательно мама.

Ты мне все-таки не написал нужны ли тебе деньги, сколько и когда. Опять ты возлагаешь на меня отгадывать самому эти загадки.

До свидания, дорогой. Все тебя целуют, а Валя присылает письмо.

Твой nana.

Е.В. Ельчанинова¹ – П.А. Флоренскому

1904.12.17

Москва – Сергиев Посад

Конверт: Москва Сергиев посад.

Его высокоблагородию

Павлу Александровичу Флоренскому

Духовная академия

17 декабря

Пишу Вам, Павлуша, по просьбе Бори², так как он сам не решился Вас беспокоить. Несколько мальчиков, в том числе и Боря, решили издавать журнал, в котором бы помещались статьи лицами из различных городов, – они даже имеют в виду несколько корреспондентов за границей; статьи предполагаются серьезного содержания на животрепещущие темы – жизнь учащихся, их интересы. Учредители этого журнала решили попросить Вас принять участие и написать что-нибудь; желательно, чтобы журнал этот возник скорее, хорошо, если бы к январю собралось несколько статей.

Если Вы имеете в виду еще кого-нибудь и среди учащихся, то было бы очень желательно их участие все равно из какого они города или страны. Единственное условие: – этот журнал не гласный, начальство не будет о нем знать, так что требуется некоторая тайна. Простите пожалуйста, Павлуша за беспокойство.

Поздравляю Вас с наступающими праздниками, где Вы их проводите, остаетесь ли в Лавре или решили ехать в Оптину Пустынь? Желаю Вам всего лучшего; наши все шлют Вам привет. Будьте здоровы.

Женя Ельчанинова.

Великокняжеская ул., д. 40.

¹ Ельчанинова Е.В. – сестра А.В. Ельчанинова.

² Ельчанинов Б.В. – младший брат А.В. Ельчанинова.

А.И. Флоренский – П.А. Флоренскому

1904.12.19

Тифлис – Сергиев Посад

Конверт: Сергиевский посад (Московская губ.)

Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому

Духовная академия

Дорогой Павлуша,

Мы тебе давно не писали; я собирался не раз, но как-то все не налаживалось. Во всяком случае, ты напрасно думаешь, что мы тебя не понимаем и пр. Многое, дорогой бывает понятно, да и не все переваривается. Жизнь заставляет выступать друг против друга на тех же основаниях, как Рим выставял друг против друга гладиаторов. Дело при борьбе не столько в принципиальных различиях, сколько в деталях жизни, в ее мелочах. Никогда может быть не проливалось столько крови в мире, как под знаменем христианства. Вот сущность различия наших взглядов: мы должны, хочешь не хочешь, возвращаться в области деталей, в области относительно-го, штопать, чистить, а ты в своем порыве хочешь дать нам новое знамя, хотя девиз его также вероятно вечен, как и человечество. Недавно я встретился со старым товарищем, которого не видел 36 лет. Он, между прочим, еврей. Между прочим, он меня спросил, что ты делаешь. Я ответил, что ищешь истину. «О, она глубоко зарыта...» сказал он на это безнадежно.

У нас настоящая зима: морозы до 10°, но снега нет. Жизнь идет своим порядком. Ждем тетю Лизу и Соню. Люсенька пишет часто и кажется довольна своей работой и привыкла к своей жизни. Если и ты доволен, то пока нам ничего и не нужно. А будущее – тоже глубоко зарыто. Вам придется строить новое здание, а это требует много времени. Поэтому

я помирился со многим и чувствуя свое бессилие пред нарождающимся, не считаю себя в праве никому указывать путь его. Приходится нам с тобой на этом помириться и не видеть друг в друге чего-то чуждого: будем поэтому друзьями.

До свидания, дорогой. Все тебя целуют. Летом надеюсь, что увидимся.

Твой отец,

О.П. Флоренская – П.А. Флоренскому

1904.12.28

Тифлис – Сергиев Посад

Конверт: Сергиевский посад (Московской губ.)

Павлу Александровичу Г-ну Флоренскому

Духовная академия

Штемпель: Тифлис 1904.12.28

Милый мой Павличек.

Поздравляем тебя с Новым годом и желаем счастья, которое и так, видно, имеешь. Как ты провел эти праздники, хотелось бы знать. Не пожалел ли, что находишься один? У нас в доме довольно веселое настроение на этот раз, чему, должно быть, не мало способствует прекрасная солнечная погода. До сих пор еще ни разу не было снега. Дома у нас все здоровы. На праздники приехала к нам Лиза-тетя и привезла с собою Сергея Теймуразовича, которому нужно больничное лечение. Его поместили в частную больницу, но ему там не нравится так, что хочет уйти оттуда и опять уехать домой в деревню. Маргарита теперь в Швеции, откуда мы имеем от нея письма. Тоже пользуется счастьем по своему.

Ты мне не ответил на мой вопрос об Эрне. Почему он оставил Москву, и что он там делает? Теперь, по словам Люси, он уехал во Францию. Жаль, было приятно знать, что есть близко такой товарищ. Люся пишет, что на праздники к ней приехала Соня Андросова из Берна. Почему ты так мало интересуешься ею? Ни разу не написал ей ни строчки. Ты, право, не замечаешь, как ты постепенно отдаляешься от всех своих и можешь очутиться совершенно один. Ты говоришь, что ты слишком завален работой, что слишком много приходится писать, но нельзя ли урезать с другого конца? Не слишком ли увлекаешься? Ведь есть же предел силам человеческим и не на один год нужно распределить их.

Мы же здесь страдаем как раз противоположным: совершенно мало и плохо работаем. Шуру я никак не могу убедить в необходимости труда. В эту четверть он получил по единице из математики, и теперь нам прихо-

дится подыскивать ему репетитора. Вчера был у нас Ягулов по этому поводу.

Относительно Лили как будто бы еще рано думать. Есть еще времени много, а прошение все-таки можно подать заранее, если не требуется приложения документов, которые все находятся в гимназии. Я не знаю, как она может жить одна в Москве при ея ребячестве. – До свидания, милый. Целую тебя. Письмо немного запоздало, но у меня было написано другое, которое я разорвала.

Кланяйся знакомым.

Твоя мама.

Авторы и основные участники дискуссий

Александров Евгений Васильевич – кандидат искусствоведения, заведующий Центром визуальной антропологии МГУ им. М.В. Ломоносова.

Алексеева Лада Никитична – кандидат психологических наук, заместитель директора, заведующая отделом содержания образования НИИ инновационных стратегий развития общего образования (НИИ ИСРОО) Департамента образования г. Москвы.

Андрюшков Андрей Александрович – ведущий специалист Института опережающих исследований им. Е.Л. Шифферса.

Игумен Андроник (Трубачев) – кандидат богословия, преподаватель Московской Духовной академии.

Багратион-Мухранили Ирина Леонидовна – кандидат филологических наук, доцент Свято-Тихоновского пасторско-богословского университета, Московского городского психолого-педагогического университета.

Братусь Борис Сергеевич – доктор психологических наук, заведующий кафедрой общей психологии факультета психологии МГУ им. М.В. Ломоносова.

Геншаретский Олег Игоревич – доктор искусствоведения, главный научный сотрудник Института философии РАН, руководитель Центра синергичной антропологии Государственного университета «Высшая школа экономики».

Глазунова Ольга Игоревна – кандидат психологических наук, заместитель директора, заведующая отделом образовательной антропологии НИИ ИСРОО.

Громыко Нина Вячеславовна – кандидат философских наук, сотрудник Московской академии культуры и развития образования, заведующая отделом философии образования и эпистемологии НИИ ИСРОО.

Громыко Юрий Вячеславович – академик РАЕН, доктор психологических наук, профессор, президент Московской академии культуры и развития образования, директор НИИ ИСРОО.

Зинченко Владимир Петрович – академик РАО, доктор психологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института содержания и методов обучения РАО.

Жумагалиева Жанна Турсуновна – кандидат физико-математических наук, заместитель директора НИИ ИСРОО.

Литвина Наталья Викторовна – сотрудник Центра визуальной антропологии МГУ им. М.В. Ломоносова.

Ломидзе Эльза Ивановна – старший научный сотрудник факультета журналистики Тбилисского государственного университета.

Мартынова Валентина Владимировна – ведущий научный сотрудник НИИ ИСРОО.

Мазявин Владимир Вячеславович – доктор исторических наук, профессор, директор Института России Тамканского университета (Тайвань).

Олексенко Александр Иванович – кандидат биологических наук, заведующий лабораторией дизайна образовательных антропологических сред НИИ ИСРОО.

Пармузина (Куликова) Ирина Сергеевна – хранитель фотофонда ГИКМЗ «Московский Кремль», сотрудник Центра визуальной антропологии МГУ.

Паршин Алексей Николаевич – член-корреспондент РАН, доктор физико-математических наук, заведующий отделом алгебры Математического института им. В.А. Стеклова РАН.

Половинкин Сергей Сергеевич – кандидат философских наук, доцент Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ).

Рокитянский Владимир Ростиславич – старший научный сотрудник Института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева.

Самойкина Анна Александровна – кандидат философских наук, преподаватель РГГУ.

Слободчиков Виктор Иванович – член-корреспондент РАО, доктор психологических наук, профессор, директор Института развития дошкольного образования РАО.

Соколов Владимир Николаевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры социальной и политической антропологии ВИМО АТР Дальневосточного государственного университета (ДВГУ), ученый секретарь Межрегионального института общественных наук ДВГУ.

Станкевич Геннадий Леонидович – кандидат психологических наук, заведующий лабораторией социально-демографических проблем психического здоровья Института социально-экономических проблем народонаселения РАН.

Флоренский Павел Васильевич – академик РАЕН, доктор геолого-минералогических наук, профессор Российского государственного университета нефти и газа им. И.М. Губкина.

Хоружий Сергей Сергеевич – доктор физико-математических наук, директор Института синергийной антропологии, научный руководитель Центра синергийной антропологии Государственного университета «Высшая школа экономики».

Шапошников Владислав Алексеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии естественных факультетов МГУ им. М.В. Ломоносова.

Шутова Татьяна Алексеевна – член Союза писателей, старший преподаватель факультета искусств МГУ им. М.В. Ломоносова, заведующая кафедрой древних и новых языков Сретенской Духовной семинарии.

Именной указатель

- Аверинцев С.С. 269, 292, 293, 506
Августин Блаженный 9, 19, 82, 178, 283
Агтеев К.М. 576, 581
Айдарова Л.И. 184, 185, 187, 288, 320, 321
Айенгар Б.К.С. 456, 489, 491
Айтматов Ч. 392, 399
Азимов А. 363
Акопова Э.С. 108
Александр III 635
Александр Мень, о. 272
Александр Семенов-Тянь-Шанский, еп., св. 311, 325
Александров Е.В. 378
Алексеев Н.Г. 49, 53, 60, 61, 83, 94, 96, 97, 403, 404, 410, 414
Алексеева Л.Н. 108
Алексей (Мечев), о., св. 251
Алексий (Сысоев), о. 31
Амвросий Медиоланский, еп. 259, 283
Амвросий Оптинский, преп. 182
Анадавардхана 289, 293
Андрей Рублев, преп. 107, 463, 556, 560
Андроник (Трубачев А.С.), игумен 6, 204, 220, 221, 222–224, 246, 292, 308, 325, 518, 520, 538, 551, 600
Андронов В.П. 405, 408, 414
Андросов И.В. (Ваня) 582
Андросова М.Н. 582
Андросова С.В. (Соня) 582, 590, 614, 634, 637, 640
Андрюшков А.А. 183, 222, 223, 247, 249, 257–259, 261, 282, 283, 292, 294, 295, 308, 309, 313, 315, 366, 492
Анненский И.Ф. 503, 508, 520
Анохин П.К. 386
Антон Крайний, см. Гиппиус З.Н.
Антоний Сурожский, митр. 252
Антоний (Флоренсов), еп. 539, 600, 621
Ареопagit Дионисий (Псевдодионисий) 206, 213, 214, 226
Аристотель 34, 87, 116, 122, 145–148, 157, 189, 216, 300, 342, 457
Артемий (Владимир), о. 323
Асатнани М.М. 611, 612
Аскольдов С.А. 581, 598
Асмолов А.Г. 55
Аснин В.А. 384
Афанасий Великий, архиеп., св. 231
Афанасьев Н., см. Николай Афанасьев
Ах Н. 70
Ахматова А.А. 297, 383, 446, 453, 455, 467, 470
Ахутин А.В. 163
Баадер Ф. 60
Багратион-Мухраели И.Л. 394, 516–520
Балкина Н. 289, 290
Бальмонт К.Д. 586, 587
Бальтазар Х.У. фон 82, 221, 253, 257, 260, 262, 270, 292
Бартлет Ф. 385
Барфильд О. 244
Бах И.С. 509
Бахтин М.М. 231, 265, 270, 318, 385, 387, 390, 418, 426, 481, 502, 503, 520
Безант А. 485
Белоус В.Г. 520
Белый Андрей (Бугаев Б.Н.) 227, 243, 251, 384, 510, 583–587, 589, 600, 611, 612
Белая Н. 314, 315
Бергман С. 77, 95
Бергсон А. 130, 216
Бердяев Н.А. 11, 64, 71, 74, 75, 94, 95, 230–233, 247, 308–310, 325, 576, 577, 580, 581, 598
Бернштейн Н.А. 133, 219, 220, 382–385, 387, 390, 392, 395, 399, 423
Бетховен Л. ван 384, 637
Бехтерев В.М. 382
Библихин В.В. 31, 43, 95, 269, 292
Библер В.С. 502
Бисмарк О.Э. 635
Бланшо М. 340, 345
Блонский П.П. 382
Блуменгау Л.В. 622, 623
Бодрийяр Ж. 335
Бодров С.С. 179
Божович Л.И. 384
Болотов В.В. 138
Большаков Б.Е. 414
Борис и Глеб, св. 501
Борис Бражоний, баюн 164
Борис (Нечипоров), о., см. Нечипоров Б.В.
Боттичелли Сандро 105
Братусь Б.С. 24, 167, 175, 178, 183, 185, 188–191, 195, 265, 321
Бродский И.А. 381, 392, 397, 420

- Бромлей Ю.В. 532, 534
 Бруннер Дж. 397
 Брушлинский А.В. 303, 406
 Брюсов В.Я. 586, 587
 Брианчинов Игнатий, см. Игнатий (Брианчинов)
 Бутаев Б.Н., см. Белый Андрей
 Бутаев Н.В. 585, 590, 604, 632
 Будда 64, 331, 446, 448, 452, 457, 460, 483, 484
 Булгаков С.Н. 231, 294, 573, 577, 578, 581, 582, 598
 Бурлюк Д.Д. 572
 Бурмистрова Л.В. 187, 195, 323
 Бутырский М.Н. 19
 Бухарев А.М., см. Феодор (Бухарев)
 Бычков В.В. 183, 195
 Бычков С.Н. 195
- Вагнер Р. 509
 Валери П. 326
 Ванени С.С. 520
 Василенко С. 506
 Василий Великий, архиеп., св. 292, 353
 Василий (Зеньковский), прот., см. Зеньковский В.В.
 Василий (Кривошеин), еп. 136, 139
 Васильюк Ф.Е. 163, 192, 195
 Вейль Г. 225
 Вениамин (Федченко), митр. 221
 Вергилий 416
 Вернадский В.И. 224, 421
 Вернер Й. 67, 95
 Вертгеймер М. (Вертгеймер) 310, 381, 385
 Вертч Дж. (Верч) 387, 399
 Видович Ж. 520
 Виталий, старец 220
 Витгенштейн Л. 111
 Волков Н.Н. 391
 Волков С.А. 199
 Волошин М.А. 394, 577
 Волошинов В.А. 567
 Вольтер 117
 Воронин 50
 Воскресенская Т. 363
 Вульф О. 556
 Вундт В. 40, 70, 381
 Выготский Л.С. 1–3, 5–10, 19, 20, 23, 25–28, 40, 41, 43–51, 97, 108, 111–115, 118, 121, 123–126, 131, 134, 135, 180, 182, 184–188, 194, 223, 265, 266, 285, 288, 293, 303, 321, 324, 381–390, 392, 395–400, 406, 412, 415–420, 422, 424–430
- Вышеславцев Б.П. 26
 Габарин Ю.А. 466, 526–529
 Гайденко П.П. 226
 Гальперин П.Я. 185, 186, 193, 195, 321, 384
 Гаспаров Б. 506
 Гаусс К.Ф. 397
 Гуаттари Ф. (Guattari) 11
 Гегель Г.В.Ф. 60, 133, 148, 295, 296, 319, 391, 399, 402, 423
 Гедель К. 225
 Генсаретский О.И. 4, 16, 18, 19, 34, 35, 39, 43, 71, 74, 77, 82, 88, 95–97, 127–130, 257–260, 265, 266, 272, 273, 278–280, 282, 284, 285, 289–292, 298, 300–310, 312–316, 318–325, 329, 363–372, 378, 396, 398, 498, 516–519, 565, 568
 Георгий Флоровский, прот. 136, 210, 225, 227–233, 246, 247, 288, 293
 Есаклит 456
 Ерцен А.И. 506
 Ерцык А.К. 577
 Ершенин М.О. 458, 509, 577
 Есрь В.И. 600, 631
 Есте И.В. 394, 428
 Ехтман Г.И. 572, 602
 Гибсон У. 494
 Гиллров А.П. 597
 Гиннус З.П. 253, 254, 573, 591, 596, 601
 Гладстон У.Ю. 635
 Глазунова О.И. 28, 40, 48–51, 62, 94, 96, 97, 187, 284, 285, 300, 491
 Глинцкий Х. 81
 Говинда (Лама Анагрика) 484
 Гоголев В. 370
 Гоголь И.В. 182, 194, 475
 Голонисев А.В. 365
 Голубинский Ф.А. 626, 628
 Гольдер М. 23
 Горбачев М.С. 298
 Горький А.М. 53, 386
 Грегори Р. 215, 226
 Григорий Богослов (Пазманзин), еп., см. 77, 353
 Григорий Палама, архиеп., св. 118, 123, 125, 132, 133, 138–140, 154, 272, 311, 395
 Григорьев Ан. 269, 292
 Григорьева П. 251
 Гриншеч В.С. 576, 577
 Гройс Б. 466
 Громыко П.В. 19, 20, 95, 107, 108, 188, 190, 191, 248, 265, 289, 293, 492
 Громыко Ю.В. 4, 19, 41–43, 48, 49, 94, 95, 107, 108, 129–131, 134, 174, 175, 178,

- 181, 185–188, 193, 195, 221, 223, 245, 246, 248, 257–259, 265, 266, 272, 278–280, 288, 289, 301–304, 307, 309, 310, 312–316, 318–320, 322, 325, 326, 335, 339, 341–345, 365, 367, 369, 370, 372, 393, 394, 396, 398, 414, 489, 492, 516–519
- Грот Н.Я. 597
- Гузман Р.Я. 95
- Гумбольдт В. фон 128, 394, 417, 418, 524
- Гумилев Л.Н. 519, 534
- Гумилев Н.С. 366, 505
- Гурвич Г. 60, 94
- Гурджиев Г.И. 439, 478
- Гуссерль Э. 40, 269, 383, 406, 523
- Гутенберг И. 433, 434, 438, 474
- Давыдов В.В. 1, 23, 24, 26, 27, 54–56, 58, 59, 70, 72–75, 85, 94, 97, 173, 185, 322, 395, 399, 401–415, 420
- Давыдов Л.М. 440, 492
- Данин Д.С. 374
- Данте Алигьери 501, 518
- Дебре Режэ 527
- Декарт Р. 258, 259, 327, 393, 446, 460
- Делез Ж. 11, 332, 336, 343
- Демокрит 266
- Денисюк И.Н. 620
- Дилтей В. 40
- Дмитрий Дудко, о. 272, 285
- Добрый В. 41
- Долгов К.М. 567
- Дорлак Н.Л. 514
- Достоевский Ф.М. 48, 72, 260, 279, 436, 447, 466, 467, 470, 473–475, 484, 495, 501
- Дункер К. 381
- Дутли Р. 506
- Дьюн Дж. 402
- Дюрер А. 558, 560
- Евдоким, архиеп. (Мещерский В.И.) 611, 612, 626, 627
- Евклид 393, 394
- Ельчанинов А.В. 4, 572–583, 591, 594, 595, 597, 598, 600, 601, 603, 607, 614, 615, 618–620, 622, 623, 629, 639
- Ельчанинов Б.В. 638, 639
- Ельчанинов К.А. 580
- Ельчанинов Н.В. 576, 581
- Ельчанинова Е.В. (Женя) 576, 581, 603, 606, 614, 615, 623, 637–639
- Ельцин Б.Н. 488, 490, 492
- Емельянова Е.С. 100
- Епископ Кентерберийский 285
- Есенин С.С. 429
- Ефимов И. 440
- Жинкин Н.И. 391
- Жолковский А.К. 506
- Жуковский Н.Е. 619, 620
- Заболоцкий Н.А. 391
- Занкин А.А. 19
- Зак А.З. 95
- Залороев А.В. 384, 387, 418, 421, 422, 426, 428, 430
- Зедльмайр Х. 504
- Зелинский Ф.Ф. 503
- Зеньковский В.В. 234, 235, 250
- Зильберман Э.Б. 97, 440, 483, 498
- Зиммель Г. 327
- Зиновьев А.А. 265, 401, 414
- Зинченко В.П. 34, 43, 87, 97, 126, 128, 132, 176, 370, 388, 390, 391, 393–400, 430
- Зинченко П.И. 384, 418
- Золотухин В.С. 494
- Зороастр 457
- Зосима (Шенчук), архимандр. 169
- Зубов А. 177
- Иаков, апостол 310
- Иван IV Грозный 343
- Иванов В.И. 384, 457, 458, 466, 501, 503, 505, 509, 510, 520, 577
- Иванов Г.В. 467
- Иванова Е.В. 580
- Иванова С.И. 195
- Игнатий (Брянчанинов), еп., св. 210
- Ильенков Э.В. 70, 85, 401, 414
- Ильиних Ф.С. 351
- Инокентий (Просвирин), о. 323
- Иоанн Богослов, апостол, еванг. 144, 466
- Иоанн Златоуст, архиеп., св. 353
- Иоанн Кронштадтский, св. 221, 257, 258, 262, 487, 489
- Иоанн Лествичник, прп. 466
- Иоанн (Мейендорф), прот. 136, 139, 163, 311, 325
- Иоанн (Свиридов), о. 246, 251
- Иосиф Волоцкий, св. 311
- Исаак Сирин, прп. 145
- Исаев Е.И. 196
- Исидор, старец Гелсинамского скита 634, 635
- Исупов К.Г. 550, 567
- Иоаннизе (Миловац), еп. 164
- Иован (Булибр), иеромонах 164
- Кабаков И.И. 436
- Кабасси Э. 108

- Каган М.И. 503, 520
 Кальвин Ж. 254
 Кандинский В.В. 384, 397, 428
 Кант И. 40, 215, 216, 224, 284, 292, 381, 402
 Кантор Г. 552, 632, 633
 Карелова Н.Г. 50
 Каринский С.Д. 250
 Каройхазн Ф. 225
 Карпентер Х. 251
 Карпов П.В. 96
 Кассирер Э. 94, 111, 559
 Кафка Ф. 336
 Кашкин С.Ю. 293
 Кеннеди Дж. 78, 79
 Кеннет Кларк 269, 292
 Киплинг Дж.Р. 629, 630
 Киреевский И.В. 479
 Кирилл, св. 258, 501
 Клапаред Э. 402
 Клер Ж. 612–614, 617, 618
 Клиггер Ф.М. 632
 Ключевский В.О. 606, 607, 609
 Кожев А. 344
 Козловская Б. 397
 Коменский Я.А. 93
 Коновалова Е.В. 108
 Конг О. 462
 Конфуций 457, 460
 Концевая О.М. 384
 Кошар В. 565
 Кориндов К.Н. 384
 Коростелев А.Ю. 95
 Котляревский С.А. 578, 606, 607
 Коул М. 23, 43, 50, 51
 Кривов А.С. 455, 481
 Кривошеин В., см. Василий (Кривошеин)
 Крифт П. 244, 251
 Кроуфорд Л. (Crowford) 532, 534
 Крутикова Е.С. 577
 Крупнов Ю.В. 52, 53, 94, 96, 97, 492
 Кудрявцев В.Т. 58
 Кузанский Николай 128
 Кузнецов О.Л. 414
 Кузнецов П.Г. 414
 Куликова (Пармузина) И.С. 351, 362
 Куломзина С.С. 252
 Кургинян С.Э. 296
 Курнешова Л.Е. 108
 Кэрролл Л. 249
 Кюри П. 565

 Лазарев В.С. 57, 58
 Лакан Ж. 85, 97
 Ланге-Подеес А.С. (Ланге) 583, 584
 Лао-цзы (Лао Дзе) 331, 336, 339, 457

 Ларуш Л. 78, 404
 Лаушевский С. 164
 Ластин Л.К. 589, 590, 593, 594, 606, 611, 619
 Левандовская Т. 574
 Левентон Г. 506
 Левит-Стросс К. 112, 113, 115, 474, 501
 Левин В.И. 177
 Левин Ю. 506
 Левинас Э. 332, 334
 Ледбиттер Ч. 485
 Лейбниц Г.В. 148, 259, 260
 Левин В.И. 502
 Леонардо да Винчи 557
 Леонтьев А.Н. 133, 185, 195, 321, 322, 382, 384–386, 395–397, 403, 421, 424, 427, 428, 430
 Леонтьев К.Н. 435, 437, 461, 465, 477, 487, 491, 513
 Лермонтов М.Ю. 474
 Лесков П.С. 477
 Литвина П.В. 362, 371
 Лихачев Д.С. 514, 518
 Лобачевский П.И. 553, 563
 Ломоносов М.В. 506
 Лонгати Л.М. 597
 Лосев А.Ф. 426, 451, 553, 567
 Лосский В.П. 136, 139, 163, 482
 Лотман Ю.М. 530, 534
 Лузин П.И. 619
 Лука, сванг. 90
 Луков Г.Д. 418, 419
 Лурья А.Р. 23, 49, 382–385, 390, 400, 426, 428, 429
 Львов В. 526
 Львовс К.С. 244, 251, 270
 Любимов Ю.П. 433, 494
 Лютер М. 254, 255, 259, 260, 304, 386

 Майер Х. (Meuser Holt) 557, 564, 567, 568
 Макарий Египетский, прп. 224
 Макдональд Дж. 244, 251
 Максим Исповедник, прп. 140, 210, 221, 225, 257, 259–261, 450
 Малвин В.В. 3, 6, 9, 17, 35, 335–337, 339, 340, 342–346, 497
 Мамардашвили М.К. 171, 382, 387, 389, 390, 392, 397, 399
 Мандельштам О.Э. 310, 325, 382, 390, 392, 399, 467, 501, 505, 506–509, 511–520
 Мао Цзэдун 341
 Марамзин В. 467
 Маркс К. 296, 303, 389, 424
 Марр П.Я. 111, 113
 Марсель Г. 446
 Масюкова П.А. 70

- Матвей, архм. 220
 Махлин В. 502, 503, 520
 Махмутов Р.Р. 363
 Мейен С.В. 421
 Мейендорф И., см. Иоани (Мейендорф)
 Мейерхольд В.Э. 514
 Мелангтон 189
 Мелник-Беглиров Д.С. (Давид) 582, 588
 Мелник-Беглиров С.Т. (дядя Сергей) 582, 640
 Мелник-Беглирова Е.В., см. Саларова Е.П.
 Мелник-Беглирова М.С. (Маргарита) 582, 588, 640
 Менделеев Д.И. 312
 Мень А., см. Александр Мень
 Меньшиков М.О. 595
 Мережковский Д.С. 253, 254, 502, 573, 591, 595–597, 601, 615, 630
 Мерло-Понти М. 330
 Мефодий, св. 501
 Мещеряков Б.Г. 385, 386, 399, 400, 416
 Микеланджело Буонаротти 557
 Миненков Г.Я. 566, 568
 Минский (Виленин) Н.М. 595, 596
 Михаил Мудрогий, архиеп. 220, 221
 Михаил Федорович, царь 502
 Михайлов Ф.Т. 50, 78, 96
 Моисей 457
 Мориах Ф. 446
 Морозов А. 506
 Морозова Н.Г. 384
 Мосиньян А. 340
 Моцарт В.А. 384, 509, 637
 Муллин Glenn 489, 491
 Мунипов В.М. 387, 399
 Мунье Э. 60, 94
 Муравьев В.Н. 338, 345
 Мусатов В.В. 520
 Мыльникова И.А. 520

 Накамото Н. 494
 Наполеон 297, 464
 Натори П. 40
 Негри А. 20
 Незвестный Э.И. 436
 Нейман Джон (Иоганн) фон 211
 Некрасов Н.А. 502, 512
 Непомнящий В.С. 177
 Нечаев А.П. 622, 623
 Нечипоров Б.В. 24, 43
 Николаев Н.Н. 503, 520
 Николай I 472
 Николай II 64, 488
 Николай Афанасьев, прот. 289, 293
 Никон Воробьев, старец 221

 Нил Сорский, св. 291, 311
 Ницше Ф. 65, 343, 504
 Новоселов М.А. 199, 577, 580

 Оболенский, князь 177
 Оганисян М. 489
 Одоевский, дипломат 473
 Олексенко А.И. 134, 219, 337, 551, 620
 Олпорт Г. 290
 Ортен 231, 233, 628
 Орлов А.С. 620
 Ортега-и-Гассет Х. 281
 Осипов А.И. 221, 222
 Остин Дж. 419

 Павел, апостол 89, 90, 181, 237, 310, 311, 447, 466
 Павел I 514
 Павлов И.П. 383, 384, 396
 Пазднюкова М.Г. (Окулина) 361
 Паисий, св. 354
 Павловский Э. 552, 553, 556, 558–560, 563, 564, 567
 Парменид 484
 Парнах В.Я. 514, 515
 Паршин А.Н. 219, 220, 223–225, 325
 Пастернак Б.Л. 306, 383, 393, 416, 506, 512, 518
 Пекок Г.Ф. 592
 Перевозчикова Н. 603, 604
 Пережерий Г. 593, 616
 Перлс Ф. 282
 Перре-Клермон А.-Н. 70
 Перцов П.П. 597
 Петр, апостол 234
 Петр I 308
 Петровский А.В. 56, 94
 Пинаже Ж. 46, 324, 381, 402, 405, 418
 Пирадовы 441
 Питирим (Нечаев), митр. 371
 Пифагор 453
 Платон 34, 87, 116, 122, 214–216, 226, 266, 294, 298, 342, 366, 445, 457, 484, 490, 496, 536
 Платонов А.П. 386, 395
 Плотин 36, 145, 148, 226
 Победоносцев К.П. 595
 Погребничко Ю. 494
 Половинкин С.М. 245, 246, 248
 Понтий Пилат 89
 Попов А.А. 48, 298, 300, 303, 309, 317
 Попов И.В. 627, 628
 Поппер К. 420
 Потемкин А.А. 419
 Прокл 214

- Пруст М. 392, 399
 Пумпкинский Л.В. 503, 520
 Пушкин А.С. 14, 74, 75, 96, 172, 280, 337, 444, 458, 467–471, 474, 475, 478, 479, 482, 483, 487, 490, 502, 505, 507, 511, 514
 Рабле Ф. 481
 Раевский С.Р. 536, 550, 551
 Райнов Т.И. 505
 Райшев Г.С. 103, 104
 Раушенбах Б.В. 552, 553, 555, 557, 559–565, 567
 Рафаэль Сантн 557
 Рачинский Г.А. 577, 581
 Рейнолдс Э. 506
 Рембрандт ван Рейн Х. 557
 Ринкерт Г. 40
 Розанов В.В. 51, 226, 344, 435, 507, 540, 581, 595, 597
 Розенфельд (Каменев) Л.Г. 572
 Роватянский В.Р. 378, 434
 Романов Михаил, см. Михаил Федорович
 Романовы 382, 501
 Ронен О. 506
 Ротман Б. (Rotman) 565, 568
 Рубенс П.П. 557
 Рубинштейн С.Л. 384, 424
 Рублев Андрей, см. Андрей Рублев
 Рубцов В.В. 61, 70, 95, 97, 177, 404, 407
 Рубцова Н.А. 95
 Рузвельт Ф.Д. 79
 Руставели Ш. 501
 Рюриковичи 382
- Сапарова Е.А. (Елы) 582, 617, 636
 Сапарова Е.П. (Лиза тетя) 582, 584, 588, 609, 615, 639, 640
 Сапарова Р.П. (Ремсо тетя) 582, 590, 592, 593, 603, 609, 610, 614, 616, 622, 624, 637
 Сапарова (Карамин) С.П. (Софи тетя) 582, 639
 Сапарова Т.А. (Тамара) 582, 588, 608
 Сапрыкин Д.Л. 97
 Саржвеладзе Н.И. 378
 Сведенборг Э. 330
 Свещинский В.П. 587, 597, 598, 623
 Сегал Д. 506
 Секкей Л. 313
 Семенников Н. 582, 614
 Семенникова А.К. 582, 608
 Семенникова В.Н. 582, 588, 622
 Семенов-Тянь-Шанский А., см. Александр Семенов-Тянь-Шанский
 Семенцов В.С. 290
 Серапион (Машкин), о. 241
 Серафим Саровский, преп. 74, 75, 283, 291, 294, 297, 314, 448, 466, 482, 486, 487, 490, 502
 Сергей Радонежский, преп. 283, 455, 475, 576
 Сергей (Старгородский), еп. 138
 Сергей (Трубацев), диакон, см. Трубацев С.З.
 Серте Мишель де 337
 Сеченов И.М. 421
 Сялуан, св. 153
 Симеон Новый Богослов, св. 435, 452, 466
 Симонович-Ефимова (Симонович) Н.Я. 456
 Скрибин А.Н. 505–510, 520
 Славина Л.С. 384
 Слободчиков В.И. 24, 29, 59, 70, 96, 172–174, 176–180, 182–185, 187–190, 193, 195, 196, 265, 303, 317, 321, 414
 Смирнов С.Д. 430
 Соколов В.П. 305–307
 Сократ 294, 389, 484
 Солженицын А.И. 308
 Соловьев В.С. 144, 213, 225, 255, 293, 344, 572, 597
 Софроний, архим. 153, 154
 Спиноза Б. 16, 148
 Стагирит, см. Аристотель
 Сталин И.В. 382, 498, 515
 Станиславский К.С. 383, 443, 494
 Станкевич Г.Л. 265, 315, 316, 318–320
 Стефанов Ю. 340, 345
 Субботский Е. 325
 Сурова Л.В. 42, 181, 310, 312–314, 323
 Сыроечковский Б.Е. 620
 Эйлерс Д.Л. 244, 251
 Сэнчжао 10
- Табаков О.П. 383
 Тарковский А.А. 319
 Тенишев В.П. 585
 Теплов Б.М. 382
 Терешкова В.В. 526
 Тернавцев В.А. 138, 595, 596
 Тертсрян А. 474
 Тинков В.А. 532, 534
 Толкин Дж.Р.Р. 244, 251, 286
 Толстой Л.П. 95, 338, 376, 502
 Толстых А.В. 78, 96
 Тоноров В.П. 324, 325
 Трауберг П.Л. 251
 Триббл К. 506
 Трубацев С.З., см. Сергей (Трубацев)
 Трубецкой Е.И. 581, 598
 Трубецкой С.И. 573, 587

- Тулмин С. 384, 398
 Тютчев Ф.И. 180, 336, 345, 502
- Уайт М. 251
 Уильямс Ч. 244, 251
 Усольцев С.П. 121, 492
 Успенский Б.А. 38, 43, 566, 568
 Успенский Г. 595, 596
 Успенский Г.И. 585, 595
 Ухтомский А.А. 132, 190, 382, 383, 385–387, 392, 394, 400, 429
- Федоров Н.Ф. 80, 144, 387, 392, 445, 458, 459
 Феодор (Бухарев), архим. 182, 194, 195
 Феодан Затворник, св. 210, 269, 292
 Ферштайн Г. 465
 Филарет, патриарх 502
 Филарет (Дроздов), митр. Московский, св. 222, 502, 635
 Философов Д.В. 253, 595
 Фихте И.Г. 11, 34, 43, 60, 87, 94, 213, 224, 226, 343, 389, 403, 411
 Флюбер Г. 376
 Флоренская Е.А. (Лили) 581, 596, 602, 616, 624, 625, 631, 634, 641
 Флоренская О.А. (Валя) 581, 638
 Флоренская (Сапарова) О.П. 572, 581–583, 585–589, 596, 598–600, 602, 605, 608–612, 614–616, 622–628, 630, 633–638, 640, 641
 Флоренская Р.А. (Гося, Агуса) 581, 602, 608, 614, 616, 637
 Флоренская Ю.А. (Юля) 581, 590–593, 596, 598, 603, 604, 606, 608–614, 616–619, 622, 624, 625, 628, 630, 631, 636–640
 Флоренская Ю.Н. 582, 600
 Флоренский Ал-др А. (Саша, Шура) 581, 584, 588, 602, 608, 610, 614, 624, 625, 640
 Флоренский Андр. А. (Андрей, Аврик) 582, 592, 609, 610, 625, 637
 Флоренский А.И. 572, 581, 585–589, 592–594, 596, 598, 602, 604, 608–610, 614, 616, 620, 622–628, 630–633, 637–640
 Флоренский В.П. (Василий) 537, 540, 544
 Флоренский К.П. (Кирилл) 371, 544
 Флоренский М.П. (Мик, Михаил) 544–547
 Флоренский П.А. (священник Павел Флоренский, о. Павел) 1–10, 23–25, 27–29, 33, 37, 39–43, 44–51, 61, 95, 98–101, 106, 107, 111–116, 118, 121–123, 131, 132, 135, 180, 184, 187, 188, 199–210, 212–254, 256, 257, 260–262, 265–267, 276, 277, 279, 280, 283, 288, 290, 292–294, 298, 309, 321, 324, 325, 333, 341, 343, 368, 383, 387, 388, 394, 396, 397, 413, 421, 435, 444, 447, 448, 450, 451, 453–456, 458, 459, 461, 463, 465, 467, 475, 477, 481, 482, 495, 501, 503–505, 509, 510, 512, 516–518, 520–525, 535–568, 571–641
 Флоренский П.В. 535, 620
 Флоровский Г.В., см. Георгий Флоровский
 Фрай С. 390
 Фрейд З. 162, 309, 324, 389
 Фрейденберг О.М. 113
 Фрейдин Ю. 506
 Фрейре П. 92, 97
 Фридендер М. 556, 567
 Фукуяма Ф. 344
- Хайдеггер М. 111, 122, 135, 141, 146, 148, 160, 318, 339, 465, 466, 467
 Хамуди М. Эль 23
 Харат М. 20
 Хейзинга Й. 367
 Хомский П. 420
 Хоружий С.С. 35, 36, 41, 43, 126–134, 151, 163, 164, 247, 252, 268, 269, 275, 289, 292, 293, 301, 385, 388, 390, 392, 395, 397, 525
 Хренов П.А. 502
 Худадон А.П. (Худадон Шура) 582, 588
 Худадон В.П. 582
 Худадон П.А. 582, 588
 Худадон А.В. 582
 Хук Сидней 528
 Ху-цзы 331, 332
 Хуэйинси 97
- Цветков С.А. 580, 581
 Церетели И.Г. 572
 Цуксман Г.А. 196
- Чебышев П.Л. 226
 Ческрыгин В.П. 445
 Челпанов Г.И. 177, 383, 386
 Черномырдин В.С. 492
 Чернышев С.Б. 316, 335
 Черныль У. 398
 Честертон Г.К. 244, 251
 Чехов А.П. 494
 Чивилихин В.А. 519
 Чжуан Цзы 295, 331, 342, 345
 Чингисхан 11
- Шабельников В.К. 321, 325

- Шапошников В.А. 245–249, 628
 Шарден Тейяр де 173, 421
 Швейцер А. 509
 Шелер М. 267, 334, 452
 Шеллинг Ф.В. 207, 225, 241, 411, 501
 Шестов Л. 63, 260, 466, 577
 Шифферс Е.Е. (Елена) 440
 Шифферс Е.Л. 4, 6, 19, 30, 38, 42, 43, 76, 90, 95, 272, 273, 309, 338, 433–441, 455–458, 460–462, 465–467, 474–476, 478, 482, 483, 485, 487–498
 Шифферс М.Е. (Мария, Маша) 438, 441, 489, 492
 Шичалин Ю.А. 214
 Шкловский В.Б. 514, 515
 Шопенгауэр А. 483
 Шпет Г.Г. 40, 43, 70, 111, 382, 383, 385, 390, 392, 394, 396, 399, 400, 418–420, 426–428, 430, 501, 505, 520–525
 Штайнер Р. 243
 Штейнберг Э. 436
 Штокхаузен К. 510
 Шубишников А. 565
 Шукуров Ш.М. 35, 164, 271, 301, 567
 Шутова Т.А. 620

 Щедровицкий Г.П. 10, 19, 25, 28, 50, 57, 58, 60, 73, 79, 86, 94, 96, 270, 301, 303, 315, 403, 412, 420, 424, 430

 Эйзенштейн С.М. 126, 134, 135, 384, 417
 Эйнштейн А. 397, 553
 Эль Греко 557
 Эльковин Б.Д. 389, 399, 414, 423, 429, 430
 Эльковин Д.Б. 65, 73–75, 384, 385, 396, 399, 415–422, 424–430

 Энгельстрем Ю. 320, 406
 Эпикур 238
 Эрих В.Ф. 572, 573, 575–577, 580, 581, 583, 587, 598, 603, 615, 617, 618, 624, 625, 628, 630, 640
 Юдин Б.Г. 177
 Юдина М.В. 503
 Юнг К.Г. 70, 274, 275, 277, 290, 293, 313, 389, 450, 453, 528, 612

 Ягулов А.И. 602, 608, 641
 Янкилевский В.Б. 436, 478, 484
 Ясвин В.А. 95
 Ясперс К. 457

 Cadava E. 162
 Clifford J. 378
 Connor P. 162
 Deleuze G., см. Делез Ж.
 Gregoire Palamas St., см. Григорий Палама
 Gregory R., см. Грегори Г.
 Growford L., см. Кроуфорд Л.
 Guattari F., см. Гваттари Ф.
 Franz N. 43, 567, 568
 Freire P., см. Фрейре П.
 Hagemeister M. 43, 567, 568
 Haney F. 43, 567, 568
 Lot-Borodine V. 138
 Marcus G.G. 378
 Meyendorff J., см. Иоанн (Мейендорф)
 Meyer H., см. Майер Х.
 Nancy J.-L. 162
 Rotman B., см. Ротман Б.

Указатель основных терминов и понятий

В указателе представлены в основном термины и понятия, характерные для представленных в книге подходов к антропологии, с указанием тех мест в тексте, где они получают сколько-нибудь развернутое представление или толкование.

- Автор и герой 503, 518
Акмеизм 276, 505, 516
Аксиеология 61, 276
Аксиологическая психология 193
Аксиоматическое состояние 82, 276, 287
Акт
 А. деятельности 119, 134
 А. мыслительный (А. мышления)
 см. Мыслительный акт
 А. речевой 131
 А. сообщительности см. Сообщитель-
 ность
Актер как маска (резонатор) родовой
 памяти 496
Актин роста (Актин зародышевые, Актин
 зачатки) 119, 131, 390–392
Антиномичность (Антиномизм) 27, 93,
 229, 501
Антиномия 179, 192, 239, 240, 284
 А. языка 512, 513
Антропогенез 25, 26, 33, 267
 А. в культурнообустроенной среде 7
Антроподицей 27–29, 117, 121, 122, 253,
 255, 261, 267
Антропокритизм 253
Антропокультурогенез 26
Антропологическая граница 35, 119–123,
 133, 155–162
 гибридные ареалы или топики 120,
 162
 мембранные механизмы 126
 онтологическая граница (ареал) 120,
 121, 161, 162
 онтическая граница (ареал) 120, 121,
 161, 162
 виртуальная граница 121, 161, 162
Антропологическая матрица (Антрополо-
 гические матрицы) 6–19, 44
 аппарат (концентр) 9, 25, 39–41, 115,
 116, 127
 А. Выготского Л.В. 25–27
 А. на основе схемы мыследеятельности
 12–19
 А. как печать-трафарет 9, 10
 А. как система взаимоотнообразующих-
 ся зеркал 10
 А. как система досок, экранов мышле-
 ния 10
 А. как сферное представление деятель-
 ности 10, 11
 А. и тринитарные отношения 32, 33,
 39, 40
 А. Флоренского П.А. 27, 32, 33, 39
Антропологическая редукция 270, 271,
 275
Антропологическая стратегия 123, 150,
 151
Антропологические практики 1, 2, 40, 172
 (см. также Духовные практики)
Антропология
 А. визуальная см. Визуальная антропо-
 логия
 А. гуманитарная см. Гуманитарная
 антропология
 А. как онтология 40, 41, 145, 270, 303,
 304, 318
 А. политическая см. Политическая
 антропология
 А. православная 136–138
 А. психологическая 167–169
 А. развития 407
 А. синергетическая см. Синергетическая
 антропология
 А. трансцендентная 49, 50
 А. философская см. Философская
 антропология
 А. христианская 167–169, 176, 188,
 266, 268
Антропос 38, 40
Антропопрактики см. Антропологические
 практики
Антропотехника 172
Апологетика 199, 234, 247–249, 253
 А. математическая 241, 242
 А. негативная 238
 А. позитивная 235, 238, 244, 245

- Архетип (ы) 443–445, 447, 453, 477, 528
 А. национальной гениальности, воспроизводство 477, 487
 А. российский православной культуры 489, 496
 А. российской государственности 487
 ситуация войны А. 487–489
 А. сына 529
- Архетипическая модель устройства русской культуры 74
- Архетипические образцы 74, 75
- А-самостная личность (selfstlose Persönlichkeit) 60
- Аскетика, Аскетические практики 117–119, 125, 139, 140, 149, 152 (см. также Исихазм)
- Аскетический дискурс 118, 152
- Аутокоммуникация 305
- Аффект 327–329
 А. и интеллект 395, 417, 422
- Аффективно-смысловые образования 396, 416, 420, 425, 426, 428, 429
- Бесповодцы см. Старообрядчество
- Бессознательное 120, 123, 161, 290, 453
- Бинарные оппозиции см. Оппозиция
- Божественные энергии
 богословие св. Григория Паламы (богословие энергий) 118, 136, 138–140
- Божественный свет 214
- Ведение 278
- Ведомое упование 267, 269, 289
- Вечнопреемственность (бытия) 328, 343
- Визуальная антропология 4, 362, 366, 373, 374
- Виртуальное, Виртуальность, Виртуальный мир 132, 280, 290, 339 (см. также Антропологическая граница, Синергичная антропология)
 В. события (события наличествования) 151
 В. практики 121
- Внутренняя речь 46, 47
- Возрастная когорта 78–80, 96
- Возрастная психология 191, 324, 325
- Воображение 16, 70, 84, 410, 411
 В. активное см. Процессы
 В. как понимание на воззримом материале 414
 В. символическое см. Символическое воображение
- Всечеловечность, Всеотзывчивость 468, 471, 475, 484
- Генеалогический метод 541
- Генеалогическое древо 481, 538
- Генеалогия 343, 535, 538, 539, 541, 543, 547, 548
- Гениальность 74, 75, 466, 475
 Г. как механизм воспроизводства отечественной культуры 471, 487, 498
- Гений 447, 465, 467, 468, 470–472, 484
- Гибридные ареалы (топики) см. Антропологическая граница
- Гимническое обращение 68
- Гносеология см. Познавание теории
- Граница антропологическая см. Антропологическая граница
- Гуманитарная антропология 3, 266–268, 299
- Гуманитарная стратегия 260
- Гуманитарные практики 167, 170, 172
- Движение
 Д. живое 423
 символический уровень 387
- Действие
 внешняя и внутренние формы 391–394, 398
 Д. политическое см. Политическое действие
 Д. совокупное 422, 423
 Д. как субъект, субъектность Д. 422
- Дерево (Древо) как архетип 218, 219, 443, 444, 456, 481
- Денная-действия процесс (Tat- und Handlung) Фихте И.Г. 60
- Деятельность 119, 294–297, 301, 303, 309–312, 314, 315, 317, 320, 324, 367, 424
 внутренняя прототипия Д. 119
 (см. также Актон роста, Синергичная антропология)
 генезис Д. 223
 Д. игровая см. Игровая деятельность
 оправдание Д. см. Оправдание деятельностью
 теория Д. 303, 321, 322, 384, 424
- Диалог 154, 240, 241, 265, 266, 318–320, 375, 376, 396, 417, 418, 502, 503
 Д. классический 574
 Д. культур 494, 497, 498, 533
 Д. эматический см. Эматия
 Д. этнокультурный 530
- Диалогическая синергия 319
- Диакронический принцип 115
- Доблесть см. Преобразование самого себя
- Доминанта 382
 Д. души 382
 Д. на лицо другого человека 383
 учение 132

- Другой 530
культура Д. 531
- Духовная встреча 342 (см. также Сердечная встреча, Сообщительность)
- Духовная чувствительность 330, 333
- Духовники см. Старообрядчество
- Духовные практики 123, 125, 130, 150, 152
- антропологические образцы Д. 33, 35
- парадигма Д. 152, 155–157
- Духовные традиции
- Душа 33, 35, 87, 88, 180, 189, 190, 193, 194, 211, 285, 342, 547
- волятивность 34, 87
- отношение беспововер к Д. 351, 353, 354
- первофункции 34, 35, 87
- понятие в современной психологии 34
- прощения 35
- Д. и процессы мыследеятельности 34
- спасение Д. 2
- экстазис 35, 88
- Жизнедеятельность 303
- Жизненный импульс 17, 330, 334, 335
(см. также Семена вещей)
- Забегание в смерть см. Смерть
- Зеркало (см. также Отражение)
- ангел как З. 214
- З. в познании 212–216, 224
- З. сознания 216, 217
- Знание 99, 328
- З. как выражение одного в другом 404
- иерархия видов 334
- личное З. 99
- позиционность З. 99 (см. также Познания)
- построение З. 99, 107
- присвоение З. 99
- происхождение З. см. Эпистемология
- генетическая
- Игра 425, 496
- И. и речь 418, 419
- Игровая деятельность 418, 423
- Идеализация 62, 104, 410
- Идеальная действительность числа (числового ряда) 408, 409, 413
- Идеальная сущность 62, 63
- Идеальное 410
- И. движение 401
- И. действие 401, 405, 409, 411, 413
- Идеальный эйдос как зрак предка (Идеальный зрак предка) 8, 413
- Идентичность 36–39, 50, 189
- И. духовная 488
- И. личностная 29, 72, 285
- И. народа 496
- И. этническая см. Этническая идентичность
- Идентификация 86, 376
- И. в традиции 36–39
- Идентифицирование 189, 266
- Идиот, Идиотия 335
- Икона
- И. как автопортрет святого 448, 449, 463–465
- метафизика 448, 449,
- Иконопись 256, 448, 449, 463–465
- Имяславие 47
- Индивид 78
- Индивидуальность 68, 78, 80, 91, 142–144
- трансформация И. в личность 143, 144
- Инобытие 161
- Иное человека 159, 160
- Инструкционный дизайн 54
- Интеллектуал 327, 338
- Интеллигенция и власть 338
- Интерниоризация 49, 407
- теория 406
- И. и экстерниоризация, процессы 406, 407
- Инцидент, Инцидентная синергия 271, 272 (см. также Прецедент)
- Ипостась 482
- тринарные отношения 27–32, 39, 40
- Исихизм 36, 123, 130, 136–139, 145, 150, 152, 155
- Исихия как молчание о 369
- Исповедничество 202, 518
- Историческое познание 539, 542
- Кенозис 28, 30
- Кинематографический язык, Киноязык (см. также Язык)
- К. как динамическая энергичная форма 126, 134, 135
- Конец истории 344
- Консциентальная война, Консциентальное оружие 36, 189
- Консциентика 94
- Консциентография 70, 94
- Консциентология образовательная см. Образовательная консциентология
- Консциентономия 70, 94
- Космическая литургия 224, 257
- Космологическая редукция 270
- Крест
- К. как живое существо 220, 221
- К. как символ 392
- Кулыт 45–47, 223, 224, 497

- К. и культура 8, 24, 39, 41, 201, 255, 368
 К. отца 527, 528
 философия К. 257, 260, 261
 Культура см. также Культ 504
 К. образцы, их трансляция 7
 понятие 6–8, 126
 К. как преодоление смерти 444, 458, 459
 происхождение К. из культа 78, 459
 Культурнтропология Коула М. 23, 50
 Культурно-историческая теория Выготского Л.С., Культурно-историческая психология 1, 6–8, 23, 45, 186, 193, 381–384, 420, 425, 428
 Культурогенез 7, 8, 25, 26, 33, 267
 К. искусственный 26
 К. естественный 26
- Литургическая деятельность см. Мыследеятельность литургическая
 Литургическое пространство см. Пространство литургическое
 Литургия 222, 224, 283, 308, 496, 504, 505
 Л. космическая см. Космическая литургия
 Лицо 274, 275, 277, 278, 475
 Лицна и маска см. Маска
 Личное знание см. Знание
 Личностное развитие 27
 Личностно-ориентированное образование 54, 173
 Личностный рост 53–57, 59, 67, 72
 акт Л. 63, 70
 понимание в ситуации Л. 84, 85
 принцип свободы в ситуации Л. 64, 65
 организация практики Л. в образовании 57
 ситуация Л. 62–64, 82, 91
 Личность 42, 52, 53, 158, 167, 169, 175, 186, 193, 194, 259, 271, 274, 275, 278, 290
 а-самостная Л. см. А-самостная личность
 воспитание Л. 274, 321
 генезис Л. 76, 86
 Л. как кристалл-алмаз, преломляющий свет 76
 понятие Л. 140–143
 предметные формы родовой Л. 343
 светосила см. Светосила личности
 Л. и род 275, 343, 547, 548
 Л. и сознание 56, 76–78, 81
 теория Л. Петровского А.В. 56
- Мандала 458
 Маска 451, 472, 475–478, 496, 498
- ритуальная М. 476, 477, 483
 Материал мыследеятельностных процессов (мышления, мыслекоммуникации, мыследействия) 15–19 (см. также Антропологическая матрица, Мыследеятельность)
 направленность 16–18
 фактура 15, 17, 18
 Матрица (ы)
 духовная М. пейзажа 337
 концепт см. Антропологическая матрица, концепт
 энергетические М. 333, 337
 Метаболия 328
 Метаполитика 6, 326, 335–337, 340, 345
 Метапредмет
 М. «Знание» 99
 М. «Проблема» 28
 Метапредметность 6
 Метаспособности 76, 81, 82
 Метафора 192, 327
 значение в мышлении 404
 Мимолетное 280
 Мистерия (как попытка обрести высший синтез) 505, 509, 510
 Мистико-аскетическая традиция, см. Исихазм
 Мистичность, Мистический опыт 150–153, 220–222, 433, 627
 Миф 447, 503, 505, 508, 510
 теория М. Вяч. Иванова 503
 Мифология, Мифопоэтическая модель мира 324, 325
 Мифотворчество 505, 506
 Многоголосие, Многомир 363, 364, 368
 Модернистский проект, Модернистский субъект 326, 329
 Монашество 591, 597, 621
 М., ученичество и учительство 621
 Мыследеятельностное содержание образования 98, 99
 Мыследеятельность 60, 303, 320, 412
 М. литургическая 39, 260, 261
 процессы 15, 16 (см. также Материал М. процессов)
 способности 76, 406
 сферная организация 11, 57, 58
 М. сценирования 69
 М. и тринарные отношения 31–33
 М. управления 57, 58
 учебная М. 58, 59
 функции 25, 26, 66
 Мыслеформа 465, 485, 486
 Мыслительное действие см. Действие в мышлении
 Мыслительный акт (Акт мышления) 401,

- 402, 404, 405, 409
анализ строения 401
М. как единица мышления 401–403
схема М. 404
- Мысль и слово 45
- Мышление 223
М. как жертвоприношение 484
примитивное М. 112, 113
речевое М. и промысленная речь 131
М. и речь 46, 131, 412
теоретическое М. 415, 420, 421
теория М. Давыдова В.В. 401, 402
языковое М. 131
- Неиллюзийное кино, Неиллюзийный театр 494, 495, 498
- Неоплатонизм 35, 36, 122, 130, 214
- Новообразования (психики) 389, 420
- Нормогенез 25, 26, 33
- Новосфера 224, 421
- Нужда 300, 317
- Обожение (Теозис) 29, 30, 139
- Образ
О. Божий 232
внутренняя и внешняя формы 391–394
О. действия 391
О. и слово 44
О. отца 527–529
О. пещеры у Платона 214, 215
синтетический О. 458
О. сына 529
- Образование
О. лично-ориентированное
см. Лично-ориентированное образование
О. персонализированное см. Персонализированное образование
О. персональное см. Персональное образование
О. развивающее см. Развивающее образование
- Образовательная концентриология 70, 76, 92
- Образовательная персоналогия 76, 92
- Образовательная среда 69, 70
- Образовательное общество см. Пайдейя
- Обратной перспективы метод в фильме Е.В. Шифферса 495 (см. также Перспектива обратная)
- Обряд 368
погребальный О. у бесноводов 350, 364, 366, 368
- Общность 42, 70
О. разновозрастная 80
- Одаренность религиозная 71
- Оккультизм 199, 240, 243–245
- Онтическая граница см. Антропологическая граница
- Онтогенез 26, 33
- Онтологическая граница см. Антропологическая граница
- Онтология антропологии см. Антропология как онтология
- Опосредствование 383, 388–392 (см. также Культурно-историческая теория)
- Оппозиции 112, 113, 127
- Оправдание деятельностью 294, 300
- Организационно-деятельностные игры 60, 86
- Органон 134, 150
О. внутренний и участный 152–154
О. и метод Эйзенштейна С.М. 134
- Органопроекция 383, 387
- Оружие
орудие и О. 11, 19
О. концентриальное 19
О. и модель свободного действия 11
- Освящение 201–203, 222
О. власти 202, 222, 223, 308
О. функций человека 201
- Оставленность 338 (см. также Предоставленность)
- «Отвержение чувств» 35
- Отражение 213, 216, 218 (см. также Зеркало)
- Отрицательная философия 241
- Пайдейя 67, 96
- Памятник (культуры) 444, 447, 450, 456, 457, 472, 484
- Память 389, 390, 465, 496
в лично-иницирующей ситуации 82
пробуждение через игру 496 (см. также Актер как маска)
- Парусия (Открытость свершения) 344
- Патогенез 25, 26, 33
- Педагогика
П. православная (христианская) 572, 575–580, 607
П. рода 535, 538, 548, 550
- Первообраз 257, 450, 457, 476
- Перехорезис 29, 36
- Персонализация (в образовании) 68, 69, 94 (см. также Личностный рост)
- Персонализированное образование 53
- Персоналистическая цивилизация, проект 91–94
- Персональное образование 52, 53
- Персоналика 94

- Персонификация субличности 277
 Персонография 94
 Персонология 94, 271 (см. также Образовательная персонология)
 Персономия 94
 Первопредок см. Прародитель
 Перспектива 100, 102, 103, 105
 П. линейная (прямая) 103, 105, 107, 552–560, 563
 П. обратная 107, 283, 478, 479, 495, 548, 552–566
 общая теория 552, 553, 561–565
 понятие 100
 П. прямая социальная 566
 Платонизм 32, 214, 341–343
 П. как философская теория культурогенеза 8
 Пневматосфера 202, 224
 Повседневность 336, 338
 Позитивизм, Позитивистский дискурс 240–243, 591
 П. гуманитарный 266, 269, 270
 П. деятельностный 270
 П. естественнонаучный 269
 П. логический 269
 Позиционирование, Позиционирование 85, 96
 Позиция 85 (см. также Знание, позицияность)
 Познание
 акт 206–209, 211, 219, 220, 223
 схема 210, 213, 217, 218
 теория П. (Гносеология) 206, 246
 Поколение 7, 78–80
 Политическая антропология 6, 36, 37
 П. Шиффера Е.Л. 6, 487, 490, 493
 Политическое действие см. также Метаполитика, Политическая антропология 335
 Понимание 17, 404
 П. рефлексивное 74
 в ситуации личностного роста 84
 Понимающая рефлексия 74
 Постапосталитическая ситуация 328
 Постмодернизм (Постмодерн, Постмодернистский дискурс) 326, 328
 Потенцирование телесное 17
 Православная педагогика см. Педагогика
 Прародитель (Предок) 331, 332, 334, 339, 341–344, 447
 состояние П. 332
 Предназначение 254, 260
 Пред-оставленность свободе 338, 339, 342, 344
 Пред-со-бытие 272
 Преобразование самого себя как доблесть 65–67, 73, 90, 95
 «Преодоление Гутенберга» 433, 434, 438
 Преодоление смерти см. Смерть
 Прерывность
 П. идея как элемент мироздания 628, 631–633
 П. и непрерывность, прерывные функции 623, 625, 628
 Прецедент (Прецедентная антропология, Прецедентная педагогика) 271, 282, 287, 304 (см. также Событие-прецедент, Инцидент)
 Приемлющее участие (Приемлющее отношение) 266, 268–270, 273
 Принципы Imago Dei 88
 Проблемная ситуация 28, 107
 Провидчество 17, 18
 Провозвестие 17, 18
 Программа
 Выготского Л.С. 1, 2 5–8, 23, 44, 45, 48–50
 Флоренского П.А. 1, 2, 5–8, 44, 45, 48–50
 Пространство см. также Перспектива 249, 554
 анализ организации 100, 101, 105–107
 способ организации 100, 559
 Протенция и ретенция (Проспективная и ретроспективная интенции рефлексивного сознания) 406
 Проценция 18, 88, 97
 Психоанализ 86, 120, 121, 612
 Психологическая антропология см. Антропология
 Психология
 П. аксиологическая см. Аксиологическая психология
 П. возрастная см. Возрастная психология
 П. культурно-историческая см. Культурно-историческая теория Выготского Л.С.
 П. религиозная 125
 П. христианская см. Христианская психология
 П. человека 167
 Психоматика 16
 Рабство 64, 469
 Развивающее образование 54, 93, 173 (см. также Идеальная действительность числа)
 идея личности в теории Давыдова В.В. 55
 Развитие 190
 Реальность

- Р. и действительность 173, 179
 Р. как событие 329
- Редукция**
 Р. антропологическая см. Антропологическая редукция
 Р. космологическая см. Космологическая редукция
- Религиозная психология** см. Психология религиозная
- Ретенция** см. Протенция и ретенция
- Рефлексивное мышление** 107
 Р. по поводу мыслительности 61
 Р. как результат трансценденции личности 61
- Рефлексия** 83, 207, 209, 219, 220, 398
 Р. персонализирующая 84
 Р. понимающая и рефлексивное понимание 74
 Р. проспективная, ретроспективная 83
- Речь** 417, 420
 Р. внутренняя см. Внутренняя речь
 Р. ребенка 417
 Р. устная и письменная 419, 420
 Р. и язык 31
- Ритуал, ритуальное действие** 340, 341, 343, 366, 370, 371
 Р. как воссоединение разных реальностей 368
 Р. как генетическая основа всех видов деятельности 490
 Р. литургий см. Литургия
 Р. как охрана 368
 Р. как работа, игра, творчество 367, 369
 рецитация 366
- Ритуалистское понимание традиции** 340, 341
- Ритуальная маска** см. Маска ритуальная
- Род** 7–8, 283, 343, 447, 448, 461, 481, 535, 538–543, 546–550
 «генеографический опыт» 546, 548
 (жизне)строительство 547, 548, 550
 задача 461, 542, 543, 548, 550
 Р. и индивид 345
 образ 477
 открытие Р. 539, 550
 педагогика Р. см. Педагогика рода
 познание Р. 461
 типы 542, 543
 форма 461, 540, 542
 Р. как целое 461, 462, 540
 энтелехия 448
- Родословие, Родство** 29, 39, 341 (см. также Род)
- Самообраз** 307
- Самоопределение** 258, 266, 317, 533
- С. возрастное 425
- С. личности в этнокультурном диалоге 37–39
- С. относительно задач рода 39
 (см. также Род)
- этническое С. см. Этническое самоопределение
- Самопреобразование** см. Преобразование себя
- Самосознание, Самоосознание** 83, 84, 93, 259, 277, 278
- Сверхспособности** 76, 81, 82
- Свет сознания** 81
- Светоносность сознания** 77
- Светосила личности (лица)** 77, 78
- Свобода** 48, 65, 239, 243
- Свободопользование** 299, 300
- Святой** 74, 75, 457
- Святого сердце** см. Сердце святого
- Святость** 74, 75, 466, 483
- Семена вещей** 330, 332–334, 336 (см. также Жизненный импульс)
- Сердечная встреча** 330, 342 (см. также Духовная встреча)
- Сердце (вселенское)** 328, 343
- Сердце святого**
 воспроизведение полноты традиции как воссоздание С. 497
- Символ** 388
 мералота как тройной С. природы, народа (рода) и личности 544–547
 С. напластования культур 539
 С. отца, защитника 527
 производство С. 527
- Символизм, Символисты** 450, 503, 507, 508, 586, 587, 589, 592, 611, 612
- Символическая форма** 559
- Символическое воображение** 527
- Синергизм**
 С. античный аристотелевский 272
 С. византийский св. Григория Паламы 272
- Синергийная антропология** 136, 162
 (см. также Антропологическая граница, Исихазм, Энергийный дискурс)
 принцип энергийности 117
 принцип предельности 121, 162
- Синтез**
 С. искусства 504, 505, 510
 С. культуры 447, 501, 504, 510, 511
 С. церковности и светской культуры 599, 605, 606, 632, 633
- Ситуация**
 С. личностного роста см. Личностный рост

- С. проблематизации см. Проблематизация
- С. учения-обучения 59, 69, 75, 103 (см. также Развивающее образование)
- Слово
- внешняя форма, внутренняя форма 391–394, 397, 522–525
 - С. как действие 419
 - магичность (магия) С. 46, 47, 187, 521
 - С. невербальное внутреннее 390, 397
- Служение 289, 291, 325
- С. идеальное 62, 63, 79
 - разные способы 325
 - С. языку 517–519
- Смерть 337, 478, 484, 486
- забегание в С., хождение в С. 16, 70–72, 446, 452, 453, 466, 495, 496
 - крестная С. 517, 518
 - испытание С. 30
 - опыт 90
 - отношение к С. 37, 38, 519
 - отношение к С. у беспововцев 349–356
 - преодоление С. 144, 145, 445
 - реальность 490
 - упражнение в С. 463
 - С. художника (как высший акт его творчества) 507, 510
- Соборное деяние 143, 144
- Соборность 63, 91, 455
- Событие (я) 14, 15, 283, 284, 286, 329
- С. в аристотелевом дискурсе 145–148
 - С. виртуальные см. Виртуальное
 - временность (timing) С. 335
 - С.-инцидент 286 (см. также Инцидент)
 - личность, создающая С. 528, 529
 - С.-прецедент 286, 287 (см. также Прецедент)
 - реальность как С. 329
 - ситуация встречи 14
 - С. снимаемое 350, 374–377
 - С. трансцендирования 150, 151
 - С. экранное 378
- Событийная личность 528, 529
- Событийность 4, 14, 274, 277, 280–283, 320, 366
- «Созвучной камеры» методика 374–378
- Созерцательность воспрительная (intellektuelle Anschauung) 83, 87
- Сознание 81, 92, 93, 418, 427, 428, 483, 484
- С. и бытие 327
 - дореклексивное состояние 328, 329
 - С. как зеркальное отражение 216, 217
 - С. многомерное 93
 - С. религиозное 48, 51, 75, 77, 486, 494
 - С. родовое 483 (см. также Род)
 - религиозно-мистическое измерение 1
 - С. событийное 14, 15
 - форма организации 1, 406
 - С. христианское 71
- Сообщительность 338, 339, 340
- Состояние аксиоматическое см. Аксиоматическое состояние
- Софийность, София 229, 462
- Социогенез 25, 26, 33
- Спасение 253–255 (см. также Душа)
- Способности (см. также Метаспособности, Сверхспособности)
- воспроизводство С. 316
 - С. мыслительные см. Мыслительная деятельность
 - С. понимания см. Понимание
 - С. пророческие (Пророчество) см. Сверхспособности
 - С. рефлексив см. Рефлексия
- Старообрядчество 349
- духовники (старообрядческого собора) 362, 366, 367, 371
 - многоголосая речь см. Многоголосие
 - собор (конфессиональная община беспововцев) 349, 351
 - соборная жизнь 349, 350, 353–356
 - староверы-беспововцы 349, 350, 362, 365
 - панхиды 364
- Стратегия 332–335
- С. абсолютная 335
 - С. антропологическая см. Антропологическая стратегия
 - С. гуманитарная см. Гуманитарные стратегии
- Структурализм, Структуралистская парадигма (эвистема) 113–116
- Структурная антропология 113
- Сущность
- С. аристотелева см. Эссенциализм
 - С. идеальная см. Идеальная сущность
- Схематизм
- организационный С. действия 59, 60
 - С. понятия 59 (см. также Мыслительный акт, схема)
 - С. сознания 389
- Сына архетип см. Архетип сына
- Сыновство 39, 89
- Тайнство (я) 368, 369
- Т. и обряды 368
 - Т. Церкви 199–201, 220, 222, 242, 254
 - Т. Церкви с философской и апологетической точки зрения 199–200
- Тайноведение 368

- Тайноводство 368, 450
 Таковость бытия 336, 342
 Танатотомическая концепция кинематографа и театра 495
 Творчество 455
 Т. как забегание в смерть 459, 467
 «Театр мертвого дома» 468–479, 495
 Телесность 218, 219, 328
 Тело 219, 226, 328, 342
 отношение к Т. у бесполовцев 354–356
 Теогенез 25, 26, 33, 267
 Теодицея и антроподицея 27–29, 39, 232, 279, 280 (см. также Антроподицея)
 Тезис (Обожение) 89
 Термин 191, 192, 220
 Терогенез 25, 26
 Терроризм 117, 489
 Тоска 300, 317
 Традиция мистико-аскетическая см. Исихизм
 Трансполитическое см. Метapolитика
 Трансцендентальная теория сновидений 81
 Трансцендентальный идеализм 60, 81, 403, 411
 Трансценденция 60, 61, 410
 акт 410, 411
 Т. на основе системомыслительного подхода 60
 Трансцендирование 35, 41, 150, 157, 161
 Труд 295–297, 303, 304, 307, 308
 Т. всеобщий 295, 303, 424

 Ум-епископ (см. также Синергичная антропология)
 парадигма (парадигма Паламы–Выготского) 124, 125
 понятие 123
 Уния 341, 482 (см. также Ипостась)
 Участное сознание (Участности, Участилого мышления принцип) 154
 Учебная деятельность 425, 428
 Учебная задача 58
 У. преобразования самого себя 65
 Учебные действия 59
 генезис У. 61
 У. по Давыдову В.В. 73–75
 У. по Эльконину Д.Б. 73–75
 Учение о доминанте см. Доминанта
 Ученичество во Христе 93
 Учения-обучения ситуация см. Ситуация
 Учитель 327, 328, 331
 Учительство 328

 Филиация идей 343

 Филогенез 26, 33
 Философская антропология 3, 4, 220, 267
 Функциональный орган 132, 190, 382, 383, 386, 387, 389, 393, 394
 Функции
 Ф. высшие психические, развитие 112, 123, 417
 Ф. мыслительные (мышление, мыслекоммуникация (речь), мыследействие, рефлексия и понимание) 25 (см. также Мыслительность)
 Ф. психические (внимание, память, восприятие) 25

 Хождение в смерть см. Смерть
 Христианская антропология см. Антропология
 Христианская психология 23, 167, 170, 176–179, 183, 184, 188, 189, 192, 193, 268 (см. также Аксиологическая психология, Психология религиозная)
 Христианское мировоззрение 238, 250, 536
 Христианское сознание 239
 Художественные состояния 376

 Царская власть 202, 222, 223, 494
 Царская семья
 канонизация 492, 493
 предательство 492, 496
 убийство, его расследование 439, 489, 490, 492, 494
 Целодетельность см. Цельность
 Целовость 82, 276, 279, 284, 285, 290, 368
 Цельность 274–276, 279, 284, 285, 290, 339, 445
 Ц. внутренняя (integrity) 267, 276, 277, 584
 Ц. событийная, проживание 277, 278, 281, 282
 типы, типология 276, 277, 279, 290
 Церковность 227–230, 599
 Церковь 227, 228, 237, 239, 288, 574, 599, 621

 Человек 274, 275, 280, 291
 Ч. внутренний 283, 291
 Ч. как субъект культурно-исторической деятельности 2
 Ч. как энергичная конфигурация 118, 123, 124, 128
 Человеческого в человеке становление 168–170, 172, 182, 191, 317
 Чин, понятие 341
 Чин торжества православия 487, 489, 490

- Эгоцентрическая речь 46
Экран как дерево (мультиэкран) 446, 453, 460
Эксперт 327
Экстаз 222
Экстазис 35, 88
Экстериоризация см. также Интериоризация 70, 406, 407
Экстрематика 61
Эмпатия, Эмпатический диалог 376, 377
Энергетизм антропологический 139, 140
Энергетизм позитивистский 272
Энергийно-сценарный метод Шиффера Е.Л. 494
Энергийный дискурс 117, 118, 149
Энергийный принцип (Принцип энергичности) в антропологии 119, 121, 122, 127–134 (см. также Синергийная антропология)
Энергия (и) 145
Э. и акт 119, 134, 135 (см. также Акт-ов-ростки, Синергийная антропология)
Э. Божественные см. Божественные энергии
понятие 118, 119, 145, 272
концентрация в духовной практике 155–157
Э. смерти 442, 455, 456
Э.-эргон 128
Энтелехия 134, 145–149, 448
Энциклопедия деятельности наук и практик 302
Эпистемология генетическая 403, 405
Эссенциализм, Эссенциалистский дискурс 116–119, 122, 127, 147, 148, 158
Эссенциально-энергийный дискурс 148
Этническая идентичность 531–533
Этническое самоопределение 533
Этническое (само)сознание 532
Этничность 530–532
Этнодидея 245
Этнокультурный диалог 38, 39
Этнос 33, 531, 532
Язык см. также Киноязык, Речь и язык 417, 420
аудиовизуальный Я. 373, 374
открытость Я. (символический модус) 339
Я. и речь 31
Я. как энергия (энергийный) 521, 522
Языковое мышление см. Мышление «Яйности» структура (Ich-heit) Фихте И.Г. 60, 72

Содержание

<i>О.И. Глазунова</i> . Несколько слов о замысле	1
<i>А.И. Олексенко</i> . От события конференции – к событию книги	3
<i>Ю.В. Громыко</i> . Антропологические матрицы сознания как предмет и проблема гуманитарного познания	5
Часть 1. Системомыследеятельный подход к антропологии	
<i>Ю.В. Громыко</i> . Антропологические матрицы XX века	23
<i>Дискуссия</i>	41
<i>О.И. Глазунова</i> . Образ и слово в творчестве П.А. Флоренского и Л.С. Выготского	44
<i>Дискуссия</i>	48
<i>Ю.В. Громыко</i> . Персонализация в образовании: инициирующее образование, подъем сознания и личностный рост	52
<i>Л.Н. Алексеева</i> . Способности получения знаний в области художественного творчества	98
Часть 2. Синергичная антропология	
<i>С.С. Хоружий</i> . Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели	111
<i>Дискуссия</i>	126
<i>С.С. Хоружий</i> . Синергичная антропология: концепция и метод (выдержки из основных текстов)	136
Часть 3. Христианская психология и гуманитарные практики	
<i>В.И. Слободчиков</i> . Гуманитарные практики	167
<i>Дискуссия</i>	172
<i>Б.С. Братусь</i> . О христианской психологии	176
<i>Дискуссия</i>	181
Часть 4. Антропологические перспективы и разработка наследия о. Павла Флоренского	
<i>Игумен Андроник (А.С. Трубочев)</i> . Философия культа о. Павла Флоренского	199
<i>А.Н. Паршин</i> . Лестница отражений (от гносеологии к антропологии)	205
<i>Дискуссия по докладом игумена Андроника и А.Н. Паршина</i>	219
<i>С.М. Половинкин</i> . Анализ критики Флоровским работ о. Павла Флоренского	227
<i>В.А. Шапошников</i> . Наследие о. Павла Флоренского и христианская апологетика	234
<i>Дискуссия по докладом С.М. Половинкина и В.А. Шапошникова</i>	245
<i>А.А. Андрушков</i> . Антроподица о. Павла Флоренского как зачин православной антропологии	253
<i>Дискуссия</i>	257
Часть 5. Антропологические стратегии и психопрактики культуры	
<i>О.И. Генисаретский</i> . Традиция, гуманитарные стратегии и идентичность: гуманитарная антропология между третьим позитивизмом и приемлющим участием	265
Круглый стол «Оправдание деятельностью: труд, деятельность и творчество как экзистенциально-антропологическая проблема». Ведущий <i>О.И. Генисаретский</i>	294
<i>В.В. Малавин</i> . Психолого-антропологические механизмы политического действия	326

Часть 6. Визуальная антропология. Мастер-класс «Образ и обряд»

<i>Н.Н. Литвина, И.С. Куликова.</i> Комментарий к фильму «Покой, Господи, душу...»	349
<i>И.С. Куликова.</i> Память смерти	351
«Покой, Господи, душу...». Стенограмма фильма	357
<i>О.И. Генисаретский.</i> Мастер-класс «Образ и обряд» по фильму Натальи Литвиной и Ирины Куликовой «Покой, Господи, душу...»	362
<i>Е.В. Александров.</i> «Созвучная камера»: диалог культур – эмпатический диалог личностей	373

Часть 7. Подход Выготского за рамками теории Выготского. Наследие Давыдова

<i>В.П. Зинченко.</i> Выготский в контексте культуры начала XX века	381
<i>Дискуссия</i>	393
<i>Ю.В. Громыко.</i> Представление об идеальном действии – метод Давыдова. Идеальное – мышление – знание и смена формационных систем мышления	401
<i>В.П. Зинченко.</i> Загадка творческого понимания (К столетию Д.Б. Эльконина)	415

Часть 8. Творческое наследие Е.Л. Шифферса и его разработка

<i>В.Р. Рокитянский.</i> Евгений Шифферс. Краткая биография. Характеристика наследия.	433
<i>Е.Л. Шифферс.</i> К проспекту парка Ла-Виллет в Париже	442
<i>Е.Л. Шифферс.</i> Русские	468
<i>Е.Л. Шифферс.</i> Для А.К. («Колесо времени “перерождений” вращается...»)	481
<i>Н.В. Громыко.</i> Политическая антропология Е.Л. Шифферса	487
<i>Ю.В. Громыко.</i> Основания диалога: энергийно-сценарный метод режиссура, религиозного мыслителя Е.Л. Шифферса (1934–1997)	494

Часть 9. Антропологические подходы в философии и филологии

<i>И.Л. Баграмян-Мухраели.</i> Антиномии и синтез в русской литературе первой трети XX века	501
<i>Дискуссия</i>	516
<i>А.А. Самойкина.</i> Понимание языка у Шпета и Флоренского	521
<i>Э. Ломидзе.</i> Гагарин как архетип сына	526
<i>В.В. Мартынова.</i> Категории анализа этнокультурного самоопределения личности	530
<i>А.И. Олексенко.</i> Быть обращенным к мудрости рода. К педагогике рода	535
<i>П.А. Флоренского</i>	535
<i>Ж.Т. Жумагазиева.</i> Представления об обратной перспективе	552
<i>П. Флоренского, Э. Пановского, Б. Раушенбаха:</i> сходства и различия	552

Часть 10. Диалоги в письмах

<i>П.В. Флоренский, Т.А. ШUTOVA.</i> Павел Флоренский и Александр Ельчанинов. На пути создания православной педагогики	571
У водораздела жизни. Переписка П.А. Флоренского с родными и близкими в 1904 году	583

Авторы и основные участники дискуссий	642
---------------------------------------	-----

Именной указатель	644
-------------------	-----

Указатель основных терминов и понятий	652
---------------------------------------	-----



Что может поколебать человека, ищущего истину. Сколько в самом этом искании внутреннего света, теплоты, поддержки. А потом самое главное — сама жизнь — небо, солнце, любовь, люди, страдания. Это все не слова, это есть. Это подлинное. Это воткано в жизнь. Кризисы — это не временное состояние, а путь внутренней жизни. Когда мы от систем перейдем к судьбам (произнести страшно и весело это слово, зная, что завтра мы будем исследовать, что за этим скрывается), к рождению и гибели систем, мы увидим это воочию. Я убежден.

Д.С. Выготский. Из письма к Е. Лопшиной. 1931 г.



Гомель, 1923 г. (справа в центре)

С близкими друзьями — А.Я. Быховским, Р.Н. Смеховой, Д.И. Быховским. Гомель, 1921 г.



Москва, 1932 г.

На занятиях в Ташкенте, 1929 г.

После окончания эксперимента.
(Кадры из фильма, снятого
Н.А. Беринштейном. Испытуемая —
дочь Льва Семеновича — на коленях
у матери.) 1928 г.





Кто делает кое-как, тот и говорить научается кое-как, а перьяшливое слово, смазанное, неппрочеканенное, вовлекает в эту неотчетливость и мысль. Детки мои милые, не позволяйте себе мыслить небрежно. Мысль — Божий дар и требует ухода за собою. Быть отчетливым и отчетным в своей мысли — это залог духовной свободы и радости мысли.

О. Павел Флоренский. Из записания. 1921 г.



С дочерью Тикой. Загорск, 1928 г.

В рабочем кабинете. Загорск, 1933 г.
Фото В.П. Флоренского

Семья Флоренских на крыльце дома в Загорске. Слева направо: О.П. Флоренская, Н.П. Гиацнигова, Михаил (Мик), Ю.А. Флоренская, А.М. Флоренская. В центре: о. Павел Флоренский с дочерью Марией-Тинами (Тикой).
Фото В.П. Флоренского. 1932 г.

**Антропо-
логические
матрицы
XX века**

НЕСОСТОЯВШИЙСЯ ДИАЛОГ. -

Л.С. Выготский -

Московская академия культуры и развития образования
Институт синергичной антропологии
Институт опережающих исследований им. Е.Л. Шифферса

П.А. Флоренский

ПРИГЛАШЕНИЕ К ДИАЛОГУ



Прогресс-Традиция
Москва

3082394

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)
проект № 04-06-87044*



Концепция издания, общая редакция А.И. Олексенко.
Научно-методологическая концепция проекта Ю.В. Громыко,
А.А. Андрияшкова, О.И. Глазуновой, А.И. Олексенко

Художник А.Б. Орешина

А 72 Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский.
Несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу/Сост. А.А. Андрияшкова,
О.И. Глазуновой, Ю.В. Громыко, А.И. Олексенко. – М.: Прогресс-Традиция,
2007. – 664 с., ил.

ISBN 5-89826-278-4

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 в. Большая часть материалов, в том числе архивных, публикуется впервые. Концептуальную основу книги составляет 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 читателей, в том числе культурологам, психологам, философам, методологам. Особенно актуальна она будет для студентов гуманитарных вузов и тех, кто только начинает свой путь в науке.

ББК 87.3

- © А.А. Андрияшкова, О.И. Глазунова,
Ю.В. Громыко, А.И. Олексенко,
составление, 2007
- © Коллектив авторов, статьи, 2007
- © Архив семьи священника Павла
Флоренского, тексты, иллюстрации,
2007
- © Архив семьи Л.С. Выготского,
иллюстрации, 2007
- © Архив семьи Е.Л. Шниффера,
тексты, иллюстрации, 2007
- © Орешина А.Б., оформление, 2007
- © Прогресс-Традиция, 2007

ISBN 5-89826-278-4

Обращаясь к несостоявшемуся
диалогу двух мыслителей,
мы хотели бы услышать
в его контексте голоса

*Георгия Петровича Щедровицкого,
Василия Васильевича Давыдова,
Евгения Львовича Шифферса,
Владимира Николаевича Топорова,*

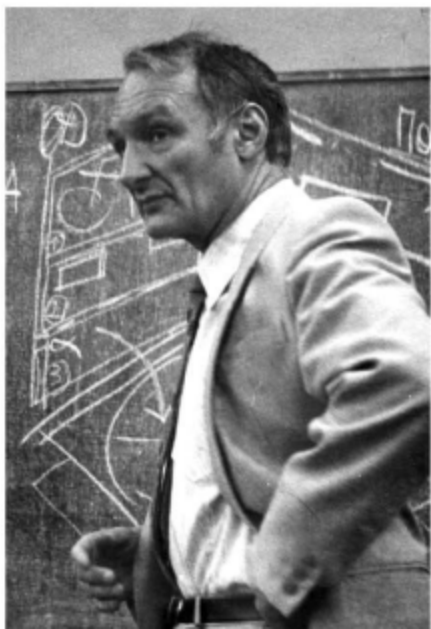
понять их позиции,
чтобы можно было выработать
свою собственную.



Каждый должен заботиться о себе, в первую очередь о себе как о культурной личности, и в этом состоит его обязанности, его обязательства перед людьми, каждый отвечает за свое личное поведение: не быть подлым, не приспосабливаться к условиям жизни, наоборот, постоянно сохранять неколебимыми принципы и позицию, бороться за сохранение принципиальности в любой ситуации.

Г.П. Щедровицкий. «Я всегда был идеалистом...», 2001







Л.В. Берцфан, В.В. Давыдов
и Г.П. Щедровицкий. Юрмала, 1981 г.

Школа, на наш взгляд, должна учить детей мыслить теоретически. <...>

Суть теоретического мышления состоит в том, что это особый способ подхода человека к пониманию вещей и событий путем анализа условий их происхождения и развития. Там, где школьники изучают вещи и события с точки зрения этого подхода, там они начинают мыслить теоретически.

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





Е.Л. Шифферс. Фото В. Голышева, И. Гиевасева, М. Оганисян, А. Политковского
С дочерью Марией. Май 1971 г. Фото А. Политковского (справа)





...Совершенно необязательно взрывать нейтронную бомбу, достаточно уничтожить культуру, вычленив ее и постоянно нарушать системы воспроизведения. Тогда человеческая культура будет разрушена.

Возникает вопрос: кто собственно транслятор культуры, фигуры предка, основателя? Это обычно или гений, или святой.

Е.Л. Шифферс. Из разговора с редакцией журнала «Поколение», 1996 г.



Готовя книгу, составители предполагали включить в нее раздел, посвященный эзифопоэтической антропологии, и обратились к В.Н. Топорову. Владимир Павлович был очень загружен: «Если бы я успел сделать хотя бы пятую часть задуманного до конца жизни!..»³ Через несколько месяцев его не стало.



Дело <...> в стратегии поиска, если угодно, в методе, хотя «метод никогда не поднимется или не опустится на тот уровень, где у нас есть шанс встретиться с истиной, потому что у истины всегда свой "метод", не наш» (Библихин <...>). Если же говорить о «нашем» методе, он в этом случае единственный — уступление себя миру, с тем чтобы услышать его голос, его смысл, его истину: «наш» голос возмущает всю ситуацию такого поиска, «наше» слово не в состоянии не только «ухватить тайну», но даже приблизиться к ней. Только это уступление себя миру позволяет сделать первый шаг Судьбе, причем такой шаг, который еще позволяет человеку, «уступившему миру», использовать свой шанс на встречу с истиной.

В.Н. Топоров. Святость и святыне в русской духовной культуре. Т. II, 1998

В.Н. Топоров
в петербургском дворике.
Фото Е.А. Поликашина



Лествица Небесная преп. Иоанна Лествичника. Икона. Синай или Константинополь, кон. XII в.

Учитель исихастской практики
преподобный Исаак Сирин (VII в.).
Изображение из сербской рукописи
«Слов постнических». Афон, 1389 г.





Учитель аскетической практики
преподобный Григорий Палама (XIV в.).
Икона. Конец XV в.



Учитель исихастской практики преподобный
Силуан Афонский (1866–1938).
Икона архимандрита Софрония. 1980-е гг.

Силуан Афонский. Фотография. 1937 г.



1



2



3



4



5



6



7



8



9



13



10



14



11



15



12



16



17



21



18



22



19



23



20



24



25



29



26



30



27



31



28



32



33



37



34



38



35



39



36



40



41



45



42



46



43



47



44



48

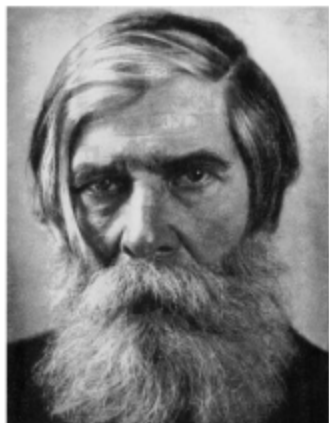


...Сейчас я покажу вам замечательные лица, и, надеюсь, вы убедитесь в правоте О. Мандельштама, сказавшего: «Духовное доступно взорам, и очертания живут».

А.Н. Леонтьев называл Выготского последним энциклопедистом в психологии, что, конечно, не так... Да и дело не столько в энциклопедическом образовании, сколько в духовной атмосфере того времени, на которое пришлось взросление Л.С. Выготского, его ближайших соратников и учеников.



Духовная атмосфера создавалась людьми, жившими в нашей стране и в одночасье ставшими ей ненужными. Оказалась ненужной и высокая духовность. До чего надо было довести большого философа М.К. Мамардашвили, чтобы он воскликнул: «Духовность – это не болезнь». К нему вполне можно отнести слова любимого им О. Мандельштама: «Видно, даром не проходит шевеление этих губ». Напомню, что, по словам философа, «сознание – это говорение вслух».



Начну с В.М. Бехтерева – врача, физиолога, психолога, социолога, психолога труда, эргономиста. Эта универсальность, которая потом многих восхищала в Л.С. Выготском... Бытует не лишенная правдоподобия легенда, что Бехтерев поставил Сталину диагноз «паранойя» и в тот же день был убит (последнее – факт, а не легенда).



Князь Алексей Алексеевич Ухтомский – его род старше рода Романовых, он восходит к Рюриковичам. Его дважды арестовывали и чудом не расстреляли... После богословского образования у А.А. Ухтомского возник замысел: познать анатомию и физиологию человеческого духа... Еще раз посмотримся в портрет. Таких людей, таких лиц вы уже не найдете. И Алексей Алексеевич говорил, что он мечтает о том времени, когда у людей будет выработана доминанта на лицо другого человека. И он говорил, что до тех пор, пока у вас не будет сформирована доминанта на лицо другого человека, о вас самих нельзя будет сказать как о лице. ...Молодым психологам я говорю: «Для вас это недостижимый идеал!» Они же сейчас чаще в тесты глядят, а не в лицо другого человека! Он постарше немного отца Павла.



Это Павел Александрович Флоренский. С таким лицом тоже нельзя было выжить при советской власти. Спасти его было некому. Кто-то из западных ученых назвал Флоренского «русским Паскалем». Его учение об органо-проекции смыкается и с учением Ухтомского о функциональных органах, и с учением Выготского об орудийности психики. Вне представлений Флоренского о символе как посреднике между вещью и идеей трудно понять идеи Выготского о знаково-символическом опосредствовании психики и сознания.



Вот посмотрите, какая прелесть. Это юный Густав Густавович Шпет – 17 или 19 языков он знал. Когда его отстранили от науки, он стал проректором у Станиславского. Хотел бы я посмотреть на какого-нибудь психолога, которого бы нынешний начальник Художественного театра Олег Табаков к себе бы взял. Как Шпет писал о театре – это фантастические вещи! Вот – он же. Смотрите, какое чудное лицо. Нельзя было с умом и талантом жить в СССР. К несчастью, он отказался уплыть на «философском пароходе» и был расстрелян.



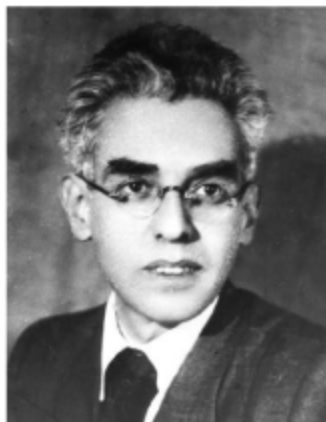
Г.Г. Шпет учился у Г.И. Челпанова, у Э. Гуссерля, учил А.А. Ахматову, Б.Л. Пастернака, Л.С. Выготского и многих его учеников. Его работы о мысли и слове во многом превосходят и во многом превосходят соответствующие работы Выготского... Еще ждут психологической интерпретации работы Шпета по эстетике, герменевтике, семиотике.



А вот великий исследователь движений. Наши физиологи его вообще забыли. В 1996 году, в столетие Николая Александровича Бернштейна, в Пенстейт-колледже (штат Пенсильвания, США) собрались 300 человек со всего мира. Я там узнал такие подробности о его жизни, о которых рассказывали австрийцы, немцы, — просто поразительно. Ухтомский, высоко ценя разработанные Бернштейном методы изучения движений — по сути, методы микроскопии хронотопы, — сравнивал Николая Александровича с Левенгуком и Мальпиги — изобретателями микроскопа.



Посмотрите на нашего героя — Льва Семеновича Выготского. Он, к счастью, умер в своей постели, от чахотки. Но ко времени его смерти в 1934 году труды Выготского в библиотеках уже не выдавали, публиковать перестали. Последняя книга «Мышление и речь» вышла чудом, а публикаций его работ, в том числе сделанных вместе с Александром Романовичем Лурия, уже нельзя было найти. Многие поколения психологов узнавали о Выготском «изустью» от своих учителей — его соратников и учеников.



Скажу еще о некоторых его учениках и последователях. А.Р. Лурия на 6 лет моложе Выготского, но к 1924 г. он был уже старожилом в психологии, и именно он уговорил К.Н. Корнилова – директора Психологического института – взять на работу Выготского, перевести его из Гомеля в Москву. Посмотрите на замечательного Александра Романовича Лурия. В 2002 году ему бы исполнилось 100 лет. Стефан Тулмин в статье «Моцарт в психологии» назвал Выготского Моцартом, а Лурия – Бетховеном. Он говорил, что за Лурия такая разработка идей Выготского, которой любой учитель может позавидовать.

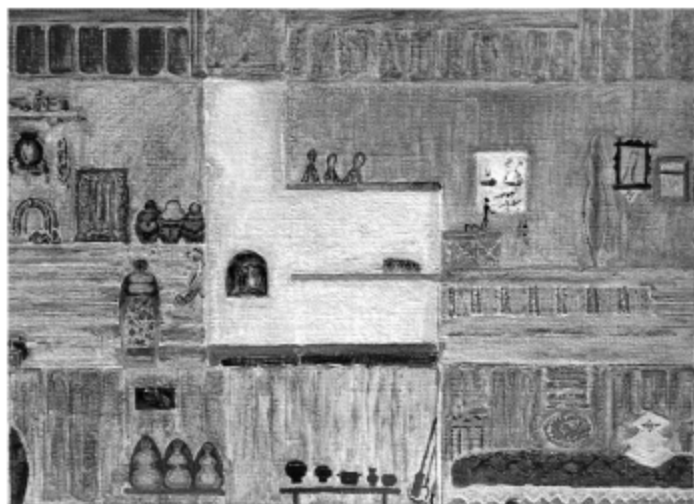


Представлю одного из участников «деятельностного движения». Это еще один столетний человек, совершенно прелестный. Ему было бы в 2002 году тоже 100 лет. Не буду давать его суровым, дам его таким чудным, ярким человеком – Петр Яковлевич Гальперин... Петра Яковлевича все называли «ребё» – учителем. К нему все ходили советоваться по сложным научным проблемам... Это вообще было совершеннейшее очарование, остроумный, ироничный, но суровый критик. К несчастью, он мало писал. Поэтому научное наследие его достаточно скромное, но очень емкое и очень интересное. Огромен его вклад в обучение и воспитание многих поколений психологов.

Сказанное есть некоторый, между прочим, персональный культурно-исторический код, и во знанию его я проверяю тех, кто занимается психологией...



Сандро Боттичелли. «Клевета»



Григорий Райтсев. «Изма»



Мирлишь



Семья Флоренских перед отъездом
старшего сына Павла в университет.
Тифлис. Весна 1900 г. Слева напра-
во (в первом ряду): Александр Ива-
нович Флоренский, Рая (Госа),
Павел, Елизавета (Лиза), Ольга
Павловна, Александр (Шура).
Во втором ряду: Ольга (Вала), Ели-
завета Павловна Мелик-Бегларова
(тетя Лиза), Юлия

Б.
Ивановичу
Флоренскому
август 67

Дорогой папочка!
...а ...
...прохором ...
...радости, ...
...твое ...



Москва. Царская площадь. Открытка 1910-х гг.



Владимир Францевич Зин. Москва, 1904 г.



Павел Александрович Флоренский.
Москва, 1904 г.

Ельчаниновцы (воспитанники А.В. Ельчанинова).
Подпись на обороте фотографии: «Флоренскому. Тифлис. 1900.1.6. А. Ельчанинов»

...Твои советы обратиться к педагогике меня окончательно укрепили в моем старом решении.

*А.В. Ельманинов — П.А. Флоренскому
1904.03.26. Петербург — Москва*

Вчера мы, т. е. Ельманинов, Ланге, Эри и я, ходили в Симонов монастырь и избирались на колокольную. Оттуда чудесный вид на всю Москву и беспредельную снежную равнину, исштрихованную дорогами, деревнями и лесочками. Оттуда так все кажется ничтожным и мелким. Ползают какие-то черненькие точки по белому — экипажи и люди, под ногами видишь золоченые маковки церквей, которые снизу кажутся очень высокими. Хорошо было бы тебе побывать там.

*П.А. Флоренский — О.П. Флоренской.
1904.01.06. Москва — Тифлис*



Александр Виссарионович Ельманинов.
Санкт-Петербург, 1904 г.





малою калаше. Ма-
васьи маме, не
улыбаюсь, неуж
портняжб. Праву
фартуки, зная
Киви, серьезно
интересны. Моей, ос-
Бердву и джаму и
преследующую при
ий свои стихи, и
маленький, но надеж



А.И. Флоренский. Рисунок дочери
Ольги. 1906 г.

Александр Иванович Флоренский
с детьми — Ольгой и Шурой. Тифлис.
1893 г.

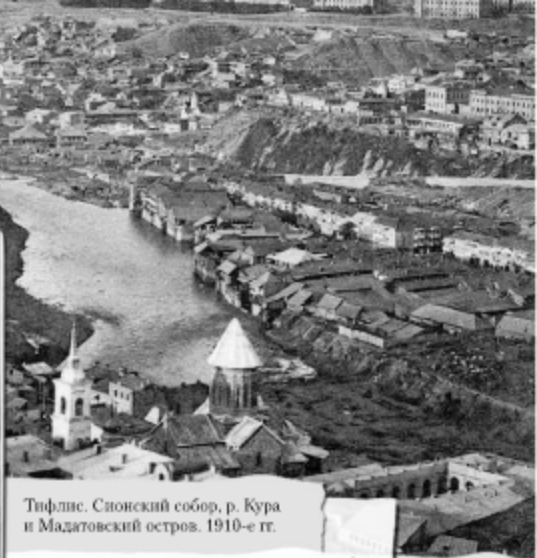
милых, символических и т.д. и т.д.
вспомогательных и т.д. Сами посиди эти

Вопрос не только философский — маленький ребенок, но очень красивый



Очень жаль, что ты так часто
домашь себя; не потому чтобы
этого не было в человеческой
природе, а потому, что это
ужасно болезненный процесс.
Ставить слишком часто во-
прос — стоит ли? очень тяже-
ло, а главное все равно бес-
полезно, как это ни законно.
Жизнь не может ставить во-
просов — стоит ли, она течет
и требует своего, дорогой.

А.И. Флоренский — П.А. Флоренскому.
1904.03.03. Тифлис — Москва



Тифлис. Сионский собор, р. Кура и Мадатовский остров. 1910-е гг.



Ольга Павловна Флоренская с детьми — Рансой и Андреем. Тифлис. 1904–1905 гг.

О.П. Флоренская. Рисунок дочери Ольги. 1906 г.



Если бы только я могла оставить дом, с какою бы радостью приехала в Москву! Но это вряд ли можно осуществить. Старайся во всяком случае беречь себя. Чувствовать, как ты приближаешься к независимости и самостоятельности, большое облегчение для меня.

*О.П. Флоренская — П.А. Флоренскому.
1904.02.19. Тифлис — Москва*



Москва. Университет. Открытка 1900-х гг.

Мытищи. Динамо-машина. 25 октября
1902 г. Фото П.А. Флоренского
и Н.А. Семенникова

Однокурсники Флоренского во время
экскурсии с профессором Н.Е. Жуковским
на Мытищинский водопровод 25 октября
1902 г. Фото П.А. Флоренского
и Н.А. Семенникова



Жуковский напоминает тебя, только он беспредельно добродушен и никогда не острит, хотя на его лекциях часто смеешься, именно благодаря его истинным остротам, которые он говорит, сам того не замечая. Мне в нем то нравится, что он никогда не ограничивает нас, <...> но требует зато основательности.

*П.А. Флоренский — А.И. Флоренскому.
1902.11.18*

Флоренский!

По поручению Николая Егоровича Жуковского сообщаю Вам отрадную весть:

Вы оставлены при Университете.

Н. Егорович просил Вас явиться к профессору Лахтину и возможно скорее.

Дай Бог Вам всего лучшего.

*Н.Н. Лузин — П.А. Флоренскому.
1904.05.31*





Уч. книга П. Флоренского
1904 г.

Визитка в альбом
"Индивидуальное посещение"

Лекции
зас. проф. Н. В. Бугаева

Издание второе
*(Визитки были без подписей с профессорами)

1898 г.

Николай Васильевич Бугаев (1837-1903), профессор Московского университета, декан физико-математического факультета

Титульный лист лекций профессора Н. В. Бугаева. 1898 г.

Страница лекций профессора Н. В. Бугаева, записанных и изданных стеклографическим способом студентом П. А. Флоренским. 1901 г.

4. Площадь равнобедренного треугольника

Итак, что такое будет значение площади нашей полигоны?

Определим площадь равнобедренного треугольника, заданного координатами:

$$y = |x|$$

По формуле Гюльмана:

$$V = \int_0^1 x dx = \frac{1}{2} x^2 \Big|_0^1 = \frac{1}{2}$$

Следовательно, площадь треугольника $\triangle OAB$, где $O(0,0)$, а $B(1,1)$, выражается площадью $\triangle OAB = \frac{1}{2} \cdot 1 \cdot 1 = \frac{1}{2}$.

Если мы возьмем теперь $x = \infty$, то найдем выражение для площади равнобедренного треугольника с основанием и высотой, равными x :

$$V_x = \frac{1}{2} x^2$$

5. Площадь равнобедренного треугольника

Укажем координаты вершин треугольника:

$$y = |x|$$

Следовательно:

$$V = \int_0^1 x dx = \frac{1}{2} x^2 \Big|_0^1 = \frac{1}{2}$$

Получим площадь треугольника с основанием и высотой, равными x :

$$V_x = \frac{1}{2} x^2$$

Дорогой Павлуша. <...>
Что бы ты ни говорил об университете (люди везде люди), я считаю долгом тебя предупредить, что ты глубоко ошибешься, если пренебрежешь этим орудием в жизненной борьбе, которое, думаю, в твоих руках. Вспомни своего учителя Бугаева, который брал в жизни и вносил в нее свое — во всех областях — и тогда вероятно поймешь мою основную мысль.

А. И. Флоренский — П. А. Флоренскому.
1904.03.24. Тифлис — Москва

У нас было как-то домашнее собрание религиозной секции. Читал сын проф. Бугаева одну свою статью, которая скоро выйдет в свет. Чем больше я узнаю его, тем более понимаю, что это замечательная личность, глубокая и совершенно не имеющая в себе той вульгарности «практической» жизни, которая в большей или меньшей степени почти у всех, по крайней мере, у очень многих.

П.А. Флоренский — О.П. Флоренский.
1904.04.24. Москва — Тифлис



Андрей Белый (Б.Н. Бугаев). 1904 г.

Журнал «Весы». 1905 г.

Андрей Белый. Золото в лазури. 1904 г.

Москва, Арбат, 1880-е гг.





J. J. 544 Traversée de la Mer de Glace à Chamonix

Приветствие Мер де Гласе, сегодней компании отряда
1901. В преддверии ее изысканий. Путь
в горах ступенчатая в
много. По дороге были
двух: палки, корабль, лодки
много везет. Корабль. Рельеф.



А. Н. Ордиштейн Тифлиси.

По леднику Mer de Glace (Ледяное море)
в долине Шамони (французские Альпы).
Открытка 1900-х гг. с автографом
Ю.А. Флоренской

Юлия Флоренская. Тифлис. Весна 1902 г.

Фестиваль в Женеве. Открытка 1900-х гг.

Женевское озеро

Гуляем вдоволь, в особенности
я. Представь себе, как приятно
чувствовать, что ты женщина
и свободна; иду куда глаза гля-
дят, исходила соседние горы,
переходила Юру. Роскошь нево-
образимая; все покрыто снегом,
все белое, чистое, блестит на
солнце. Крутом альпийские го-
ры, Mont Blanc, солнечно очень
и все в снегу.

Ю.А. Флоренская — П.А. Флоренскому
1904.03.22. Женева — Москва

Ce code est exclusivement réservé à l'adresse



~~Bahama~~
Fessini.
Laid

...Думаю, мы с тобой совсем разошлись во взглядах. Вероятно, ты ставишься понемногу склонной к умеренному позитивизму на почве науки и т.п., а я со дня на день все более наклоняюсь к монашеству, для себя лично, и теперь, кажется, вполне являюсь православным, <...> втайне я всегда, с самого малого детства верил, но это оставалось до поры до времени совершенно обособленным ото всей остальной жизни, пока не просочилось всюду.

П.А. Флоренский – Ю.А. Флоренской.
1904.01.24. Москва – Женева

Можешь ли ты мне хоть немного выяснить, в чем заключается твой Бог и твоя вера? Почему ты избираешь именно православие; по тем практическим дашным, кот. имеются, или по его теории? Важна ли тебе собственно идея православия (и какова она на твой взгляд) или же применение христианства вообще к жизни. Как ты относишься к нашей церкви, к обрядам, к чудесам?

Ю.А. Флоренская — П.А. Флоренскому.
1904-05-03 Женева — Москва





Виды Св. - Троицкой Лавры
Троицкий собор с авто-звонковой ст.

Павел Флоренский среди студентов
Московской Духовной академии. 1908 г.

Виды Св. Троицкой лавры. Московская
Духовная академия. Открытка с авто-
графом П.А. Флоренского. 1900-е гг.



Виды



Милый Павлик.

Наконец-то мы получили известие от тебя. Почему ты так долго молчал? Думаю, что это неспроста. Ты вполне доволен своим окружающим, весь погрузился в настоящее, и слава Богу! Значит, ты способен вообще быть счастливым в жизни, и я радуюсь этому. Твое описание Лавры и северной природы так увлекательно, что и мне захотелось ужасно перенестись туда.

О.П. Флоренская — П.А. Флоренскому.
1904.10.01. Тифлис — Сергей Посад

Первые впечатления от Академии, о которых я писал тебе ранее, несколько не рассеялись, а, напротив, так сказать, сгустились. Я познакомился с такими людьми, что удивляешься, откуда могла взяться такая чистота и свежесть не то, что в тех неблагоприятных условиях, в которых они росли, но и вообще. Ясные, прозрачные, очень глубокие души; многое понимают и притом детскость — умение по-детски радоваться всему, усматривать глубокое и интересное и живое в том, что у нас считается надоевшим — нету пресыщенности.

П.А. Флоренский — О.П. и О.А. Флоренским. 1904.11.08



Св. Троицкой Лавры. Московская Духовная Академия.

Воронцов Павел!

Я не пишу тебе
лучше, выходишь
мне, и меня
своей речью
всегда, особенно
но сейчас, и с
каждым днем
подает больше
семантическое
мнение.

Вашему мн.

Уважаю
ваш
милый Павел



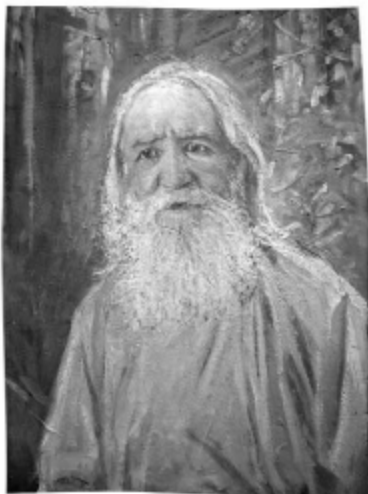
Епископ Антоний (Флоренсов)
(1847—1918), духовник о. Павла
Флоренского с 1904 по 1918 г.

Как-то на днях я познакомился с одним замечательным, хотя мало известным лицом. Это — лишенный епархии епископ Антоний, личность очень интересная и высокая.

*П.А. Флоренский — О.П. Флоренской.
1904.03.03. Москва — Тифлис*

Ходил навестить своего старца Исидора. Пошел к нему с недоумением, а вернулся легко и радостно, — с силами. Он — совсем простой, из бывших крепостных графа Толстого (не писателя), но понимает многое гораздо лучше ученых богословов, так что мысли, самые дорогие мне, с радостью выслушиваешь от него — мысли, которых многие не понимают...

*П.А. Флоренский — О.П. Флоренской.
1904.11.08*



О. Исидор (ум. в 1908 г.), духовник о. Павла Флоренского в период его учебы в Московской Духовной академии. Работа М.В. Боскина. Масло. 1911 г.

Если суждено Вам быть в монастыре, то оно от Вас не уйдет. Но предварительно нужно испытать себя... Вероятно, Вы знаете монастырь только по литературе, а самого монастыря не знаете: «могилы вместити да вме-

стит» (Мф. 19, 12). Вам ведь еще и знать-то рано. По-моему, самое лучшее пока в Вашем положении, с согласия родителей, поступить в Духовную Академию и учиться, а там, по окончании курса видно будет, что дальше делать...

*Епископ Антоний (Флоренсов) —
П.А. Флоренскому. 1904.07.25*

ВСЕМИРНЫЙ ПОЧТОВЫЙ СОЮЗЪ. РОССИЯ.
UNION POSTALE UNIVERSELLE. RUSSIE.
ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО. — CARTE POSTALE.

Место
для
явки.



Павел Флоренский. Сергиев Посад, 1908 г.
Надпись на обороте: «Дорогому Николаю
Николаевичу Лузину на добрую память.
Павел Флоренский. 1908. III. 16.
Сергиевский Посад»

CARTE POS

graphos. Geneva.

Олесянко Александр Иванович

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МАТРИЦЫ XX ВЕКА.

**Л.С. Выготский – П.А. Флоренский:
несостоявшийся диалог. – Приглашение к диалогу.**

Директор издательства *Б. В. Орешин*

Зам. директора *Е. Д. Боржеская*

Формат 70х100/16

Печать офсетная. Бумага офсетная. Печ. л. 41,5 + 3,0 изл.

Тираж 1200. Заказ №

Издательство «Прогресс-Традиция»

119048, ул. Усачева, д. 29, корп. 9.

Тел. (495) 245-49-03

ISBN 5-89826-276-4



9 785898 262785