

Министерство образования и науки Российской Федерации
Псковский государственный университет
Факультет психологии Псковское
региональное отделение Российского
психологического общества



Психолого-педагогические условия формирования социально зрелой личности

125-летию С. Л. Рубинштейна посвящается

Материалы международной
научно-практической конференции



Псков Псковский
государственный университет
2014

УДК 316.
37 ББК 88.
52 П 863

*Печатается по решению кафедры психологии
развития и образования Псковского
государственного университета*

**Психолого-педагогические условия формирования
социально зрелой личности** 125-летию С. Л. Рубинштейна
посвящается / Под ред. Д. Я. Банниковой. — Псков:
Псковский государственный университет, 2014. — 212 с.
ISBN 978-5-91116-265-8

В сборнике научных статей собраны материалы междуна-
родной научно-практической конференции (XIII Мухинские
чтения), которая прошла в Пскове 24–25 апреля 2014 г. и была
посвящена обсуждению психолого-педагогических условий
социальной зрелости личности в различных сферах ее жизни.

В сборнике представлены статьи, посвящённые различным
аспектам профессиональной, семейной, духовной зрелости,
проблем ее достижения в современном мире, роли образования
в процессе формирования зрелой личности.

Данное издание будет полезно педагогам,
психологам, студентам и аспирантам, обучающимся по
психолого-педагогическим специальностям.

УДК 316. 37
ББК 88. 52

ISBN 978-5-91116-265-8

© Коллектив авторов, 2014
© Псковский государственный университет, 2014

Конфессиональность имени в психологической структуре личности

Малиновский Е. Л.

Введение. Будучи уже/еще православным священником, я гостил в доме хороших знакомых. Во время ностальгической «за-стойно-застойной» беседы дочка бывшего коллеги, пристально наблюдавшая за мной, наконец, вымолвила: «Как странно, ба-бушка, а нормальный человек». Будь я с опущенным долу подбородком, благостным голосом и размеренными движениями — не оказался бы в лице девушки до «нормальности странным». Выпала меня эта самая деталь «уже/еще», не успевшая за восемь лет неофитского служения окончательно отформатироваться в схему «паки и паки». Митрополит Минский и Слуцкий, Владыка Фларет, достаточно точно эксплицируя соотношение свободной необходимости на жизненном пути клирика, так охарактеризовал мой выход из экзархата: «Он не дотерпел». Моя индивидуальная история, возможно, не такая привлекательная, как у актера Ивана Охлобыстина. Но есть в ней довольно типичная для бывших советских индивидуумов черта «отстаивания индивидуальности» (А. Г. Асмолов), следование которой не оставляет шансов для несвободы.

Продуктивная индивидуальная деятельность является, по Б. Г. Ананьеву, вещью жизненного пути человека. Убеждениям отводится на этом пути особая роль. Рассматривая убеждения в структуре личностной направленности индивида, С. Л. Рубинштейн дает определение жизненного пути как структурного элемента, служащего внутренним, субъектным условием внешней — социальной, предметно-деятельностной причины. Ориентиры самосознания личности проходят через контекст социально-исторических условий, в которых *имя* человека обладает, по В. С. Мухиной, индивидуальным значением «Призвания» [1, с. 504]. Можно было бы продолжить теоретическое обоснование деятельностного подхода в отношении убеждения тезисом апостола Иакова: «Вера без дел мертва» [Иак 2], но, согласно Максу Шелеру, проблема веры на всегда останется недоступной для психологии,

ибо «Религия не обладает психологическими феноменами». Поэтому верующий психолог вынужден постоянно лавировать между совершенно конкретным определением своей небесной жизни как «Пути истины» [Ин 14, 6] и областью абстрактных значений и смыслов, также неуклонно требующих своей профессиональной порядочности, как дом, в котором живешь на Земле. Возникает *актуальность* психологического исследования конфессиональности как такого внутреннего условия деятельности, которое автономно по отношению к любому ее виду и содержанию. Отсюда *цель* исследования: изучить реальное поведение субъекта веры в поле осознания Священного Писания как источника конфессиональной свободы в выборе и достижении индивидуального продукта деятельности. Если экзистенциальный контекст такого изучения можно охарактеризовать цитатой Фр. Ницше: «Новое поведение, а не новая вера», то его объектом станет жизненный путь личности. *Предметом* исследования являются духовные преддетерминанты познания в реальном выборе конфессиональности как меры индивидуальной свободы. На одном научном форуме обычно позиционирующий себя как агностик Я. Л. Коломинский, как бы случайно обронил с высокой трибуны фразу «Человек — психологическая мера Бога». Судя по реакции участников конференции, эта фраза осталась никем, в том числе и самим Яковом Львовичем, не принятой во внимание. Однако для меня она стала знаком присутствия сакрального фактора в конвенциональной среде ученых. Обращаясь, по мнению Б. С. Братуся, к изучению реальных критериев личностной *нормы*, сакральный фактор присутствия (φ. παρουσία) постоянно ускользает, уходит и снова обнаруживает себя, по Л. С. Выготскому «В истории борьбы за психологию в психологии». Чтобы прояснить ускользающие вопросы, а точнее «ускользающие означающие» (Ф. Де Соссюр), обратимся к методу, который, оставаясь православно-греческим «Путем» (μέθοδος), неминуемо включает в себя также и латинское католическое «распутье», то есть дискурс (лат. dis — «рас»+curs). Альтернативное исследование открывает спектр ценностно-нормативных условий формирования личности в ходе ее психологического структурирования и социального функционирования.

Логический метод направляет «распутье» сорокалетнего пустынного «Блуждания» (лат. *discurro*) языка психологии к научной цели — обретению *curriculum vitae*, то есть «Жизненного пути», в качестве единицы анализа, элемента становления личности как приобретенного «подобия» (ομοίωσις) на основе рожденного человеческого образа (*image*). Такое видение объекта послужило основной гипотетической посылкой исследования, включающей конфессиональность в качестве интегративного духовного источника знания, мнения, веры, факта. Конфессиональность как «исповедание» является квинтэссенцией (*quintessence*), пятой сущностью науки, искусства, религия и права. Конфессиональность открывает (*apertum*) личность, концентрирует и олицетворяет ее в Имени конфессионального основателя — протопласты, оставившего своим последователям метод становления личности и осуществления творческой индивидуальности через исповедание (*confession*) имени значимого Другого. С 1997 года по настоящее время в конфессиональных дискурсах участвовало более семи тысяч студентов, около двухсот преподавателей БГПУ им. М. Танка, Минской духовной семинарии, Католического колледжа SVD (ордена служителей Божьего слова), Барановичского, Витебского, Брестского университетов, Института правоведения и др. учебных заведений республики. Исследование сопровождалось решением следующих задач: конструктивная валидизация дискурса в связи с конфессиональным диалоговым выбором его основополагающих значений; операционализация дискурсных коррелятов в виде «воображаемого, символического, реального, аналитического» (Ж. Лакан) и конфессионального отражения личности на стыке онтологической, экспериментальной и декриптивной парадигм; фиксирование инновационных коррелятов дискурса на семинарских занятиях в перспективе открытия у студентов конфессионального источника познания; описание механизмов переработки научных и религиозных представлений студентов в университетском и конфессиональном дискурсах.

Последовательному решению поставленных задач послужил верифицируемый нами фрейминг-абдукция (*abductio*) нарративной триангуляции текстов — ФАНТТ [2].

Основная часть. Несуществующий в научном обороте термин «конфессиональность» происходит от латинского слова *confessio*, «исповедание». Обозначая некую ментальную неразрывность познавательных процессов и аффективных состояний, конфессиональность распространяется на текст, предание, устную народную традицию (фольклор, инкультурация), календарь, ритуал, религиозное объединение, ономастику. В ономатологии (от гр. ὀνομαστική), науке, изучающей происхождение имен собственных, нас интересует, прежде всего, их первоначальное, глубинное значение. В связи с этим, конфессиональность предполагает готовность обладания и произношения, благословения (лат. *benedictum*) и призвания имени Отца протопласть как священно-го, сакрального и действенного в отношении становления личности нарратора, который обладает именем собственным не столько для коммуникации, сколько для самоосуществления (*entelexia*) и формы содействия, сосуществования в мире людей значений и смыслов. Конфессиональность имени выборочно применяется к некоторым национальным группам и религиозным традициям. Наиболее могущественной духовной макрогруппой, обладающей конфессиональными критериями Имени, является Израиль, а наиболее характерными религиозными традициями — иудаизм и христианство. Конфессиональность как ментальная характеристика индивида или группы, оформленная в рамках конкретного вероучения и религиозного сообщества, служит генерализованным по отношению к условному разделению на «конфессии» образованием. Являясь участником макрогруппы, конфессиональная личность становится источником, соавтором такого исповедания, которое исходит от текстовых имен — «Место и имя» (ивр. תּוֹמַי וְשֵׁמִי, *Томай и Шем*), о которых пророчествует Исаия [Ис 56, 5]. Имя Израиль означает «Борющийся с Богом и человек-побеждающий» [Быт 32, 28]. Тот, с Кем донине борется Израиль и чье Имя остается «чудным» [Быт 32, 29], Сам открыл Свое личное Имя Ягве Моисею при Неопалимой Купине [Исх 34, 5]. Религиозно-ритуальное воспроизведение веры не обладает достоверной, текстуальной ономастикой Имени, в большинстве случаев элиминированного из богослужебных книг. В силу этой

элиминации, буквально «Выноса за порог», современному верующему не достает интеллектуального расширения, буквально, *покаяния* (μετάνοια) спектра конфессиональности. Часто официальная церковь вынуждена защищать своих овец от «волков в овечьей шкуре». Но такое понимание может оказаться отчуждающим по отношению к представителям других конфессий. Вероятно, такое часто предвзятое отношение к иноверцам вызвало феномен внеконфессиональности, при котором верующие хотят остаться христианами, но не хотят причислять себя ни к какой конфессии. Такая позиция не лишена встречной психологической конфессиональности любви, о которой говорит царь Израеля Давид: «Как хорошо и как приятно жить братьям вместе!» (Пс 132). Братьям не нужен специальный закон или догмат, чтобы жить вместе — они делают это сами, в силу признания и любви. Это и есть конфессиональность личности как братское отношение и профессиональное сотрудничество (гр. *synergia*). Конфессиональность полностью соответствует естественным потребностям человека, в том числе общению с единомышленниками. Внеконфессиональный индивидуум не осознает такую свою потребность, в силу чего не может претендовать на членство в сакральной цивилизации любви. Тезис «единомыслия в вере имеет своим основанием *primatum rei fidei in intellectu*, «Примат интеллекта над верой» Фомы Аквинского, который почти восемь столетий продолжает оставаться *persona odiosa*, «подозрительной личностью» в глазах современников. Такое научное положение *Summa theologiae*, начиная с XIII века способствовало конфессионально-му, интеллектуальному вхождению многих мыслителей в сакральную цивилизацию Израиль, конечно не без личностного выбора «И все таки она вертится». В работе «Недомогание культуры» З. Фрейд рассуждает о чувстве «самости» как конфессиональном источнике цивилизации: «Наше нынешнее чувство является лишь уменьшенным остатком широкомасштабного, всеобъемлющего чувства внутренней связанности Я с внешним миром». Далее, в работе «Будущее одной иллюзии» он вплотную приближается к понятию конфессиональности ввиду признания, исповедания Логоса в божественном статусе: «Наш Бог Логос

осуществит из наших желаний то, что позволяет существующая вне нас природа, но очень постепенно, только в отдаленном будущем и для новых детей человечества» [3, с. 523]. Свое конфессиональное видение Израиля З. Фрейд засвидетельствовал в разговоре с Л. Бинсвангером и в письме к двоюродному брату, процитированном Э. Джонсом во вступительном примечании к «лебединой песне» мэтра психологии: «Еврейство является та-ким источником силы, который не заменишь ни чем иным» [4, с. 5]. Главное сакральное значение Израиля в идентификации с ним личности как представителя своего народа и нации. Такая идентификация возможна лишь через уподобление Логосу как сакральному источнику «Нового неба и новой земли» [Откр 21]. В книге «Моисей и монотеизм» З. Фрейд свидетельствует о том, что «Все религии сотворены людьми. Задача науки вскрыть эту истину и освободить духовную эволюцию от всех позднейших наслоений и чужеродных элементов». Фрейд всегда демонстрировал убежденность в возможности переноса результатов изучения индивида на понимание его религиозного поведения и мировоззрения. Он верил, что разум человека способен проникать в предмет духа, души и тела. Уделяя внимание языку и речи пациентов, З. Фрейд исходил из конфессионального понимания того, что человеческие высказывания – явление далеко не случайной сокровищницы глубочайшего, древнего познания». Обратившись к психоаналитической проблеме бессознательного, основоположник структурализма М. Фуко отверг всякие натуралистические интерпретации либидо. Его понимание влечения лежало в русле «дебисологизации» бессознательного, к смещению исследовательского акцента в плоскость лингвистической, языковой проблематики диалога. По убеждению М. Фуко, заслуга З. Фрейда состояла не только в том, что в структуре личности он использовал филологическую и лингвистическую модель, но и в том, что стер границу между *нормальным* и патологическим. Сказанное призвано рассеять подозрительные представления о психоанализе как рассаднике атеистического «мракобесия». Очевидно, что классический психоанализ дифференцирует личностную, собственно, конфессиональную веру и безличную религиозность,

которую, не без основания, связывает с причиной невротических расстройств. Дело в том, что невротик остается «мистером Нет» до времени интеллектуального прозрения в такой конфессиональности, которая не только культурно доброжелательна, но духовно готова к конструктивному диалогу и межличностной любви. ореол одиозности при такой готовности налицо. Отражая пограничную диспозицию любви, Ж. Э. Лакан сказал на одном из своих семинаров: «Всякий психолог, говорящий о любви предстает в глазах его ученых слушателей имбецилом». Лакановская метафора имбецильности (от лат. *imbecillus* — слабый, немощный), бумерангом перекрывает «страусиную позицию» невротика, уверенного в том, что «жизнь есть существование белковых тел» (Ф. Энгельс). Верующий и влюбленный человек не боится слабости исповедания «Знаю, что ничего не знаю». Соматовский лозунг сочетался с Бэконовским «Знание — сила» во времена высокого схоластического диспута и широкого постмодернистского дискурса. Дискурс как «язык, присваиваемый нарратором» (Э. Беневи́ст, 1995), в своей психологической основе отличается от речи, сказанной объектно, необходимо или случайно, то есть не «от души». Латинский этимон *rescit* созвучен нашему «вече» — *вещанию*, относящемуся как к речи пророка (ἀνάκη), так к теле-радиовещанию. Дискурс как форма субъектных связей может оказаться, по Лакану, бессловесным, не носящим объективно оценивающего критического характера. Это положение *структурного психоанализа* побудило нас к размышлению об отношении между объективным языком науки и субъективным носителем. Имени конфессионально опосредующего бинарные, объект-субъектные отношения вплоть до их диалектического снятия (*Aufhebung*) у Гегеля и «деконструкции» у Ж. Деррида. Главным объектом исследования Ж. Лакана становится скрытый «язык бессознательного», который имеет свою структуру, не совпадающую с бинарной логикой. Это позволило автору структурного психоанализа прийти к открытию «бессознательного, выстроенного как язык», причем «язык Другого» [5]. Вслушиваясь в профессиональную речь ученого, мы принимаем ее во внимание, но проверяем на подлинность открытостью его личности.

Бывает, что «любящий» психологию преподаватель часто не очень-то «влюблен» в студенческую аудиторию. Что касается *исповедания* (confession) любви, то в нормативном отношении высказывания большинства преподавателей согласуются с определением Оксфордского толкового словаря под редакцией А. Ребега. Автор разделяет мнение о любви психологов, «возможно, поступающих мудро в случае отказа от ответственности за анализ, этот термина и предоставлении это дела поэтам». Такой скептицизм психолога, по сути, антиконфессионален и антипрофессионален. Чего стоят зафиксированные нами высказывания преподавателей, как: «Любовь сакральна, а сакральное не догадуемо». Весьма уважаемый профессор сказал в интервью корреспонденту: «Любовь приходит и уходит, а кушать хочется всегда». По Л. Н. Толстому, «Всякое рассуждение о любви уничтожает любовь». Конечно, любовь не возможно до конца уничтожить, как птица Феникс она воскреснет. Но при отношении к ней, видимо приходится говорить об уничтожении конфессио-нальной готовности к откровению, дружбе, вниманию. Безусловно, о любви не рассуждают, ее исповедуют, как неженатый апостолом Павел: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я медь звенящая или кимвал звучащий» [1 Кор 13]. Цитируемый текст не был воспринят студентами как «вещание», «кананке», но как *нормальный* язык общения с равным, более опытным чеповжком, учителем. Это обстоятельство свидетельствует в пользу прошедших испытания древних текстов, дискурс которых не оставляет равнодушными представителей без исключения всех конфессий, в том числе агностиков, которые «знают, что ничего не знают». Различные точки зрения на материальную причину высшего чувства и его духовное понимание не распространяется на самую энтелехию любви как индивидуального осуществления человека. Приблизительно такое же соотношение между значением любви и ее личностным смыслом нами зафиксировано в восприятии студентами афоризма Ж. Лакана «*Когда любят, отдают не то что имеют, а то, чего не имеют*». Абсолютное большинство голосов было отдано метафизической, собственно, не биологической составляющей дис-

курса о том главном, чего мы не имеем, точнее, чего нам всем не хватает и чем нас невидимо наделяет Бог — это любовь. Тем самым охарактеризована онтологическая причина психологического познания студентов: «Любовь — чувство, которое никого не держит и ни к чему не обязывает»; «Любовь — это свобода, которую индивиды создают себе сами». В этот перечень не редко включаются цитаты апостола Павла: «Любовь долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, но сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» [1 Кор. 13]. Любовь как источник конфессиональности прославляется студентами также через цитирование апостола Иоанна: «Бог есть любовь и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем» [1 Ин. 4, 16]. Конфессиональные составляющие в виде лакановской классификации дискурсов — университетского, некритического, Господина-раба, Имени Отца — довольно отчетливо прослеживаются на лекциях и семинарских занятиях по психоанализу. Здесь хозяин положения, господин тот, кто присвоил этот дискурс в виде некритического вещания: «Истина предлагается Господину в его распоряжение трудом раба». Если эзопов язык по психологии для многих студентов является травмой, то семинар — невротическая фрустрация преподавателя в его тщетных ожиданиях редукции лекционного материала. Однако семинар (лат. seminarium) — садик просвещения и его плод начинается не с редукции, а с индукции «семени» прорастающего из себя самого, то есть бессознательно другого. Насколько этот Другой смог своим вещанием посеять в субъекте семя Логоса, насколько бессознательное исполнилось, по З. Фрейду, словесными представлениями и образными репрезентациями влечения, настолько структурный психоанализ Лакана «выстраивает бессознательное как язык». Таким образом, бессознательное это не сексуально озабоченное существо, скрывающееся в нас, но знак, «означающее», акустический и визуальный образ на пути к «означаемому» понятию, в предельном означающем — Имени Отца [8]. Ж. Лакан освобождает «означающие» психологические смыслы от когерентности с «оз-

начаемым» научным понятием и вводит определение «скользящего означающего» в «*распутье*» как объект *Другого*. Извечный авторский Логос разветвляется, модифицируется, теряется в языках и наречиях, «блуждает» (лат. *discurro*) в нас, вызывая *увлеченность, игру означающих* в отрыве от нереального, сенсационного *означаемого*. Эта свободная и потому серьезная игра возникает спонтанно на фоне трех сложных и противоречивых составляющих психики: воображаемое, символическое и реальное. *Воображаемое* — комплекс защитных представлений, который человек создает сам о себе в ракурсе откровения. *Символическое* не совпадает с языком вообще, соотносясь с пространством означающих визуальных образов. В нашем, конфессиональном ракурсе символика «Во Имя Отца и Сына и Святого Духа» полностью *вытеснила* воображаемое личностное Имя Отца, вывод (*abductio*) которого из сферы символического подзнания осуществляет Сын в главной христианской молитве «Отче наш». Обычно уверенные в своих конфессиональных «означакциях» верующие, привычно, как инфузории по стенкам тесного сосуда, скользят в начетническом «триединстве Отца и Сына и Святого Духа». На вопрос, что означает имя Иисус, более сведущие респонденты отвечают «Бог спасает». Булгаковское, в «Мастере и Маргарите» звучание имени Сына на иврите — Иегошуа — открывается имя Отца Иеговы или Яхве. В результате респондент исполняется ведением имени Сына «Иегова Спасает» и ведением слов молитвы «Да святится Имя Твое!». Так наступает полнота (πληρότητα) познания, соответствующая древней интенции «Знать как Отче наш». Познавая личное имя Бога, студенты с удивлением для себя открывают от имени собственные. Так, Илья, семитское имя Эльяху, означает то же, что и Аллах, то есть Бог Яхве. Верующие студенты редко проникается смыслом прославления «Аллилуйа/х», точный перевод которого — «славим Яхве». Дискурс Имени выводит происхождение Имени Бога Отца Яхве от от еврейского глагола *YAVAH*, то есть «быть», «становиться». Сравнивая это значение с именем Хава, Ева — «Жизнь», произнося имя Отца через Сына, конфессиональная личность обретает структурное ядро любви, силы и могущества, которое впоследствии освобождает от авто-

ритарной зависимости. Без конфессиональной свободы субъект рождается в символическое, которое появляется на стадии зеркала и формируется через Эдипов комплекс в виде влечения к матери, в нашем случае, к альма матери — университету или Матери Церкви. Рукописи Мертвого моря 1948 года стали научной и религиозной сенсацией, которая позволила, наконец, сравнить древнейшие (более 2000 лет) тексты с их последующими версиями. Иудаизм испокон веку хранит чистоту и строгость переписывания и толкования текстов Библии в авторском, то есть пророческом или праведническом изложении. На основе интернета был организован анализ Библейских переводов: Масоретского (на иврите), Пешито (на арабском) и Септуагинты (греческого перевода 70-ти безымянных толковников — LXX). Дискурс алма матер исходил от распространенного перевода LXX 14 стиха 7 главы пророчества Исаи. Оказалось, что еврейское слово «альма» (אִלְמָא — молодая женщина) переведено на греческий как παρθένος (дева). Помогло культурное знание Парфенона (παρθενών — чистая дева), памятника Античной архитектуры V века до н. э. — капища покровительницы Атики, (Богини Афины-Девственницы (Ἀθηνᾶ Παρθένος). Еврейский текст Масоретской Библии, редак-тируемой в VI веке масоретами, то есть хранителями предания (от евр. *masar* — передавать), устанавливает прецедент рассогласованности некоторых мест Танаха и Септуагинты, важных для обоснования христианской профессиональности. Следствие этой рассогласованности наблюдаем в Синодальном и польском вариантах Библии. Так польский перевод Библии осуществлялся с оригинальных языков, то есть иврита (Ветхий Завет) и греческого (Новый Завет). Поэтому 14 стих 7 главы пророка Исаий звучит так: «Господь сам даст вам знак: вот Госпожа (Ραμμα) зачнёт и родит Сына и назовет Его именем Эмануил». Перевод семидесяти, как известно, сопровождается стихом «Се, Дево примет во чрево и родит Сына и нарекут имя Ему Эмануил» [Ис 7,14]. В рукописях Мертвого моря сохранился еврейский оригинал стиха Исии, который, действительно, содержит слово «АЛЬМА» (молодая женщина) как в масоретской версии, а не ПАРФЕНОС (Дева) как в версии Септуагинты. Здесь приводятся комментарии, каса-

ющиеся Кумранских находок, которые показали что в I–II в. в. до Р. Х. не существовало стандартного текста Библии, некоторые свитки следуют ближе к масоретскому тексту (вавилонская группа текстов), другие — к Септуагинте Александрийской, Самари-танской или Палестинской Библии. Вполне возможно, что в александрийском еврейском оригинале действительно стояло слово «БЕТУЛА». В те времена разница между АЛЬМА и БЕТУЛА состояло главным образом не в девственности, а в брачном статусе. Бетула — женщина никогда не бывшая замужем, подразумевалось при этом, что она должна быть девственницей, являясь в противном случае блудницей. Альма — замужняя молодая женщина, поэтому ситуация, в которой оказалась Мария, обрученная Иосифу и пребывающая девственницей, стала беспрецедентной в древнееврейской культуре, так что в словаре не нашлось слова для ее обозначения. Поэтому в контексте еврейской традиции более точно было использовать слово «АЛЬМА» для описания ситуации рождения Спасителя от Госпожи, Девы. В контексте же греческой культуры, в которой нормальным явлением было потеря девственности до замужества, слово ПАРФЕНОС обозначало именно девственницу, а не женщину, не бывшую замужем. Поэтому слово ПАРФЕНОС в Септуагинте более сенсационно описывало тайну чуда непорочного зачатия. Таким образом, имя Мария, которое переводится с иврита как «Горькая» послужило источником дискурса «Альма матэр», включающего в себя как символический круг «женщины» — по Ж. Лакану, — по краям, но пустой внутри культуры», так и специфический «вкус горечи» реального отчуждения (*Entfremdung* у К. Маркса). *Реальное* представляет сферу биологически порождаемых, психически сублимируемых потребностей, импульсов, желаний, которые не даны сознанию индивида, переходя в бессознательное в виде дискурса с самим собой. Реальное «взрывает» и воображаемое и символическое, сводя, по Лакану, все знание в «скрученное поле» обыденных представлений, из которых человек уже не в состоянии что-либо узнать о себе. Эта закономерность распространялась на дискурс *alma mater*, в ходе которого определилась резкая «невротическая» граница: «Не было никакого Рождества Богомладенца — все ил-

люзия». Данный тип дискурса не является продуктивным, но репродуктивно застревающим обычно на агностической (атеистической) точке зрения. В этом смысле прав Ж. Лакан, свидетельствующий, что «В реальном нет отсутствия». Реальное «место пусто не бывает», он всегда на месте», и всегда, добавим, возмездие. С реальной подструктурой дискурса связан также защитный механизм идеализации как «замены утраченного narcissизма детства» (З. Фрейд). Нарциссизм — это потеря концессиональности в процессе идеализации собственного образа. Такой подход объясняет подчинение группы харизматическому преподавателю, имя которого действует завораживающее, в первую очередь, для него самого за счет элиминации Другого Имени. Так, на вопрос студентки: «Какое имя Бога Отца должно святиться по молитве Отче наш», уважаемый преподаватель ответил: «У Бога вообще не может быть имени». Отсюда конструируется *психоаналитический* дискурс, главная интрига которого в конфликте *реального* и конфессионального как инъекции невозможного» в виде диалога «Я» и Другого Имени по мере воображающего вхождения в образ и имя собственное через фреминг. Фреиминг никому ничего не доказывает, но помогает отследить (наглядно, при помощи схемы) трехмерное (триангуляция) изображение вообразаемого, символического и реального в конфессиональных взаимоотношениях, включающих научные когниции, аффектации искусства и религиозные сенсации.

Заключение. Конфессиональный дискурс способствует обнаружению в структуре личности Имени как сакрального источника метафизического познания. Выяснилось, что всякий нарратор отсылает к тому неосознаваемому им объекту, над которым он хочет господствовать: знание, мнение, вера, факт, студенческая группа. Причем уровень осознанности объекта обратно пропорционален уровню господства над ним: авторитарный стиль управления исключает конфессиональность Имени в структуре личности управляющего. А уровень репродуктивной наглядности учебного материала обратно пропорционален уровню интеллекта, критичности и креативности. Данная тенденция характерна для символического структурирования семинаров, в абсолютном большинстве случаев доминирующего над «воображаемой ма-

трицей». Если, скажем, инстанция *воображаемого* характеризуется дуальными отношениями, основанными на взаимосвязи собственного «Я» с образом, отражением другого «Я», то инстанция символического описывается тройственными отношениями: «Я» — другой — Другой. Понятно, что средний член этой секвенции элиминируется господским «Я» ввиду мощного давления Другого. Кроме того, если *воображаемое* в этих отношениях отмечено очевидным отчуждением, то *символическое* вводит отчуждение от себя межличностных отношений в означающем (с учебной информации). Инстанция *реального* фигурировала в нашей измерении в виде агностицизма и атеизма, она зафиксирована в виде отдельных фрагментов травматического застревания на символах культуры или культа без воображающего вхождения в их сущность. С привнесением в университетский дискурс переменной конфессиональности выявляется гипотетический контекст диалога как места раскрытия общего бессознательного, связанного с любыми жизненными желаниями и потребностями. Конфессиональный дискурс апеллирует к теме Имени как «осуществлению желаемого и уверенности в невидимом» [Евр 11]. В отличие от mainstream психоаналитических исследований, делающих акцент на свободных ассоциациях, сводящихся к травматическим воспоминаниям детства и временным невротическим желаниям, структурный психоанализ в виде фрейминга предпочитает ситуацию места Имени. В условиях группы студент-нарратор оказывается вне времени, так как не может рассчитывать на пространное изложение мысли. Но наполняющийся конфессиональным чувством диалог создает момент «открытия» (apertum) Имени с прикреплением означаемого *рода* любви к бессознательной *плоскости* значащих высказываний. Высказывания студентов во временном источнике или фрейминге места структурируются, становятся более краткими, афористичными, открытыми как для метафизических презумпций, так и для эмпирического взаимодействия в группе единомышленников.

Список литературы:

1. Мухина В. С. Личность: Мифы и Реальность (Альтернативный взгляд. Системный подход. Инновационные аспекты) Екатеринбург-

бург: ИнтелФлай, 2007. 1072 с.

2. *Маліноускі Я. Л.* Тэапсіхалогія. Баранавічы: РВА БарДУ, 2012. 423 с.
3. *Фрейд З.* Псіхоаналітычэскія этюды. Мінск: «Попуры», 2010. 608 с.
4. *Фрейд З.* Моісей і монатэізм. М.: Рэфлек-бук, Ваклер, 1998. 288 с.
5. *Лакан Ж.* Імена — Отца. М.: Гнозис / Логос, 2005. 423 с.

Научное издание

Психолого-педагогические условия
формирования социально зрелой личности

125-летию С. Л. Рубинштейна посвящается

Сборник научных трудов международной
научно-практической
конференции

Технический редактор: Д. Я. Банникова.

Верстка: Д. Я. Банникова.

Корректор: С. Н. Емельянова

Подписано в печать: 20.04.2014. Формат 60x90/16.
Гарнитура Times New Roman, Табона. Усл. печ. л. 13,25.
Тираж 100 экз. Заказ № 4935.

Адрес издательства:

Россия, 180000, Псков, ул. Л. Толстого, д. 4,

Издательство Псковского государственного университета