

88.4
м 10

Е.Л. Малиновский

ТЕОПСИХОЛОГИЯ

РЕПОЗИТОРИУМ БГУ



eligible for voucher

ISBN-13:
978-3-659-53951-0

ISBN-10:
3659539511

EAN:
9783659539510

Book language:
Russian

Blurb/Shorttext:

Рецензенты:

Я.Л. Коломинский доктор психологических наук, профессор;

Л.Г. Лысюк доктор психологических наук,

В.И. Сенкевич, доктор филологических наук, профессор

Евгений Малиновский. Теопсихология / Е.Л. Малиновский. –
LAP LAMBERT Academic Publishing (2014-05-23). Саарбрюкен
(Saarbrücken): LAP LAMBERT Academic Publishing, 2014. – 473 с.
ISBN 978-3-659-53951-0

Последний верующий диссидент СССР, после торжеств Тысячелетия Крещения Руси вызванный в партком Витебского университета с требованием найти более подходящее место для проповеди, вскоре становится первым священником, преподающим в педагогическом университете. В условиях «страусиной» позиции народного образования, расходующего огромную энергию на то, чтобы «не знать», теопсихология – это дискурс осуществления образа Другого. Носитель образа отмечен кодом личности в подобию «Младенца мужеского пола». Метафизически открытый и диалектический и аргументированный в круге равных по статусу смыслов фрейминг «Иерофант» организует переменные действия и отношения в постоянстве любви, красоты и добра. Цель просвещения достигается по мере преображения теории в реальность «Пути, истины и жизни», усваивающей науку, искусство и религию как структурные элементы правового достоинства. Монография предназначена для психологов, теологов, философов, педагогов.

Publishing house:

[LAP LAMBERT Academic Publishing](http://www.lap-publishing.com/)

Website:

<http://www.lap-publishing.com/>

By (author) :

[Евгений Малиновский](#)

Number of pages:

480

Published on:

2014-05-23

Stock:

Available

Category:

[Psychology](#)

Price:

89.90 €

Keywords: [личность](#), [Теопсихология](#), [дискурс имени](#), [конфессиональность](#), [Я - квинтэссенция](#), [метанойя](#)

Оглавление

Введение.....	5
ГЛАВА I. ЛИЧНОСТЬ И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА БОГОСЛОВИЯ.....	9
§ 1. Почему и откуда теопсихология?.....	9
§ 2. Духовное пространство гуманитарного образования	18
§ 3. Сакральная цивилизация и психологическая культура.....	24
§ 4. Разумное, доброе вечное бытие в ономотологии существования. 30	
§ 5. Психологический вектор диатропики	41
ГЛАВА II. ТЕОПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ РЕТРОАКТИВНОСТЬ	45
§ 1. Мифологический конфликт с высшими силами.....	45
§ 2. «Практика себя» в психологии античности	49
§ 3. Христианская любовь в западноевропейском Средневековье.....	58
§ 4. Личность гуманная и просвещенная	71
§ 5. Тихая брань субкультур	82
§ 6. Образовательный путь кочевника	86
§ 7. Сотериология религии и духовности	89
§ 8. Объективация творения через субъективное толкование души..	106
§ 9. Человек как ученик века и учитель света	109
§ 10. Тринитарная знаковость монотеизма.....	121
§ 11. Небесная эволюция в революционном повороте земли.....	130
ГЛАВА III. КРОСС–ДИСКУРС	154
§ 1. Акциденциальная знаковость теопсихологического измерения	154
§ 2. Внутренняя валидность иронии и гротеска	158
§ 3. Иерофант.....	165
§ 4. Фрейминг–абдукция нарративной триангуляции текста – ФАНТТ	170
§ 5 Топология и диалектика фрейма	173
§ 6 Кросс–дискурсная экспликация	181
§ 7. Крестовая стигматизация в логической ассертивности.	186
§ 8. Квинтэссенция–Я как абдукция.....	196
§ 9. Дискурно-феноменологическое проектирование.....	205
§ 10. Кросс-дискурсное измерение религиозности	208
§ 11. Конфессиональность имени в психологической структуре личности	224
ГЛАВА IV. ТОПИКА САМООТКРЫТИЯ.....	237
§ 1. Психогомилетика коллажа.....	237
§ 2. Постижение Имени	242
§ 3. Экклезиология «Памяти».....	249
§ 4. Страх мудрости	254
§ 5. Воспитание чувства.....	259
§ 6. Религиозная интенция красоты	270
§ 7. Поведенческий конатив	279
§ 8. Волевая синергия.....	286

ГЛАВА V. ТЕОПСИХОЛОГИЯ ДЕТОВОДИТЕЛЬСТВА	289
§ 1. Христианское воспитание в превенции жизненного успеха	289
§ 2. Акмео-валеологическая перспектива возраста	295
§ 3. Теопсихология конфессиональности	302
§ 4. Феноменологическая рефлексия и социометрический статус.	306
§ 5. Исследование дискурсных диспозиций студентов.....	311
§ 6. На встречу homo amantis	320
§ 7. От коллапса к коллажу	329
§ 8. Нравственная психология как личностный конструкт.....	333
ГЛАВА VI. ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ	
ДОМОСТРОЯ	351
§ 1. Теозис воспитания.....	351
§ 2. Педагогические принципы свободы личности	354
§ 3. Христианская семья – чудо-цивилизации	359
§ 4. Радостная жертва.....	367
§ 5. К свободе от властей и страстей.....	371
§ 6. Безвластие и несчастье	373
§ 7. «Пять хлебов и две рыбы»	376
§ 8. Вифлеем XXI века в экологии семьи	380
§ 9. Интролог	384
§ 10. Любовь не раздражается	388
§ 11. Розарий в психическом развитии	390
§ 12. Знак креста в семейной психокоррекции	393
§ 13. Детская ложь и семейный диалог	397
§ 14. Престолюно-педагогические рассуждения	402
ЭПИЛОГ	406
ГЛОССАРИЙ.....	408
<i>Список использованной литературы</i>	<i>421</i>
<i>Приложение</i>	<i>436</i>

Психология как научная дисциплина «Самодостаточна» в своей парадигме посредством созданной материальной базы в виде зарплат, научных и методических изданий, все больше представляющих метафорический артефакт и все меньше напоминающий архаический иероглиф «ψ», мотивирующий язык говорить из собственных глубин. М.Фуко «Слова и вещи»

Введение

Будучи уже/еще православным священником я гостил в доме хороших знакомых. Во время ностальгически «Застойно-застольной» беседы дочка бывшего коллеги, пристально наблюдавшая за мной, наконец, вымолвила: «Как странно, батюшка, а нормальный человек». Будь я с опущенным долу взором, благостным голосом и размеренными движениями – не оказался бы в лице девушки до «нормальности странным». Выдала меня эта самая деталь «уже/еще», не успевшая за восемь лет неопитского служения окончательно отформатироваться в схему «Паки и паки». Митрополит Минский и Слуцкий, Владыка Филарет, достаточно точно эксплицируя соотношение свободы/необходимости на жизненном пути клирика, так охарактеризовал выход своего ставленника из экзархата: «Он не дотерпел». Моя индивидуальная история, возможно, не такая экзотическая, как у актера–священника Ивана Ахлобыстина. 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, венцом жизненного пути человека. Слово «Венец» обладает непреходящим сакральным значением, и отставивание индивидуальной свободы не обходится без призвания Имени. Вектор имени обновляет смыслы души и слова. Миф о «Психее» Апулея и все последующие доктрины самоактуализации и «Самозффективности» преемственно предвосхищают победное царство познания над примитивными желаниями. Тут же встает другой вопрос: как бы такой «задорной», как у одноименного юмориста и «Американоведа», победой не элиминировать вместе с *мыльной водой* «Младенца мужского пола» [148, Откр 12].

Когда желания заслоняют потребности, тогда индивид выплескивает личность. Однако личность без желаний жертвенно мертва. Священное Писание не требует жертвы, но «Милости и ведения Бога» [Ос 4, 4]. «Аскеза самопожертвования» не является, согласно Й. Хейзинга, отрицанием мира ради блаженства на небесах (εὐδαιμόνιον), но проявлением «Самообладания и правильного употребления меры могущества и наслаждения» [179, с. 364]. Прогрессирующий масштаб этой меры в структуре личности требует определения *теопсихологии* как научной отрасли, исследующей инициативу *свития*, связывания (relegare) человеком в себе самом образа (imago) и открытия, развертывания (explicatio) *кода* (apertum codicum) *подобия* (simile). Вера научная – адекватное отражение в человеке такой онтологической реальности, вращение в которую сопровождается объективацией умственных процессов и организацией эмоциональных состояний. Психические компоненты мышления образуют познавательную причину, а религиозный подвиг венчает асертивную поведенческую модель, придающую устойчивость и целенаправленность психического склада личности – ее способностей, характера, темперамента, ценностных ориентаций, направленности, склонностей, самооценки, индивидуального стиля деятельности.

Все перечисленное не существует без желания как сакрального источника личности, не игнорирующей аскезой и не получающей наслаждения без Бога. Запредельное чувство вины не дает наслаждаться каждому, не знающему или, хуже того, избегающему Его Имя. Там где отстаивание индивидуальности заканчивается мотивом достижения, продолжается смертельный розыгрыш и утрата наслаждения как радости без страха наказания. Алеаторическая (aleatoricus) агония *паршивой* (как рядом с *Шивой*) игривости человека есть его сокрушительное «Поражение, имеющее священный характер в свете представлений о могуществе Господнем» [179, с. 99]. И вот в цепи *превратностей* мировой *лотереи* рождается, по собственному выбору, ad libidinem, некий *Лот*. Не «сберегая душу свою» и души своих дочерей он оправдывает данное ему имя Лот («Покров») укрытием неведомых странников под сенью своего дома от «познания» содомлян [Быт 19, 9]. Одним из сильнейших впечатлений от Евангелия является стих «Вспоминайте жену Лотову» [Лк 17, 32]. Когда

провидение *выводит* тебя из Содомы, не оборачивайся назад, чтобы не превратиться в «Соляной столп» [Быт 19, 26].

Однажды, с трибуны научного форума профессор Я.Л. Коломинский *неожиданно для себя* «бросил лот» (heave the lead) как логос, проникающий в «Человека как психологическую меру Бога». Судя по реакции участников конференции, эта фраза осталась никем, в том числе и самим Яковом Львовичем, не принятой во внимание. Однако для теопсихологии она стала знаком присутствия сакрального кода в конвенциональной среде ученых. Обращенный, по мнению Б.С. Братуся, к изучению реальных критериев личностной *нормы*, сакральный фактор *присутствия* (гр. παρουσία) постоянно ускользает, уходит и снова обнаруживает себя, по Л.С. Выготскому «В истории борьбы за психологию в психологии». Нарративная истина, «Знак младенца» [Лк 2, 12], согласуется с Пуримом, жребием свободы выбора. Избежать царского указа о холокосте невозможно, но, по психологической молитве Мардохея и любви Эстер к Израилю, царь, *неожиданно для себя*, издает новый указ, не отменяющий первый, но *разрешающий* евреям *отстаивать* свою жизнь [Эсф 9, 20]. Отстоять Логос в *психо/логии* – все равно, что преодолеть страшный недуг, как протиснуться сквозь толпу с лежащим на носилках больным. Но просто необходимо (ανάγκη) носильщикам стать одиозными, чтобы, пренебрегая этическими *нормами*, *вскрыть* (лот) *крышу* и *опустить* расслабленного перед Логосом, *разрешившим* его от недуга «ради веры их» [Мк 2, 12]. Метафизическое *нормирование* личности в меру *ценностного подобия* (ομοίότητα) образу (image) – знание весьма не популярное, ввиду своей непосредственной непонятности. Но кто сказал, что наука должна быть непосредственно понятной? Просто, настало «время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху» [2 Тим 4]. Пока Библия остается понятным «Памятником культуры», она не рискует попасть в банк данных о книгах, запрещенных по религиозным мотивам. Вспомним классику: «Кто же его посадит, он же памятник». К несчастью, цензура все еще существует, не в виде идеологического отдела, но в стандартно–дисциплинарном подходе, при котором Книга книг редуцируется как объект, подобный другим объектам мира, представленным рациональному сознанию. Как

только Библия переходит Рубикон ратифицированной религии, так сразу попадает в «Пассионарный экстрим» (Л. Гумилев), отделенный от mainstream психологии Сократовской постановкой вопроса: «Что есть благо».

В Беларусской государственной художественной галерее выставлено полотно В.Е. Маковского «Беседа. Материалист теоретик и идеалист практик» (Приложение № 14), которое эстетично эксплицирует постановку основного вопроса уже не философии – «Что первично?» (это пройденный этап), но психологии – «Кто первичен?». Сами оттенки темного, худого, обросшего, одинокого, экзальтированного в сочетании с светлым, упитанным, лысым, семейным, уравновешенным индуцирует некий *теопсихологический код* достоинства не в связи с тем, «Что и как» – идея, действие, страдание, обладание, положение, время, но в связи с тем, «Кто и где» – «Место и Имя» [Ис 56, 5]. Идеалист–практик еще 17 лет, судя по дате написания картины, будет безмятежно пребывать в достоинстве «Единого на потребу» [Лук 10, 42]. Материалист–теоретик, достигнув, наконец, бурной эйфории Октября, не обретет в нем покоя и справедливости. Мальчишеские желания будут исполнены в предстоящем долгом плавании по океану людских страстей. Однако их действия прикреплены пленящим и отрезвляющим берегом *Cherchez la femme*, что на втором плане картины. Не пройдет и семнадцати лет, как этот берег будет отмечен «Самым худшим видом тирании, какую знал мир – тирании слабого над сильным» (Оскар Уальд). Эта форма тирании продержится до тех пор, пока «Трое» – материалист–теоретик, идеалист–практик и его жена не установят на пьедестал лозунг свободы: «Браки заключаются на небесах». Ибо небеса исполнены не «Словами и вещами» но *именами*, закрепляющими образ «Лица, начертанного на прибрежном песке» (М. Фуко). Теопсихология – это море, *дискурсно* стихийное и *курсорно* направленное на осуществление (ευντελέχεια) образа творца. Носитель образа не отмечен *dress code*, но кодом Лота, выгравировавшего свое имя на скалистом берегу жизни.

ГЛАВА I. ПСИХОГОМИЛЕТИКА В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЛИЧНОСТИ

«Наш Бог Логос осуществит из наших желаний то, что позволит существующая вне нас природа, но не сразу, постепенно и для новых детей человечества»

З. Фрейд «Будущее одной иллюзии»

§ 1. Почему и откуда теопсихология?

Обширный репертуар психологических исканий обостряет проблему исследования, построенного не столько на культурно-исторической традиции, сколько на персонологической перспективе «Небесной оси» (ἀξίως) в человеке, усваивающем образование, развитие, воспитание и просвещение как причинно-следственные элементы собственного *достоинства*. Образование (нем. Bildung) от слова «Образ» (Bild) исполнено более глубоким, по сравнению с профессионально-нормативным и более широким, по сравнению с религиозно-ценностным, неубывающим *присутствием* (гр. παρουσία) Логоса среди людей в пострелигиозной и постатеистической цивилизации. Студенты и преподаватели, утомленные прямолинейным абскурантизмом, начали поиск «не казенной», не схоластической и не магической меры познания своим антропоморфным путем вхождения в Образ Отца. Отсюда психологическая проблема Бога как любящего отца в том, чтобы любой *превратной*, как в экспериментах Б. Скиннера, случайностью создать оперантные условия стоящему *перед вратами* Эдэма сыну [Быт 3, 24] для выхода из лабиринта желаний, в том числе того, о котором свидетельствует Хорхе Луис Борхес: «Я знаю один греческий лабиринт – это обыкновенная прямая линия. На этой линии сбилось с пути такое множество философов, что немудрено, если там заблудится и самый опытный сыщик». Это, так сказать, экстенсивный или обезличенный, ортодоксальный лабиринт, сыщик – надо полагать, психолог-исследователь. В рассказе «Лотерея в Вавилоне» Борхес интенсифицирует случай по мере введения хаоса в миропорядок: «Не лучше ли, чтобы случай участвовал во всех этапах розыгрыша, а не только в одном – смертельном?» – задается вопросом философ. И сам отвечает на свой вопрос в «Письменах Бога». Сюжет повествует о последнем ацтекском слугителе культа по имени Тсинакан,

заключенном в темницу после того, как его храм сжѐг Педро де Альвадоро. Тсиакан ищет способ, которым Бог мог бы передать свои письма всемогущества тому, кто способен их прочесть. Подразумевая, что письма могут остаться непрочитанными в течение долгого времени, Тсиакан отыскал вечный носитель в виде рисунка на шкуре ягуара, сидящего в соседней темнице. Так бесконечность «изумительно согласуется с причудливым чередованием чисел Случая и Небесным Архетипом *лотереи*, которому поклоняются платоники» [31, с. 85], а значит греческие ортодоксы.

Психологический лабиринт жизни и смерти преодолевается не всеми, но теми, кто всегда в поиске четырех, казалось бы, простых вещей: пищи, любви, защиты потомства, выживания рода. Только первая из них возможна без духовного общения, в одиночку и «перешагивая через трупы». Три последующие вещи никогда не достигаются легкомысленно и суетливо, а значит настойчиво и доготерпеливо. Двадцатисемилетний, страдающий от недостатка любви юноша на курсах повышения квалификации услышал Владимира Петровича Зинченко, слово которого было обращено ко всей аудитории психологов, но достигла смущенного сердца: «А кто сказал, что бывает легкая любовь? Может, ему не нужна легкая любовь!». Эти простые слова оказались психологической мерой вечной проблемы «Уст Божьих» [ср. Рим 10, 17]. Проблема эта заключается в сакральной подоплеке научного знания, либо открытого всегда и везде, даже на территории тогдашнего СССР, на Логос, либо это вообще не научное знание. По–сравнению с другими специалистами, психолог наиболее компетентен интеллектуально, вербально и чувственно в обезличенном море человеческого равнодушия. На исчезающем фоне мужчины и женщины логическая ипостась личности все отчетливее проступает тропизмом (гр. *τροπος* – поворот), то есть направлением роста и движения науки, для которой приближение к образу человека является целью существования.

Поэтому *актуальность* рассматриваемой проблемы *гомилетики* в поиске личности как обладательницы правдивых уст Логоса. Причем, правда эта должна распространяться не только на ближайшее окружение личности, но концентрировать в себе научный спектр природного и культурно–исторического наследия. Наука должна быть

истинной, а личность свободной на столько, на сколько ей это позволяют правдивые уста. Правда же заключается в том, что сочетание слов *Уста Божии* в греческом языке квалифицируется как «Теорема» (гр. θεῶ – Бог и ρῆμα – глагол). В отличие от принимаемой без доказательства аксиомы (от гр. axios – достоинство), *теорема* – это такое утверждающее действие из ядра рассматриваемой *теории* (θεῶ Бог и ρῆς – возделывание, подразделение), относительно которого делается вывод (лат. abductum) и образуется доказательство – ἀπόδειξις или experimentum. Доказательство устраняет проблему ее *снятием* и одновременным *подъемом* (ἀνάκληση, нем. Aufhebung) нового знания. Очищение слова «Теорема» от исторических и профессиональных наслоений происходит в меру достоинства первоначальных этимонов и значений. Будучи зависимыми от трансформации и транслитерации смыслов, мы не можем сразу понять и поднять изначальный глагол Божий или Логос на достойную высоту [Ин 11]. Поэтому Божественный разум сам *согласуется* с реальностью, *культивируемой* (лат. cultivo – возделываю) человеком в виде правдивого слова, дела, мнения, образа, факта как личного откровения исследователя. Для шествующих по пустыне евреев откровение Слова в устах Моисея стало утешением, а для мировой истории и культуры – *теоремой*: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божьих» [Вт 8, 3]. Уста Моисея стали «Ремой» человека, уполномоченного провозглашать Логос на каждый день жизни до скончания века.

Новое психологическое сообщество (societas) способствует выделению (segregare) из среды «Уныния и недоумения народов» [Лк 21, 25] совокупности независимых личностей (populus), овладевающих разумным, добрым, вечным Словом через межличностный диалог, или *омилию* (от гр. ὀμιλία – общаюсь). Д. Ропс, объясняя богодухновенный источник Библии, пишет в комментариях к ней: «Бог решил обращаться к человеку через человека же, следовательно, вполне естественно считаться с личностью этого человека, чтобы полностью уразуметь его слова» [148, с.6]. Возникший в XVII веке термин «Гомилетика» (гр. ὀμιλητική) пришел на смену традиционному латинскому – rhetorica ecclesiastica. В начале XX века немецкий теолог П. Кепплер

выступил с концепцией библейской проповеди, опирающейся на *гомилетическую экзегезу*. В отличие от церковной риторики, гомилетика стала собой представлять личное размышление над текстом с целью открытия главной мысли *перикопы* (гр. *περικοπή* – отделение, в церковно–славянской традиции – *зачало*) или целостного по смыслу или объединённый сюжетной линией фрагмент библейского текста [КЭ, с.1363].

Образовательное пространство представляет собой педагогию перикопы. Обычное понимание *παιδος* – подросток и *ἄγω* – веду предполагает также «провождение» и восхождение (*αναρρίχησης*), по Ф. Де Соссюру, от «означающего к означаемому». Утомленный собой как протагоровой «Мерой всех вещей», человек *успевает* выйти из конфликта с Означаемым. Выстроив бессознательное как «Древо познания добра и зла» [Быт 2, 17], то спиралевидно, то крестообразно восходя к «Древу жизни», сам, насаждая его «При потоках вод», человек становится гениалогическим деревом, «Лист которого не вянет, и все, что он ни делает, успеет» [Пс 1].

Бурные потоки науки, искусства, религии, философии и права сливаются в море психологического опыта, требующего культивации и обработки без относительно подчинения науки религиозной системе или наоборот. По мнению М. Новака, «Попытка навязать людям Царствие Божие – это угроза не только человеческой свободе, но и самому христианству» [124, с.78]. Психология, построенная на религиозной совести, неизбежно приводит к мифологическому обособлению индивида в системе норм и ценностей. Нам в голову не придет относиться к жене или семье, или к Богу как к «Ценности». Откуда тогда взялись «Христианские ценности»? – Уж не из стремлений ли «вынести Христа на торг» [96, с.77]. Апостол Павел предупреждал христиан о серьезной угрозе со стороны «Лицемерия лжесловесников, сожженных в совести своей» [1 Тим 4, 2]. Провозглашая свободу совести в «Созидании самого себя в любви» [Еф 4, 16], апостол констатирует наличие вечно альтернативного источника этого созидания: «Для чистых все чисто, а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» [Тит 1, 15]. Воплощая заповедь «Не суди», апостол составляет индетерминанту «Каждого за себя отчета Богу»

[Рим 14. 12]. Поэтому плюрализм научных интересов опирается на нечто большее, чем ценности и нормы. С точки зрения экзистенциализма и аксиологии, христианская семья является ценностью, но с точки зрения онтологии – это недоразумение. Нужно сразу уяснить, что онтология, метафизика всегда согласуется со здравым смыслом, сокрытым пеленой смыслозначений. Например, на вопрос студентам «Является ли христианская семья ценностью», студенты дружно ответили положительно. Когда я напомнил, что семья – это не отвлеченная ячейка общества, но состоящая из конкретных «7–Я», студенты задумались. Тогда последовал вопрос по существу: «Стоит ли относиться к своей маме, папе, брату, сестре, бабушке, дедушке, мужу, жене как к ценности?». Сама постановка вопроса явилась *снятием* (*Aufhebung*) аксиологической проблемы семьи и перевод ее в метафизическое русло здравого смысла бытия. Несомненно, такие ценности, как «Гласность», «Демократия», «Свобода совести», «Милосердие», получая свою атрибутику в вере, надежде и любви, обнаруживают их абсолютную от себя независимость: «Совесть разумею не свою, но другого, ибо для чего моей свободе быть судимой чужою совестью» [1 Кор 10, 29]. Идеология совести получила аксиологическое рассмотрение К. Левиным как «Активное изменение когнитивной структуры субъекта в любой части жизненного пространства, включая его психологическое будущее, прошлое и настоящее, на уровне индивидуальных ценностей и валентностей, потребностей и смыслов в целях принятия группового демократического решения» [97, с. 269]. С позиции когнитивной психологии, в частности теории персональных конструкторов Дж. Келли, ни одна ценностная идея или концепция не может претендовать на мотивационное решение личности, кроме самого Логоса, в силу того, что сами античные термины *ideo* («потому, по причине») или *idea* (мысль) становятся идеологией деперсонализации в прецеденте «чтойности» или «словомыслия». [86]. Теопсихологию создает или придумывает не «Что», а «Кто». Такая аксиоматическая альтернатива сопряжена с автором, безусловно, согласным на «Смерть автора» (Р. Барт), но все же, обладающим ономотологической инициативой благословения «Означающего Имени», запредельного всякой, в том числе, авторской смерти. Ведь Имя является, по Ж. Лакану, «Дискурсным венцом

бессознательного» [95]. Несомненный факт бенедикции (*benedictum*) упреждает и успокаивает совесть в соавторстве: «Если сердце наше нас не осуждает, то мы имеем дерзновение к Богу, и чего не попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним» [1 Ин 3, 21].

Если нам, таким образом, удалось ответить на одни из поставленных в начале этого параграфа вопросов «Откуда?», то второй вопрос «Почему теопсихология?» нужно ставить в плоскости персонологии, с которой она тесно связана. Точнее, вопрос может звучать так: «Зачем понадобилась теопсихология, если есть персонология?». На фоне различных направлений психологии, персоналитические концепции, о которых далее будем говорить более подробно, ставят человека в особую позицию, трансцендентальную как по отношению к природе, так и по отношению к обществу. В результате, личностное бытие человека не сводится ни к природе, ни к обществу, ни к семье, ни к партии, ни к народу, ни к Церкви. И это, действительно, чистое бытие человека в гносеологическом ключе, на практике, находится в неразрывной, когерентной и ответственной связи со всеми перечисленными общностями, в обобщенности, с высшим – Израилем. Являясь дискурсным решением древнего Текста, теопсихология претендует на валидность исследования при условии такой благонадежности, которая имеет своим источником интенциональное начало – ὄνομα θεός, «Имя Бога» в активно образовательной причине – λόγος ἐνὸς λόγῳ, «Внутриматериальный логос» (Аристотель). Зримый образ логоприсутствия – θεόφαινω есть нормальное бытие соавтора, то есть человека Слова [Ин 1,1]. Достигший такого соавторства в диалоге совершает ПЕРЕХОД (ἔρπικ, Πάσχα) от гносеологии в орудийную языковую деятельность благословления (*benefactive*) – и это, безусловно, психологическая практика. Эрудированный, но не благословляющий учитель остается совестливо ангажированным орудием в руках идеологов, сцепленных какой либо идеей, без разницы: атеистической, деистической, ортодоксальной, эволюционной, национальной, конфессиональной и т.п.: «Не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению, ибо все мы много согрешаем» [Иак 3, 3]. Не подвержен осуждению учитель, исполняющий заповеди, первая из

которых: «Плодитесь и размножайтесь, и господствуйте над Землёю» [Быт 1, 28]. По случайности, как непознанной закономерности, число 28 названного стиха Бытия наделено значением фертильности 280 дней 10 лунных месяцев. Когда плодишься и размножаешься, тогда совесть чиста и можешь наставлять других, исполняя, таким образом, первую заповедь. Но где он и кому нужен такой Учитель? «Сын Человеческий пришел, найдет ли веру на земле?» [Лк 21, 34]. Кто не боится благочестия? – Ни тот, кто размножается стихийно, ни тот, кто планомерно, не обойдется без теопсихологического знания как «Зазора» между благочестием и фертильной способностью. Теопсихология создает или придумывает зазор с родни Талмуду (ивр. תּוֹרָה לְמַדְרָשׁ – обучение) – своду социально–психологических дискуссий вокруг Мишны. Мишна (משנה – повторение), подлежит не только возобновлению в памяти, но комментированию и свободному толкованию, то есть *дискурсу*, вокруг Танаха или Письменной Торы. Тогда *теопсихология* отличается от персонологии и всякой другой области знаний практическим деланием или дискурсом. *Дискурс* (лат. *discurs, discurro* – с лат. *dis* – *рас* и *curs* – *путь*) переводится дословно как «Распутье», разветвление пути, «Блуждание во все стороны, вперед–назад» – все то, что отличает психологическое знание «Жизненного пути», *curriculum vitae*, от всякого иного, в том числе, философского познания. Отличие, в первую очередь, касается опытного ведения личностью результата своего индивидуального развития в «Ансамбле всех общественных отношений» (К. Маркс). Во – вторых, в расширении предмета изучения (*διδασκαλία*) до комплекса *ψυχή* (душа) + *λέξις* (слово) + *σαρκωθέντος Λόγου* или Слова воплощенного. В – третьих, в субординации души человека Божественной личности – *προσωπικότητα του Θεού*. Без личностного, Именного воплощения *Логоса* всякая психо/логическая система с течением времени выхолащивается в комплекс знаний, умений, навыков, лишенных как логики, так и подобия системы. *Теопсихология* (*theopsychologiya*) на фоне дифференциальных, ретроспективных областей науки обладает интегральной, прогностической теорией, *θεωρία* от слова *Θεός* – Бог, которая уже в самый момент личностного восприятия или апперцепции становится практикой: «Лучшая практика – это хорошая теория». В силу онтологии личности как конкретного смысла веры, теопсихология

претендует на номинацию «*Практическая психология*». Теоретическим аспектом здесь служит метафизика бытия Бога и энтелехия (εντελέχεια), то есть осуществленность человека как образа (εἰκόνα), обладающего потенциалом становления личности как подобия (ομοιότητα) через вхождения в Священный диалог с Богом. Отсюда психолога интересуют, по крайней мере, две вещи – Священный текст и онтология, с помощью которых образуется мера связи личности с Богом и ближним.

Термины «Онтология» и «Психология», так сказать, гетерозиготные близнецы, рожденные в 1613 году Рудольфом Гоклениусом от матери «Философской энциклопедии». Их крестным отцом стал Христиан фон Вольф введением в практическое употребление и закреплением семантики слов «онтология» и «метафизика». *Онтология* была возвращена Новой философии в качестве наиболее общего описания универсума существующего, не ограниченного данными отдельных наук и не сводящегося к ним. Ее монозиготная сестра *метафизика* стала рассматриваться в терминах содержания некоторой теории, объекты которой постулируются в качестве существующих. Очевидно, что теология вышла из метафизики Аристотеля в новозаветных условиях католической Европы. Если метафизик убежден, что Στην αρχή ἦταν ἡ λέξις (Эн архи ин о логос), бэрэшіт һайá һадавáр, In principio erat verbum, «В начале было слово», то не минуемо во всем и всегда будет исходить от Слова, Логоса как вечного, по Гераклиту, основания жизни, ее творческого принципа и инициативной любви. Вместе с тем, не возможно метафизику не учитывать психологическую эмпирику и тенденцию отказа от логоцентризма в практике постмодерна. Определяющим моментом такой эмпирики является, на наш взгляд, герменевтика личности в теологических представлениях З. Фрейда. Герменевтический подход распространяется также на постнеклассические *парадигмы* в «Структуре научных революций» (Т. Кун, 1962), Каждая из них является одной из возможных и допустимых, но их познавательные достоинства в равной мере относительны.

Герменевтика (ερμηνευτική) – понимание и толкования текстов, символов, социокультурных и религиозных смыслов – использовалась в теологии (экзегетика), филологии. Философская проблематика

герменевтики впервые стала разрабатываться Фр. Шлейермахером (1768–1834) – протестантским теологом и философом. Заметное влияние И. Канта на герменевтику способствовало выявлению способа выражения мысли и своеобразия текста. Г. Фихте противопоставлял герменевтику диалектике и грамматике, которые, выявляя общее, не в состоянии уловить индивидуальный стиль произведения. В. Дильтей (1833-1911) – представитель философии жизни, основатель понимающей психологии связывал герменевтику с интуицией как непосредственным постижением некоторой духовной целостности. Собственный мир понимается через самонаблюдение, интроспекцию, мир Другого – через сочувствование, сопереживание. Э. Гуссерль (1859-1938) в основу герменевтики культуры помещает «Неосознанный фон интенциональных актов познания», «Нетематический горизонт», который дает некоторое представление о предмете. «Горизонты» отдельных предметов сливаются в единый «Жизненный мир», делающий возможным понимание одного другим. Отдельные культурные и исторические памятники имеют смысл только через соотнесенность с «Жизненным миром». М. Хайдеггер (1889-1976) в качестве жизненного мира рассматривает языковую реальность. «Язык – дом бытия»: герменевтика это не только искусство толкования текстов, но и «Свершение бытия», которое наиболее полно проявляется в многозначном творчестве поэтов. Истолкование поэтического слова – главная цель и функция философии герменевтики. Выдающийся представитель герменевтики XX в. – Х. Г. Гадамер (1900 – 1997) опирался на «Понимающую психологию» В. Дильтея, теорию «Жизненного мира» Э. Гуссерля, учение о языке М. Хайдеггера, которого признавал своим учителем. Х. Гадамер рассматривает герменевтику не только как метод понимания текстов, но как особую отрасль понимания. Ее предметом наряду с историко-гуманитарными науками является и вся совокупность знаний о мире и человеческом бытии. Понимание – универсальный способ существования действующего человека, его непосредственный (жизненные проявления, экзистенция) и опосредствованный (история, культура) опыт.

Таким образом, пониманию придается онтологическое значение, герменевтике – методический статус, путь истины. Герменевтика признала единственно доступным и ценным мир человеческого

общения, миром культурных ценностей – язык (рῥμα), с помощью которого должны быть истолкованы все составляющие культуры.

§ 2. Духовное пространство гуманитарного образования

Постмодернизм впервые в мировой истории и культуре предпринял попытку постановки проблемы исчезновения человека как вида *homo sapiens*. Под ударом фантазмагии научных дефиниций самая гуманная наука психология стала так успешно обходиться без «человека разумного», как жена, «слепившая мужа из того, что было», то есть из *безобразных* смыслов. По известному прогнозу М. Фуко, «Человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Взяв европейскую культуру с начала XVI века, – можно быть уверенным, что человек в ней изобретение недавнее, и конец его, быть может, недалёк. Если эти диспозиции исчезнут, как они некогда появились, если какое-либо событие разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [177, с. 410]. Какова культура классического мышления? Что это за диспозиции, удерживающие человека от исчезновения? Ответ на эти вопросы лежат в плоскости просвещенного разума, измеряемого триангуляцией. Во–первых, это *cognition dei experimentalis* или мистическое «Доказательство Бога в опыте» Фомы Аквината; во–вторых, картезианский *Discourse la methode*, плавно распространяющийся на герменевтику Фр. Шлейермахера; в–третьих, диалектика Г. Ф. Гегеля как интерпретации Священных текстов в *чистой акциденции* индивидуального Духа. Если метафизические и религиозные понятия о Боге ни сколько не выражают Его сущности, то сама добродетель классического понимания духовной номенклатуры является образующей силой природных, культурных и государственных благ: «Все действительное разумно, все разумное действительно». Гегель элиминировал метафизику бытия законами диалектики познания, включающими в себя ценностное романтическое познание женщины. Создание бытия как бытия в осуществлении семьи и брака всегда легко обходилось без философов. Г. Гегель стал исключительным

диалектиком супружеского счастья вопреки «Повивальным правилам» Сократа: «Женитесь и будете счастливы, ну а если попадетя сварливая жена, то станете философами». Оптимистическим свидетельством самой философской возможности супружеского счастья в кайзеровской Германии Гегель обозначил апогею классического мышления. В течение девятнадцатого и двадцатого столетий картина существенно изменилась. Безбрачие Платона, Аристотеля, Л. Давинчи, Р. Декарта и Э. Канта отозвалось деизмом и экзистенциализмом «Чистой духовности» в абстракции «Целибатов от философии» А. Шопенгауэра и С. Кьеркегора, Фр. Ницше и Вл. Соловьева, Фр. Кафки и Х. Борхеса. Из объемного списка неженатого самосознания иные умерли в результате самоубийства, иные в пытках недоброкачественной любви.

В противовес католическому учению о разделении мирского и духовного поприща, М. Лютер полагал, что именно в мирской жизни семьи и профессиональной деятельности осуществляется освящающая благодать Бога. Сам брак Лютер считает гражданским установлением, а требование чувственности признает вполне законным. У него высокое представление о браке как о состоянии, вне которого человек не может спастись. Но реформаторская чувственность Лютера во многом способствовала поддержкой романтической любви, обреченной на страдания телесного естества уже вне религиозного права. Чувственный запредел спровоцировал межличностные отношения принять атеистическую негацию. Оправдываемый эволюционной гипотезой и классовыми противоречиями агностик уже считал себя в праве рассматривать брак и межличностные отношения как «Идеологическую надстройку» на материальном «базисе общественно-экономической формации» (К. Маркс, Ф. Энгельс). Так, индивидуальный Дух стал «Обреченным, – по К. Марксу, – звуковой материей слова». Сама жизнь стала «Скрученным», как Евангельская Хананеянка [Лк 13, 14], «Способом существования белковых тел» (Ф. Энгельс).

С возникновением, собственно, психологической позиции, свободная творческая интерпретация Священных текстов Ф. Шлейермахера была реконструирована в критическую герменевтику, которая стремилась реабилитировать, по В. Дильтею, всемирный Дух исторических событий путём *интроспекции*

личностного «Вживания». Это была модерновая наука, которая, по пророчеству Гегеля, заменила диалектику «Интроспекцией переживания» одиноких художников, гениально неудачных в браке, зато признанных всем миром. Философия искусства, мотивированная поиском иррациональных начал, по типу взглядов старого холостяка А. Шопенгауэра, лишает сакральной диспозиции протестантских «Рационалистов», этих «честных людей», но «плоских ребят».

В начале XX века эклектика брачно-сакральной подоплеки в художественной интенции Дж. Джойса предполагает, по-ирландски, уже совсем «не плоские», уникально интимные переплетения, на основе которых структурируется *«Религия текста» как само по себе рожденной автономной реальности*. При всей многоплановости и фантазмагории, эта реальность являет собой вселенскость, идентичную текстовому абсолюту, который, по свидетельству С.С. Хоружего, не входя в противоречие, не соотносится ни с кем [182, с. 801]. Это был некий неокатолический holding, «Владение» иррациональной любви на уровне потока сознания. В этом потоке Дублин становится символом мира и наглядным методом *потока сознания*. Начало Израиля в шествии Авраама и Сарры и его завершение в XX веке парой еврея Блума и изменяющей ему жены Молли – есть воплощение межличностных отношений сакральной цивилизации. Начало и конец Одиссеи представляет собой схему-интерьер Дублина. *Блуждание* (discurgo) Улисса по городу собственного тела локализует его «Интерьер». При этом, пляж локализует мужской монолог, сопряженный с созерцанием «Всеобщей» женщины – Пенелопы. В то же время *кровать* – место индукции женского монолога – от красоты и чистоты ложа до любовных сцен и беременности. Наконец, Вавилонская фантазмагория монологов в «Один день как тысяча лет» [2 Петр 3] Дублина благополучно завершается желанием беременности и брачной готовностью к любви: «Да, я хочу, Да» [64, с. 740]. Так из бессознательного absit nomen, *имя опустим*, возникает сакральная цивилизация модернового типа. Вопреки мнению об ирландцах, не подверженных, по З. Фрейду, психоанализу, эта цивилизация подвластна психоанализу объектных отношений как выходу из экзистенциального интроспективного тупика. Культура модернизма трансформирует патетику спора в диспозицию и от нее в форму. Так,

нарциссизм мужского монолога Уллиса «Ванна» и «Пляж» оформляется в технику *omfall*, то есть «Пуп, пуп Земли» [64, с. 12]. Алгоритм смысла становится подобием, в силу того, что ему, по выражению Ч. Пирса, – просто «Случилось быть похожим на свой объект». Алгоритм *времени* возводит подобие смысла в степень сакрального значения, пока значение не обретет свободу поступка.

Желание свободы стало возможностью только с наступлением постмодернизма как «Постхристианской эпохи». Ее ключевым моментом явилась история решения теоремы А. Пуанкаре. Эта гипотеза «Ни о чем» через сто лет обрела не только безучастно мыслимую красоту своего доказательства Гр. Перельманом, но и этическое стирание границ между абсурдной реальностью и конвенциональным миром науки. Восхождение авторского «Безрассудства» в ранг независимой переменной свидетельствует о существовании неженатого самосознания не как «Вещи в себе», но предмета метафизики, то есть того, что на протяжении прошедшего века было обезображено позитивистской очарованностью психологией. Если не достоинство, то какая иная личностная стратегия усиливает «Безрассудство» Г. Перельмана в отказе от заслуженной награды в миллион долларов? Не должна ли сакральная *сущность* поступка стать контрапунктом или здравым смыслом психологического исследования, некоего, по Анри Пуанкаре, «Четвертого измерения»? Ведь великий математик считал, что законы науки не относятся к реальному миру, а представляют собой произвольные соглашения (конвенции), служащие наиболее удобному и полезному описанию явлений. Безусловно, установление конвенций, «Культурных сообществ», по Й. Хейзинге, было бы невозможным без культуры межличностных взаимоотношений между учеными. За свою микросоциологию А. Пуанкаре был подвержен «уничтожающей критике» со стороны главного «естествоиспытателя» В.И. Ленина, который *конвенциональную* теорию Пуанкаре назвал «Сущей бессмыслицей», то есть отрицающей объективную реальность и закономерность природы [100, с. 170]. Но Гр. Перельман красивое доказательство «Сущей мысли» А. Пуанкаре подтвердил аскетизмом личности, вызвавшей, отнюдь не очарование наблюдателей, но сенсацию поступка, доказывающего, что Сущий (תהיה) не умер, но жив и ждет от каждого из нас морального отчета за свои поступки –

тут не до очарования. «Мораль смысла во всех отношениях представляет собой борьбу с очарованием, вот чего не может понять ни один из защитников смысла» [30, с. 209].

С мнением Ж. Бодрийяра нельзя не согласиться по мере снятия (*Aufhebung*) очарование (англ. *fascinate*) одиозным «Процессом» Фр. Кафки. Суть случившегося события бесстрастно изложена в первой же фразе произведения. Проснувшись в день своего тридцатилетия, Йозеф К. обнаруживает, что он находится под арестом. И вот уже первый осторожный разговор об аресте с фрау Грубах сильно удивил К. тем, что она посоветовала не принимать происшествие близко к сердцу, постараться не навредить себе неврозом, а под конец разговора поделилась с ним своим предположением, что в его аресте есть нечто «Научное». Так, в отличие от оптимистического представления «модерниста» Протагора «Человек – мера всех вещей», Кафка инспирирует догадку о том, что именно в человеке и не хватает этой меры, меры жизни и смерти. Специфика сознательного человека состоит в свободе выбора. Именно выбор только для него открывающейся «Двери» отличает человека от подчиненного внешнему миру биосоциума. «Скрученный», по Ж. Лакану, биологический мир – область реального, социальный мир – сфера символического. Реальное и символическое подвержено психоаналитическому суду. Тот, кто не подвержен психоанализу, того ожидает высший суд где-то за городом, в Гееноме (גֵּהֶנוֹם, גֵּהֶנוֹם, γέεννα) – долине к юго-западу от Иерусалима, ставшей символом Судного дня. Иисуса Христос в IX главе от Марка предостерегает нас от ошибок, ведущих в «геену огненную». Это не ад, а уничтожение профанов, то есть непосвященных огнем во время Второго пришествия или Парусии.

Достаточно революционной, показалась на этот счет творческая инициатива К. Джерджена о преодолении «Профанного здравого смысла» качественно иным, «Сакральным» [63]. В данном контексте А.А. Полонников позитивно оценивает перспективу оживления *сакральной* установкой сознания рутинного процесса образования. Ведь этот процесс не может обходиться, во-первых, без *доверие* преподавателю и тому, что он говорит; во-вторых, без *подразумевания* интуитивного согласия обучающего и обучаемого на тот или иной «Конститутивный порядок событий». Каким образом ценностный

(ἀχίος) состав личности влияет на её нормативную структуру? В какой мере вера и достоинство (πίστις και ἀξιοπρέπεια) становятся источником принятия решений? Обладает ли психология готовностью, если не проникновения, так хотя бы учёта своего «Четвертого измерения»? В ответе на эти и другие вопросы мы можем только наметить путь в «Прекрасное далёко» личности «От чистого истока» *доверия*. Доверие не утратившим актуальность архаическим значениям наделяет нас полномочиями оформления сакральностью смыслов. Нарушение доверия ведет к «*Амнезии социальной структуры*», с такими её эффектами, как «Замешательство, нерешительность, внутренний конфликт, массивная неконгруэнтность, психосоциальная изоляция, обостренная общая тревога, потеря идентичности и различные симптомы деперсонализации» [134]. Добавим к этому черному списку паттерн непререкаемого авторитета и «Приученной беспомощности» (М. Селигман) с его неминуемым симптомом «Чувства вины» – и получим характерную для современного образования картину энтропии бессознательного, то есть *заворота, скрученности* «Образа» в замкнутую систему смыслов. Очевидно, что мера внутренней неопределённости системы продолжает оставаться обратимой, пока существует возможность интерпретации кризиса, при котором, согласно Л.А. Пергаменщику, «Нечто снова и снова нужно превращать в ситуацию, которая могла бы поддаться осмысленной оценке и решению в терминах этики и личностного достоинства, то есть в ситуации свободы» [138, с. 36].

Мир божественного подобия (simmile) – это непременно мир примет [177, с. 48]. Когда самому существованию города из книги «Сто лет одиночества» Г. Маркеса, грозила смерть от эпидемии *амнезии*, его жители применили к своему выздоровлению сакральное естество главной *приметы* существования человека: «БОГ ЕСТЬ». Город – это демонстрация примет и подобий. Личность и есть главная примета Божественного образа в человеке, Его преподобие. Иначе религиозное начало в человеке остается как бы «голым» [Быт 3, 11], а значит непосредственно натуральным, языческим. Поэтому такой термин, как *sacrum*, и его еще более «туманный» синоним «Духовность» требуют научного переосмысления в дискурсе. Получившее широкое распространение в гуманитарных науках, в

частности, благодаря работам Мирча Элиаде, понятие «Иерофания» обозначает *явление священства* (φαινόμενο της ιεροσύνης) из естественного жизненного принципа. Преодоление кризиса потребления как инсинуации этого принципа видится автору в выборе сакрального как альтернативы беспринципной меркантильности: «В однородном и бесконечном пространстве, где никакой ориентир невозможен, иерофания обнаруживает абсолютную «Точку отсчета», некий «Центр» [81, с. 23]. На самом деле, представляется, что *сакральное* становится на столько «Центральным», на сколько «Голый» религиозный синкретизм подвержен научной дифференциации. Психологически не переосмысленную сакральность неминуемо ожидает участь эгоцентризма Адама, восходящего от восточного Эроса к западному Танатосу.

§ 3. Сакральная цивилизация и психологическая культура

Культурно-историческая концепция Л.С. Выготского, несомненно, служит переосмыслению как *метанойе* (μετά и νοῦς), смене ума, метаморфозе рационального познания в ноэтическое постижение. Инициация «Осмысленного слова» в качестве «Микрокосма сознания» [49, с. 301] не остается статистической декларацией, но операционализируется в динамике значения: «Значение слова есть феномен мышления лишь в той мере, в какой мысль связана со словом и *воплощена* в слова и обратно: оно есть феномен речи лишь в той мере, в какой речь связана с мыслью и освещена ее *светом*, оно есть единство слова и мысли» [49, с. 297]. Если бы христианский эксперт сказанное автором соотнес с его готовностью цитировать Священное Писание, то непременно принял бы его за ученого теолога. Психология – это своеобразное продолжение Талмуда, то есть сакрального учения о закономерностях домостроения Израиля, с той поправкой, что Евангелие является достоянием Закона: «Истинно говорю вам, скорее исчезнут небо и земля, чем исчезнет хотя бы одна йота или одна черта буквы Закона и не произойдет все написанное» [Матф 5, 18]. За культурно-историческое видение психологии участники конвенции «Деятелей коммунизма» подвергли поспешной элиминации «Моцарта психологии» (Э. Толмен), а позже и

С.Л. Рубинштейна, из своей номенклатуры, как некогда был элиминирован из иудаизма его светоч – Иисус, иудей из Назарета, естественно, не христианин. Умирающий Выготский успел оставить *свет* «Исторического смысла психологического кризиса» с эпитафией из 116 Псалма Давида: «Камень, презренный строителями, сделался главой угла». Этим угловым камнем поныне остается Слово сказанное (рѣма), в том числе, в инструментальном методе Выготского. Сакральный смысл метафоры «Новой и старой психологии» как отношения «Созвездия Пса к лающей на него собаке» обращен к любимому автором Баруху Спинозе: «На что способно человеческое тело, никто не знает» [50]. Это истинное тело, *verum corpus*, стало источником сакральной цивилизации Израиль

Цивилизация, от слова *civita* (город), идентифицируется, по К. Юнгу, архетипом «Мандалы» как сакрального *мастерства* (*tehnos*) строителей. Цивилизация в той мере первична по отношению к *культуре*, в какой она инженерная по отношению к *культу*, разумеется, не ко всякому. Например, Вавилонская цивилизация предваряла палестинское поселение Авраама, отца всех народов и двух авраамических культур. Египетская цивилизация воспитала Моисея основоположником Иудаизма. Римская цивилизация стала «колыбелью» христианства. Таким образом, секвенция сакральной инженерии провоцирует дискуссию, что первично: цивилизация или культура. Вопрос решается с помощью аппликаты – Библии как третьей оси мирового ортогенеза: *цивилизация – культура – Библия – технология*. Психологическая культура личности, в силу своей стягивающей, когерентной позиции, может оказаться квинтэссенцией (*quintessential*), то есть пятой сущностью названных четырех элементов бытия. Допуск к данным составляющим некоей шестой, например, конфессиональной, координаты неминуемо приводит к хаосу либо болезненной ригидности системы. Ибо конфессиональный взгляд представляет собой источник конкретных субъективных, в том числе, культурных, интерпретаций Библии, которыми мы наделяем наблюдаемые события. При этом конфессиональные культуры являются еще и напряженными организациями, характеризующимися сложным балансом авторитарных и демократических влияний, не раз становившихся в истории проводником великих потрясений. Поэтому религиозный взгляд, как и идеология, должен быть отделен от науки

Библии, которая в силу своей изначальности, не зависит от форм общественного сознания, оставаясь вечным источником дискурса.

Ортогенетический дискурс (гр. *orthos* – *прямой*) артикулируется в русле изначальной топики живой природы, эволюция которой предопределена самим организмом. Кредо З. Фрейда «Наш бог логос»[171, с. 351] дает основание рассматривать религию в плане мистики, ритуала и традиции, а *логос* в плане Слова персонифицированного. Логика отслеживается им в природе еврейства как «Источнике силы, который не может быть замещен ничем другим»[172, с. 2]. Но такая *конфессиональность* не была им допущена к алтарю психоанализа: «Все религии созданы людьми. Задача науки – вскрыть эту истину и освободить *духовную эволюцию* от всех позднейших наслоений и чужеродных элементов» [171, с. 5]. Священный текст является абсолютно независимым от всяческих «Чужеродных элементов», в том числе, и от иудаизма, поэтому его целостность прибывает в нем «Как иглы и как вбитые гвозди» [Екк 12,11].

Альтернативой религии текста становится «Культурная шизофрения» – термин, возникший в религиозной среде протестантизма, отмеченного экзотической реакцией верующих христиан на обыденную реальность. Исследование Р. Гуардини и Г. Марсея показало, что религиозные убеждения никак или почти никак не влияют на его социальное поведение. Культурная шизофрения констатирует невозможность совмещения двух культур – религиозной и секулярной, но большинство верующих, особенно представители традиционных конфессий, игнорируют эту альтернативу и живут по двойным стандартам. Для того, чтобы избежать двойных стандартов в плане выживания, необходима религия текста как интеллектуальный жизненный выбор между бессознательным означающим и личностным означаемым. Всегда этот выбор сопровождается достоинством одиозности и шельмования. В своих мемуарах Премьер-министр Израиля Голда Меир замечает: «Нам был предоставлен выбор: умереть под сочувствие окружающих или выжить под их осуждение – мы выбрали второе». Этот выбор мотивирован интеллектом, исполненным монотеизмом. Ну а сам монотеизм не дифференцирован никаким интеллектом – это

личный жребий, пурим «Вскрытия» как «Оставление с носом», точнее, с «Ушами Амана» [Эсф 9,17].

Выбор, вскрытие «Одного Бога» в христианстве усложнено мистической идеей «Единобожия», собственно «Троицы». Однако психологической культуре предшествует наука, абстрагированная от мистики. По свидетельству Гершома Шолема, в истории не было периода, столь далекого от мистики, как время зарождения монотеизма. Мистика возникла лишь после обретения религией коллективных форм жизни веры. Рассмотрим три архаические истории, проливающие свет на данную закономерность. Первая касается вполне секуляризованной, то есть не мистической интриги с обманом фараона, сопровождаемой исповеданием Авраамом супружеского счастья: «Дабы мне было хорошо ради тебя» [Быт 12]. Вторая, носит также «Фамильярный» (лат. *familiaris*, семейный) характер, со стороны Сарры, в судьбоносном диалоге с Богом у дубравы Мамре, затем со стороны Авраама, бесцеремонно заступающегося перед Богом за племянника Лота, живущего со своей семьей в Содоме и Гоморре [Быт 28]. Фамильярный (хотя и внутренний) смех Сарры, не поверившей Божественному обещанию первой за все её 90 лет беременности, грянул эхом с небес, стершим с лица Земли обетованной содомский грех [Быт 18]. Третья история знаменует переосмысление Авраамом своего семейного эгоцентризма и его окончательный переход к *межличностной* дружбе с Богом. Это был решительный разрыв с мистическими представлениями патриарха, приносящего в жертву своего единственного сына Исаака в месте Яхве-Ир, то есть Яхве *усмотрит* [Быт 22]. Переход от ритуальной мистики жертвоприношения к осознанной дружбе с Богом находит свое логическое определение: «Милости хочу, а не жертвы, и ведения Бога, более, чем всеожжений» [Осия 6]. С правовой точки зрения, ситуация жертвоприношения является ни чем иным, как ритуальным убийством, но тогда «все верили», что делают «правильно». Лишь онтогенез личного выбора сопровождается исключительной способностью *слышать* того, Кто не услышан другими [Ис 33, 15]. Отсюда *переход*, на иврите Пейсах, Пасха Авраама в том, что личность верующего становится выше, чем всеобщие религиозные нормы. В моральном ключе феномен Авраама свидетельствует о сакральной возможности совмещения дружбы с

Богом и культуры межличностных взаимоотношений без двойных стандартов мира. Это, в частности, касается достойного приобретения им за 400 шекелей серебра поля Эфрона для захоронения Сарры [Быт 23]. С этого поля начинается собственность евреев в Земле обетованной, не сулящей ни какой экономической выгоды, а потому лишенной всякого меркантилизма. Афоризм Голды Меир служит здесь прекрасной иллюстрацией: «Моисей 40 лет водил нас по пустыне, чтобы привести в единственное место на Ближнем Востоке, где нет нефти». Отсюда культурно-психологический *алгоритм* как *подобие* сакральной цивилизации, не заботящейся, по Евангелию о том, «Что есть и что пить»: *любовь, семья, альтруизм, свобода*.

Несомненно, каждый библейский персонаж исполнен сакральным способом борьбы с эгоцентризмом и овладения альтруизмом. Пытливый ум задается вопросом: почему Исаак более любит «Красного сына полей» Исава, а не бледного «Сына шатров» Иакова? Самый реальный ответ сопряжен с эгоцентрическими чувствами любого отца по отношению к удачному сыну-кормильцу и дезадаптированному книжнику, «Вечному студенту». Вот почему Иаков с такой поспешной готовностью принял позицию обманувшей его, психологически пронизательной Ревекки и благословил «Человека шатров» на первородство [Быт 27, 27].

Проведённый анализ проливает свет на сакральную цивилизацию с позиции личностного носителя психологической культуры. *Психологическая культура* – это качество самопознания человека, позиционирующего свою личность и артикулирующего свою любовь в контексте сакральной цивилизации, использующего полученные знания в деле оптимизации мира семьи. Сакральная цивилизация отделяется от общества потребления с помощью психологической культуры. Книга судей повествует о такой сегрегации. Когда судья Гедеон привёл народ к воде, Бог сказал ему: «Кто будет лакать воду языком своим, как пёс, того ставь особо, так же и тех, которые будут наклоняться на колени свои и пить с ладони» [Суд 7, 6]. Последних оказалось только триста человек, но этого количества хватило для разгрома бесчисленного войска мадианитян. С точки зрения этики, способ питья вряд ли является её существенным показателем, тем более на войне. Но с точки зрения психологической культуры, любая незначительная деталь или жест сигнализирует об индивидуальных

особенностях носителя невербальной коммуникации. В этом, психологическом смысле, дискурсивным становится Божественное определение дифференциации: «Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И отделил Бог воду, которая под твердью от воды, которая над твердью. И назвал Бог твердь небом» [Быт 1]. Будь данное разделение по горизонтали, тогда не возникало бы никаких вопросов относительно физического способа разделения стихий. Но речь в книге Бытия идёт именно о вертикальной, то есть иерархической сегрегации «Воды под твердью», то есть основной массы народа от «Воды над твердью» как избранного воинства. Это образ судного отделения «Козлов от овец» [Мф 25] знаменуется, на наш взгляд, элементами психологической культуры, описанной в книге Судей. С культурно-психологическим привлечением метафор Р. Бах смог донести в книге «Чайка по имени Джонатан Левингстон» смысл подобной сегрегации: «Небо – это не место и не время, но уровень непрекращающегося совершенства». Получается, что небесный уровень – это все же место. Недаром, песню Б. Гребенщикова «Под небом голубым» иерусалимцы исполняют как «Над небом голубым», ввиду утверждения ШАМАИМ как места скинии Бога с человеком, «Дома молитвы для всех народов» [Ис 56].

На самом деле, культурная библейская традиция значительно отстаёт в истории и пространстве от Священного текста, в котором явлена воля Творца для становления цивилизации народов. Закон Моисея первичен по отношению к народу «Книги» (гр. *Viblos*), ставшему источником *переосмысления* веры в культуру, науки в технологию, искусства в быт, религии в право. До начертания декалога на каменных скрижалях, сам Моисей склонен был к языческой эгоцентрике справедливости, вплоть до убийства египтянина [Исх 2]. Даже после сорока лет водительства по пустыне законодатель на миг засомневался в силе Господа относительно извлечения из скалы вод Меривы, название которой означает «Ссору, раздор» [Числ 20]. Отсюда и предсмертная гипотеза З. Фрейда о «Человеке Моисее» не как еврее, а как египтянине, обладающем чисто историческим, а не духовным генезисом. Учёный исследователь, не обладающий опытом веры, не в силах был понять и принять ту истину, по которой Бог руководил авторами Библии на столько, на сколько они могли принять Его промысел об Израиле и каждом

человеке. Поэтому до конца времён эта дорогая архаика остаётся мудрым ответом на все прогностические вопросы психологии, касающиеся направленности личности и её сущностной любви, креативных характеристик психической активности и асертивности поведения, дидактического значения истории и психологической гомилетике в духе объяснения на научно компетентном языке тех истин, которые утверждает духовное наследие. Это наследие на протяжении более чем трёх с половиной тысячелетий предлагает человеку личностный «Выбор жизни и смерти, благословения и проклятия, любовь Господа в продолжительном потомстве» [Вт 30].

Когда учёные специалисты рассматривают человека как «Непредвиденный результат эволюции», а многие христиане – как обреченного на страдания, сакральная цивилизация отвечает устами А. Эйнштейна: «Бог не в кости играет с человеком». Это значит, что для не случайного становления личности не существует препятствий в выборе благословения вместо проклятия, лишь бы только у неё хватило упорства для «отстаивания, – по А.Г. Асмолову, – своей индивидуальности» на продуктивном жизненном пути *curriculum vitae*.

§ 4. Разумное, доброе вечное бытие в ономатологии существования

Посев «Разумного, доброго, вечного» в почву «благородного» (*generosus*) бытия требует дифференциации этих начал в понятиях образование, развитие, воспитание и просвещение. Образование, от слова «Образ» (нем. *Bildung*) служит *общей* причиной развития *индивидуальных* задатков. Воспитание является *частной* предпосылкой по извлечению (бел. «выхаванне») из хаоса абскурантизма, мракобесия, невежества для *особого* просвещения как преобразования личности с целью *счастливого* спасения, то есть соединения с *частью* избранных. Психологическое образование в силах обозначить общие закономерности существования той духовно-материальной реальности, которая квалифицируется как личность. Духовно–материальная конвергенция без участия психологии чревата креном в сторону сциентизма, фидеизма, идеологии, магии, оккультизма. В. Дильтей, говоря о тщетной «Попытке создать

опытную науку о Духе без психологии»[65, с.409], мечтал о появлении науки о Духе – Geisteswissenschaft, она поможет «Сделать пригодными знания, приведя их в общезначимую связь, которая у Августина, Паскаля и Лихтенберга производит столь сильное впечатление благодаря резкому одностороннему освещению» [65, с.410]. Дильтей считал: «Наука о Духе нуждается в такой психологии, которая была бы, прежде всего, прочно обоснована и достоверна, чего о нынешней объяснительной психологии никто сказать не может, и которая вместе с тем описывала бы и, насколько возможно, анализировала бы всю мощную действительность душевной жизни, не выводя ее из элементарных процессов. Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем» [65, с. 411].

Французская социологическая школа в лице Э. Дюркгейма приняла в конце XIX века концепт устойчивого коллективного образования, которое логически неизменно относительно истории, культуры, индивидуальных психических образов и служит безличным средством общения между людьми. Эта социологическая схема остается действенной и ныне: «Понятие не есть мое понятие, оно для меня общее с другими людьми и, во всяком случае, может быть сообщено им. Нельзя заставить ощущение перейти из моего сознания в чужое. Напротив, всякий разговор, всякое умственное общение состоит в обмене концептами». Несмотря на то, что социологический подход лишает слово персоналитической интенциональности, он представляет для нас ценность в плане видения реального человеческого чувствования с общей позиции концепта, бросающего на ощущение логический свет, проникающий насквозь и преобразующий: «Понимать вещь – значит в одно и то же время *вскрыть* или определить ее существенные элементы и отнести их к известной совокупности вещей, ибо каждая цивилизация имеет характеризующую ее организованную систему концептов. По отношению к этой системе индивидуальный ум находится в том же положении, в каком стоит $\nu\theta\sigma$ Платона по отношению к миру идей»[133]. Другой представитель социологической школы Л. Леви-Брюль постановкой проблемы социальной обусловленности психики стремился показать «тождество человеческого духа» в понимании ее природы [98]. Таким образом, выясняется филогенетическая доля общества как хранителя логического онтогенеза.

В обнаружении легитимности «одностороннего объяснения» (В. Дильтей) культурно–исторических оснований психологии духовности существенным является *синэргическое* учение Халкидонского Собора 451 года, разрешившее противоречивые мнения о личности Иисуса Христа простой формулировкой папы Льва Великого: «Иисус Христос есть истинный Бог и истинный человек, единосущный Богу Отцу и представляющий два естества в одной ипостаси». Ортодоксальные христианские мыслители настояли на теопсихологической формуле: Иисус есть личность, обладающая одновременно двумя природами – человеческой и Божественной. Данная формула имманентно распространяется на каждого индивида, являющегося, подобно Христу, уникальной личностью. Поэтому глубина и широта персонологического знания измеряется двуединой природой и двуединой волей Сына Человеческого. Персонология и лежит в основе понимания «синэргизма», современное толкование которого как «сотрудничества» чаще всего обречено на притязание «Ивана, не помнящего родства». В данной связи следует заметить, что страшиться догматической детерминанты в синэргическом подходе психологии – значит лишить этот подход своего логико–исторического корня. И уж если догматическое основание является детерминантой, то детерминантой, во всяком случае, имманентного свойства, при котором «Бог с нами» становится персонифицированным Господом, о чем свидетельствует его еврейское имя Эммануил [Ис 7, 14], которое этимологически созвучно латинскому термину *immanens*. Критерием данного сравнения служит Евангелие, обозначающее психологический источник Царства Божьего, которое «внутри вас есть» [Лк 17, 21]. Царство Божье и есть истинная вера, с иврита – ЭМУНА как не рациональное познание, но имманентное доверие Богу.

Богословская индетерминанта, при которой каждый человек в своем потенциале является сыном Божиим, создает, согласно М. Можейко, синэргию «презумпции имманентной самоорганизации системы» [136, с.740]. Подобной же, интэгративно–эклетической позиции придерживается В.А. Янчук, позиционирующий «онтологический плюрализм» [205, с.60] в качестве индетерминанты свободы личности, самостоятельно решающей вопрос о своей генетической причастности и логической ответственности. И если

термин *determine* обозначает не причинность, а изначальность, определенность, то Логос свидетельствует не столько о причине, сколько определяет «начало и конец, Первого и Последнего» [Откр 22, 13]. Ввиду такого преддетерминизма исследователь уже не обособлен от субъекта отчужденным знанием, ибо он лично ответственен и смел, вооружаясь не только «щитом веры, шлемом спасения и мечем Слова Божьего» [Еф 6, 17], но и культурно–психологической компетенцией. Экстраполяция методологической свободы в область образования обнаруживает наличие постатеистического либерально–гуманитарного вакуума, особенно в разделах учебных программ, в том числе стандартизированных, связанных с воспитанием. В частности, воспитание все еще рассматривается как процесс усвоения экспектационных стандартов – моральных, гражданских, эстетических, трудовых, физических. При этом личность продолжает оставаться неким фасеточным (*fasette*), конгломеративным объектом специалистов, «со знанием дела» лепящих знания, умения и навыки, тестирующих современных «гомункулюсов» и «галатэй», мало напоминающих дерзновенную, асертивную личность. «Трудно представить себе, – замечает Дж. Келли, – каким образом психологи, пристрастившись к «положительному подкреплению», смогут принять творческое участие в рискованных занятиях грядущего времени» [86].

В профессионально-педагогической среде чувство реальности сопряжено с внутренним отходом от наивного абскурантизма, который активно индуцирует гуманистическая психология. Дифференцируя все «новые» болезненные смыслы «здорового образа жизни», такая «человеческая наука, – по сурово-аскетическому замечанию Л. Шестова, – приладившись к средней обыкновенной морали, оправдывает, возвеличивает, возводит в закон нормы, дающие опору посредственности» [189, с.141]. Ф. Ницше отразил эту же психологическую особенность хлесткой формулой «*Jenseits von Gute und Böse*» («По ту сторону добра и зла»). Посредственность избегает сложностей, в том числе терминологических, без которых вообще не существует настоящей науки. По мнению Ж. Деррида, сложности обучают, а простота представляет собой мнимую ясность, скрывая присущую языку внутреннюю неразрешенность [62, с.7].

Теопсихологический предмет исследования возникает там, где гуманно-позитивистский ход вещей уже не удовлетворяет духовным потребностям человека. Эти потребности мистифицированы вдохновенным началом: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божьих» [Лк 4, 4]. Истинно «здоровый образ жизни» включает в себя горизонт психологической перспективы, выстраивающей зависимость жизненного потенциала от Евангельского свидетельства того, «Что в человеке» [Ин 2, 25] в ответе на главный вопль человека: *илия, илия, ламма свахам* [Мф 27, 46] или «Бог Яхве, Бог Яхве! Для чего Ты оставил меня?» [Пс 21, 2]. «Новая заповедь» [Ин 13, 34] в поле действия Моисеева Закона (Νόμο του Μωϋσή) создает возможность индивидуального осуществления макросоциальных процессов через психологическую вариативность интерпретаций Священных текстов на фоне догматически замкнутой системы знаков: «Мы живем в мире знаков и слов, – свидетельствует Дон Кьюпит, – и не способны вырваться за его пределы, даже попытавшись отобразить объект религиозного благоговения» [157, с.122]. Для деконструкции религиозных смыслов не существует предустановленной гармонии между мышлением и бытием: «Ничто не говорит о том, что должны существовать ответы на наши вопросы или что для нас вообще достижимы какие-либо ответы. Жизнь не обязана иметь смысл» [157, с.122]. Достаточно пессимистичная оценка пребывания в мире бессознательного не исключает оптимизма веры. В книге «Радикалы и будущее церкви» Д. Кьюпитт излагает постмодернистское видение проблемы позитивным образом: «Мир принадлежит нам, и никто нам втайне не противодействует. Существует лишь явное, очевидное, мир зримых явлений, который лучше философски анализировать как мир знаков. Не существует творческого гения – есть только написанные слова; нет никакой сути, которую пытается уловить художник – только образ, в котором он ее уловил» [157, с.122]. Для постмодернизма «этическая справедливость» – символический миф. По мере вынужденного соприсутствия в мире знаков, личность отбирает из них те, которые обращены к Имени как *архе-знаку* «Пути, истины и жизни» и те «Скользящие означающие» (Ж. Лакан), которые помогают держаться на плаву времени, искусно маскируя квазинауку под артефакт. «Там внизу, у людей, – говорит Заратустра, – все слова напрасны. Там видят лучшую мудрость в

умении забывать и проходить мимо» [45, с.143]. Этнометодология Ф. Ницше индуцирует невозможность универсального закона психологической реальности. «Одно из главных преступлений психологии – это то, что любовь была подменена альтруизмом. В то время как она есть присоединение к себе или уделение от чрезмерного богатства личности» [45, с. 136]. Альтруизм тем демонстративней, «Чем сильнее стремление к единству». Но чем сильнее стремление к единству, «тем скорее мы имеем право заключения о слабости; чем больше стремления к варьированию, дифференцированию, внутреннему распадению, тем более тут силы. Всякий отдельный индивид представляет собой всю линию развития (а не только, как понимает его мораль, нечто такое, что возникает с момента рождения). Если он представляет подъём линии «человек», то его ценность действительно громадна; и забота о сохранении и споспешествовании его росту должна по праву быть чрезвычайной. (Забота о грядущем в его лице будущем — вот что даёт удавшемуся отдельному индивиду такое экстраординарное право на эгоизм). Если он представляет нисходящую линию, упадок, хроническое заболевание, то ценность его незначительна; и первое, на что нужно обратить внимание, это на то, чтобы он возможно меньше отнимал места, силы и солнечного света у удавшихся. В этом случае на общество падает задача подавления эгоизма (который иногда проявляется в нелепой, болезненной, бунтовщической форме), идёт ли дело об единицах или о целых приходящих в упадок, захиревших народных классах. Я учу: стадо стремится сохранить известный тип и обороняется на обе стороны, как против вырождающихся (преступников и т. д.), так и против выдающихся над ним. Тенденция стада направлена на неподвижность, застой и сохранение, в нём нет ничего творческого. Поскольку властвует именно масса, она тиранизирует исключения, так что эти последние теряют веру в себя и становятся нигилистами» [Воля к власти].

Последующее за ницшеанской метафорой «Мира как этико–эстетического феномена» развитие постмодернистских идей отразилось в скепсисе объективных критериев жизни. «Искусство, – по А. Мальро, – самый яростный бунт человека против судьбы» [188]. Человек как непредвиденный результат слепого случая может состояться только как «субъект желаний» (М. Фуко) в

пространственной локализации понятий, теорий и социальных институтов. Этическая ирония, культурная имитация, научная риторика и эстетическая алеаторика составляют знаки общества постмодерна, повергнутого, согласно Ж.К.Лиотару, тотальностью «Grand narrative» [136].

Действительно, многие понятия в ходе истории видоизменились за счет лексической аберрации под разглагольствование знаковой пустоты – *signatura vacui* как «лежащие пелены во гробе» [Ин 20, 5]. Однако, всегда оставалась неистребимой иная знаковость. Для сохранения логического младенца Ф. Парцельс, затем Я. Беме вводят натурфилософский термин *signatura rerum*, отражающий, с их точки зрения, диалектику знаковой формы вещей как предпосылки сущности. Теопсихологический подход предполагает реализацию «Слова» [Ин 1, 1] не вопреки, но благодаря постмодернистской переоценке ценностей. Так, для «Деконструкции» комплекса парадигмальных установок культуры классического типа Ж. Деррида вводит «Презумпцию онто–тео–телео–лого–фалло–фоно–центриза». Она включает в себя, во–первых, онтологическую заданность мира; во–вторых, схоластический детерминизм применительно к любому феномену и процессу; в–третьих, целесообразность общего мирового процесса и отдельно взятых событий; в–четвертых, наличие глубинного имманентного смысла бытия в целом и отдельных событий; в–пятых, логику мышления в рамках жестких бинарных, объект–субъектных, асимметрично интерпретируемых оппозиций, одним из фундаментальных проявлений которой выступает маскулинный характер культуры западного образца [137]; в–шестых, имплицитную ориентацию западной традиции на тот пласт языка, который представлен в звучании голоса, несмотря на наличие в данной культуре выраженного акцента на письменной речи. Как отмечает Ж. Деррида, «Опыт этот – обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т.д.»[62]. Постмодернизм осуществляет радикальную переориентацию на презумпции, альтернативные классическим: это запрет на метафизику в условиях принципиальной мозаичности мира; отказ от идеи внешней каузальности и переориентация на видение предметности как находящейся в процессе самоорганизации (смерть Бога, ризома,

номадология); отказ от семантических фигур телеологического характера (событийность); отсутствие имманентного миру смысла в герменевтических актах; отказ от бинарных оппозиций: объект – субъект, Запад – Восток, мужское – женское; акцент не на голосе, озвучивающем имманентный текст, но на самом тексте как нестабильной среде генерации смысла – «Скриптор» [136].

Теопсихология диспозициональна деконструкции как неизбежного для агностика распада жизненных смыслозначений. Однако, сознательный выбор «Эвтаназии» культуры нужно тогда уж доводить до конца через деконструкцию самого слова «философия», которая действием деконструкции элиминирует присутствие/отсутствия не только любви, стремления, жажды *φιλία*, но и самой *σοφία* – мудрости, издревле апеллируемой к метафизическому постоянству. Как нет мудрости вне какого-либо постоянства, так нет философии мудрости. Анализ, деконструкция, распад – это ум, а не мудрость, метод, а не предмет. Не забываем, что сама *φιλοσοφία* возникла из онтологии, изучающей наиболее общие существенные характеристики и принципы реальности бытия Бога и познания этого бытия человеком. Как нет бытия без Бога, так нет человека без познания этого бытия. С деконструктивистских диспозиций мы не можем употреблять и слово «Культура», так как этот этимон (лат. *cultura*) происходит от глагола *colo, colere* – «Возделывание», поклонение, почитание, почет. Поскольку нива образования скорее в подсчете, нежели в почете, то не остается никакого философского смысла, как и самой философии в том, чего нет. Остается только голый *homo sapiens*, ум которого мы не можем игнорировать. Поэтому наше отношение к «Мертвой воде» для «Промывания мозгов» может оказаться полезным в дифференциации гедонистических стремлений к смерти: «Смерти нет, пока мы есть, когда же она придет, нас уже не будет» (Эпикур). Когда не останется «Следа–следа» (Ж. Деррида) от *означающих* жизни, тогда в потоке «Живой воды» затеплится, заиграет сама *означаемая* Жизнь. Жизнь – *ζωή, vita* – начинается с *επάγγελμα, vocationis, die Berufung-Unterstützung* – *призвания* к существованию. Но кто может *призвать* несуществующего, огласить того, кто не есть? – Только Тот, Который Есть (*יהוה ישׁשׁ – Эхйе Ашэр Эхйе*), Сущий, Живущий – *יהוה* – Яхве [Исх 34, 5]. Так, означающее имя открывает означаемую сущность, как

logos открывает собой онтологию (ὄντος – *сущее* и ὅν – *род*) или существующий род + λόγος. Существование (existention) от сущности отличается наличием диалога имен, их живой переклички, диалоговой, то есть не начетнической молитвой: «Да святится Имя Твое» как принятие Живого Имени Отца Яхве, Иеговы в истинное тело Сына Иегошуа [Мф 6, 9]. Евангелическая Церковь Германии на своем совете в 1956 году, возможно в связи с исследованием Кумранских рукописей, первая из христианских церквей постановила восстановить почитание святого Имени в тексте Лютеровской Библии посредством дифференциации слова Господь в виде Herr и HERR, где вторая форма стала означать Яхве [207]. Личное Имя Бога самим Лютером переведено как Ich werde sein, der Ich sein werde, то есть «Я стану быть которым есть бытие» [207, с. 65].

Восстановление Имени как «Следа–следа» Жизни предполагает скрупулезное отслеживание механизмов связи личности с Другой, на век *когерентной* личностью. Латинский этимон *cohaere*, от которого и образована «когеренция» (*cohaerens*) означает «Сцепленный, находящийся в связи», не подвержен не только деконструкции, но даже существенной транслитерации в родственных ему, как оказалось, славянских словах: польском *kocham*, украинском *кохаю*, белоруском *кахаю*, то есть *люблю*. Мы провели этот этимологический срез для того чтобы вывести, *открыть* (aperiens) Имя как практическое начало жизни, при которой Царство Божие – это пока еще не культурно–историческое и не конституциональное, но хаотически игровое «Вскрытие кода» (aperitum codicem) младенца Логоса в своем сердце: «Не придет Царствие Божие приметным образом; и не скажут: вот оно здесь, или вот оно там: ибо вот Царствие Божие внутри вас есть» [Лк 17, 20]. Будучи благоволением избранной части человечества, это Царство, по сути, сокровенный корень психологии, обретающей конкретную цель спасения личности сына прославлением Имени Творца: «Спасу его, яко воззва Имя Мое» [Пс 90].

Онома́стика или ономатология (ὄνομα, – имя, и λέγω – говорить), как дискурс имен собственных, включает в себя меру парадокса актуальности объектной теории обо всем (как бы ни о чем) и конкретику персонажей как носителей именной абстракции. Вот ситуация, обеспечивающая адаптивное существование личности:

«Научить вести беседу «Ни о чем», – по мнению В.М. Аллахвердова, – несомненно, более важная и продуктивная задача, чем беседу «на тему», в силу явной искусственности и практической неприменимости последней» [9, с. 208]. Сакральный смысл имени видится в «Алгоритме» следования осознанного к неосознанному. «Вначале было слово» – диспозиция альтруистического превосходства психологии дискурса над физиологией тестирования. Дискурс всегда, в том числе, читаемый здесь текст, представляет собой «Беседу ни о чем» в сочетании с «Невероятной биографией» иного Автора. Ее артикуляция может состояться при наличии алгоритма имени, освобождающего от необходимости «Кусков мяса в чернильнице» (Л. Н. Толстой). Аристотелевская энтелехия формы совпадает с богословским пониманием подобия (лат. *simile*) и психологическим пониманием личности как дискурса трансцендентного первообраза (парадигмы) в имманентном принципе вещи (подобия). Дискурс включает алгоритм категорий *страдания, действия, обладания, положения, времени, места, отношения, количества, качества, сущности*. Последовательность задает схему знакового восстановления Божественного подобия, утраченного, по Д.Б. Зильберману, при падении в тематическое естество [80]. Пять аподиктических (гр. *apodeiktikos*) стаций содержат *действие* «Эго» в убедительном, несомненном достоверном и неопровержимом основании бытия, которое исключает возможность противного ему существования. Пять последующих точек – *диалектика познания* с выходом за пределы алгоритма и пафосом *аддикции* (с лат. *addictio*, к *сказанному, присуждение*), указывающей на непознанную *сакральную* потребность в алгоритме имени Бога как актуализации возможного бытия через артикуляцию Имени собственного. Бог, по Фоме Аквинскому, является *чистой формой* ввиду Его свободы как от патетики аддикции, так и диалектики спора «Что первично». Диалектика, начиная с Г. Ф. Гегеля, является противоположным аподиктике спором в идеальном стремлении его участников осуществить эйдос естества. Путь, метод обмена мнениями творит форму как реальность, рефлекслируемую чувством меры «Все мне позволительно, но не все полезно, все мне позволительно, но ни что не должно обладать мною» [1 Кор 6, 12], объективируемую «любовью как совокупностью совершенства» [Кол. 3. 14]. Слово «Бог есть

любовь»[1 Ин 4, 16], прежде своего проявления в религии, культуре и науке, генерирует главный знак «Младенца, *свитого* «пеленами в яслях» [Лк 2, 12]. Этот знак не поддается деконструкции ввиду его логической топики. Иероглиф «Ψ» служит кодом вскрытия, *apertum codicum* психологической формулы *agere sequitur esse*, «Сущность следует за бытием», утверждающей зависимость активного самопроявления от качественного чувства. По типу Пигмалиона и Галатэи, учитель подходит к ученикам вооруженный этим «Ψ–трезубцем» как «резцом».

Профессиональное содействие качеству любви служит третьим знаком «Реальной двоичности» (М. Бубер) ученика и Слова. Метафора «пеленания» в «яслях» животных инстинктов, предваряет *метанойю* (*μετανόια*), смену ума преображенного человека. Глубинные воззвания пророка Ионы были следствием его недоверия образовательному императиву Ягве по отношению к язычникам. Подобное же недоверие или боязнь «Системы образования» приводит современного учителя к конформизму как психологической защите. Учитель–нонконформист рефлексией «Глас вопиющего в пустыне» [Ис 40, 3] реально оценивает свою одиозность в современной «Ниневии» народного образования. Но, как Ионе, так и современному учителю, ориентированному докритическим функционированием системы, предстоит осознание метафоры: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамений, и не дается ему знамение, кроме знамения Ионы-прорка» [Мф 12, 39]. Эта знаковость служит отражению намерения Отца, Который через сыновнее погружение в «морскую пучину» человеческих страстей создает беспрецедентную возможность *метанои* «не умеющих отличить правой руки от левой» [Ион 4, 11]. Знаковая *керигма* (*κήρυγμα* –объявление, провозглашение, проповедь) учителя служит воплощенным логосом, «Угловым камнем» [Пс 117, 22], на котором зиждется новая школа. В кросс-дискурной шкале образование–развитие–воспитание–просвещение *керигма* – это квинтэссенция, пятая сущность учителя, жаждущего такой школы, которую провозглашает Бог. Однако, реальность противостояния творчества и абскурантизма оборачивается энтропией образа в системе образования. Доктор психологии Н.Ф. Вишнякова замечает, что «Духовное богатство науки остается невостребованным в жизни юноши, окрыленная душа которого

вылетает из образовательных правил как бескрылая птица, падающая и теряющаяся в постоянных исключениях из правил» [47, с. 5]. Креативное видение образования предполагает пересмотр роли неупорядоченности, хаоса в его содержании, зиждущемся на «Синергизме как обнаружении скрытой взаимосвязи между процессами рождения и созидания нового в природе и обществе»[47, с.57].

§ 5. Психологический вектор диатропики

На фоне алеаторики (лат. *alea* – игральная кость) диатропика (*διαδτρόπικος*) представлена С.В. Мейеном как учение о разнообразии и его закономерностях. Его ученик, Ю.В. Чайковский сделал акцент на нерешенных проблемах и на загадках, не попадающих в учебники, показав начавшийся отказ от дарвинизма как закономерный, происходящий у нас на глазах, результат смены картины мира. Выстроив аналогию диатропики в отношении психологии, автор каждое научное направление наделяет уникальными особенностями, но объект их един – человеческое поведение [185, с. 60]. Священное Писание открывает для психологии диатропический спектр самосознания от ядерной апперцепции до постмодернистского дискурса: «Слово Божие живо и действенно и острее меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» [Евр. 4. 12]. Воспринимая Священный текст, пытливый ум проводит не столько подробный анализ душевных действий, свойств и состояний, их классификации, сколько структурирование личности, начиная с желаний и кончая выбором возможного бытия. Структурный психоанализ Ж. Лакана вовлекает диатропику либидо в творческое начало желания как источника конструктивных конфликтов и двигателя прогресса [95].

Прогрессирующий масштаб психической структуры требует определения *теопсихологии* как научной отрасли, исследующей инициативу *свития*, связывания, свертывания (*complicatio*) человеком в себе самом *желания* в перспективе *развития*, разрешения, развертывания (*explicatio*), открытия *кода* (*apertum codicum*) подобия (*simile*). Желание индивида – субъективное отражение такой

онтологической реальности как Личность. Вростание в эту реальность сопровождается объективацией умственных процессов и организацией эмоциональных состояний. Различные психические компоненты мышления образуют познавательную причину, в то же время, религиозный подвиг венчает поведенческую модель, придающую устойчивость и целенаправленность психического склада личности – ее способностей, характера, темперамента, ценностных ориентаций, направленности, склонностей, самооценки, индивидуального стиля деятельности.

Фоновым полем теопсихологического объекта служит сравнительная психология. Животные твари, имеющие «душу живую» [Быт 1, 24], создают такое поле исследования, которое позволяет изучить и сравнить закономерности психики животных и человека, выявить как сходные, так и отличительные их свойства, с целью более глубокого проникновения в тайну человека: «Сказал я в сердце своем о сынах человеческих, чтобы испытал их Бог. И чтобы они видели, что они сами по себе животные: потому что участь сынов человеческих и участь животных – одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом; потому что все суета!» [Екк 3, 19]. На фоне игры животных элементов вырисовывается «Неизгладимая фигура» [177, с.78], допущенная Творцом в религиозно–языковой *практике теозиса*, то есть обожения. Эта духовная практика включают в себя факторы, закономерности, механизмы исходных психических процессов, состояний и свойств, которые подвержены индивидуации. Суть индивидуации состоит, по Аристотелю, в преобразовании «общественного животного» (ζῷον πολιτικόν) в подобие Логоса. В данной связи процессы могут быть квалифицированы как такие психические явления, которые характеризуют принципиально преходящий цикл психического отражения. Например, процессы запоминания, восприятия, особенности внимания, ощущения, мышления, воображения связаны с временным постижением объекта, при котором «Пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» [1 Кор 13, 8]. Психические состояния запечатляют следствие постижения: «Во многой мудрости много печали, и кто умножает познание, умножает скорбь» [Екк 1, 18]. Поэтому психические состояния, хотя и связаны со временем, но

относительно автономны от него в аффективной сфере личности, несущей скорбь, тяготы и лишения, переживания сверхвременной (тысячелетия), посткогнитивной привязанности к потерянному раю [Быт 3, 17]. Психологическое осмысление этой «Потери» дополняет его религиозное понимание. Так, с точки зрения М. Новака, смысл утраты человеком царства свободы и справедливости «Состоит в том, чтобы умерить его претензии на обладание совершенной правдивостью» [124, с. 373]. «Грех неведения» [Евр 9, 7] является состоянием, не свойственным, но чужеродным человеку, посему требующим устранения через покаяние как смирение в совершенной правдивости. Однако психические свойства – в большей мере, нежели состояния, остаются автономными по отношению к времени, они характеризуют поведенческую сторону жизни, относительно автономную от познания. Так, например, харизма и характер являют собой предпосылку и склад поведенческой активности. За две тысячи лет христианской эры человек кардинальным образом изменял схемы познания себя самого и окружающего мира. Изменилась интенсификация его отражения в склонностях (*dispositio*) как круцификсуальной (*crucifixus* – распятие) готовности самопожертвования. Что касается поведенческих характеристик, то их основные черты во многом остаются неизменными в условиях конативной аберрации, отмеченной в Священном Писании: «Слезы угнетенных, а утешителя у них нет; в руке их угнетателей сила, а утешителя у них нет» [Екк 4, 1].

В вопиющей несправедливости, на протяжении тысячелетий человеку *свойственно* стремиться к наслаждению (*Ευδαιμονία*). Эта финальная интенциональность заставляет его корректировать темперамент, проявлять характер в достижении цели, жертвовать ради ближнего на фоне эйфории и веселья. Данная закономерность характеризует наличие в структуре личности динамической – познание и склонности, и актуальной – генезис и поведение – устремленности к «утешителю» в лице Бога, являющегося единой и абсолютной фигурой на фоне ментальных пространств. Динамика накопления знания о человеке только тогда не входит в конфликт с его актуальными потребностями и целями, когда эти знания вмещаются в сферу образования, задающего воспитательную направленность воли «И на земле как на небе». Такой греческий идеал

воспитания как *πίδεϊά* обозначает поведенческо-целевую готовность индивида к экуменической (*ἡκὺμενά*) гармонии. Этимологически и фонетически созвучное греческому термину белорусское слово «Падзея» вбирает в себя понимание участия и объективации личностного в общественном благоустройении. Педагогика как *πίδε*, кроме традиционного «детоводительства», включает в себя понимание мира (*ἄγε*) ребенка. Это требует определения *педагогического предмета* как науки о закономерностях процесса усвоения индивидом научного, религиозного, художественного, жизненного опыта человечества в условиях общественной деятельности и межличностных отношений. Когда общественные и личностные отношения исполнены «Мерой возраста Христова» [Еф 4, 13], тогда в центре внимания педагога образуется процесс усвоения знаний для оформления личности ученика. Раскрыть закономерности усвоения социального опыта – интеллектуального, религиозно-нравственного, эстетического, этического – значит понять, как этот опыт становится достоянием индивида.

Позитивный выход психологии как знания о человеке и педагогики как умения его воспитывать соответствует существу метафизики, определяющей *духовный вектор гуманитарных наук*. Выявленные ею объективные закономерности экстраполируются на психологию и педагогику, стремящихся к плодотворному разрешению проблем, накопленных в ходе атеистического эксперимента. Всякий эксперимент, в том числе и революционный, должен принести пользу науке. Наука данные своего исследования приносит на обустройство алтаря благочестия. Опытom данного рода служит атеистический дискурс. Термин *atheism*, как и термин *psychologia*, возник в XVII веке как уникальный индуктивно–гипотетический способ безусловного и достоверного знания о Боге. Объективацией данного рода служит «смерть субъекта», паразитирующего на этимоне «*theos*», по мере дискурса «*a theis*». Его лингвистическое замыкание обусловлено классической эпохой XVII века, которая, по оценке М. Фуко, «Умудрилась если не видеть как можно меньше, то, по крайней мере, умышленно ограничить пространство своего опыта, снабженного неизменно негативными установками» [177, с.162]. Отрицающая приставка «*a*» лишается своего нарративного основания вне этимона «*theos*» (Бог), без которого атеизм прекращает свое

грамматологическое обоснование. Ф. Ницше первым заметил данную закономерность в известном афоризме: «Похоже, нам никогда не удастся справиться с Богом, пока мы верим в грамматику».

ГЛАВА II. ТЕОПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ РЕТРОАКТИВНОСТЬ

§ 1. Мифологический конфликт с высшими силами

В архаике культуры коренятся истоки важнейших духовных прозрений человека, явившихся результатом его *конфликта* с высшими силами, выраженного в столкновении (лат. *conflictus*) противоположных стремлений, приводящих к борьбе этих сил как предтече сакральной цивилизации Израиль. Вовлечение в конфликт с Богом первоначально запечатлен в мифологии как достаточно устойчивом пласте общей культуры. В XX в. ученые пересмотрели представление о мифе, сложившееся в XIX веке. В исследованиях Дж. Фрезера, Э. Тайлора, Б. Малиновского, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, М. Элиаде, А. Ф. Лосева миф стал рассматриваться не как «вымысел», «фантазия», но как его понимали в примитивных обществах. В них миф обозначал «подлинное, реальное событие», событие сакральное [196, с. 29]. Однако, как отмечает М. Элиаде, привнесение новой смысловой нагрузки в понятие «миф» делает его употребление в современном языке двойственным. На уровне повседневной культуры под этим словом понимают «вымысел», «иллюзию», в области научного гуманитарного знания – «Священную традицию, первородное откровение, пример для подражания» [196, с. 29]. Вместе с тем, отмечает Элиаде, универсального определения мифа, которое было бы принято всеми учеными и которое было бы доступно неспециалистам, нет. Это связано с тем, что миф «есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах» [196, с. 33]. В рассмотрении М. Элиаде, «миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал». Это всегда рассказ о некоем «творении» [196, с. 34]. Главными персонажами мифа выступают существа сверхъестественные, благодаря творческой активности которых возникает мир, в чем обнаруживается

сверхъестественность их деяний. Именно в результате вмешательства сакральных существ человек стал таким, каков он есть, – смертным, разделенным на два пола, обладающим культурой» [196, с. 34]. Из этого очевидно, что миф представлял собой изображение метафизических связей природной и человеческой жизни, собранное из элементов реальности и использующее эти элементы как символы метафизических субстанций. Причем явления изображаются в образах, а не в понятиях, в чем проявляется топика мифологического мышления. За видимым, осязаемым бытием человек пытался узреть нечто большее, принципиально важное, недоступное простому созерцанию, что вполне закономерно, так как в нем самом присутствовала частица этой иной, более тонко организованной формы жизни. В связи с этим следует заметить, что мир с мифологической точки зрения не является простым и примитивным, а представляет собой многомерную, иерархическую систему, в рамках которой человек гармонизирует метафизическое и земное, истинное и ложное. Эта сложная система лишней раз подчеркивает, что мифологическое мышление не следует рассматривать как примитивное, с помощью которого человек не способен был выделить себя из природного и социального окружения. Мифологическое мышление свидетельствует как раз о том, что формирующийся человек остро ощущал нетождественность и глубокую противоречивость своего внутреннего мира и окружающей земной реальности. И поскольку человек заключает в себе проявление духовной субстанции, то столкновение двух миров – физического и духовного не могло не породить мифологию как первичную форму представления духовного бытия. Тем самым, согласно Элиаде, *основная функция* мифа «состоит в том, чтобы, предоставить модели для подражания во время совершения обрядов и вообще любых значимых действий» [196, с. 36]. То есть при изучении первобытной культуры важно осознавать, что любое сколько-нибудь значительное проявление человеческой активности обусловлено мифом.

Мифы разделяются на теогонические, изображающие рождение и возникновение богов; космогонические с описанием возникновения мира благодаря действиям богов; космологические о построении и развитии мира; антропологические о сотворении человека и предназначении богами судьбы; эсхатологические, в которых

говорится о конце света, человека и времени или зона. Именно время в мифологическом понимании излучают особую значимость, оно предельно насыщено ценностным отношением, в котором тесно переплетаются уродливое и гармоническое, трагическое и прекрасное. Хронология мифа свидетельствует об архаике *сакрального* зона потерянного рая и *профанном* времени обыденности. Первое связано с природными, космическими ритмами, которые цикличны и обратимы, второе – с историей, которая линейна и необратима. Выделяется несколько «типов» соприкосновения с этим временем: все, что имеет место в обыденной жизни, имеет прототип во Времени Мифическом; все, что возникает в профанном времени, создается по образу первотворения; возрождение происходит через разрушение, т. е. через возврат к Хаосу, за которым последует новое творение. Не сложно заметить, что весь земной, профанный мир уподобляется сакральному, как в целом, так и на уровне некоего общества и отдельного человека. Возврат ко времени изначальности происходит через *ритуал*, который, с одной стороны, представляет собой определенную «сакральную модель», с другой – средство соприкосновения с сакральным временем и одновременно сам является реактуализацией (соприкосновением с мифическим) времени изначальности. Ритуал значим еще и тем, что он диктует деление времени и устанавливает дату празднования того или другого события, например, Нового года. Так Элиаде отмечает, что, несмотря на все разнообразие празднования, Новый год – это не момент, а некий *промежуток* времени, период между смертью и новым рождением, то самое сакральное время изначальности, дарующее миру новую жизнь и новое «чистое время». В работе «Космос и История» Элиаде выделяет несколько черт, которые считает универсальными в праздновании Нового года. Это двенадцать промежуточных дней, во время которых процессия мертвых приходит навестить живых (семьи) с возжиганием и затуханием огня и моментом посвящений – *инициаций* с ритуальными сражениями между двумя противостоящими группами и присутствием эротического элемента. В инициации происходит творение не человека, а некоего сверхчеловеческого существа, способного общаться с Божествами, Предками или Духами. Отмечается, что выйти на уровень Мифологического времени в принципе может

каждый, но сделать это самому не так просто. Чаще прибегают к помощи так называемых медиаторов, классическим из которых является птица (отсюда столь многочисленны изображения Мирового Дерева с птицей в его кроне). В обыденной жизни роль медиаторов возлагается на людей, прошедших, по терминологии Элиаде, «специализированную инициацию», например, шаманов. Общепринятым в этнологии считается, что если в роли медиатора выступает человек, ему необходимо соблюсти ряд условий, благодаря которым возможен переход в иную сферу. Главнейшим условием является способность соединить в себе свойства, присущие людям «до падения»: способность понимать язык зверей и птиц («тайный» язык Мироздания), свободно перемещаться на Небо и общаться с Небесными силами. В камлании шамана этому последовательно соответствует стадии обращения к духам-помощникам; подготовка к трансу имитацией определенных движений и использование специальных предметов.

Все существование архаичного человека ориентировано на Правремя, стремление восстановить с ним связь, замкнуть цепь. Тоска по «потерянному раю» приводит к потребности в периодическом возрождении времени. И ритуал в этой связи выступает как элемент религиозного культа. Моменты изменения индивидуальной идентичности отслеживаются на примере церемонии инициации в африканском племени региона Убанге. Молодых кандидатов *ганза* поселяют в специально построенном лагере вдали от деревни. Три дня их заставляют практически голодать, потом ведут к реке купаться, а по возвращении проводят между двумя шеренгами вооруженных жесткими прутьями взрослых мужчин, подвергающих *ганза* самому настоящему жесточайшему кровавому бичеванию. На этом их муки не кончаются – следует обрезание, после которого *ганза*, не обращая внимание на боль и кровотечение, танцуют перед старейшинами. Все это время им нельзя издать ни стона, ни крика, ни каким-либо образом выказать боль; несдержанность может стать источником пожизненного позора. Затем следует возвращение в лагерь, где им читают краткий образовательный курс семейных, гражданских обязанностей, половой морали, ритуальные танцы, ремесла. После этого происходит «смытие» старых грехов, для чего *ганза* работают на на положении рабов – под плеткой надсмотрщика, под палящим

солнцем, без какой-либо защиты от насекомых. После такого служения каждый *ганза* получает новое *имя*, с которым они покидают сразу же сожженный лагерь и возвращаются в семью в специальной раскраске и в особом наряде. Здесь им три дня не разрешается произносить ни слова – ведь они только что родились и не умеют говорить.

Исследование первобытной культуры показывает момент преодоления негативного влияния природной действительности, человеческой ограниченности и установление гармоничных отношений с Мирозданием. При этом человеческое тело выступает как граница внешнего и внутреннего. Преодоление давало необходимый уровень свободы, момент возвышения, дистанцирования над обыденностью существования, вне которого не могло быть гармонии. В практическом освоении мира совершенствовалось не только материальное, но и духовное постижение бытия. Предметы и явления окружающей реальности, пространственные и временные характеристики природы, на которые люди были не в состоянии воздействовать, включались в духовный опыт, и человек управлял ими с помощью воображения, переводя в плоскость одухотворенной, мистической реальности.

§ 2. «Практика себя» в психологии античности

Достижения античности психологичны в той мере, в какой вся европейская цивилизация преисполнена воспроизведениями культурных образцов формирования личности. История Гомеровского X века до н. э., Архаического VII века, Классического IV века, Эллинистического III – I веков до н. э. периодов древнегреческой культуры оказалась наследницей еще более древней эгейской культуры рубежа III–II тыс. до н. э.. Критская или минойская культурная общность, кикладская, элладская, микенская и ахейская культуры способствовали созданию в XVIII веке до н. э. так называемого слогового линейного письма, которое была дешифровано только в 1953 г.. Создатели ахейской культуры говорили на греческом языке, более архаичном, чем язык позднейшего классического периода. Развитая общественная жизнь, верховенство закона, защита свободы и личных прав граждан – важнейшие *правовые* достижения

античной Греции. *Главная психологическая черта древнегреческой культуры состоит в том, что она возникает и развивается на основе городской, то есть полисной жизни.* Полис в Греции формируется в период архаики, расцветает в эпоху классики и теряет свою самостоятельность в борьбе с Македонией IV в. до н. э..

Вместе с формированием полиса формируется светский характер культуры – при всем значении почитания богов в античном мире не миф, не религия, а само общество санкционировало существующий социальный строй и этику. Тем самым античная культура была ориентирована не на царей и их приближенных, как на Древнем Востоке, а на *свободную гражданскую личность*, члена полисного коллектива. *Античная культура потому глубоко психологична, потому что культивирует, прославляет и возвеличивает личность.* В полисе не существовало частных судов и всякого рода посреднических организаций. Отношения граждан с государством были прямыми и непосредственными, основанными на участии в государственной жизни демократического полиса каждого взрослого мужчины, пользующегося правами гражданства. *Политес*, гражданин древнегреческого государства был одновременно *ойкономом*, т.е. хозяином дома, *ойкоса* – частного хозяйства. Хотя для гражданской практики Афин характерно невмешательство в дела домашние, хорошим гражданином считается не тот, кто отличается активностью, но кто сумел сохранить отцовское наследство, кого нельзя обвинить в мотовстве и расточительности. Хороший хозяин ойкоса расценивается как хороший гражданин, и, наоборот, плохой ойконом не может быть хорошим политиком. Управление домом и участие в общественных делах расцениваются как занятия одного порядка. Центром общественной жизни становится народное собрание, которое в гомеровский период еще не имело особого значения. Поэтому важными компонентами полисных добродетелей наряду с военной доблестью становятся добродетели разума, умеренности и рассудительности. Аргумент силы, на который опирались гомеровские герои, перестает быть главным. Требовалось умение заставить слушать себя, умение убеждать. С окончательным переходом власти от *басилеев* к народному собранию законы потеряли божественный характер, стали человеческими

установлениями, приняли характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению.

Складывающаяся общественная жизнь предусматривала *иную структуру личности*. Правовой нормативности соответствовала личностная нормативность, когда человек переставал ориентироваться на готовые образцы смелости, героизма, правового и одновременно этического поведения. В условиях полиса обсуждалась каждая правовая норма, и имелась возможность изменения одной из них и утверждения более современной, поэтому требовалась не ориентация на готовые образцы, нормы, а способность ответить на вопрос: что такое справедливость, какая норма истинна? Слава, общественное признание требовали социального новаторства, мобилизации всех внутренних ресурсов. Оказалось, что общественное признание не только вне человека, но и внутри него. Формировалась личность нового типа на основе рационально построенного образования, которое греки обозначили термином «пайдейя» (παιδεία – ребенок). Под «пайдейей» понималась целая система, включающая в себя как обучение, так и воспитание. В более широком смысле «пайдейя» обозначала образованность, просвещение, культуру. Она выступает как система мер по формированию полноценного члена общества, свободного и полноправного гражданина, принимающего на себя перед лицом закона ответственность за все происходящее в полисе. Соответственно «пайдейя» имеет своей целью формирование человека по образцу, модели гражданина полиса, который в свою очередь является моделью Космоса. Понятие «космоса» включает в себя κοσμική τάξις, то есть *упорядоченность* и διακόσμησις – *украшение*. Следовательно, мир – «космос» – древние греки понимали как одушевленное, прекрасное сферическое тело, населенное людьми и богами. В контексте такого понимания мира «пайдейя» в своей совокупности дает общий эффект воспитания и одновременно образования, преодолевая исторические пределы семьи и чисто профессиональной подготовки. Греки создали уникальную *систему образования*, в которой формируется *не профессионал* в определенной области, а *личность* с определенившимися ценностными ориентациями. Конечной целью образования являлась подготовка человека, осознающего себя полноправным членом гражданского общества. Необходимо заметить, что уже в гомеровский период формируется

агональный (греч. *agon* – состязание) тип культуры, в которой слава и индивидуальный успех выступали основными ценностями личности и целями пайдевтики. Именно агонистика, состязательность обусловила потребность в личности нового типа с ее чувством собственного достоинства, защитой собственных интересов, признания верховенства принятых полисом правил. Если в традиционной культуре человек рассматривал себя как часть коллектива, общины и не мыслил себя вне ее, то агональный тип культуры предполагает человека, осознающего самого себя, ценность своего внутреннего мира. Вся греческая трагедия, лирика и отчасти эпос представляет собой развернутый в наглядных образах и сюжетах мир внутренних переживаний богов и героев, в то время как традиционная культура в гораздо меньшей степени нагружена душевными переживаниями. Еще одной важной чертой агональной культуры является разрушение родовых родственных связей. Основная задача гражданина греческого полиса – получить признание среди равных. Поддержка семьи, родственников отступает на задний план – необходимо добиться признания всех. Такой типаж человека не мог бы возникнуть без так называемого *сократовского поворота*, который принципиален для истории культуры. Его суть заключается в том, что Сократ открывает человека, выдвигая философское понимание души. В самых древних представлениях, имеющих место и ныне, душа предстает как некая субстанция наряду с телом, отлетающая от тела после смерти. У Сократа данное представление открывает более глубокое представление. Душа – это то, что человек начинает видеть, когда вглядывается в себя. Сократ как бы говорит своим современникам и потомкам: «Пока вы смотрите на мир, на окружающее, вы ничего не увидите. Мир может быть водой, воздухом, огнем, апейроном, он может состоять из атомов и т. д. Знание о реальности – это лишь вероятностное знание. Оно становится очевидным, когда мы начинаем вглядываться в себя». Так наиболее известный лозунг Парменида «Бытие есть, небытия нет» был заменен знаменитым сократовским «Познай самого себя». Однако что человек может увидеть, вглядываясь в себя? Вместо чего-то плотного, массивного, чувственного, Сократ открывает бестелесность, небытие, ничто. Это ничто и есть подлинный образ души. Посмотрев внутрь себя, человек обнаруживает бездну, ничто, черный провал. Становится страшно,

теряется опора, теряются критерии. Человек в экзистенциальной пустоте. Но эта пустота – не что иное, как свобода. В свободе обитает истинное бытие личности и ее самоценность. Если досократики под знанием понимали осведомленность о мире, о реальности, т. Сократ ставит вопрос принципиально иначе. Дело не в том, что одни знают, а другие – нет. Все все «знают», все обо всем осведомлены. Но знания эти немногого стоят, ибо не проверены индивидуальными глубинами души, экзистенции, не пропущены через интимные структуры своего мышления, не стали личностными знаниями. Как известно, сократовский метод состоял из двух этапов: *иронии и майевтики*. Первый этап самый важный. С его помощью Сократ освобождал человека от самодовольства, позволяющего ему считать, что он знает. Естественно, эта процедура не нравилась собеседникам Сократа, она злила их, выводила из равновесия, лишала душевного спокойствия. Однако Сократ доводил этот этап до логического предела – когда обескураженный гражданин полиса в сердцах заявлял примерно следующее: «Сократ, ты все знаешь, ты сам ответь на свои вопросы», он отвечал своим знаменитым «Да нет, я знаю только одно, что я ничего не знаю, но вы, мои сограждане, не знаете даже этого». Вместе с открытием пространства души рождался новый тип знания, родоначальником которого явился Сократ, – гуманитарного знания – знания не вообще, а конкретного, *личностного знания*, знания как произведения человеческого сознания, души, переживания знания как *органической части человеческого существования*. Такое знание может быть передано только в диалоге. *Диалог* – это совместное нахождение в поле проблемы, совместное напряженное переживание ее сути, ее истинного местонахождения, обнаружения ее границ, а не спор, не полемика. А если полемика, то со взаимным рассмотрением предмета со всех сторон, полемика как совместное творчество, как проверка истинности суждений собеседника, как способ увидеть со стороны то, чего не видно изнутри. Сократовское знание – особый тип знания. Это знание-переживание, знание-сомнение, знание-диалог, знание-незнание. И уже поэтому – знание-чувство. Сократовский диалог таит огромные психологические глубины. Можно сказать так: в нем все знание находится в пучине сомнения, чувства, переживания. Знание проверяется, рассматривается со всех возможных сторон, подозревается, испытывается. Самое важное заключается в том, что

гуманитарное знание невозможно без прозрения собственной бездны. И это катастрофический акт, ведущий либо к гибели, либо ко второму рождению. Видя себя в роли повитухи, в этом втором рождении Сократ провидел новое измерение человека. Сократ предварил психологическое пространство человеческого бытия, открытое затем в личном подвиге Иисуса Христа. Сократ задолго до экзистенциализма стал измерять индивидуальные бездны человека. «Познать самого себя» для Сократа означало в первую очередь бесстрашное исследование: хорошо ли ты служишь общему благу, сознаешь ли, в чем долг перед городом и государством, достаточно ли у тебя доблести, чтобы быть хорошим гражданином? Свои вопросы он ставил в живой беседе, исследуя и испытывая человека. Не оставив письменного наследия, за исключением нескольких, написанных перед казнью стихов на темы басен Эзопа, Сократ был философом афинских улиц и афинского рынка: в течение тридцати лет он ходил по городу, подсаживаясь к ремесленникам, останавливая именитых граждан, собирая вокруг себя молодежь. На суде философ назвал себя оводом, кусающим, побуждающим на бесстрашное искание истины. Его ирония выполняла ту разрушительную черновую работу, без которой не может родиться человеческая личность. Раз найденная истина не может быть потеряна. И если она найдена, то уходят традиционные страхи, даже смерть не страшна. Именно в этом разгадка «неосмотрительного» «неразумного» поведения Сократа на суде. Именно в этом разгадка его слов: «Но уже пора идти отсюда, мне – чтобы умереть, вам – чтобы жить, а что из этого лучше, никому неизвестно, кроме Бога» [98]. Важно отметить, что способ философствования Сократа предполагает единство «теории» и «жизни». О Сократе можно сказать, что философия и его человеческая судьба составляют единое целое: философия стала его судьбой и судьба питала его философию. Это редчайший случай, поскольку обыкновенно жизнь философов раздваивается на интеллектуальную сферу и житейскую обыденность, когда образ мышления не совпадает с образом жизни. Открыв гуманитарное знание, предполагающее глубокий драматизм, мучительный путь к истине. Сократ воплотил его в своей жизни и тем самым положил начало духовной практике самоанализа и *самосознания*. Можно сказать, что культура в лице Сократа создала технику

психологической рефлексии, направленной на критику и преодоление предрассудков и заблуждений, посредством которой производила такого человека, какой был нужен для ее самосохранения и развития.

Философия становится той духовной практикой, которую известный французский философ XX в. М. Фуко назвал *les pratiques de soi*, «практикой себя»[177]. Вероятно, впервые понятие заботы о себе (*epimeleia melte* – упражнение, *epi* – движение из, вокруг) употреблялось пифагорейцами и особенно активно использовалось Платоном. Духовная «практика себя» выполняла важные политические и этические функции, так как основой античного полиса являлась ответственность, и поэтому обращение к себе, подготовка политического и этического субъекта ответственности является важной общественной проблемой. Так у Платона практика себя не сводилась к заботе о собственном теле и внутреннем душевном равновесии. Речь идет не о формировании приватной личности, а о политическом и этическом индивидууме. Центральным для понимания платоновского учения является диалог «Алкивиад I», представляющий первую лекцию, с которой начинается обучение в Академии и где обсуждается проблема воспитателя правителя. При этом речь идет не столько о работе с телом – гимнастике, диетике, аскетике и т. п., не столько о знании обычаев и искусстве вести беседу, руководить пиром или военными учениями, сколько о глубокой работе души, ориентирующейся на постижение сути всех вещей. Следует обратить внимание, что *самоть души* в данном контексте – это не чувственные удовольствия, а *мудрость, знание и благоразумие*. В беседе с Алкивиадом, потомком Перикла, претендующим на управление государством, Сократ замечает, что простой грамотности, умения играть на кифаре, искусства речи и борьбы явно недостаточно. Надо специально заранее учиться управлять государством, и потому необходимо прибегнуть к помощи специалистов, среди которых наиболее совершенные могут быть наставниками. В качестве примера приводит серьезную подготовку и воспитание царского наследника в Персии. Будущий царевич у персов воспитывается евнухами, заботящимися о формировании его телесных достоинств и нормальных желаний и влечений. Затем он передается четверем, достигшим почтенного возраста людям, среди которых наимудрейший, наисправедливейший и нахрабрейший. Они

вырабатывают привычку властвовать прежде всего над собою, воспитывают бесстрашие и дают достаточный объем всевозможных знаний. В «Протагоре» забота о душе связывается, в основном, с познанием и самопознанием, в ходе которого происходит трансформация души, а в «Лакхес» – с педагогикой, которая трактуется как обучение искусству жизни. В «Теэтете» и в «Федоне» она трактуется как тяжелый груз, тягота. В «Пире» речь идет о спасении души для вечной жизни. Таким образом, забота о себе становится уже не столько политической, сколько философской и касается подготовки человека к жизни. Учение Платона следует рассматривать как своеобразную реакцию на тиранию, на отказ от общинно-демократических традиций, на основе которых строился полис. Первоначально размер полиса был небольшим, и это предполагало жизнеспособность родственных и личных связей, традиций и норм, обеспечивающих порядок городской общины. Однако, по мере роста числа жителей и развития их потребностей, возникла необходимость в освоении новых территорий, численности рабов, так и государственных людей. Изменяющиеся условия жизни и спровоцировали необходимость формирования нового типа человека. Исследуя феномен всплеска римско-эллинистического «индивидуализма» – практик «заботы о себе», М. Фуко писал: «Очевидно, что не укрепление государственной власти ответственно за развитие такой строгой морали, – скорее ослабление политических и социальных рамок, в которых прежде протекала жизнь индивидуумов: менее зависимые от городской общины, разобщенные, представленные самим себе, они вынуждены были искать в философии более лично ориентированные правила» [177, с. 49]. М. Фуко считал, что духовные практики «заботы о себе» возникли в связи с *неэффективностью морализации*. Их особенность он увидел в том, что они опираются не на некие общие этические кодексы, а на личный опыт. Поэтому он их расценивал как *духовные практики производства самого себя*. Изучая историю происхождения субъекта в античности, он выявил нечто парадоксальное: предметом обсуждений и наставлений в диалогах между учителем и учениками являлись не главные моральные и общественные запреты, а нейтральные, т. е. формально не запрещенные желания и действия. Например, первоначально неконтролируемая обществом супружеская

измена, любовь к мальчикам и т. п. не без влияния философов сначала осуждаются, а потом запрещаются. Таким образом, духовные практики были ориентированы на подготовку индивидом самого себя к исполнению тех идеалов и тонких моральных различий, которые еще не стали предметом заботы общества или семьи, в отношении которых еще не были выработаны правила и нормы на уровне повседневности. Сложившиеся в античности философские школы (платонизм, аристотелизм, стоицизм, кинизм, эпикуреизм, скептицизм) со своими характерными духовными упражнениями представляли собой искусство управления повседневной жизнью, предлагая иногда подробные предписания. Известный современный французский исследователь античной философии П. Адо считает, что «Философы, основавшие школы, хотели тем самым предложить способы образа жизни» [2, с.163], посредством которых граждане полиса могли бы упорядочивать собственные жизни. При этом П. Адо обращает внимание, что практику «заботы о себе» не следует рассматривать как эгоцентричную практику заботы о своем благополучии в современном смысле слова. «Философы всегда прилагали усилие – как у Платона, так и у стоиков...к тому, чтобы избавиться от «Я» пристрастного и единичного, чтобы подняться на более высокий уровень собственного «Я» [2, с.168]. Античные мыслители были подлинными искателями мудрости – философами в этимологическом смысле этого слова, – желающими постичь тайну человеческого существования, а потому стремились к более сознательной жизни, более рациональной, более открытой для других и для огромности мира. Для них философия являлась той духовной практикой, с помощью которой можно осуществить переход «от ограниченной перспективы к универсальной перспективе от «я», видящего только свой собственный интерес, к «я», открывающемуся для других людей и для Вселенной» [2, с.15]. Это практика, которую философ производил с собой для того, чтобы понять, что он представляет собой реально с тем, чтобы позаботиться об общем благе. Так Сократ взял на себя миссию нападать на других с целью заставить их принимать самостоятельно решение. Марк Аврелий, будучи императором, призывал сам себя заботиться об общем благе. При этом следует заметить, что для Марка Аврелия заботиться об общем благе означало совершать добрые дела совершенно

бескорыстно, без малейшего расчета, в определенном смысле бессознательно, т. е. спонтанно, не размышляя. Следует обратить внимание на то, что античные философы жили, следуя собственным философским учениям, т. е. философская речь и собственная жизнь были неотделимы друг от друга. Очевидно, что в античности была предпринята масштабная попытка преобразования человека, включающая также и практику заботы о теле, связанную с его окультуриванием и одухотворением. Ведь среди качеств гражданина в античном полисе одним из самых ценных выступала физическая сила, контролируемая разумом. Значительное число процедур – диетика, гимнастика, аскетика имели не чисто телесный, но и космологический аспект: гармония тела – условие сопричастности бытию, соприкосновения с гармонией космоса. Посвященный адепт не просто совершает дыхательную гимнастику с целью укрепления здоровья, а приходит в состояние мистического единения с сущим.

Таким образом, данные духовные практики можно расценить как практики власти над собой, когда контроль со стороны государства заменяется формой самоконтроля за собственными намерениями и переживаниями. По мере распада полиса, разрушения общественных и родственных связей, контроль душевного мира становился все более актуальным. Поэтому посредством философии, понимаемой как духовные упражнения, люди стремились преобразовать самих себя, произвести себя как некий предмет искусства в соответствии с эпистемологическими, эстетическими и этическими критериями. Собственно философские наставления, касающиеся «заботы о себе», представляют собой корпус текстов, в которых даются не просто советы относительно правильного образа жизни, но и операции, определяющие ученика в качестве морального субъекта, а также выделяющие область их приложения с целью улучшения и культивирования. Этой областью становится уже не тело, а душа, т. е. желания индивида, контроль за которыми становится все более важной общественной проблемой.

§ 3. Христианская любовь в западноевропейском Средневековье.

До недавнего времени эпоха Средневековья нередко воспринималась как нечто темное и мрачное, наполненное насилием и жестокостями, кровавыми войнами и страстями. Она ассоциировалась с некой дикостью и отсталостью, застоєм или провалом в истории, с полным отсутствием чего-либо светлого и радостного. Созданию образа «темного Средневековья» во многом способствовали сами представители данной эпохи, и прежде всего писатели, поэты, историки, государственные деятели. В своих произведениях, трудах и свидетельствах они часто рисовали довольно мрачную картину современной им жизни. В их описаниях отсутствует оптимизм и радость бытия, нет удовлетворения от жизни, нет стремления к улучшению существующего мира, нет надежды на возможность достижения в нем счастья, покоя и благополучия. Напротив, присутствует глубокий пессимизм, постоянно звучат жалобы на жизнь, доставляющую одни только бедствия и страдания, преобладает мотив страха перед ней и усталости, выражается чувство незащитности и обездоленности, ощущение близящегося конца света. В еще большей степени созданию образа «темного Средневековья» способствовали поэты, писатели, философы и мыслители Возрождения. Именно они объявили Средневековья «темной ночью» в истории человечества, а последовавшее за ним Возрождением – «рассветом», «светлым днем», пробуждением к жизни после тысячелетней спячки. Они обвиняли Средневековье в том, что оно только разрушило и ничего не сохранило из великих достижений античной культуры. Отсюда следовал логический вывод о возрождении античности, о восстановлении прерванной связи времен. На самом деле все обстояло гораздо сложнее, не так просто, однозначно и одноцветно. В последнее время благодаря исследованиям ученых-медиевистов взгляды и оценки Средневековья становятся все более адекватными и объективными. В средние века, как и в другие эпохи, на европейском континенте имели место сложные и противоречивые процессы, одним из главных результатов которых стало возникновение европейских государств и всего Запада в его современном виде. Наиболее трудным и бурным оказался период раннего Средневековья, когда рождался новый, западный мир. Его возникновение было обусловлено распадом Западной Римской империи. Это, в свою очередь, было вызвано ее глубоким внутренним

кризисом, а также Великим переселением народов, или нашествием варварских племен – готов, франков, алеманов и т. д. С IV – IX веков произошел переход от «Римского мира» к «Христианскому миру», вместе с которым возникла Западная Европа. И хотя этот переход сопровождался утратой многих важных достижений античной культуры и цивилизации (разрушение античных городов, достигнутого уровня государственности, утрата ремесел), в некоторых областях жизни уже на раннем этапе Средневековья имели место прогрессивные изменения. В социальном развитии главным положительным изменением стало упразднение рабства, благодаря чему было ликвидировано противоестественное положение, когда часть населения, юридически и фактически, исключалась из категории людей. Если в античности успешно развивались теоретические знания, то Средневековье открыло простор для широкого применения машин и технических изобретений (водяная и ветряная мельницы, рулевое колесо, строительство каналов и шлюзов), что стало прямым следствием отмены рабства. В Средневековье были заложены основы социально-культурной Европы, появились новые государства, нации и национальности, сложились современные европейские языки, расширились и укрепились связи Европы с соседними континентами (Северная Африка, Ближний Восток), появились первые парламенты и конституции, были изобретены часы и ножницы, книгопечатание и огнестрельное оружие, сделаны выдающиеся географические открытия. Большинство положительных сдвигов, происходивших в культуре, было связано с христианством, которое составляло фундамент всего уклада средневековой жизни, пронизывало все ее стороны. Оно провозгласило равенство всех людей перед Богом, что во многом способствовало устранению рабства. Христианство в целом изменяет картину мира и видение человека в этом мире. Чтобы обозначить суть произошедших изменений, обратимся вначале к истории возникновения христианства. Римская империя представляла собой государственную систему, решившую относительно все свои социальные проблемы. Это была огромная империя, удерживающая свою устойчивость благодаря единому законодательству, общим языкам (греческому, латинскому), искусству, традициям, мифам, развитым естественным наукам. В этом выстроенном, социально

благополучном мире появляются *первые христианские общины, торжество учения которых историческим методом объяснить весьма сложно*. В отличие от существовавших греческих, римских, восточных традиций, учений, первые христиане не могли привлечь внимание чем-то внешним. Не имея ни интеллектуальных, ни экзотических перспектив среди прочих религиозных общин они, казалось, как бы терялись. Однако преследования христиан в I в. свидетельствует как раз об духовной силе христианских общин, изменивших духовную картину античного государства. Все прежде существовавшие религиозные учения и общины победила христианская Церковь, или, говоря словами А. Меня, «победило таинство Христова присутствия среди людей» [116, с.588]. Согласно автору, победа произошла не потому, что первые христиане были идеальными людьми, но потому, что вследствие исполнения завета Христа через них осуществилась сила Божия. «По тому узнают, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» [Ин, 15,12]. Живя верой во Христа и в *любви* (Αγάπη) между собою, первые христиане смогли, не превращаясь в секту и не растворяясь в соблазнах языческого мира, найти свой особый способ существования в мире, который привел к христианизации Римской империи. Живя в вере, надежде и любви они «собирались вместе за Евхаристией и переживали единство не просто как единство друзей, единоверцев, единомышленников, а как какое-то особенное единство, которое Господь им давал» [116, с.590]. Их связывала та особая духовная связь, которая связывает людей не для решения временных земных забот, но ориентируя их на Вечность. В этой связи можно сказать, что победа христианства в мире парадоксальна: она не объяснима с позиции законов детерминизма. Лишь благодаря глубокой вере и любви, вопреки гонениям и уничтожению первых христиан со стороны власти, христианство распространяется повсюду и становится с раннего Средневековья государственной религией. В отличие от античной, языческой философии, исходившей из признания вечности мира, христианство выработало представления о начале и конце мира. Античное мировоззрение основывалось на убеждении, что в мире существует всеобщая гармония, что он существует вечно, а человек является органической частью этого мира. Поэтому духовная жизнь человека мало значила по сравнению с

космосом. Античное мировоззрение также придавало большое значение человеческому разуму, его способности самостоятельно познавать мир. В христианстве же утвердилась иная система ценностей, которая отрицала вечность мира и признавала роль Творца – Бога в качестве существа изначального, вечного и неизменного. Бог в своем триединстве мыслился в христианстве создателем всех вещей и самого человека. Христианство пересмотрело учение о человеке, рассматривая его, с одной стороны, как «образ и подобие» Бога, т. е. средоточие всего богатства мира и его единства, с другой – как греховное существо, долженствующее испытывать вечный страх перед загробными карами. Идея о греховности человека имеет большое значение в христианстве. В отличие от Античности, которая видит человека в одном мире, христианство начинает постигать человека и реальность в двух мирах. Принципиальное переживание альтернативы – важнейшая характеристика религиозного мировоззрения, причем, альтернативы, выражающей наличие качественно разнородных сфер реальности. Прежде всего, это касается понимания мира таким, каков он есть вследствие обстоятельств и причин, и таким, каким он «должен» быть, точнее, таким, каким он изначально задуман Творцом. Наличие этой двойственности создает совершенно новую парадигму восприятия мира не только в том виде, как он состоялся, но и в форме того, каким он изначально был сотворен Богом. При этом Бог творит мир «из ничего» не по закону, а по своей свободной воле, из полноты *любви* – *πληρόμα*. Следовательно дихотомия воплощается в делении мира на «небо» и «землю», тело и душу. Христианство впервые открывает «небо», дух, духовность в качестве подлинно идеальной субстанции. Античность не знает *духа* как такового. Античность стремилась к идеалу человека, в котором душа и тело находились бы в гармонии. Однако в реализации этого идеала гораздо больше повезло все-таки телу, особенно если иметь в виду римскую культуру, в которой сложился своеобразный культ физических удовольствий и наслаждений. Даже у Платона идеи вполне телесны как «скульптурно-смысловые изваяния» (А. Ф. Лосев). Тем не менее, у Платона, затем у Плотина, начинается поиск именно идеального духовного мира. Вспомним, что рефлексия души связана с сократовским призывом посмотреть внутрь себя, «познать самого

себя». Но глядя внутрь себя, тогда мы видим не свое тело, а нечто другое. Там мы обнаруживаем бездну, небытие, перерыв в бытии. Иными словами, обнаруживаем бездну смерти. Платон истолкует это сократовское небытие как особый род бытия, а именно как идеальное бытие, бытие идей, вечных, абсолютных, неизменных, бессмертных, внепространственных и т. д.. Но христианство ставит проблему совершенно иначе: прежде чем открыть вечное бессмертие души, необходимо открыть смерть как бездну, небытие, исчезновение. В этом, кстати, важнейший исток страха перед адом, загробными муками и т. д. Древние греки, насколько можно судить, не боялись смерти, потому что считали, что «бытие есть, а небытия нет» (Эпикур). Но они и не понимали, что такое смерть, поэтому не знали настоящего бессмертия. Только душа, вставшая лицом к лицу со смертью, начинает готовиться к бессмертию. Так открывается духовная, наличествующая независимо от обстоятельств, преодолевающая все препятствия, в том числе, страх смерти, жизнь. Не знающий страха смерти, этого универсального ужаса, не встанет перед проблемой бессмертия, не коснется субстанции духовного. Человек узнает о духовном благодаря воплощению Божественного Логоса в личности Иисуса Христа, в котором он «преобразился» во всей своей полноте, выразив всю цельность жизни, всю гармонию бытия. Боговоплощение в личности Христа открывает и показывает человеку новое измерение – измерение Духа. На место античного субъекта, с духовной практикой «заботы о себе», приходит личность, призванием которой является стяжание Святого Духа. Быть личностью значит возрастать в меру конечного призвания человека – стать причастником Божественной трапезы. Образ Иисуса Христа, как образ Боговоплощения, раскрывает нам изумительные глубины человечности, той беспредельной реальности – вечности, которой человек может достичь. В этом смысле в христианской культуре человек рассматривается как потенция, проект, призвание (ζωης) из небытия через духовное совершенствование стать причастником Божественной природы. Отвечать ли на этот глубинный зов Божественной любви – решать человеку. Понятие духовного возникает как результат боли, итог страдания, а через него – второго рождения, переживаемого человеком, познавшим опыт предстояния перед смертью, переосмыслившего всю свою жизнь, открывшегося

навстречу истине высших смыслов. Духовное понимание бытия – это не просто мысли, состояния, стремления, переживания – оно, скорее, результат внутренней переориентации человека, возникающей как результат страдания. Христианство радикализует стоическую идею о необходимости принятия жизни такой, какова она есть. Жизнь есть не просто «наличествование». Жизнь есть бремя, и это самое главное, основное ее качество. Жизнь – страдание, потому что она – крест. Горизонтальная планка креста – это будничность, суэта, повседневность, подчиненность прагматическому. Вертикальная планка – стремление человека вверх, жажда становиться лучше, чище, истиннее. В пределе это – стремление к святости. Еще Платон в своей теории идей показал высокое значение истины, придал ей особый статус, продемонстрировал ее труднодостижимость и одновременно ненужность для повседневной жизни. Он показал, что подлинные истины обитают вне времени и пространства в заоблачных далях, в небесах, одним словом, в мире, качественно отличном от мира нашей повседневности. Он показал, что само стремление к истине, сама жажда истины – удел *особого типа людей*, обитающих между богами и «неведающими». Христианство радикализует проблему двух миров, в которых обитает человек, – мира «неба» и мира «земли». Платон понимал «недостаточность», ущербность земного. Здесь все течет, нет постоянства, земное – это мир «становления», а не бытия. Тут не на что опереться – земная дружба подведет, земная любовь обманет. Земная жизнь лишена критерия истины, критерия разделения хорошего и дурного, прекрасного и безобразного. В повседневной, практической жизни достаточно «мнений». Христианство говорит качественно больше. Этот мир греховен, он источник порчи, «лежит во зле». Кроме того, в контексте повседневной жизни человека, в контексте забот, стремлений, желаний, практических дел разделение на добро и зло просто не просматривается. Этот мир – источник похоти, соблазнов, в конечном счете, ведущих человека к гибели. Соблазн тела, соблазн власти, соблазн денег, соблазн карьеры, соблазн популярности. Этот мир – соблазны и удовольствия. И либо душа идет одним путем, либо другим. Конечно, это предельная, радикальная схема: либо святость, либо блуд. Душа стремится искать и находить «компромиссные» пути, которые в конце концов оказываются иллюзорными. Христианство отводит особое место

человеку в бытии. Если в Античности, мир только телесный, природный, космический, то человек – лишь часть этого универсального космоса. В христианстве человек сам универсален. Он впервые становится не просто существом среди существ, а особым родом бытия между бытием природным, телесным, биологическим и Божественным. «Человек создан по образу и подобию Божию» – смысл этой истины в том, что в потенциале человека есть нечто более высокое, совершенное, чем наличествующее непосредственно. Не рок, не фатум, не судьба, как, в стоицизме, а свободная, наполненная любовью воля Божья выбирается самим человеком. Жить, согласно Божьей воле, значит жить объективно, не случайно, не суетно, жить, соответствуя предельным духовным горизонтам, высшим предназначениям. Требование осуществлять Божью волю противоположно своеволию – стремлению во всем, несмотря ни на что, вопреки любым доводам разума и рассудка, настоять на своем. Христианство открывает новое пространство связи человека с реальностью – пространство веры. Дать определение веры, пожалуй, невозможно. Апостол Павел не определяет веру, а указывает на два ее существенных признака, когда говорит: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» [Евр, 11]. Метафора Георгия Сквороды характеризует веру как «слезное сорадование Христу». Вера – особый специфический подход к миру, к бытию, связанный с «уже – нахождением там», «уже – пребыванием в истине». Полным пребыванием в Боге вера не просто отлична от знания, но противоположна ему. Фраза «Верую, ибо абсурдно» происходит из апологетики Тертуллиана *De Carne Christi* (О плоти Христа) от нападок докетистов, которые учили, что история Евангелия символична, аллегорична. Тертуллиан толковал знание как постижение зримого, сущность, к которой движется знание, тоже делается зримой. Вера же – связь с незримым. Христианство вводит в самосознание человека фундаментальную и сложнейшую идею – *идею первородного греха*. Эта идея с переживанием ущербности, недостаточности, сущностного несовершенства человека. В конечном счете первородный грех, то есть следы того, что когда-то случилось с Адамом и Евой, связан с огромной дистанцией, в которой человек находится по отношению к Божественному. Но прежде всего, первородный грех – это его мука, его страдание, его страх за свою

земную ущербность. Тоска по недостижимому. Первородный грех зовет сначала не к совершенствованию, не к восполнению, а к переживанию страха, тоски, боли, к страданию. Идея первородного греха, так же как и идея страдания принадлежит к главным идеям христианства. Без того и другого нет христианского сознания, точнее, эти две идеи суть две стороны одного и того же. Основой нравственности христианства являются Вера, Надежда, Любовь. Они тесно связаны между собой и переходят одна в другую. Однако ключевое понятие христианства – понятие любви. Любовь – совершенно особый смысложизненный феномен, принадлежащий к исходным категориям христианского мировоззрения. Бог есть любовь. В этой фразе заключено цельное, исчерпывающее мироотношение. *Любовь* (Αγάπη), которая означает духовную связь с Богом, противостоит физической и плотской любви – Έρως. Она распространяется на всех «ближних», включая тех, которые не только не отвечают взаимностью, но и проявляют ненависть и враждебность. Христос настоятельно призывал любить врагов своих, благославлять проклинающих и гонящих. Ценности христианства – смирение, молчаливое принятие мира, взваливания на себя проблем и страданий, основанное на его глубинного понимания и духовной связи. Боль и страдание составляют нормальное самочувствие души, связанное с ее «зречностью», восприимчивостью, открытостью навстречу миру. Главных момента тут два: понимание необходимости направлять мир на себя, точнее в себя, и бесстрашие, мужество принять все давление жизни. Энергетическим резервуаром, живительной силой, позволяющей держаться на плаву, выступает любовь. Величайшей фигурой западноевропейского Средневековья, прочувствовавшей личность Иисуса Христа, был Аврелий Августин, епископ Гиппонский, известный как Августин Блаженный (354-430). Августин жил как бы на грани эпох, когда активизировался процесс столкновения римского и варварского миров, поэтому в его учении содержится острое ощущение конца прежнего мира, предела «их времени». Величайшее значение творчества Августина состоит в оформлении западного христианства в целостное мировоззрение и политическую доктрину. В лице Августина явилось первое универсальное постижение мира Божия, универсальное истолкование Христа и христианства. В молодости Августин – язычник, богато и

полно чувствовавший чудо телесного мира, любивший театр, вино, природу, женщин. Неожиданно происходит обращение – прыжок в веру. Августин ощутил «дуновение Христа». Это стало высшей радостью, многократно перекрывшей радости земные. Августину открылось переживание необычайной силы и мощи. Это второе рождение, рождение к высшему пониманию, которое К. Ясперс назвал «чрезвычайным происшествием». Перед нами – подлинная духовная катастрофа, которая ведет либо к гибели (весь мир обесценился!), либо к небывалому возрождению и перерождению в вере [30].

Если Сократ впервые продемонстрировал личность в обществе, противопоставив себя подавляющему большинству афинян, то Августин открыл *личность в Боге*, личность как элемент, органическую часть жизни и личности Творца, жизни волевых, любовных и творческих сил бытия. В своем труде «О граде Божьем» он выработал оригинальную концепцию исторического движения человечества, в которой историческое будущее перерастает в будущее космическое, возвращаясь к исходному мировому началу. Согласно Августину, в мире происходит вселенская битва добра и зла, а победа связана с окончательным торжеством на земле «Божьего града», т. е. высшей и вечной божественной истины. Замечательна мысль Августина о том, что Бог нужен человеку, чтобы заполнить пустоту его души. Обозревая свою жизнь, Августин приходит к мысли: «Я обошел, где мог, чувством своим внешний мир, вглядывался в жизнь, оживляющую мое тело, и в эти самые внешние чувства мои. Оттуда я вступил в тайники моей памяти, в эти просторы, с их многообразием; они чудесным образом наполнены бесчисленными сокровищами. Я смотрел и ужасался: я не мог ничего разобрать без Тебя, но все это не Ты. Во всем, однако, что я перебираю, спрашивая Тебя, не нахожу я верного пристанища для души моей; оно только в Тебе, где собирается воедино пребывающее в рассеянии. Порою Ты допускаешь в глубине моей редкое чувство неизведанной сладости; если бы пережить его во всей полноте, то не знаю, что будет – этой жизнью это не будет. И я падаю обратно сюда под горьким бременем; меня засасывает обычное и держит меня: я сильно плачу, но держит оно меня сильно. Вот чего стоит груз привычки! Быть здесь я в силах, но не хочу; там хочу, но не в силах: жалок обоюдно» [22, с.80].

Истина у Августина приобретает трагический характер. Для Платона открытие истины было закономерным результатом восхождения души по ступеням структуры мира. Но уже Плотин поправляет эту схему: для него достижение Единого осуществляется прыжком, скачком, броском через бездну. У Августина прорыв к истине, к Богу носит еще более катастрофический характер. Прыжок к Богу – это прорыв, прозрение, ошеломление, настоящая духовная катастрофа. Ибо человеку самому не встать лицом к истине – он будет ослеплен ее светом, потрясен тем качественно новым миром, который перед ним откроется; а откроется перед ним непредвиденное, неожиданное, непредсказуемое. Глубоко экзистенциально учение Августина о времени. Прошлое не то, что было, случилось. Прошлое – память о грехах, о том, что мучает человека, тревожит, казнит. Это реальное прошлое, в отличие от того «прошлого», которое есть просто рассказ, «сведения» о прошедшем, его «фактография». Настоящее тоже не просто то, что есть. Настоящее – это интуиция о том глубинном, что происходит, это видение второго плана происходящего. Это вглядывание в суть происходящего, прозрение его интимных механизмов. Поразительно представление Августина о будущем. Будущее – это не то, что будет. Будущего в этом смысле вообще нет. Потому-то оно и будущее, что его нет, оно не состоялось, оно только еще должно сложиться. По той же причине, кстати, логически и психологически невозможно предсказание. Определяя будущее, предсказание «наводит» на него. Что же такое реальное будущее? Это надежда, ожидание, упование. Вера в то, что проблемы, не решенные сегодня, будут решены завтра. В этом смысле, отношение к будущему совпадает с верой. Вера, надежда, любовь есть синонимы будущего. Человек жив будущим, то есть надеждой, упованием. Житейски человек живет настоящим – делами, событиями, удовольствиями, но душа живет будущим, упованием. Человек жив, если проблемы, неудачи, даже несчастья обрушились на него сегодня. Человек погиб, если он лишается будущего, надежды, перспективы. Сочинение Августина «Исповедь» дает прекрасный пример тонкого самоанализа, раскрытия психологии личности. Провозглашая безусловный примат духовного над телесным, делая акцент на внутреннем мире человека, христианство многое сделало для формирования глубокой духовности человека, его нравственного возвышения. Христианский образ жизни

осуществляется в деятельной любви к Богу и людям, находящей воплощение в совместной молитве, литургии, Евхаристии, посте, сострадании ближним, аскезе. Помимо поста и молитвы, практикой формирования духовного начала в человеке выступает исповедь. Она есть форма производства человеческого и божественного. Это практика измерения себя масштабами абсолютного и вместе с тем человеческое вопрошание: «Боже, на кого Ты меня оставил?». Исповедь подвижна не только страхом загробного воздаяния. В ней есть важный этический момент – покаяние, которое предусматривает прощение, которое в свою очередь позволяет осуществить примирение, в частности, обидчика и обидевшегося, преступника и жертвы. Анализируя тончайшие нюансы своей души, не только мысли, но и помыслы, осознавая свое внутреннее несовершенство (злобу, ненависть, зависть, жадность и т. д.), человек учился прощать несовершенства – грехи – других людей и тем самым сосуществовать рядом со своими обидчиками. Тем самым исповедь имела огромное значение в организации социальной жизни. Благодаря ей не только восстанавливалась целостность человеческой души, осуществлялось примирение человеческого и божественного, устанавливалась гармония между телом и душой, миром земным и горним, но и достигалось социальное единство, выстраивались отношения между людьми, гармонизировались индивидуальные и общественные интересы.

На фоне широко распространявшейся поначалу практикой аскезы, подразумевающей процесс отречения от всего земного, суть христианства выражалась в новом разграничении земного и небесного, духовного и телесного. Установление границ греха и практики исповеди с актом покаяния предполагает не только аскезу, но и позитивную, утверждающую деятельность в сфере государства и хозяйства. С одной стороны, святые подвижники стремились осуществить идеалы Евангелия и выступали проводниками христианского образа жизни. С другой стороны, мужчины – воины, труженики, купцы, придворные, ученые вынуждены были заниматься земными делами, а женщины – продолжать род, воспитывая детей и управлять домашними делами. Способом выхода из этого затруднения и была исповедь. Следуя новой системе различий, воплощенных в тонко дифференцированных списках грехов,

имеющих отношение к плотской и душевной жизни, христианский человек все глубже втягивался в систему нового культурного порядка, опирающегося на самоконтроль и самоанализ душевных помыслов с целью самосовершенствования. Именно во времена аскетического христианства, основанного на любви, были созданы могущественные государства и накоплены значительные богатства. Следует обратить внимание на возникшее в христианской культуре понятие плоти. Плоть есть то, что находится на грани между телом и душой. Сама по себе сексуальность безгреховна. Ведь в самом начале Библии, в 1-й главе «Первой книги Моисеевой. Бытия» говорится: «И сотворил Бог человека по образу Своему мужчину и женщину сотворил их». Но когда сексуальная стихия переходит отведенные ей пределы и становится диктатором это и есть греховная плоть, которую нужно поставить «на место». И здесь может помочь пост. Из этого очевиден главный смысл христианства, который заключается не в отречении от земного и телесного, что многие рассматривают как суть и негативную сторону христианства, но в стремлении радикально преобразовать их. В преображении нуждались душа и плоть. Таким образом, важнейшей культурной заслугой христианства следует признать одухотворение материальной жизни.

Важную роль при этом сыграли дискурсивные практики, в ходе совершенствования которых были изменены прежние дифференциации и классификации внутренних переживаний и основанных на них моделей поведения. Этот язык не только изменил картину мира, но и участвовал в преобразовании души человека, которое происходит благодаря совершенствованию практик покаяния и аскезы, на основе которых человек по-новому управляет собой. Местом, где человек учился искусству управления душевными и телесными состояниями, являлась Церковь. Это место, где люди получали опыт исповеди, покаяния, прощения, сострадания, любви и единства. Храм соединял моральное пространство любви и одновременно пространство боли и страдания через приобщение страданиям Христа. Если в городском пространстве античных Афин и Рима центром являлась агора, где формировался опыт общественной жизни, то в средневековом городском пространстве опыт существования человека-странника, ищущего царствия небесного, формировался в храме, представляющего собой воплощение божьего

града. Кроме того храм являл собой душевное и моральное место, где люди, сопереживая страданиям Христа, учились прощать друг друга. Так, осуществлялась попытка соединить в храме земное и небесное, примирить интересы личного и общественного. Важно заметить, что ритуальная часть христианства осуществляется не в пространстве, а во времени. Это время становления, преобразования человеческой души, размеченное этапами рождения, крещения, распятия Христа. Это время покаяния и евхаристии.

Если цель христианина спасение души, то спасение – не одномоментный акт чудесного преобразования, это и претерпевание множества лишений и страданий, прежде чем откроется истина. Странствие христианина – это странствия души. Принцип «хлеба и зрелищ» в средневековом городе утрачивает свой смысл. Глаз и ухо христианина являются некими трансцендентальными органами, воспринимающими и интерпретирующими мир с какой-то иной, необычной точки зрения. Опыт совершенства Бога, воплощенный в личности Иисуса Христа побуждал к преобразованию человеческого несовершенства. Осознание собственного несовершенства и греховности позволяло человеку прощать несовершенства других людей и вступать с ними в духовное единство. Без этого морального единства было бы невозможным построение сильного государства, предполагающего соединение несовместимого – расслоение и насилие, с одной стороны, и единство и содружество, с другой. Таким образом в Средневековье происходит радикальное изменение античной духовной практики «себя», которая теперь осуществляется с ориентацией на личность Спасителя.

§ 4. Личность гуманная и просвещенная

Люди XVIII в. называли свое время столетием разума и просвещения. Средневековые представления, освящаемые авторитетом церкви и всемогущей традицией, были подвергнуты неумолимой критике. И ранее существовали независимые и сильные мыслители, но в XVIII в. стремление к знанию, основанному на разуме, а не на вере, овладели целым поколением. Сознание, что все подлежит обсуждению, что все должно быть выяснено средствами разума составляет отличительную черту людей этого времени.

Название «Просвещение» хорошо характеризует общий дух этого течения в области культурной и духовной жизни, ставящего себе целью заменить воззрения, основанные на религиозных или политических авторитетах, такими, которые вытекают из требований человеческого разума. Просвещение увидело в невежестве, предрассудках и суеверии главную причину человеческих бедствий и общественных зол, а в образовании, философской и научной деятельности, в свободе мысли – главное средство культурного и социального прогресса. В предшествующем культурно-историческом движении XIV-XVI вв., задержанном, но не остановленном реакцией XVII в, сильны были принципы индивидуальной свободы и общественного равенства. Гуманисты выступали за умственную свободу и были противниками наследственных привилегий. Просвещение XVIII в. было синтезом культурных начал гуманизма и Реформации на почве возобновления роста личности. Получив первые импульсы в итальянском Возрождении, пройдя череду сложных превращений, на границе XVIII-XIX вв., т. е. с конца эпохи Просвещения, сначала в европейском культурном пространстве, а затем, распространяясь по всему пространству так называемой западноевропейской культуры, включая и русскую послепетровскую культуру, формируется идея новоевропейской личности. Речь идет о долгом пути становления новоевропейского «Я» или, как назвал его известный современный российский историк культуры, занимавшийся изучением данного феномена, Л. М. Баткин «индивидуальной личности»[17].

В чем отличие новоевропейской личности от уже сформировавшихся и имеющих свою смысловую нагрузку понятий греко-римского индивида и средневековой личности? Согласно мысли Л. Баткина идея индивидуальной личности была неизвестна всем традиционалистским обществам, включая греко-римскую античность. Прежде всего, отмечает исследователь, понятие «индивидуальность» следует отличать от понятия индивида, которое «отражает биосоциальную данность человека и в этом смысле было знакомо всем культурам» [17]. Отличительным признаком индивидуальности является разумность, проявление которой возможно благодаря приобщению человека к мировому знанию, но пропущенного через призму его собственного сознания. Речь идет о том, что

индивидуальность обнаруживает себя, когда индивид, вмещая в себя накопленный мировой опыт, пытается добавить к нему еще нечто собственное, оригинальное, чего до него не было. В Новое время задумались над этой парадоксальностью сознания: над соотношением в нем всеобщего духа и отъединенного, частичного существования. С другой стороны, неоднородность человеческой природы, различие между внешностью индивидов, голосами, нравами, темпераментами заставляло задуматься о классификации существовавшего разнообразия. Эти два фактора побуждали к осмыслению «неделимости» человека как «выделенности», как результата того, что он есть часть во вселенском человечестве. Интересовало существование единичного субъекта через его включенность в человеческое множество. Обнаруженная проблема была непроста, поскольку прежде жизнь людей была неотделима от рода, общины, конфессии, корпорации и т. д. Прежде всего их духовная жизнь выстраивалась через соотношение с абсолютной точкой отсчета, в качестве которой выступал космический Логос или Бог. Иными словами любой отдельный человек был подлинен потому, что был включен в сообщество себе подобных и сливался с мировым субстанциональным началом. Практика *остракизма* (от *ὄστρακον* — черепок, скорлупа) включала в себя народное голосование в афинах, во время которого граждане на глиняных черепках писали имя нежелательного гражданина; если имя одного и того же человека написали 5000 и более человек, его изгоняли на 10 лет. Особость, непохожесть, исключительность, одиозность человеческого существования была очевидностью, но очевидностью пугающей. Поэтому такое качество как личная оригинальность, проявляемая во взглядах, образе жизни, не отмечалась и тем более не поощрялась. Вызывало восхищение и поощрялось служение надличному, образцовая отрешенность каждого «я» от себя, которую можно было наблюдать среди мусульманских дервишей, христианских пустынных героев или олимпийских героев в античности.

В Новое время происходит попытка понять и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, вкусов, дарования, образа жизни безотносительно абсолютных истин. Иными словами предметом обсуждения выступила самоценность отличия

индивида, но с одной оговоркой, если она не задевает свободы других людей. Происходит формирование *идеи о личности*, под которой понимается индивид, способный «сознавать себя, действовать, *жить в горизонте регулятивной идеи личности*» [17, с.7]. Баткин поясняет, что понимается под регулятивной идеей личности. «В качестве личности, т. е. собственной причины (*causa sui*), индивид держит метафизический и нравственный ответ только *перед собою же*. Это, конечно, не означает, будто он не признает высших начал, оснований и образцов. Но не в качестве *преднаходимых*. Напротив, как личность человек отвечает не только перед ними, но, особенно, *за них*. То есть за то, что сам же вообразил, помыслил, утвердил – на свой страх и риск – в качестве таковых начал, оснований, образцов. Это его выбор, его убеждения, не более того. Но и не менее. И он достаточно отдает себе в этом отчет. Признавая право других людей жить соответственно столь же личным основаниям, возможно, совсем иным, он присваивает таковое право и для себя» [17, с.8]. Казалось бы, вот она желанная свобода. Однако, наделив индивидуальное сознание неограниченной полнотой самодостаточности, выбирающей в условиях отсутствия единой для всех абсолютной точки отсчета свой образ мыслей и в целом жизни, у нового вропейского индивида отняли равновесие, вследствие чего осознание обретенной свободы парадоксально сочетается с обнаруживаемым за ней чувством трагизма. В качестве примера трагичности индивидуализма искусствоведы часто приводят лермонтовского Демона, отпавшего от привычного миропорядка, но при этом обращает внимание, что новоевропейское «Я» не есть некое надменное «Я», презирующее всех прочих людей, живущих вместе с ним в той же системе культурно-исторических координат. Используя лермонтовский образ Демона, он лишь подчеркнул, что в условиях отсутствия метафизических истин, которые воспринимаются всеми за образец, модель, по которой выстраивается жизнь, индивид вынужден сам, исходя из своих собственных представлений, утверждая их на свой страх и риск, искать равновесия в жизненной ситуации, что требует личной смелости поскольку слишком ответственно перед самим собою же. «Индивидуалистическое «Я» имеет дело с миром без посредников, на которых можно бы свалить ответственность. Между мыслящим тростником и бесконечностью нет самодельного, иллюзорного, но

как-никак утешительного средостения или укрытия» [17, с.39]. Исключительно поэтому индивидуальная личность всегда находится в состоянии безпорности. В этом ее принципиальное отличие от индивида традиционалистского общества. Из этого следует, что под индивидуальной личностью понимается не присущая всем людям способность сознавать себя в качестве индивида как такового и так или иначе выделяться среди себе подобных. Индивидуальная личность отличается от всех исключительно тем, что осознает смысловые основания, по которым выстраивает свой образ мыслей и поступков, свою жизнь. Вследствие такой позиции мировоззрение индивида является индивидуально выработанной, выстраданной стороной личности, которую он признает в себе важнейшей и, главное, *большей*, чем он сам как человеческое существо. Отличительной особенностью новоевропейского «Я» является именно это *несовпадение* с самим собою, происходящее у каждого на свой особый лад. «Оставаясь изнутри, т. е. в отношении себя же (в свободном смысловом общении с собою и другими), неготовой, неравной себе, – *вовне личность* выступает и воспринимается как достаточно твердо очерченная *индивидуальность*» [17, с.8].

Искомая относительная целостность в условиях отсутствия Абсолюта обнаруживается в диалоге с Другим. В отличие от традиционалистского общества, где индивид встраивался в общественную жизнь на основе механизма подражания, новоевропейская личность осуществляет себя в диалоге с Другим через обнаруживаемую непохожесть. В этом диалоге важным является *не совпадение* позиций, но их *внеположенность*, то, что оба «из ряда вон». Диалог есть встреча неповторимо-особенных сознаний и логик, отличающихся друг от друга и потому высвечивающих друг у друга разность ценностных установок, смыслового содержания индивидуального мышления и поведения. Именно через несовпадение точек зрения индивид сможет обнаружить и осознать свою неповторимость. В качестве Другого может выступать не только другой индивид, но и в целом культура.

В исследовании возникновения новоевропейской личности Баткин отмечает, что понятие самодостаточной индивидуальной личности могло возникнуть лишь из антично-христианской традиции: римского права и христианского персонализма. В прошлом люди

ориентировались не на «я», а на «мы», на готовые ритуальные, словесные, идейные и прочие формы. Они пропускали их сквозь собственный индивидуальный опыт и различные конкретные жизненные обстоятельства. Однако вне этих форм, которые, нужно заметить, существовали не сами по себе, но потому что в них нуждались и их использовали послушные им люди, человек не мог выразить себя. Он оказывался словно безъязыким, обнаруживая бессмысленность собственной жизненной ситуации. «Однако, – пишет Л. Баткин, – индивид не обязательно пассивно погружался в преднаведенное тотальное мировосприятие. В отдельных случаях сознание трудилось над этим мировосприятием, неприметно для себя его преображая. Уникально-индивидуальное в соотношении с эпохальной культурой всякий раз выступало как логически предельный случай. Надличные установки превращались во внутренние голоса индивида, в оформляющий и провоцирующий момент личного обстоятельства» [17, с.26]. В качестве таких логически предельных случаев Баткин рассматривает жизнь и творческую деятельность Августина Блаженного, П. Абеляра, Ф. Петрарки, Н. Макиавелли. Благодаря их творческой активности произошло испытание и преобразование матриц коллективного сознания. Индивидуальные вспышки сознания смогли изменить традиционалистское сознание в его заданности и самоидентификации.

Среди форм личного самосознания, которые генетически предшествовали той, что нам нынешним, непосредственно знакома и внятна, обращает на себя внимание трактат Никколо Макиавелли «Государь». Благодаря данному культурному тексту, в котором получила развитие идея ренессансного индивидуализма, проясняется происхождение новоевропейского «Я». Однако, отмечает Л. М. Баткин, в отличие от гуманистов и художников Возрождения, Макиавелли, писавший на излете ренессансной ситуации и у порога Нового времени, сконструировал такого индивида, универсальность которого должна была обслуживать его же в качестве удачливого государя. Тем интересен и значим в культурологическом плане трактат Макиавелли, что мысль автора, используя понятия ренессансной культуры («универсального», «доблестного» индивида), обращена на *десакрализованного* индивида и экспериментирует с данным понятием. Макиавелли занимают свойства чистой

индивидуальности, которые взяты в отношении не к самому индивиду, а к вынесенным вонне целям, когда, казалось бы, совершенно личные особенности индивида входят в состав чисто политических условий. Тем самым в рассуждениях флорентийского мыслителя о человеке, который смог бы стать великим политиком и спасителем Италии, обнаруживается парадоксальность понятия индивид. Государь у Макиавелли предстает индивидом, который одновременно субъект исторического действия и он же «универсальный человек», который должен «ссохнуться» до «государя». Иными словами, обычный политик, как конкретный человек, ограничен своей отдельностью; он по природе своей склонен действовать либо обдуманно, медлительно, осторожно, либо напористо и безоглядно. Однако из трактата выясняется, что лучше всего, если правитель был бы человеком, который способен вести себя по-всякому в зависимости от обстоятельств. Описывая в трактате *пластичного* индивида, обладающего невероятной чуткостью к изменчивости обстоятельств, в соответствии с которыми он будет поступать как сочтет нужным, Макиавелли по сути возвещает о нарождающейся *новоевропейской личности*, способной преступать границы своей природы, а значит способной *творить саму себя*. Принимая во внимание, что субъект политики у Макиавелли вызывающе безнравственен, ценность рассуждений флорентийского мыслителя Л. М. Баткин видит в том, что Макиавелли, заимствуя ренессансную модель «универсального» индивида, в своем трактате указывает на необходимость *коренного преобразования природного индивида*, желающего в данном случае добиться власти. «Фортуне» не в силах противостоять *природный* человек, сам являющийся лишь одним из моментов прихотливой натуралистической комбинации случайностей. Только *свободная в отношении к себе* индивидуальность, не predetermined готовыми парадигмами поведения, не ограниченная своей частичностью и малостью, только ее доблесть в состоянии бросить вызов судьбе» [17, с.16]. Вывернув ренессансную концепцию личности наизнанку, Макиавелли, сам того не подозревая, впервые выявил *трагизм* исторического положения личности, который заключается в установке на самообоснованность каждой человеческой индивидуальности. В десакрализованной Вселенной, когда новоевропейские небеса допустили свою разрядку, опереться на

«столп и утверждение истины» от имени абсолюта становилось сложно, и поэтому многие отпадали от единства веры. Но любящие ближнего обретали «Твердь небесную» в самой Евангельской истине.

Если гуманисты, рассуждая об «универсальном», «доблестном», «героическом» человеке, рассматривали его наедине с собой в сосредоточенных творческих занятиях, в противопоставлении ученого и «толпы», то Макиавелли размыкает этого индивида и грубо швыряет в гущу исторических событий. Его индивид вступает в прямые отношения с внешним миром *без посредничества* каких – либо анонимных и всеобщих инстанций. Нет заранее известного, постоянного способа вести себя, ввиду неиссякаемого разнообразия исторических обстоятельств. В данном культурном контексте в качестве тотального правила выступает не определенное правило, но, скорее, мгновенный переход от правила к правилу, от одного способа вести себя – к другому, противоположному. Иными словами, разнообразию обстоятельств индивид может противопоставить *собственное внутреннее разнообразие*. Здесь акцент перемещается на волю, опыт, острую пронизательность действующего субъекта и его выбор. Это не значит, что субъект живет вне закона. Над новоевропейской личностью, как и прежде, господствует закон, но закон свободно установленный, избранный ею. Парадоксальность понятия индивида в трактате «Государь» обнаруживается в том, что индивидность как *открытость* и *универсальность* выводится из индивидности как закрепленности и частичности. «Воспользоваться шансами, которые время от времени предоставляет фортуна, способен только какой-то необыкновенный, господствующий над собственной природой, не зависящий от себя и вместе с тем всецело исходящий из себя индивид [17, с.57]. Макиавелли, не осознавая того, неожиданно сопоставляет две модели индивидности, производя логического оборотня ренессансной идеи личности. Баткин отмечает, что на протяжении всего трактата «презумпция индивида как неопределенности, незакрепленности сталкивается с презумпцией природной определенности и закрепленности индивидуального поведения» [17, с.55]. При этом необходимо быть настолько благоразумным, чтобы «вовсе избегать тех пороков, из-за которых можно лишиться государства, а что до остальных – воздерживаться по мере сил, но если это невозможно, нельзя стать мудрым государем и

совладать с фортуной» [17, с.48]. Иными словами, государь, как и любой человек, обладает всеми свойствами человеческой души, ее добродетелями и пороками. Однако в отличие от любого человека государь должен осознавать их и при необходимости в зависимости от обстоятельств уметь избегать пороков или преобразовывать их. Значимость совершенного культурного акта Макиавелли заключается в том, что он «не просто обсуждает содержание действий политика в тех или иных условиях, он конструирует *внутреннюю форму субъекта действия*, и это *наиболее существенный культурно-содержательный момент* его произведения» [17, с.34]. По сути Макиавелли производит культурологический сдвиг в понимании индивида. Он создает поразительную модель индивида – «мудрого государя», – который совершенно свободен по отношению к себе и сам решает, как себя вести, каким ему быть в конкретной обстановке. Можно сказать, что государь *играет* свойствами своего внутреннего мира, сочетая их, исключая или преобразовывая. И в этом плане государь-индивид Макиавелли вполне может быть соотнесен с будущей новоевропейской личностью. Разница состоит лишь в том, что Макиавелли не было никакого дела до целостности и гармонии новоевропейской личности. Поэтому Баткин отмечает, что его государь в историко-культурной перспективе может рассматриваться как *квазиличность*. Что же касается новоевропейской личности с ее установкой на самообоснованность, то следует учесть, что она не создает начисто свои идеалы и установки, но более или менее заимствует их, находя в культуре и истории. Однако даны они ей в духовном опыте уже не в своей единственности и незыблемости, но в виде множественных, спорящих, относительных истин, установок, идеалов. Поэтому, чтобы выбрать для себя наиболее приемлемые, она вынуждена пропустить их сквозь себя, порождая их, тем самым, заново, исключительно в своем преломлении, и держаться их только на свою ответственность. «Парадокс личности коренится в том, что она сама выдвигает, вырабатывает, выстрадывает *смысл своей жизни*, – и, следовательно, *нечто высшее, чем она!* – основываясь на себе же, обеспечивая лишь своим индивидуальным достоянием [17, с.68]. При этом ищущий обязан знать, что *гарантий нет*, что *выбор* – на *полную его ответственность*, что другие личности выбирали и выбирают иначе. В этой ситуации человек должен помнить, что он не просто

свободен в своем выборе, но на него возложена свобода и он *обременен* этой *свободой*, потому что несет ответственность за свой свободный выбор. В этой связи Л. М. Баткин замечает: «Свобода сулит не счастье, а самоидентификацию» [17, с.102]. Необходимо осознать, что, получив неограниченное право на личную инициативу, новоевропейская личность тут же возложила на себя *тяжесть одинокой ответственности* (даже при коллективном решении), так как в нетрадиционалистском обществе исчезает основание, для того чтобы кто-либо мог переложить свое решение на других или решать вместо других. В десакрализованной, светски-терпимой культуре человек впервые действительно остается наедине с собой, поскольку новоевропейское «Я» отныне не часть чего-то более великого и неизмеримого, но суверенное целое. Важно осознать, что индивид не может считать себя личностью, если в его сознании нет «ни малейшего представления о самоценности, безпредпосылочности того особенного смысла, которым живет эта, и только эта неповторимая человеческая особь, которым наполнена эта, и только эта уникальная жизнь и судьба» [17, с.85]. Не зависимо от активной или пассивной жизненной установки, индивид именно *в качестве личности творит* мир уже тем, что занимает в нем какое-то свое особое место. Поэтому так важно разобраться в уникальном собственном «Я». Нередко на это уходит вся жизнь. Без острой сознательной индивидуации, без учета всех тех подробностей и личностных сиюминутностей, без подсознательных мотивов, которые удостоверяют, что «я» вовсе не «всякое», нет личности в новоевропейском ее понимании. Раскапыванием всего этого полны многие автобиографии, письма и личные дневники, начиная с писем Франческо Петрарки. «Между Шекспиром и «Исповедью» Руссо, между Караваджо, великими барочными портретистами и реализмом XIX в., был постепенно выработан принцип чистой, по намерению, индивидуации» [17, с. 95]. О сложном пути становления этой либеральной идеи свидетельствует высказывание Джона Миля, который в 1859 г.отметил, что вне Германии, что означало «вне немецкой ученой среды», идею о новоевропейской личности мало кто понимает.

Следует отметить важный момент: новоевропейская личность может быть рассмотрена *в отношении к себе*, лишь если она понята как существующая в *реальном историческом мире*. Индивидуальная

жизнь и качества души должны пройти *испытание социальной практикой*. Поэтому обстоятельства и «внешние» цели новоевропейской личности составляют важный момент ее внутренней жизни и культурной сущности. Кроме того, индивидуальный характер личности определяется только в общении, на границе с другой личностью, а также в отношении с окружающей средой, в диалоге с историей. Чтобы добраться до глубинных оснований собственного «Я» необходима другая личность, благодаря которой можно открыть самоценность собственного отличия. Изнутри индивид ощущает себя непосредственной реальностью, но разглядеть и осмыслить ее возможно только опосредовано, через Другого. Культура бытия наедине с собой породила такие жанры как автобиография и исповедь, в которых индивид бесстрашно исследует темные уголки своей души. Августин Аврелий и Жан Жак Руссо известны своими «Исповедями». Однако это разные исповеди. В отличие от «Исповеди» Августина светская «исповедь» Руссо чуждая покаянию. У Руссо, причудливо сочетающего философичную серьезность и житейскую интимность, она пронизана самолюбивой откровенностью. Знаменитый философ вскрывал собственные пороки, считая, что жизнь великого человека может быть не только интересна, но и поучительна. Но поучительна *неподражаемым*. Собственное частное существование он рассматривает как *неповторимое*, а потому обладающее в его глазах значительностью. Беря за основу своеобразие (мол, смотрите, пороков не лишены даже гении!), Руссо доводит его до абсолютной независимости. Человек как индивидуальная личность ценен сам по себе: его своеобразие распространяется на все, к чему бы он ни прикоснулся. В «Исповеди» Руссо проявляется совершенно новый тип рефлексии. Поэтому любая искренность безотносительно того, занимается ли автор самолюбованием или самобичеванием, воспринимается нравственно ценной вне морали. Ведь самораскрытие уже отвечает нравственному запросу. Самораскрытие есть формальный признак личности, необходимое исходное условие способности к бесстрашию личного самосознания. Данный тип саморефлексии, воплощаясь в сочинениях писателей-философов, получал распространение через кружки и салоны, которые служили проводниками идей в общество. К тому времени двор перестал быть единственным центром, к которому все стремились. В моду входили

философские салоны Парижа, где бывали Вольтер, Дидро, Руссо, Гельвеций, Юм, Смит. В сознании французского общества складывался новый политический идеал конституционного правления, основанного на юридическом равенстве, на участии зажиточного и образованного общества в управлении. Однако в массе, в черной народной тьме просветители аристократического направления не видели объекта своего воздействия. По их мнению, просвещение недоступно для низших классов, обреченных на ручной труд. Народ страшил даже радикально настроенного Вольтера: «Когда чернь принимается рассуждать, все погибло». В заключение следует заметить, что, понимая под новоевропейской личностью лишь некую предельность современного («западного») мироощущения, вполне ее осознает и принимает лишь сравнительно немного людей. По сути это стоически суровый идеал индивидуалистической воли и ответственности. Парадоксально сочетая в себе трагическое и жизнерадостное начала, беспредельно одинокая и рискованная новоевропейская личность обнаруживает себя, отважно пускаясь в беспримерное приключение своей жизни, чтобы довести это приключение до сколько-нибудь достойного конца.

§ 5. Тихая брань субкультур

Каждая культурно-историческая эпоха порождает определенный набор жизненных доминант, которые и воспринимаются как норма, образ жизни и господствующее мировоззрение. В этом отношении современный этап новоевропейского культурного проекта, именуемый постмодерном, с одной стороны, определяется как кризисный, ибо характеризуется отсутствием единого понятного для всех интеллектуального мира с иерархией общепринятых ценностей, а за рационально структурированным мышлением проглядывает его «базис» – коллективное бессознательное. С другой стороны, этот кризис находится в скрытом, латентном состоянии в виде «невидимой брани», он, показалось даже, сродни учению Григория Паламы об исихии (греч. ἡσυχία — молчание, покой), священнобезмолвии, опирающемуся на многовековой опыт православных мистиков XIV века в канун падения Византии как Второго Рима. Напомним, что

основу исихазма составляет тезис о том, что познание истины не может быть результатом научного и вообще логического мышления, наоборот, сущность Бога непознаваема. Однако между Творцом и творением существует общность-единство, которое может быть осознано путем особого напряжения воли и вследствие снисхождения Благодати. Тихую победу постхристианства в толерантности гуманистических ценностях, узаконивание разнополых браков христиане рассматривают как аномалию, нарушающую культурные европейские традиции. Вследствие чего Европа начинает жить в некоем субкультурном контексте, в поле тихой брани субкультур. В прошлом осталась одна из доминант европейской культуры – признание существования абсолютного субъекта познания, мыслящего «с точки зрения Вечности». Оказалось, что мир представляет собой совокупность разных типов культур, разных мнений и стилей мышления. На смену христианским представлениям и церковным догматам пришло множество различных, но фрагментарно обоснованных теорий. Формируясь со второй половины XX в. культура постмодерна оказалась для всего мира главным образом временем прощания с идеалами, ценностями, мировоззренческими конструктами, заложенными эпохой Нового времени. Критическое переосмысление основополагающих идей новоевропейской культуры определено трагическим опытом XX столетия. Он отмечен кровавыми кошмарами двух мировых войн, сюрреалистическим размахом бедствий миллионов людей под гнетом тоталитарных режимов, всей совокупностью глобальных проблем, таящих угрозу для человечества. Вера в Человека с большой буквы и способность просвещенного Разума тоже с большой буквы стать властелином бытия основательно подорвана. Поэтому в качестве достоверных истин конца XX в. в западной культурфилософской мысли рассматриваются следующие очевидности: законы истории человечеству неизвестны; общественная (как и природная) эволюция не знает субъекта и потому непредсказуема: действуя в политической сфере люди никогда не достигают именно тех целей, которые были поставлены, а достигают чего-то иного, чего и вообразить себе не могли. Несмотря на интенсификацию научной мысли в области гуманитарного и естественнонаучного знания, отмечается, что рациональная ясность мироустройства не достигнута, а «магическая»

ясность утеряна. Речь идет о дискредитированности суверенного Разума, о кризисе идентичности современного человека, который как бы потерялся в мире. Ю. Хабермас считает, что тоталитарное господство инструментального разума является пороком западной цивилизации. В этом смысле «Протестанская мифология, дав колоссальный импульс экономическому развитию, до известной степени исчерпала свои возможности по отношению к духовной, неутилитарной стороне жизни человека» [136]. Отсюда именно духовная практика может войти в сферу психологического рефлексирования. Вместе с тем современное состояние западноевропейской и в целом мировой культуры характеризуется резким увеличением масштабов и разнообразия информации и связанным с ним возрастанием возможностей выбора человеком не только психологических информационных потоков как способов организации своего существования, что ведет ко все большему включению людей в эти разнородные множественные коммуникации. Когда у великого шахматиста Бобби Фишера спросили, доверяет ли он психологии, гроссмейстер ответил: «Я не верю в психологию, я верю в хорошее кино». Действительно, кинематограф постмодерна позволяет равно существовать любым способам жизнеутверждения, любым вкусам; можно выбирать все, что угодно – как самое обычное, так и самое экзотичное, новое и старое, экологически чистую «простую жизнь» или сверхсложную психологическую. Кинематографический человек представляется индивидом, который постоянно находится среди хаоса «лоскутов и обрезков» чужого опыта, из которых пытается выстроить новые формы и способы собственного существования. В кинематографических условиях для всех социальных субъектов резко возрастает значимость их индивидуальности и идентичности. Однако современная научная мысль отмечает происходящие социокультурные преобразования, не лишённые конфликта. Зрелищное включение человека посредством механизма обольщения, акцентируя внимание на «личном желании», «свободном выборе» индивида, во множество различных информационно-коммуникационных потоков ведет ко всеобщей апатии, которая в условиях кризиса идентичности является реакцией на изобилие информации и скорость ее получения. Большинство трудностей современного переходного периода связано именно с тем,

что неясны пути и перспективы самопонимания и самоопределения, помогающие организовать человеку самого себя до органичного целого. Такова картина постмодернистского состояния западноевропейской культуры, которую породили прошедшие три с половиной столетия. Для белорусского социума, включенного в общемировые социокультурные процессы, также характерна проблема самоопределения. Быстроменяющаяся окружающая реальность побуждает к постоянной интерпретации этой реальности и себя в ней. Специфика протекания данного процесса обусловлена пограничным положением белорусского социума на стыке различных культурных типов и потоков [56].

Автор культовых в Беларуси книг «Меня нет» и «Код отсутствия», Валентин Акудович подтверждает «невозможность избежать смерти, кроме как умереть» посредством специфически белорусского постэкзистенциального опыта отсутствия в «Большом Западном нарратива» [3]. Обосновывая с помощью «деконструкции» Жака Деррида выкладки постистории, автор приходит к выводу, что белорусское национальное движение было сформировано «аутсайдерами из других национально-властных дискурсов» [3]. Творец эссе - манифеста «Беларусь как постмодернистский проект Бога» разоблачает милосердие культуры как «сказку для взрослых», а ее присвоением к белорусизации, полагает философ, делает культуру более агрессивной, чем их носителей – народы. Рассматривая национальную идентичность как «веревку над пропастью», мыслитель смог явно продемонстрировать, что модный более половины века проект философии постмодернизма (postmodernism) способен воплотиться только на двух языках: исходной для него французским и белорусским, отсюда белорусский язык – *espace liberté*, или «пространство свободы», полученное через «легитимизацию в ментальном дискурсе» [3, с. 10]. Если нация, по В. Акудовичу, «модерновое образование, то белорусский язык – постмодерновое». Что касается религии, то она, считает философ, не успела принять действенное участие в формировании нации: «Когда на просторах ВКЛ и Речи Посполитой происходило огосударствление Религии, белорусская нация еще не созрела. Когда нация вызрела, уже не было ни своего государства, ни своей Церкви» [3, с. 17]. Книга «Диалоги с Богом» – попытка придать известным понятиям белорусскую

действительность. В ней полонез «Прощание с Родиной» М.К. Огинского или «Черный квадрат» К. Малевича, само географическое название «Баларусь» – симулякр в «Городе, которого нет». Ведь Минск – единственная в мире столица, древний центр которой, вместе с Немигой, канул в лету автомобильной развязки. Отсюда писатель постмодернизма делает вывод: «Мы определились в пространстве и времени исключительно как бытийная самость. Конфессиональная розновекторность тянула Nation сразу в разные стороны, как лебедь, рак и щука крыловский воз. И если бы не бытийная, а религиозная культура была основой белорусской Nation, то от нее уже давно и ошметков не осталось бы. Сегодня мы, по сравнению с соседями, считай, чистый феномен бытийной, восставшей из самой себя, культуры» [3, с. 17]. В неоднозначной национальной среде обитания белорусов постмодернистский проект истории субкультур предоставляет опыт соотнесения образовательного пространства с выстраиванием личностных приоритетов в сложный период смены парадигм.

§ 6. Образовательный путь кочевника

С легкой руки М. Фуко возник грамматологический спектр психических процессов, свойств и состояний, обеспечивающий дискурс науки и образования в *ризоморфной среде*. С 1976 года *ризома* (фр. *rhizome* «корневище») становится ключевым понятием философии постмодернизма. Призванная Ж. Делёзом и Ф. Гваттари к реализации «Номадологического проекта» ризома должна противостоять неизменным линейным структурам бытия и мышления, которые, по мнению авторов, типичны для классической европейской культуры. Запутанная корневая система растения оказалась наглядной невозможностью выделить в культуре начало и конец, центр и принцип «генетическую ось» и единый код. Названы следующие основные свойства ризомы: связь, гетерогенность, множественность, незначащий разрыв, картография, декалькомания. По мнению авторов, ризома порождает несистемные и неожиданные различия, которые невозможно противопоставить по наличию или отсутствию некоего признака. Ризома включает в себя линии членения, «сравнительные скорости» движения по которым составляют её

организацию. Связи линий ризомы образуют так называемое «Плато» — временную зону устойчивости в её постоянно пульсирующей конфигурации. Однако авторы принципиально противопоставляют эти зоны бинарным векторам развития, типичным для «Древовидных структур». При этом номадология ставит проблему взаимодействия линейных, «древовидных» и нелинейных, «ризоморфных» сред. По замечанию М. А. Можейко, «Ризоморфные среды обладают имманентным креативным потенциалом самоорганизации» и могут быть названы синэргетическими» [120]. Но, оказывается, синэргизм сопровождается, по У. Эко, лабиринтом «Имени Розы». И этот лабиринт при его ближайшем рассмотрении может оказаться тем, который так рельефно описал Х. Л. Борхес: «Я знаю один греческий лабиринт – это обыкновенная прямая линия. На этой линии сбилось с пути такое множество философов, что немудрено, если там заблудится и самый опытный сыщик».

На фоне «Опытного сыщика» как метафоры всех специалистов, споткнувшихся или делающих вид неспоткнувшихся о свою профессию, «Кочевник» (фр. *nomad*) – проект нового видения мира, предложенный в 1972 году Ж. Делезом и Ф. Гваттари в «Анти-Эдипе». Авторы обращают внимание на появление «Племенной психологии», выраженной в образовании групп, которые противопоставляют себя остальному обществу и создают собственную символику и ритуалы, субкультуры. Эти анархистские «племена» напоминают кочевников древности и бросают вызов репрессивному аппарату цивилизации и государства. В целом номадология может рассматриваться, как синоним постмодернизма в версии Делеза и Гваттари. Уже в XXI веке идеи номадологии были заимствованы казахскими мыслителями, которые увидели здесь выражение самобытности их культуры, имеющей тюрко-кочевые корни. В частности пантеистическое тенгрианство мыслится ими снятием идеи иерархии и бинаризма (верх и низ, добро и зло).

Если дискурс рассматривать как речевое поведение, то человек становится в нем не только разумным (*sapiens*) и играющим (*ludens*), но мудрым кочевником, то есть *homo agens*, человеком грядущим. Кенозис (гр. *kenosis*) – пустнный путь в вере (*credens*), страдании (*patior*), любви – *amans*. Очевидно, что уровень веры, ее конативных проявлений балансирует с разумом, интеллектом, культурой.

М.А. Можейко, исследуя «Аксиологическую дуальность» христианской теологии, квалифицирует ее в качестве «Концептуального учения о неконцептуальном акте Откровения» [120, с. 44]. Я. Бёме также рассматривал «Ichheit» «Как страдание и мучение и в то же время как источник природы и духа». Размышления над темами кочевого страдания и кенозиса человека приводят к «Генетической амбивалентности» в принципе «Ichheit» как квинтэссенции богочеловечества. Тенденцию к экзистенциальному осмыслению подобной амбивалентности встречаем у многих ведущих психологов. С точки зрения Б.С. Братуся, критерии «нормальности» и «аномалий» терпят очевидные перверсии. Чтобы не зависеть от них и самой остаться нормальной, психологии необходимо не уклоняться ни вправо, ни влево, то есть ни в религию, ни в искусство, задействуя их для собственного погружения в жизнь и смерть как объект безграничного исследования [33]. Существенная ценность дифференциации естественного разума и Откровения, последовательно установленная св. Фомой Аквинским, упорядочивает статус науки как формы общественного сознания, то есть знания, одинаково доступного для всех людей, верующих и неверующих. Наука как феномен общественного сознания, а религия как феномен общественного содействия вместе составляют стороны параболы, уравновешенные творческой автономией личности. Наука как общая познавательная причина бытия служит такому его частному результату, как религия, в той мере, в какой научное воображение служит личностному подвигу, то есть личностному преображению. Вместе с тем всякое доктринальное умозаключение индивида может трансформироваться в научно-религиозный синдром: «Вера в человеческий разум» или «Вера в понятие». Религия же часто становится источником правовых знаний в концепции «Закон Божий». Можно предположить, гипотетическая дедукция Рене Декарта в отражении его дуалистического дискурса оказалась результативной в Системе координат как вполне «Христианско-математической» концепции, являющейся, по Декарту, наряду с идеей Бога, врожденной идеей. Научная инициатива верующего психолога не ограничивает реалии «Нормальной» психологии, лишь бы эта *инициатива* (*iniciio*) не впадала в *инициацию* (*initio*), мистерию посвящения религиозного толка, например, в профессорскую элиту.

Изобличая инициацию как психологическую защиту ученого мира, А.И. Герцен наставлял его представителей: «Профессура вам не синекура, а общественный долг и служение». Эту сентенцию дополнил Л.Н. Толстой: «Не смотри на ученость как на корону, чтобы ею годиться, ни как на корову, чтобы ею кормиться». Между тем термин *professio* истекает от публичной артикуляции, то есть пророчества, стигматически обреченного: «Никакой пророк не принимается в своем отечестве» [Лк 4, 24]. Слово, бывшее «В начале» (*in principio*) составляет главный объект истинной науки, дифференцирующей, схематизирующей и синтезирующей смыслы в объективной словесной формуле, сташей причиной рода (*causa gentis*). В то же время сам принцип есть невидимое, сокровенное бытие, в которое мы верим и надеемся войти посредством религиозного подвига любви. Поэтому благородный профессор, ориентированный на «Лучшую жизнь», осознанно *причиняет* своей публичной проповедью страдание себе ради достоинства других. В результате такого *изначального* вхождения в Божественную славу, он сам обретает достоинство, если не в своем, то, во всяком случае, в ином либо будущем отечестве: ведь «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем» [Мф 13, 57]. Одиночество и ужас пустоты (*hoggor vacui*) подвержены пустынному исхождению (*κενωσις*) личности в мир.

§ 7. Сотериология религии и духовности

В стремлении психологии к самостоятельности ее ретроспектива часто дезориентирована хронологической оценкой исторических обстоятельств. История психологии, наивно игнорирующая свой священно-логический источник, обрекает ее на историческую же зависимость от «Странного монстра» [89, ч. 1, 66], который стремится целиком завладеть содержащейся в нем самой информацией. Среди *индуцируемых* в современном обиходе представлений миф о психологе как о человеке, который знает, как поступать правильно, что такое хорошо и что такое плохо, как надо жить, воспитывать детей, как вести себя в тех или иных ситуациях, даже как выбирать себе супруга. Люди ищут психологический *паттерн* (лат. *patronus* – модель, образец для подражания, шаблон, стиль, узор, выкройка),

базовую единицу бессознательно устойчивого шаблонного поведения. В отличие от *гипнотической индукции*, *гипотетическая абдукция* (лат. abduction – похищение, умыкание) закрепляется традицией познания, познавательной процедурой принятия *гипотез*, связывающих усвоенный категориальный ряд с перенесением его в другие, множественные и расходящиеся ряды [145]. Абдуктивное направление мыслей представляет историю как дар, таинство, медитацию, интуицию, долг и ответственность, берущую начало в исторически первом выборе между жизнью и смертью, в первую очередь, в Гефсиманской молитве [Лк 22, 42]. Мудрый психолог не станет отрицать, что не только от человека зависят судьбы человеческие. Когда же речь заходит о психологической компетентности, на которую в последнее время возлагают надежды все большее количество людей, то игнорирование Божественным промыслом в их надеждах становится преступным, о чем, в частности, свидетельствуют следствия религиозно-теологической некомпетентности практических психологов в смертельной ситуации с заложниками или трагедии катастроф. Если абдуктивный подход «Помещает психику и личность в связь времен», то «Культурно-логический генезис, будучи второй природой человека» [89, ч. 1, 69] обязан онтогенетическому «Рождению свыше» [Ин 3,3]. При этом «Целенаправленное моделирование поступка как единицы поведения» [89, ч. 2, 90] обязано считаться с прецедентом моделирования высокого рождения.

Теопсихологический дискурс становится превентивным путем истории через адекватность либеральной интенциональности личности в мотивации постижения: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» [Ин 8, 32]. Динамическая реальность, существование которой определяется взаимоотношением личности с Богом, представляется историческим процессом восхождения и причастия. Человеческий образ Творца корректируется свободным достижением Его подобия в жертвенном усилии любви через спасение как «Становление человеком». *Сотериология* (гр. σωτηρία спасение) – учение об искуплении и спасении человека, является частью догматического богословия во многих религиях: христианстве, буддизме, исламе, джайнизме, вере бахаи.

Представляется возможным рассмотрение *сотериологии* первых времен христианства и средневековья в синтетическом ключе эстетического восприятия и религиозного поведения личности, не сводящей свой генезис к этим составляющим, но опирающейся на «Теозис» как новое и всегда уникальное – «единородное» выражение жизни и пути Логоса. Этот путь начинается с *кинонии* (κοινωνία), то есть причастия Святого Духа.

Если теология в общем смысле – наука о самообнаружении Бога в человеческой природе и истории, теопсихология, возможно, наука о самообнаружении Бога в личности человека. «Бог стал человеком, – пишет св. Афанасий Александрийский, чтобы человек стал Богом» [137, с. 16]. К этому сотериологическому (soteriologia) представлению истории могут быть сведены все крупнейшие кризисы психологии: от картезианского дуализма до современной формализации учебной дисциплины. Для выхода из кризиса психологии необходим такой исторический контекст, который напомнил бы о личности Иисуса Христа как творца нашей, то есть психологической эры.

Термин *religio, related* – означает связь, *сцепленность*, когерентность природы вещей – *субстанции* (лат. *substantio*) и природы понятий (лат. *conceptus*). Часто эти понятия и концепции вызывают в нас, порождают (γέννησις) определенные мысли, чувства, реакции, мотивы и потребности, которые затем трансформируются в вещи, предметы и явления действительности или субстанции. Причину субстанции одни видят в естественных связях природы, а другие – в сверхестественном творении или *демиургии* (δημιουργία). Философский период истории психологии религии и духовности включает в себя время от развития натурфилософии до экзистенциализма. Парменид (ок. 540–470 до Р.Х.) – главный представитель элейской школы, друг Ксенофана, ученик Анаксимандра. Учение Парменида представляет собой первую попытку в древнегреческой философии изложить метафизическое понимание окружающего мира, природы. Он считает, что характерной чертой бытия является его неподвижность и неизменность, оно не обладает признаками рождения и уничтожения, а предмет познания тождественен его методу: *noen te kai noema toauto*[207]. Здесь позиция Парменида противоположна воззрениям Гераклита. Отстаиваемая Парменидом картина мира имела своим источником недоверие к

свидетельствам органов чувств. Философская поэма, написанная Парменидом «О природе» разделена на две части: «Путь абстрактной истины есть путь мудрецов», а эмпирический «Путь мнения – путь глупцов». Путь мнения – это чувственная видимость, способ объяснения мира исходя лишь из свидетельств органов чувств, которые воспринимают и изменчивость вещей, их возникновение и уничтожение [207]. На «Пути истины» эти свойства отвергаются, путь истины ведет нас к миру умопостигаемому. Проводя различие между чувственным и рациональным познанием, Парменид считает, что разум имеет превосходство над чувствами. Так как свидетельства органов чувств часто обманывают нас, то, следовательно, чувства дают недостоверные знания. К достоверной и непререкаемой истине ведут только ум, умозрение. Поэтому то, что мыслится в разуме, и является, по его мнению, сущим. Чувственные восприятия противопоставляются Парменидом бытию. Путь мнения и путь истины Парменида дают две картины мира: мир единого и вечного бытия и кажущийся мир мнений. Из сказанного видно, насколько сильна струя рационализма в философии Парменида. По его мнению, мысль – это мысль о предмете. Мышление нельзя отделить от бытия даже тогда, когда мы думаем о небытии. Но для Парменида по сути небытия нет, так как небытие – пустое пространство, значит, если нет небытия, то и нет пустого пространства, все заполнено веществом. Отсюда вытекает следующий вывод: если весь мир, все пространство заполнено веществом, то не существует никакого множества вещей, так как между вещами нет пустых промежутков, которые отделяли бы одну вещь от другой [207]. Это учение своим острием направлено против Пифагора, который постулировал наличие в мире пустоты, т.е. воздуха. Ценность философии Парменида в его разделении чувственного и рационального познания и в его понимании достоверного и вероятностного знания «Путь мнения» [164]. Эти его идеи были в значительной степени развиты в дальнейшем и оказали влияние на целый ряд философских школ вплоть до современности. Натуралистическая гипотеза, высказанная еще римским поэтом и философом Лукрецием (I в. до н. э.), утверждает, что идея Бога и религия возникли в результате страха людей перед грозными явлениями природы, непонимания причин их возникновения. Однако данная гипотеза совершенно не объясняет главного: как страх (или,

напротив, восхищение) перед окружающим материальным миром мог вызвать в первобытном сознании человека идею Бога, Существа принципиально иного – духовного, невидимого, неслышимого, неосязаемого [164]. Только онтология отражает природу сверхъестественного творения и представляет собой учение о существе, роде, генезисе, бытии как таковом, его фундаментальных принципах, наиболее общих категориях, структурных элементах и закономерностях. Бытие по Платону есть совокупность идей – умопостигаемых форм или сущностей, отражением которых является многообразие вещественного мира. Платон провел границу не только между бытием и процессом его субстанционального становления, но между физическим бытием и его *метафизическим* началом, непостижимой основой, называемым им также *калός* – «Благо». Аристотель приблизил это *благо* к человеку. Он открыл десять физических категорий. Причем пять из них носят *аподиктический*, то есть безусловно достоверный, основанный на необходимости, неопровержимый характер *страдания* (τάλαπωρία), *действия* (δράση), *обладания* (κατοχή), *положения* (θέση), *времени* (χρονο). Пять диалектических категорий бытия обозначают его противоречивый, гипотетический характер, приводящий человека от страдания к *сущности* (ουσία) через смену *места* (τόπος), *отношения* (τη στάση), *количества* (την ποσότητα) и *качества* (την ποιότητα) жизни [207].

Сочинение Аристотеля *Топикός* посвящено тематике *топов* или диалектических приемов – общих мест аргументирования. Именно с этого самого «Общего места» и берет свое начало наука как форма *общественного* сознания. В сочинениях Цицерона *топика* принимает форму ораторского искусства. В религии иудаизма *топика* обретает мистический смысл *מקום* (*маком*) – место Бога, а также генетическую субстанцию в виде действительного кода: *י שם* - «*Яд - ва Шем*» или «Место и имя». Код происходит из слов пророка Исаии: «И дам Я им в доме Моём и в стенах Моих память и *место* лучшее, нежели сыновьям и дочерям; дам ему вечное *имя*, которое не истребится» [Ис 56, 5]. К месту, городу необходимо прийти, брести и изобрести. Латинский глагол *invenire*, находить, придумывать восходит от *in* («в») + индоевропейский этимон *g^wem* (нем. *geen*) – «Идти, приходить». Если помнить, что Аристотель был учителем Александра

Македонского, первого покорителя Индии, то не исключаем, что посредством санскрита философ выходит за пределы рационального ряда аподиктических и диалектических категорий. Этот выход становится возможным посредством онтологических трансценденций, то есть определений высших, сверхъестественных родов бытия, служащих общими характеристиками сущего, невидимого начала и наблюдаемой относительно этого начала формы предельной чистоты. Вот эти семь трансценденций, из которых четыре являются абсолютными – *бытие, вещь, единое, особенное*, а три относительными – *истина, добро и красота* [207]. Первые трансценденции исходят от Божественного Абсолюта. Следующие три допускают свое исхождение от человека по мере его *уподоблению* (гр. ομοίωσις) димиургу. Тем самым наша действительная, субстанциональная жизнь обрела структуру, а само бытие через усвоение понятий стало единством противоположностей и конкретным пределом божественного осмысления (гр. νοῦς), *причины целью, а материи формой* [207]. Средневековые мыслители приспособили онтологию к решению богословских проблем. К XIII веку намечается разделение онтологической мысли на 2 потока аристотелевской и платонической или неоплатонической (Плотин, II в и Августин Аврелий, V в.) традиций. Представитель аристотелизма, доминиканский священник Фома Аквинский вводит в средневековую онтологию различие небесной сущности Отца и земного существования Сына, акцентируя момент творческого изменения Духом Святым бытия, полнота которого сосредоточена в Церкви. Философия Нового времени концентрирует свое внимание не столько на онтологии бытия, сколько на эпистемологии (гр. ἐπιστήμη – доверие) сознания как совокупности достоверных знаний человека, в первую очередь, себя самого, затем природы и общества. Однако онтология все еще остается неизменной частью философской доктрины. Критическая философия Канта по разделению универсума на три автономные сферы (природа, свобода и целесообразность) задает Платоновскому Абсолюту и Августиновскому волюнтаризму новые параметры до конца не познаваемого Божественного объекта. В этих параметрах способность истинного бытия распределена между *трансцендентальной апперцепцией* как теоретического обнаружения

потустороннего Бога в допустимых пределах Ding an Sich, «Вещи в себе» и практикой *категорического императива* посюсторонней реальности «звездного неба над головой и нравственного закона внутри нас». В XIX в. интерес к онтологии полностью элиминируется гегелевской диалектикой и экзистенциализмом С. Кьеркегора и Фр. Ницше. Только в XX в. онтология вновь призывается в ранний период творчества М. Хайдеггером ради очищения личностного существования от обезличивающих иллюзий повседневности или на путях постижения сущности языка уже в поздний творческий период философа. В более существенной мере онтология возрождается в *неотомизме* Ж. Маритена, Э. Жильсона, М. Де Вульфа. Таким образом, теопсихологическое исследование личности осуществляется вначале с опорой на философскую онтологию и эпистемологию, а уж затем с применением эмпирических методов и интерпретационных моделей к различным психическим процессам, свойствам и состояниям индивида, его знания, чувств, поступков и убеждений. Отсюда наука *теопсихология* стремится точно описать детали и происхождение веры как познания истины (от лат. *verum, veritas* – истина). Хотя психология религии как самостоятельная дисциплина возникла в конце XIX столетия, ее теопсихологический предмет в настоящее время остается неисследованным, невыясненным, ведущим в одних случаях к положительным, а в других случаях к отрицательным результатам. Этим и обусловлена необходимость исследования того, каким образом и в каком направлении вера и психология оказывают позитивное влияние на жизнь людей. Плодотворные результаты такого влияния могут быть достигнуты за счёт диалога между психологией и Священным текстом.

Всякий плодотворный диалог начинается с чего-то общего. Например, само слово «Религия» стало известным в русском языке только в начале XVIII века. Надо сказать, что общего индоевропейского слова для именованя явления, обозначенного латинским термином *religio*, не существует. Что же касается латинского термина, то на основе многочисленных сравнительно-языковедческих исследований предлагается несколько вариантов этимологии – определения первоначального значения слова. Наиболее признаваемыми являются варианты римского мыслителя Цицерона (106–43 до н. э.) и христианского апологета Лактанция (ок. 250–325).

Цицерон производил указанный термин от латинского *religere* — *идти назад, возвращаться, снова читать, обдумывать, собирать, созерцать, бояться* и характеризовал религию как богобоязненность, страх и почитание богов, тщательное обдумывание всего того, что имеет отношение к этому почитанию. Лактанций полагал, что слово *religio* происходит от латинского глагола *religare* – *вязать, связывать, привязывать, сковывать узы человека и его Творца*. Предложенная Лактанцием этимология закрепилась в христианской культуре. В словарях, изданных на русском языке, можно обнаружить несколько вариантов перевода латинского слова *religio*: *благочестие, набожность, святыня, предмет культа; восстановление или воспроизводство лиги, связи*. В то же время приводятся и иные значения слова: *совестливое отношение к чему-либо, благочестие, набожность, религиозное почитание, богопочитание, культ* [165]. По мнению французского лингвиста Э. Бенвениста (1902–1976), *religio* как по семантике, так и по морфологии относится к *religere* как «вновь собирать, приступать к новому выбору, возвратиться к прежнему синтезу, чтобы его переделать» [26]. Интерпретация христианами понятия «*religio*» при помощи *religare* «связывать воедино», полагает Э. Бенвенист, «Исторически неверная»: *religio* становится «обязательством», объективной связью между верующим и его Богом. В других культурах первоначальные значения терминов, которыми обозначаются явления, соответствующие латинскому термину *religio*, иные. Так, в греческом языке слову *religio* соответствует термин *θρησκευία* (*threskeia*), что на ионийском наречии обозначало обряд, соблюдение культовых предписаний, затем совокупность верований и культовой практики [26].

Термин *dharma* (санск. *Dhar*) многозначен как утверждение, поддержка, защита, учение, добродетель, долг, справедливость, закон, норма, форма, истина, условие, причина, порядок [164]. По отношению к кастам используется санскритское *moksa*, что означает стремление оставить повседневную жизнь, подняться над круговоротом наличного бытия, освободиться от цепи рождений и смертей (*сансара*). В Исламе используется название *din*, которое на арабийском языке означает власть, подчинение, обычаи. Соответственно, *din* стал обозначать: *имат* (араб. вера), *ислам* (араб. придание себя Богу, покорность, исполнение религиозных

предписаний), *ихсан* (ар. совесть, чистосердечие). В китайском языке для обозначения того, что в европейской культуре обозначается словом «Религия», используется *chiao* – учение. В старославянском употреблялись слова «Вера», «Верство», «Верованье», предположительно от санскр. «Варна», означающего качество и категорию жизни, также касту брахманов, кшатриев, вайшев, шудров [164]. Интересно, что белорусский термин «Варута» (веревка) также обозначает обратную связь между поколениями и родами людей. Что касается термина «Духовность», то в социологии, культурологи и публицистике данным термином часто называют объединяющие начала общества, выражаемые в виде моральных ценностей и традиций, сконцентрированные, как правило, в религиозных учениях, художественных образах искусства. В рамках такого подхода, проекция духовности в индивидуальном сознании называется совестью, а также утверждается, что укрепление духовности осуществляется в процессе проповеди (увещания), просвещения, идейно-воспитательной или патриотической работы. В марксизме духовность ассоциируется с идеологией. Близким рассмотренному понятию является гораздо более древний термин «Сакральное», от лат. *sacrum* — священное, посвященное богам. *Сакральное* представляет определенное отношение к Божественному, а значит и религиозному, небесному, потустороннему, иррациональному, мистическому, отличающемуся от обыденных вещей, понятий, явлений. Сакральные объекты имеют не только духовное, связанное с высшим миром, измерение, но и материальное, воплощающее идеи и образы Божественного. Собственно, единение духовного и материального и служит возникновению культуры. В западно-европейской традиции *Arg Sacra* (сакральные искусства) – это художественные предметы, имеющие отношение к богослужению, преимущественно церковная утварь. Сакральное время не подчиняется установленным физическим законам, предполагает особое исчисление, например *Anna Domine* (Лето Господнее), а также определяет порядок ритуалов. Сакральное пространство – среда общения человека с высшим миром, Божественным и потусторонним. Сакральные тексты содержат основы религиозного учения и могут быть объектом поклонения. Сакральные действия — это, как правило, религиозные обряды. Сакральное включает не только сферу

религиозного, но и широкий спектр представлений, относящихся к магии, эзотерике, мистике и холистическим учениям. В последнее время этот термин популярен среди представителей право-консервативных движений, которые противопоставляют *сакральное*, как жизненный принцип, меркантильности общества потребления. «Сакральное» Мирча Илиаде противопоставляет «профанному», то есть, мирскому, секулярному, обыденному сознанию [81].

Философы Парменид, Протагор, Сократ, Платон, Аристотель, Плотин стремились отразить метафизику бытия, его причину, формы, материю и цель. Уже у Гераклита, в VI веке до н.э. эта цель соотносилась с Логосом – объективным миропорядком. Разум человека оценивался по мере его приближения к Логосу. В дальнейшем, у софистов и классиков древнегреческой философии логос утрачивает свое фундаментальное онтологическое содержание. Лишь стоицизм в лице Зенона, Сенеки, Марка Аврелия, возвращается во II, III веках до н.э. к гераклитовскому субстанциональному пониманию Логоса, описывая его как «совокупность формообразующих потенций, семенных логосов (*logos spermatykos*), от которых в инертной материи зачинаются вещи» [125, с. 321.]. Плотин во II веке исследует логос, но лишает его натурально-материалистических аспектов, сравнивая его с умопостигаемыми эманациями, регулирующими и формирующими чувства. Только в иудаизме I века н.э., начиная с теории «экстатического восхождения» Филона Александрийского, Логос прочно вошел в сферу толкования человеком слова личного и живого Бога, «окликающего словом» (ивр. דָּבָר – *davar*) вещи, «вызывающего» их из небытия. В отличие от обиходного слова – *milá*, מִלֵּה – *davar* выше платоновского «Единого блага». Благо *Davar/a* в том, что он свидетельствует своему народу, народу Израиля о благе существовании Бога, остающегося не известным по своей сути.

Новозаветная сотериология вооружается *керигмой* (гр. κήρυγμα) как объявлением, провозглашением, призывом, проповедью в значении εὐαγγέλιον, «благой вести». Последовательное восхождение сотериологии в керигматическом (*serigma*) шествии первых христиан переходит в учение о Логосе у Тертуллиана и особенно у св. Иринея (II в.), приписывавшего «Личности Иисуса Христа решающее

значение в полном познании Бога: «Visio Dei» [138, с. 178]. По отношению к образу и подобию у Иренея прослеживается четкая дифференциация: «Адам был сотворен по образу Бога, и хотя после грехопадения подобие было утрачено, образ остался неприкосновенным» [138, с. 48] Ясный ход мысли апологетов и отцов Церкви вступал в полемику с гностическим учением, по которому знания (γνῶσις) не повседневное знание и не то знание, которое получено из книг. Это видение, интуиция, способность знать то, что в тебе есть искра Божия, открыто признавать существование Бога как снаружи, так и внутри себя. Многие гностики были христианами, написавшими большую часть текстов, известных как библиотека Накхамеди. Их рассказы о Христе намного более абстрактны и философски чем те, которые входят в Новый Завет.

Дальнейшее развитие психологической мысли в восточном богословии отмечено именами св. Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита. Они предвосхитили будущую терминологию самосознания личности через определение ипостасей Отца, Сына и Святого Духа. Представления о Логосе возникают у Оригена на основании учения Плотина о Нусе как олицетворении единства бытия и разума, вечно порождаемого Абсолютом. Причем у Плотина Нус – эманация из бога. В логосе воплощено единство божественной и человеческой сущности. Поэтому Ориген приходит к смелому выводу: дух сотворен из логоса, и это высшее из всех существ, созданных богом. Так, в своей трактовке троицы Ориген провозглашает субординационизм в триединстве [137, с. 48].

Важным для истории психологии является идеологический аспект адопцианизма, представленный во II в. Павлом Самосатским, утверждавшим, что Иисус был простым человеком, получившим свыше особую силу логоса. Адопцианизму контрастировал модализм, убеждавший учением Нозта Смирнского, что Бог един, Иисус также божество, и он Бог-Отец [137, с. 50].

Доктрины еретической номинации имели в основном восточное происхождение, в то время как христианский Запад был отмечен большим консерватизмом мнений и либерализмом эстетического опыта. В отличие от греческих апологетов, апеллирующих к разуму и философии в доказательствах истины, Тертуллиан рассуждал о естественной простоте и чистоте души, «Христианке по природе»

[137, с. 304], непосредственное влечение которой к Богу Троице является источником истинного познания. Эмоциональное восклицание «что общего между Афинами и Ерусалимом, между Академией и Церковью?» [137, с. 301] призвано было отразить ту естественную простоту и душевную чистоту, которая лучше свидетельствует об Истине, чем всякая ученость и любые логические доказательства. Это означало для учителя утверждение мистико-психологического эмпиризма, сближающего это учение с сенсуализмом и материализмом. Впервые применивший латинский термин *Trinitas*, автор доказывает, что в лице Иисуса Христа воплотился не Бог Отец, как думал Праксей, а Слово Божие. В Троице он различает одну субстанцию и три Лица. Трактат «О душе», написанный в 210 г., называли, хотя и несколько притянuto, ввиду его полемической индуцированности, «первым изложением христианской психологии». Опровергая основные положения сократо-платоновской психологии, Тертуллиан принимает стоическое учение о материальной природе души, которая является «тонким, прозрачным, светящимся телом, имеющим свой облик и подчиняющимся трехмерному пространству» [137, с. 307]. Тертуллиан опровергает пифагорейское мнение о переселении душ, их предсуществовании, говоря об одновременном рождении души и тела. Поэтому душа должна, как Христос, претерпеть тяготы и мучения этого мира. Не удерживаясь от негодования, пресвитер Карфагенский восклицает в адрес фарисеев: «как те, видя такое нечеловеческое терпение, не могли узнать в нем своего Бога?» [137, с. 51]. Именно Тертуллиан изобразил крестные страдания Иисуса как «Сатисфакцию» Богу, компенсирующую Ему греховность человечества. Сатисфакция как удовлетворение за грех может служить теопсихологической характеристикой осознания страданий в благородном *кенозисе* личности как ее «пустынного пути».

Святитель Ириней Лионский в начале III века рассматривал *спасение* как восстановление условий в человеческом роде, преобладавших в Эдеме до грехопадения. На это обстоятельство он смотрел совершенно иначе, нежели глубоко пессимистические гностики, демиургизм которых производил фатальное деление людей на пневматиков (духовных), психиков (душевных) и гиликов ($\psi\lambda\eta$), то есть плотских [137, с. 144]. Христианские апологеты Св. Игнатий

Богоносец, св. Поликарп Смирнский, Ерм видели в человеке представителя рода, в начале которого были сделаны ошибки нравственно неустойчивыми и незрелыми детьми, каковыми оказались Адам и Ева. Бог попустил человеку пасть, чтобы охладить его гордость и научить через наказание и опыт. История спасения представляет собой постепенное упорядочение, кульминация которого становится воплощение Логоса личностью Иисуса Христа, принесшего реальное спасение через обожение (theosis), заключающее в себе полное познание Бога – Visio Dei [137, с.178].

Таким образом, реальное спасение, то есть *сотериология* начинается не с вопроса гностиков: как явно испортился мир. Отцы Церкви допускают несовершенство мира, но оно подобно ошибкам растущего ребенка: «помышления сердца человеческого – зло от юности его» [Быт 8, 21]. Цель духовного роста – созидание подобия Божия как личности через преодоление искушений, тягот и лишений земного существования. В этой связи непреходящий интерес для современной психологии представляет собой догматическая система Оригена (ум. от пыток в 251 г.). Бог есть разумная и познающая себя личность простой природы, суций, ни от кого не происшедший, никому не обязанный Своим бытием. Бог-Отец выше таких понятий, как премудрость, истина и жизнь, которые всецело актуализируются в Сыне. Сын есть сознающая себя и отличающаяся от отца личность, ипостась. Дух Святой – тоже ипостась, являющийся источником всякой святости. Все вместе они составляют поклоняемую, начальственную Троицу. Три ипостаси и одна Троица – формула, в первый раз произнесенная Оригеном, стала неотъемлемым достоянием догматического богословия. «Бог помогает нам, как учитель, чрез естественный закон, чрез закон Моисеев, затем чрез Евангелие. Но действительный и истинный помощник людей – Логос. Логос мог вселиться в человеческое тело только через посредство души. Эта душа – никогда не падший чистый дух, назначенный к этому как душа Логоса, от вечности. Всем этим самодеятельность человека не только не исключается, но непременно предполагается. В деле усвоения спасения свобода и вера предшествуют. Вера является исходным пунктом «теоретической жизни» – вплоть до радостной, аскетической созерцательности. По Оригену, все кончается апокатастасисом – *αλοκατάστασις*: «Все духи в конце концов спасутся

и просветятся, чтобы уступить место новой мировой эпохе. Чувственные эсхатологические ожидания изгоняются из системы Оригена и «воскресение плоти» понимается в духовном смысле» [137, с. 194].

В позднейших представлениях богословия познание человеком себя самого предстает в не простом зеркальном отражении, но сложном, поступательном действии, предполагающем нищету духовную и рабскую сокрушенность. Одна из основных ошибок неофитов заключалась, с точки зрения *regula fidei* (правила веры), в том, что, отвергая в своих духовных устремлениях рабскую статью, они раз и навсегда называют себя «сынами Божиими», игнорируя рабский путь несения своего креста. Господь Иисус Христос, прежде чем назвать Себя Сыном, «Уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек» [Флп 2, 7]. Важной, в данной связи, информацией для психологической науки служат мысли богословов, философов, предваривших в своих трудах проблему личности в двадцатом столетии. Так, святитель Игнатий Брянчанинов понимает существо человека как снимок (портрет) с Существа Божия, «подобием» называет «сходство» в самих оттенках образа или его качествах. Святитель Феофан Затворник характеризует человека в следующем отношении: «Надо войти в себя, рассмотреть, что там есть, сличить с тем образом, по коему должно назидаться все внутри нас, определить, целы ли в нас образ и подобие, по коим воссозданы мы в Господе. Образ Божий состоит в естестве души, а подобие – в свободно приобретаемых ею качествах, когда она должным употреблением разума и свободы познает истину и станет искренне содержать ее. Человек должен познанием истины и трудами добродетели воображать в себе подобие Божие. Когда, таким образом, он ум свой исполнит ведением всякой истины Божественной, а душу укрепит всякою добродетелью, тогда станет он и Богоподобен или облечется, как учит Апостол, в правду и преподобие истины по образу Создавшего его». Обличия злейшего врага внутренней жизни – одержимость, св. Феофан дифференцирует ее наиболее опасные признаки: рассеянность – для ума, пристрастие – для эмоций и многозаботливость, поражающую волю человека.

Западная культура, служащая колыбелью психологической цивилизации, по матерински, недоуменно «Сохраняла все слова сии в сердце своем» [Лк 2, 51]. Крест, сделавшийся дискурсивным у св. Фомы Аквината, и парадигмальным, десакрализованным у Декарта, конструктом субстанциональной сегрегации «Мыслимого» и «Протяженного». Д. Брайян приводит пример Фомы Аквинского, демонстрирующего на Распятии все свои положения из *Summa theologiae* [35]. В овладении психологическими компонентами этих положений Фома исходил из дифференциации волевых детерминант, считая, что иногда мы можем действовать в согласии с собственной волей. Но когда речь идет об объективных оценках, все зависит не от вкуса или прихоти, а от того, достаточно ли данный человек похож на человека как Божье творение. Поэтому дальнейшая дифференциация психологических состояний переходит в сегрегацию добра и зла: то, что хорошо для одного, плохо для другого. «Зло, взятое само по себе, есть ничто» [76, с. 209]. Каждая вещь обладает *интенциональностью* как естественным стремлением быть собой, и в этом ее добро. *Хороший человек – интенционально состоявшийся или счастливый*. Для того, чтобы быть счастливым, говорит Аквинат, надо поступать, «моделировать» определенным образом или быть определенного рода личностью. «Глубинным источником всего является личностная любовь» [76, с. 232]. Его теология Креста явилась началом контроля интерференций науки, искусства и религии в целях освобождения личности как «Прекраснейшей из Божьих творений». Здесь теология следовала Аристотелю, считавшего, что о свободе можно думать как об отсутствии вмешательства. «Примат интеллекта над верой» предполагает выбор метода исследования: «Невозможно, чтобы один и тот же человек верил во что-либо и одновременно видел это. Точно так же невозможно, чтобы одно и то же было бы для одного и того же человека объектом науки и веры: то, во что предлагается уверовать всем без разбору, не становится предметом научных изысканий, это вещи, которые относятся только к вере» [76, с. 36]. Оптимальная степень научной свободы достигается в области высказываний человека, овладевающего своей природой при посредстве естественного языка. Иными словами, язык доказательств получает естественную возможность стать самим собой ввиду невмешательства в его сферу иных природных переменных.

Схоластика всегда, от момента своего возникновения и до сих пор, отмечена стигматизмом философских нападок. Подвергая радикальной критике схоластическую методологию, называя ее даже «дохристианской», О. Розеншток-Хюсси ратует за «Неестественный», единообразный, «Братский» язык Логоса, благодаря которому «Мы получаем возможность в путанице и шуме языка отделить подлинный язык от неподлинного». Представитель христианского направления постструктурализма апеллирует к Логосу как не являющемуся частью природы, но воплощением Библии, которая, будучи выражением бесконечности, является «единственным событием», побуждающим нас всех – каждого на своем языке – выражать свою веру как «связанную с горлом способность расширять жизнь творения» [144, с. 118]. Однако, схоластика не сводит высказывание к природным диспозициям, ибо «Если тело, по Платону, экран между умом и предметом, то душа обретает знание не благодаря, но вопреки телу. Но природа, сотворившая душу, именно для познания не могла соединить ее с препятствующим познанию телом. Скажем больше: если природа должна была дать душе тело, то лишь для того, чтобы облегчить ей интеллектуальное познание» [76, с. 261]. Если «Человеческое познание – функция формы, чуждой всякой телесности» [76, с. 237], то душа и тело «суть две неполные субстанции, соединение которых образует полную субстанцию, то есть человека» [76, 245]. Его *Esse*, существование представляет собой «материю, из которой сделано все сущее» [76, с. 148]. Субстанциональное существование упорядочивается требованием, расположением (*habitas*) постоянств божественного свойства, следствием чего является речевое развитие организма как некоторой сверхприродной склонности (*dispositio*): «В тесноте Ты давал мне простор» [Пс 4, 1]. Таким образом, человеческая душа, являясь «Мыслящим началом лишь в силу божественной причастности, восходит к истине через дискурсивное движение мысли» [76, с. 256]. В результате такого развития высказывание языка становится константой зрелой мудрости: *Et sic disposition fit habitus, sicut puer fit vir*, то есть «Склонность становится расположением, как мальчик становится мужем».

Дистанцирования теологии и психологии всегда было связано с резкой критикой схоластики. Наиболее значительный удар в данном

направлении пришелся на системно-диспозиционный подход в изучении природы человека. Однако дистанцирование схоластики позволило философии Нового времени внести элемент конвергенции психологии и теизма в герменевтике с ее последующим переходом к феноменологии, возвращающей Э. Гуссерля к «Интенциальности», а У. Джеймса к *stream of consciousness* (поток сознания) как конативному упорядочению диспозиций. Материалистическому философу приходилось выражать несогласие с метафизическими причинами психики, агитируя детерминизм естественного рода в монистическом теопсихизме: *rerum et idearum idem est* (Б. Спиноза). Такая психология демонстрировала большее, по сравнению с теологией, доксихическое «Правдоподобие» в силу своей «Протяженной» наглядности. С этого момента психология посвящает себя естественному роду объяснения психики. «В XVI в. интерпретация шла от мира (вещей и текстов) к Божественной речи, которая, – по М. Фуко, – в нем расшифровывалась; наша интерпретация, или, точнее, та интерпретация, которая сложилась в XIX веке, идет от наших познаний или химер к словам, которые делают их возможными, и обнаруживается при этом не суверенность первоизданной речи, а то, что мы, не раскрыв еще рта, подвластны языку и пронизаны им» [177, с. 322]. Таким образом, современная психология движется не от констатации термина «Психология» к раскрытию того, что он означает, но «От явственного развертывания дискурсии к выявлению языка в его собственном бытии» [177, с. 333].

В современной психологии методы интерпретации противопоставляются приемам формализации с их «Претензией контролировать всякий возможный язык, обуздывая его посредством закона, определяющего то, что возможно сказать» [177, с. 333]. Обуздание языка – полезная процедура до известных границ. В сравнении с «Тугим пеленанием» младенца, она была обоснованной в «Доисторическую», по версии М. Фуко, эпоху. В эпоху «Свободного пеленания младенца», способного индуцировать свое состояние и понимание размахиванием рук и инвокацией, идущей из глубины души – *ex profundo*, *интерпретация* и *формализация* являются двумя основными способами добывания психологического знания. При этом именно интерпретации принадлежит инициатива выявления чистых

форм слова и артефакта, которые еще до содержания наук определяли жизненный горизонт нашего бытия. На этом горизонте теопсихология вписывается в диалектический контекст теологии, герменевтики, феноменологии, структурализма, постмодернизма.

Таким образом, в сотериологическом контексте не существует причины, по которой психология не могла бы стать тем, чем есть, то есть наукой о душе. Однако, по христианскому откровению, она предназначена для жизни, которая выходит за пределы ее естества посредством апелляции к духовному опыту, то есть личностному вдохновению. По Аквинату, мы имеем дело с такими «Вдунутыми» (*infusae*), вдохновенными добродетелями, как вера, надежда и любовь. Их не достичь своими усилиями, они даны Богом. Поэтому психика, немогущая к объяснению этих вдохновенно свехустойчивых, непсихических качеств, становится понимающей их по мере доверия теологическим детерминантам.

§ 8 . Объективация творения через субъективное толкование души

Анализ философско-психологических и богословских мыслей подтверждает «образ» как результат телесного воплощения Священного текста в человеке. Его отражение на всех психических уровнях ведет к топологическому преобразению, которое завершает такое личностное образование, как богоподобие. Иными словами, если человек – самоосуществляющийся текст, то личность – самоосуществляющееся Слово, глагол (*verbum*). Путь человека к спасению от первого Адама, бывшего «душею живущею» до «последнего Адама, ставшего духом животворящим» [I Кор 15, 45], вбирает в себя элемент случайности нелепого падения и закономерности рабского смирения, предваряющего сыновнее дерзновение к благу. В этом конативно-алеаторическом элементе – «Вот Адам стал как один из нас, зная добро и зло» [Быт 3, 22] экзегетика усматривает элемент «иронии или укоризны Бога относительно лживости дьявольского обещания» [156, с. 30]. На наш

взгляд, *ирония* как амбивалентное высказывание способствует психологическому освещению тайны падения как ляпсуса (*lapsus sum*). Иллюстрацией подобной ситуации может служить употребляемая нами по отношению к провинившемуся сыну ирония: «Ох, и будут же у тебя проблемы». Возможным ироничным интексированем сопровождается также этика возвышения Адама до вечного блаженства: «и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от древа жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» [Быт 3, 22].

Вкушение от Древа жизни плодами бессмертия создало для человека перспективу вечной жизни. Здесь не только ретроспектива человеческой истории, но, по мысли святого Максима Исповедника, тайна Евхаристии, питающая человека Богом, чтобы в свободе достигнуть его общения, оправдывающего личное усилие для сохранения в себе самом образа и создания в себе самом подобия Божия. Используя аристотелевскую концепцию «энергии», Максим атрибутирует ею личность, обладающую «Экзистенциальной манифестацией» [106, с. 72]. По его мысли, «человек занимает среди прочих тварей исключительное положение. Он не просто носит в себе логос, он есть образ Логоса божественного, а цель его природы состоит в достижении подобия Богу. Природная, Богом данная «энергия» или воля направлена к «Обожению» (*theosis*). «Обожение» мыслится не отдельно от всего прочего творения, но предполагает увлечение его в исходное, первоначальное состояние. Причем, Максим доказывает, что воля связана не с *лицом*, деятелем, а с природой (естеством)» [106, с. 72]. Однако возможность альтернативы определяется не природой человека, но его личностью, ипостасью. «У личности, ипостаси есть свобода выбора, потому личность вольна выбрать бунт, движение против природы, то есть саморазрушение. Выбор движения против природы влечет за собой неуверенность, блуждание, страдания. Этот противоестественный выбор Максим связывает с понятием *гномической воли* (*γνομῆ* – мнение). Гномическая воля – это функция ипостатической жизни (то есть жизни личности), а не природы» [106, с. 73]. Дифференцируя, таким образом, личность и природу, Максим доводит доктрину «обожения» (*deificatio*) до логического конца соединением ипостасей, «коммуникацией идиом» (*perichoresis ton idiomaton*), посредством

которой «человеческие поступки, они же «энергии», имеют своим личным агентом Самого Бога», обожествляющего природу человека «во Христе деятелем, личностью». Таким образом, богородичное рождение Логоса, его распятие, смерть и воскресение «остаются чисто человеческими реальностями» [106, с. 74].

Онтологические данности «Раб – сын», «Образ – подобие» как движущие силы психологического совершенствования личности предполагают гномическое рождение человеком в себе самом образа Божия от духовной кинонии и Богородицы Девы (θεοτοκος). Концепция Новой Евы, «оказавшейся способной принять на себя новые испытания» [106, с. 257], присутствует в святоотеческом предании Христианского Востока и Запада. «Спасение нуждалось в новом корне, – пишет Григорий Палама. – И этот новый корень – Бог-Слово, ставшее плотью, Дева же Мария – Его храм» [106, с. 258]. Покаяние и Евхаристия, смирение и послушание, брак, священство, церковная культура, вступающие в противоречие с человеческой природой, через «тугое пеленание» дают личности такую свободу, которая, по сути, образует дерзновенное созидание в себе самом подобия как личностного качества путем самоотверженного служения миру ближнего: «Тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих, тварь покорилась суеде не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» [Рим 8, 19–21].

Созданный Творцом род человеческий неизменно несет в себе Его образ от первого Адама до Последнего, Который является совершенной личностью Божественного естества. Закономерно предположить, что человеческий род в филогенезе является носителем образа Божия, в то время как каждая отдельная природная личность в онтогенезе призвана к Его подобию, Его сыновству. Мера множественности рода и уникальности индивидуальной природы личности лежит в основе преподобия человека творцу. Род и природа соединяют человека с Богом по вертикали – родословие; мир, общество, экономика, культура, межличностное общение соединяют человечество по горизонтали; личность – координационная точка линий креста. Через подобие, через личность соединяются роды и племена, языки и наречия, образуется семья как родоначальница нового рода, то есть *на/род/а*.

Среди твари, созданной Творцом, «Для человека не нашлось помощника, подобного ему» [Быт 2, 20], ибо тварь безразлична, хотя и обладает «душею живою» [Быт 1, 24]. Только в жене, иной по роду и по образу, человек обнаружил свое подобие через ребро сердечное. И это подобие – Божественная сущность человека – любовь, дающая ему желание и возможность, право и долг творить в себе ближнем богоподобие. Если этот долг не оправдывается в полной, Богом промысленной, мере – патриархальной семье, то возникает суровая необходимость констатировать отсутствие божественной природы брака. Подмена истинной любви эротической заинтересованностью, а спасительного чадородия – расчетливым «планированием семьи», расценивается христианской совестью как отчуждение человека от своего подобия с сохранением, по возможности, внешнего благообразия – имитации «здорового образа жизни» без «жизни с избытком» [Ин 10, 10]. Выбор одиночества влечет за собой опыт коллажирования, компенсирующий аффективную сферу творческой индивидуальности «пеленанием» Имени.

§ 9. Человек как ученик века и учитель света

Начало нового тысячелетия эры Христовой сопровождается неведомым ранее кризисом человеческой общности, основной смысл которого в беспечности обыденного мирового сознания, считающего, по предсказанию пророка, «День бедствий далеким» [Ам 6, 3]. Научно-гуманитарное знание не в силах объяснить сущность этого кризиса, ввиду поверхности своего анализа, не питающегося от источника жизни: «Вот наступают дни, говорит Господь Бог, когда Я пошлю на землю голод, не голод хлеба, не жажду воды, но жажду слышания слов Господних» [Ам 8, 11]. Отсутствие Логоса обрекает научный анализ на «Скитание» и неприкаянность исследуемого предмета, обреченного трансцендентно-экзистенциальным пессимизмом. Трансцендентная установка современных представлений человека «О Боге и самом себе» в плоскости их латентного антагонизма проявляется в сентенциях как бытового, так и научного обихода, типа «На Бога надейся, а сам не плошай». Данная установка постоянно стимулировала амбивалентность «Объекта-

цели» жизнедеятельности, обеспечивающей интенций личности и сентенций раба, причем индивидуальная атрибутика последнего неминуемо содержит аттитюд – «Мы не рабы». Примечательным, в Евангельском смысле [Мк 4,7; Мф 13; Лк 8], является этимологическое сравнение латинских терминов *sententio* (наставление) и *sentis* (тернии) в отношении интенциальности как логического плодоношения. Дизъюнкция «Раб – личность» трансформируется логическим сказуемым в конъюнкцию «Раб Божий – личность», при которой субъекты уже не существуют друг без друга. Аналогично данной последовательности трансформируются понятия «Раб – сын – господин» с участием в них предиката «Господен». Понятие «Сын» психологически объемнее понятия «Раб», ввиду включения последнего в онтологическую структуру первого. В то же время конституционально-морфологическое решение последнего может быть стихийно организовано путем временного интернирования первого. Данная закономерность находит свое подтверждение в том, что раб без господина только подтверждает свое звание состоянием деградации. В то время как стать сына предполагает перспективу психологического роста в обретении функции господства, потеря которой ведет к выхолащиванию самого этого понятия. Так, Адам, призванный «Господствовать над всею землею» [Быт 1, 28], не сохранивший сыновнего достоинства, был низвержен до положения рабски функциональной зависимости от сил природы [Быт 3, 17–19]. Но эта рабская стать была изначально просвещена перспективой нового сыновства Адама через «Поражение главы змея» [Быт. 3. 15] и возвращение в рай.

Начало справедливого освобождения господствующей сущности человека от обретенной оболочки раба положено самим Господом, воплотившимся в эту оболочку, «Зрак раба приим» [Флп. 2. 7] и подавшим пример смирения силы знания пред немощью чувств человека. Плодотворная восприимчивость сферой переживания слова истины осуществляется не непосредственно – через интерес и эмоции, но опосредуется любовью и святостью, то есть потребностью и подвигом. Эти последние становятся камнем преткновения на пути трансцендентного мышления, объясняющего абсолют или самость, «Вещь в себе» [Э. Кант] вне поля их сочетания в подвиге веры. Чтобы найти себя и достигнуть цели освобождения, человеку необходимо

вернуться к изначальному смыслу своего бытия, который таится уже в самом этимологическом корне творения «Человек» – «Чело» и «Век», обнаруживающем цель жизни – *век, вечность*, эон, а также средство достижения этой цели – *век челом* кланяться, молить *челобитной*. Санскритское слово «Чела», ученик духовного наставника усиливает понимание слова «Человек» как *ученик века, ученик Света*.

Святитель Игнатий Брянчанинов, выявляя средства достижения тайны бытия, свидетельствует: «Доколе пребываю я в падении моем, дотолде тайна – человек, пребывает для меня неизъяснимою. Тайна – человек – отвергается в степени доступной и нужной для нас вочеловечившимся Богом, Господом нашим Иисусом Христом». Пока слово «Человек» будет для твари абстрактным понятием, она будет продолжаться пребывать во тьме в силу своего непонимания того факта, что «Слово стало плотию» [Ин. 1. 14]. Ф.М. Достоевский афоризмом «Человек есть тайна, я познаю эту тайну, потому что хочу стать человеком» – помогает личности осознать то, что она еще не человек в его онтологическом смысле, но тварь, морфологически звучащая как человек. Начальная нищета духа в призвании писателя – «Смирись, гордый человек» – настолько имманентна этой тайне, насколько трансцендентна ей сентенция М. Горького – «Человек – это звучит гордо».

Тайна творения человека ощущается с первых стихов Священного Писания. Но ее восприятие осуществляется за счет нашей готовности воплотить в себе слово. Так, разум, ограниченный утилитарной морфологией, не применит «Уличить» Писание в отсутствии исторической связи между сотворением света в первый, а светил небесных – в четвертый день. Разум же дерзновенно-ассоциативный ищет разгадку тайны не только в истории познания, но и в его логике, логике мудрости: «Блажен, кто будет упражняться в сих наставлениях; и кто положит их на сердце, тот сделается мудрым, а если будет исполнять, то все возможет: ибо «Свет Господень – путь Его» [Сир. 50. 31].

Логика Божественного просвещения народов выстраивается на премудрости «Всякого устройства на пользу» [Прем 7, 30], исключаящей страх и суровость бытия: «Войдя в дом свой, я успокоюсь премудростью, ибо в обращении ее нет суровости, ни в сожитии с ней скорби, но веселье и радость» [Прем 8, 16]. В то же

время божественный «Путь» может восприниматься и традуктивно, по аналогии с кенотическим путем Господним, а путь просвещения ассоциироваться со светом Его Фаворского Преображения. Данное религиозное толкование целенаправленного поведения человека, свободного от многомудрой печали и «познаний, умножающих скорбь» [Екк 1, 18], прослеживается в *исихазме*, призывающем к полному отречению христиан от мирских страстей, но, отнюдь, не квиетическому отречению от самого мира, ибо они посланы были в мир [Ин. 17. 18], подобно тому, как «Царство Божие вырастает в мир» (А. Мень). Возникшее в среде афонских монахов-отшельников исихазм (от гр. εσῆχηα, *hesichia* – внутреннее спокойствие) стал ведущим направлением мыслей таких религиозных деятелей Византии XIV в., как Григорий Палама и Григорий Синаит. Его доктринальный смысл заключался в « преобразении человеческой души», пренебрегающей личностным мудрствованием, но воспитанной аскетизмом, смирением перед Божественной волей, мистическим созерцанием, умерщвлением плоти, молитвенным экстазом. Результатом такого воспитания становится восприятие Фаворского света, служащего критерием спасения. Исихазм оказал решающее значение на формирование православной мысли в России, в том числе монашеским подвигом Нила Сорского, Сергия Радонежского, Серафима Саровского.

Канонизованная мистика православия сопровождается довольно сложным субъективным комплексом доминирования религии над наукой, выраженным, в частности «Старчеством», «Софиологией» (Вл. Соловьев) и «Славянофильством» (А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин). Психологическое разрешение данного комплекса очевидно при родовом понимании «Пути Господня – света Его» как выраженного дара премудрости: «Среди людей она утвердила себе вечное основание и семени их «Вверится» [Сир. 1. 15]. Блуждающе-благодатный путь истории с предсказаниями совершенства и установлением филогенетических связей между ее фазами имеет своим логическим завершением «Новое небо и новую землю» Иоанна Богослова – персонифицированную закономерность всего сущего, логического бытия: «Се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними» – итог воплощения Логоса в просвещенном человечестве, когда «Спасенные народы будут ходить во свете его» [Откр. 21. 24].

Объективно счастливый момент Сретения Бога с человеком в течение столетий упреждается скрупулезным изучением и перманентным толкованием его «Души». Осуществляемые сначала в разделах философии, названных в период Возрождения психологией, сведения о ней накапливались и в других областях знаний, а также в практике – особенно медицинской и педагогической. Специфика душевных явлений в особой познаваемости, способности человека к самообладанию и самоотчету, интимно-личностной оценке, стала основанием для того, чтобы считать их несопоставимыми с другими явлениями бытия. Это представление культивировалось гностическими и теософическими учениями, в противовес которым предпринимались навязчивые попытки объяснить психические явления «единым для всего мироздания материальными причинами и законами». Результатом паразитального развития стало время монистической психологии, при которой всякий артефакт, претендовавший на объяснение появления живого из неживого, рассматривался как научная парадигма. Поэтому необходимо по достоинству оценить *перманентное течение мыслей, свободно постулирующих ψυχή* как клетку, вне которой не существует ничего психического.

Первые, известные такому постулированию, анимистические (от anima – дух, душа) представления, введенные в этнографическую науку Э.Б. Тайлором, содержали в себе «Религиозный минимум» в персонифицировании природных явлений, наделенных собственной волей. Духи отождествлялись с природным объектом, фетишем, душой человека [153, с.313]. Данный синкретизм включал в себя представление о «Телесной душе», переселяющейся в иные тела (μετεμψυχοσις), воплощающейся в важные процессы жизнедеятельности. Причем душа или ψυχή принимала исконно этимологическое значение *дыхания*: «Дух» – «Воздух» – «Душа» – «Дышать». У Гомера душа употребляется в значении жизненной силы, покидающей тело с последним издыханием. Бесплотный «Призрак» (εἰδωλόν) после смерти человека существует в Аиде, где он полностью лишен сознания и памяти. Ветхозаветное сведение о пребывании души человека после своей смерти под землей содержится в истории падения царя Саула, свидетельствующего о

почившей душе пророка Самуила, разгневавшейся на царя за то, что тот вынудил ее очнуться и пророчествовать [I Цар. 28].

Космогонические представления о душе хотя и не противоречат креативной парадигме, последняя психологически достовернее философии, так как содержит в себе изначально личностный аспект творения: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни» [Быт 2, 7]. Этот аспект усиливается сравнением с первой главой Бытия, где шестой день творения, констатирующий феномен «По образу», не содержит в себе слова о «Лице» – гипотетическом архетипе личности как «Подобии». Если учесть тот момент, что Первая глава свидетельствует о душе только в контексте ее эволюционного происхождения – «Да произведет земля душу живую по роду ее» [Быт. 1. 24], то станет гипотетически очевидной креационная перспектива «Личности» как вместилища души благородной, непосредственно Божественного, а не тотемного происхождения. Сравним в данной связи славянское слово «Тварь» с белорусским «Твар». Именно эту «Тварную» (личную) душу, созданную в человеке «По образу и по подобию», Господь тут же помещает в достойное для благодатной жизни место: «И стал человек душою живою. И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал» [Быт. 2. 8]. Однако, по происшествии времени, творческая сила подобия в человеке стала постепенно угасать, что послужило причиной потери его божественного достоинства в грехопадении. Не случайным является тот факт, что уже в Пятой главе Бытописатель, минуя термин «Образ», начинает сразу говорить о «Подобии» [Быт. 5. 1], которое постепенно стало вновь обретаемым личностью Адама в новом родословии Сифа, при котором «Стали призывать имя Господа» [Быт 4, 26].

Однако личностное равновесие обречено на вопиюще длительный процесс мытарств и восхождений падшей души. Символом божественных мытарств служит «Сидящий Демон» М.А. Врубеля – «Еще» сидящий, не окончательно падший, но, наверное, окончательно одинокий и потому сомневающейся в перспективе своей *евдемонии*. Сомнения как следствие усталости от стихий мира повергают в уныние его мятущуюся душу. В VI в. до н.э. в пифагореизме и орфизме душа понимается как «Демон» – бессмертное существо божественного

происхождения. Ее странствования по телам животных и растений – метампсихозис – это наказание за первородный грех Титанов. Мытарства души определяет смерть (от гр. кома), при которой тело (soma) есть могила (sima) души. Цель (telos) жизни – катарсис, очищение от скверны, искупление вины и получение блаженства – евдомонии, то есть благодущия. От орфико-пифагорейской концепции, углубленной многоаспектностью понимания души, отличается эпистемология Платона, наделившего ее бессмертием в сверхчувственном мире изначальной бестелесностью, что делает возможным познание идей через воспоминание – αναμνησις. В. Гете как поклонник мистических представлений так иллюстрирует в «Фаусте» платонический анамнезис:

*Пергаменты не утоляют жажды,
Ключ к мудрости не на страницах книг –
Кто тайны жизни жаждет мыслью каждой –
своей душе отыщет их родник.*

Душа – по Платону, – носительница неосознанного знания. Она выступает как онтологический принцип движения – «Архи». «Душа – то, что само себя движет, причина жизненного движения существ»[133, с. 427]. Мировая душа движет космосом и светилами. Социально-этическая трактовка души включает в себя иерархию трех ее частей – рациональной, эмоционально-эффективной и похотливой, локализованных соответственно в голове, груди и брюшной полости, что соответствует трехчастному делению общества на стражей-философов, воинов и ремесленно-земледельческое сословие. Бессмертна, согласно «Тимею», только высшая часть, созданная демиургом. Психологическая ориентация Аристотеля приземляет философию учителя изъятием души из космологии и наделением ее самодвижущегося начала психофизиологическими способностями: питательной, чувствительной и ноэтической (интеллектуальной); первая присуща растениям, первые две – животным, все три – только человеку. Душа и тело относятся между собой как акт и потенция. Материя отделима от формы, бессмертной только активной частью ноэтической души. Аристотелю принадлежит первое систематическое изложение психологии: душа – это способ организации живого тела и

его объективно наблюдаемого поведения: *anima est entelechia et forma corporis*. Платоновский дуализм упраздняется принципом, сообщающим материи бытие в качестве живого человеческого тела. Сказанное необходимо дополнить замечанием, по которому Платон помещал идею или форму реальностей в наднебесный мир. По мысли же Аристотеля, умопостигаемые идеи, формы и структуры заключены в самой чувственной реальности и называются им *λόγος ἐνῶλος*. (внутриматериальный логос). Это положение имеет непреходящее значение для теологии и психологии и свидетельствует о могуществе человеческого интеллекта, способного посредством логоса абстрагироваться от чувственных материальных данных познания и постигать причины мироздания.

Философские позиции Платона и Аристотеля во многом способствуют постановке генетической гипотезы об эволюционном происхождении животной души и благородном происхождении души личностной – вдохновенной, нозтической. Душа, обладающая анамнезисом, в научном видении предстает как психическое «Я» личности, заставляющее свою душу трудиться, направляющее ее на испытания и лишения: «Кто будет сберегать душу свою, тот погубит ее, а кто погубит ее, тот оживит ее» [Лк 17, 33]. Это значит, что не душа как «Архи» управляет психическими процессами, но личность содержит, оформляет и очищает свою душу выбором скорбного для нее пути очищения через покаяние и исповедничество. На этом многотрудном пути несения креста трудящаяся душа начинает открывать личности тайны своего микрокосмоса, проявляющиеся в научных открытиях и стигматах искусства, религиозных пророчествах и подвигах веры.

Схоластическое учение древних греков служит основой развивающейся способности человека к философским суждениям относительно души. Однако, действительно ценное умозаключение возможно вывести только благодаря осмыслению полученных знаний через содержание Логоса как Духа. Во II в. христианской эры Плотин говорит о душе как отображении «IKON». Душа – это посредник между бестелесным миром, которому она принадлежит, и чувственным миром, который она творит. Такой взгляд на душу становится важным относительно сущности иконографии. Ее главный смысл в создании невизуального подобия силы как посредника между

двумя мирами, принимающего на себя личностную функцию совести как *со-вести*. Святой Августин, сформировавший свои взгляды на основе преломления учения Плотина в христианское русло с утверждением церковно-практического подхода к философии, свидетельствует об «истине», нужной человеку постольку, поскольку без нее невозможно «блаженство», познание указывает надежные блага и разоблачает ненадежные. В своем труде «О троице» Августин проводит попытку структурировать психику человека в триединстве его «памяти» как основы личного бытия, «разумения» и «воли» как реализации этого сознания. Психологизм Августина выявляется в схеме человеческого сознания. Отец есть мэмория – память, Сын – интеллектус, Святой Дух – волюнтас. В основе психики лежит одна и та же сущность (эссенция). Она обнаруживается в Отце формой с преобладанием памяти, под которой Святой понимает не только способность хранения испытанных переживаний, но и всю область подсознательной и бессознательной психики; в Сыне – под формой и с преобладанием интеллекта, в Духе – формой воли, соединяющей Отца и Сына узами любви. В своем учении о Святой Троице Августин устранил тенденции субординационизма, которого придерживались церковные учителя Востока.

В определении древнегреческой и средневековой философии как колыбели парадигмально-дискурсивного психологического знания возникает вопрос участия в нем Восточной святоотеческой мысли. В историческом понимании этого вопроса ответ может быть только положительным, однако с учетом того важного факта, что не святоотеческая мысль культивировала психологические знания, но эти последние подвизаются в открытии значения восточной мудрости для практики себя (*les pratiques de soi*, М. Фуко).

На христианском востоке духовная практика приобретает иное, чем на Западе, ментальное направление. Вл. Лосский, не вдаваясь глубоко в проблему ментальности, сразу констатирует факт догматического различия между христианским Востоком и Западом, влияющего на внутренний опыт духовности: «Мы смогли бы дать себе отчет о тесной связи, всегда существующей между догматом, исповедуемым Церковью, и духовными плодами, которые она порождает, ибо внутренний опыт христианина осуществляется в кругу, очерченном учением Церкви, в обрамлении догматов,

формирующих его личность. «Если идеологическая доктрина, преподанная политической партией, может в такой степени формировать умозрение, что появляются разные типы людей, отличающиеся друг от друга известными нравственными и психическими признаками, то, тем более, религиозный догмат может изменить самый ум того, кто его исповедует» [103, с. 107]. Вл. Лосский, «оставаясь верным догматическим позициям», обнаруживает стремление «Дойти до взаимного понимания» через дифференциацию того, «Что нас друг от друга отличает, это было бы, конечно, более верным путем к соединению, чем тот, который проходил бы мимо этих различий». В подтверждение своих спорных мыслей ученый цитирует К. Барта: «Соединение Церквей не создают, а обнаруживают» [103, с. 107]. Тем не менее, необходимость «Разделений» в христианской среде: «Дабы открылись между вами искусные» [I Кор 11, 19] зиждется не столько на богословском анализе, сколько на евхаристическом синтезе. «Обнаруживание» Христа в ином взгляде и ином менталитете возможно только при усиленном «Созидании» себя самого в причастии Любви, снимающей «Страх» перед чужим менталитетом и «Мучение» с чужим догматом, чтобы любящий Бога любил и брата своего» [I Ин 4, 21].

В то же время церковная мера причастия (лат. – communion) выявляет психологическую закономерность евхаристического общения: чем выше культурно-интеллектуальный уровень взаимодействующих субъектов, тем меньшая вероятность их догматического столкновения. Не ставя проблем этнопсихологии и сравнительного богословия, наша работа уделяет внимание психической стороне духовной жизни. Тем не менее, именно эта исследовательская позиция делает очевидным разрыв между научным мнением и частным религиозно-догматическим представлением, аффицирующим (лат. afficere – действовать, причинять) «паттерн» в сфере менталитета нации и государства. По определению Дж. Келли, когнитивный склад паттернов является причиной диспозиционной недостаточности. Логическая топика наполняет сердечный опыт постоянством небесной истины: «Бог не искушается злом и Сам не искушает никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной плотью, – напоминает апостол Иаков. – Не обманывайтесь, братья мои возлюбленные. Всякое даяние доброе и

всякий дар совершенный исходит свыше, от Отца светов, у которого нет изменения и ни тени перемены» [Иак. 1. 17]. Святой Дух, «Иже везде Сый и вся Исполняй», изменяя ум (*metanoia*), переселяет его в Царство Божие, которое «Внутри нас есть» [Ин 17,21], исполняя душевные диспозиции любовью и святостью: Исходящий от Отца, через Спасающего Сына, Он устраняет догматические разделения, обитая в нас по образу и подобию Бога.

Отцы Востока и Запада даже без скрупулезного экуменического анализа своих творений неминуемо «Обнаруживают единство Церквей» в субъекте своей самобытной творческой мысли. Ее сопровождение средствами аскетизма, мистицизма, рационализма, апофатизма как отрицания внешних знаний, «Умного делания», медитации служит индивидуальным опытом либо частным мнением, инверсирующим уникальность индивидуального пути спасения. На этом скорбном, но благодатном пути Дионисий Ареопагит, Исаия Отшельник, Авва Дорофей, Антоний Великий, Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Ефрем Сирийский, Иоанн Домаскин и другие подвижники Востока не узурпировали церковное сознание разделением духовных практик, но культивировали синергетический механизм взаимодействия внешних и внутренних энергий. Академик С.С. Хоружий, анализируя первый систематический трактат по исихазму – «Райскую лестницу» св. Иоанна Синаита (VII в.), группирует три крупных блока или цикла психотерапевтического дискурса: *обращение, очищения и Духовные врата*. В ходе анализа исихастской практики автор «феноменологии аскезы» приходит к финальному выводу о существовании единой психологической парадигмы взаимодействия внешних и внутренних энергий, репрезентированных в трех уровнях покаяния, экстремально проявляющего в реальности сердечного сокрушения и плача [182, с. 25]. Понятно, что такой «Экстрим» в сфере психологической науки требует ограничения и ориентации на понимание человека в единстве души и тела, которому душа дает, по Фоме Аквинату, «субстанциональную форму», проявляющуюся скорее, в радости, нежели в плаче. Эту радость человек получает посредством интеллекта как потенциала сущности, важнее которого лишь любовь: «Любовь к Богу важнее, чем Его познание». Почти десять веков христианской теологии не отделили данное антропологическое

видение систематизатора ортодоксальной схоластики от патрологии Афанасия Великого, Кирилла Иерусалимского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, наставивших богословие очищением понятий, свойственных эллинскому образу мысли, направляя их в русло христианского апофатизма, преобразующего любомудрствование в субъект самосовершенствования: «Говорить о Боге – великое дело, – говорил святой Кападокиец Григорий Богослов, – но лучше – очищать себя для Бога». Очищение мотивации ведет к тому, что папа св. Григорий Великий (Gregorius Dialogus) называл позднее, в IV веке amor ipse potitia est – сама любовь является познанием, неся с собой новую логику [168, с. 31]. Коментируя эту цитату, папа Римский Франциск выводит диалог как актуальный метод восприятия мира, при котором созерцание Бога становится «интеллектом освещающей любви» [168, с. 31]. Диалог можно перевести не только как «два слова», но и dia logos – «по слову», включающему невидимого Третьего Собеседника, засвидетельствовавшего: «Где двое или трое во Имя Мое, там Я посреди них» [Мф 9, 20]. В толковании пророчества Исайи «Если не уверуете, не уразумеваете» [Ис 7, 9] папа Франциск исходит от оригинального текста на иврите, имеющего игру слов с двумя формами глагола 'aman: «уверуете» (в версии Септуагинты ta' aminu) и «устойте» (le amen) – в Масоретской версии, называющей позднее Бога Исайи «Бог–Амэн» [168, с. 26]. Первая форма глагола (רָאָה) воспринята носителями Септуагинты, верующими Востока; вторая форма получила распространение на христианском Западе. Таким образом, *диалог* любви неминуемо включает в себя восточное понимание веры как «разумения – Амьнь» и западное восприятие веры как ее «отстаивания – Амэн».

На протяжении многих веков богословы Вселенской Церкви постепенно, не без серьезных испытаний секуляризованным сознанием, вносили в христианское вероучение теологические элементы культурного развития и духовного *диалога* как субъекта глобального процесса изменения мира и достойного овладения им. Теология развития II Ватиканского собора выражается в гуманизации и обновлении мира (adornamento), освобождающего личность посредством диалога как фрагмента спасения, дополняющего каждым верующим историю и цивилизацию Любви. В этом смысле полнота

кафоличности совершается не столько за счет экстенсивного – философского, социального, политического осмысления догматов, сколько за счет интенсивного – экологического и психологического проникновения в тайну Святой Троицы: «Образ Божий присутствует в каждом человеке. Он сияет в общении людей, подобно единству Божественных лиц» [85, кан 1702].

§ 10. Тринитарная знаковость монотеизма

Для христиан Святая Троица есть непоколебимое основание единства всякой духовной мысли и духовного опыта, объединяющего Восток и Запад. Именно это основание следует искать в определении символического знания, отображающего единое и особенное бытие личности. Троица (Trinitas) и для научного сознания служит источником гипотетического, дискурсивного и топологического мышления, ведущего к монотеизму как вере не в интегративно «Единого», но в одного, то есть Самого Бога. Монотеизм это единственная возможная вера, принимаемая как факт, достоверность и необходимость которого могут обосновываться только им самим. Однако, по самой естественной необходимости, «Единица есть начало двойцы» (Дионисий Ареопагит). По мысли о. Павла Флоренского, для того, чтобы человеческая мысль обрела абсолютную устойчивость, нет для нее другого выхода, как принять троичную антиномию». И уж совсем категоричное утверждение Вл. Лосского «Между Троицей и адом, нет никакого иного выбора» зиждется на троичном догмате, который «есть крест для человеческой мысли» как «данность чисто религиозная, как истина преимущественно католическая» [103, с. 138]. Догматическое знание, пронизанное символикой откровения, предоставляет триангуляцию личности обращением к апостольскому слову: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш *дух, и душа, и тело* во всей целостности да сохраняются без порока в пришествии Господа нашего Иисуса Христа» [1 Фес. 5. 23].

Литера *Ψ* как троический *иероглиф* (священное письмо) психологии может принять участие в адаптации человека в мире смыслов на пути к монотеизму. Адаптация – это, в первую очередь, стабилизация двоичности души и тела. Нозология и этиология самой загадочной болезни человечества «рака» свидетельствует, что вера

служит тем третьим звеном здоровья, которое упреждает причины стресса и депрессии, ведущей к заболеванию. Хотя им подвержен любой: житель города и деревни, бедный, едва сводящий концы с концами, и богатый, трясущийся над деньгами, в дискурсном нарративе знак «Рака» служит интеграции медицины и психологии для победы Ψ–хеи над био–Ψей при содействии πνῶμα ἁγίως, Святого Духа. Первые опыты исцеления человека были связаны с религией, которая и до сих пор для многих остается надежным потоком спасения от болезней и даже от смерти. По оценке М. Аргайла, уровень смертности является одним из основных критериев несчастий. В своей книге он приводит данные исследований Г. Комсток и К. Патридж (Comstock & Patridge), которые обнаружили зависимость уровня смертности от ряда болезней, в том числе, рака, людей, посещающих церковь раз в неделю и чаще, а также тех, что ходят в нее реже одного раза в неделю. Данные исследования красноречиво свидетельствуют о более низком уровне смертности по всем перечисленным показателям для первой группы респондентов. М. Хаммер (Hummer) провел опрос 22 800 человек в течение 8 лет. За это время умерла 2016 респондентов. Оказалось, что у часто посещающих церковь в течении 20 лет ожидаемая продолжительность жизни на 7 лет больше, чем у остальных групп людей. Аналогичная разница для афроамериканцев составила 14 лет. Во всей выборке прогнозируемая продолжительность жизни посетителей церкви реже одного раза в неделю и тех, кто вообще не имел религиозного опыта , отличалась на 4,4 года. Преимущество первых обусловлено, в частности, их более здоровым образом жизни и постоянной социальной поддержкой. «Религиозность, как и социально-экономический статус, вероятно, служит фундаментом обеспечения доступа к важнейшим ресурсам» [12, с. 188]. В других научных работах показано разница между религиозными конфессиями. Наиболее сильно религиозный опыт сказывается на состоянии здоровья адвентистов седьмого дня, мормонов и ортодоксальных евреев. Это обуславливается большей требовательностью перечисленных общин к ведению здорового образа жизни. Однако сказанное не имеет определенной закономерности в отношении традиционных конфессий, не предъявляющих жестких требований к образу жизни и не имеющих ярко выраженной социальной поддержки

[12, с.188]. Еще Э. Дюркгейм заметил более высокий, по сравнению с католиками, уровень самоубийств у протестантов, выявляя их меньшую консолидацию. Но подобные наблюдения происходили в самых ранних европейских исследованиях, теперь указанные различия стерлись - религиозная вера вообще связана с низким показателем самоубийств. Результат позитивного религиозного опыта М. Аргайл совмещает с религиозным копингом – качественной стратегией поведения верующих людей, их образом мысли, который помогает снизить уровень переживаемого стресса. Он проанализировал 130 научных работ, где рассматривался вопрос копинга, и установил тенденцию, по которой в 38 % случаев сообщается о достижении положительных результатов стресса. Наиболее эффективные формы религиозного копинга - это ощущение близости Бога, его постоянной помощи; «сопричастия» Бога к принятию решений; «благополучной перестройки» с видением негативных событий в положительном ключе; стремление найти поддержку со стороны духовенства или церковной общины [12].

В медицинской психологии, иероглиф «Ψ» может служить структурной схематизацией души «разумной, чувственной и волевой» на стволе жизни, образующем «Древо познания добра и зла». Его интерпретационная преемственность четырехконечному кресту символизирует начало этого познания, оканчивающееся крестом восьмиконечным как знаком «Бесконечности жизни Будущего Века». Дискурсный иероглиф психики обслуживает свято-отеческий нарратив душевной трихотомии преподобного Сергия Радонежского: «Имейте прежде всего в себе страх Божий (ум.), чистоту сердечную (чувства), любовь нелицемерную» – жертвенное поведение «За други своя» [Ин 15, 13].

В современной психологической науке понятия структура психики и структура личности неидентичны. Хотя единой точки зрения на соотношение этих понятий нет, в большинстве случаев в качестве наиболее глубокого рассматривается концепция «Я», оценивающаяся субъектом в его самосознании, образуя вероятностное ядро личности. В то же время структура психики выражает лишь то индивидуальное, что остается устойчивым, относительно инвариантным при различных биологических и социальных преобразованиях. Структура личности как система может выражаться символически посредством

симметрии, в которой последовательное (constat) – субъектное, инвариантное (invariatio –неизменяемое)–индивидуальное и вариативное –личностное образуют тринитарное единство в перспективе удовлетворения потребностей роста «неделимого» индивида – indivisibiles.

Рассмотрение структурных связей и отношений психики, соответствующих богословской проблеме изучения личности, нередко создает прецедент противопоставления духовной сущности объекта его психологическим характеристикам, что фактически дает повод абсолютизировать односторонний либо богословский, либо психологический подход к личности. В действительности же их содержание не исключают друг друга в ориентации исследования эпистемологического характера, раскрывающего структуру личности и закономерности процесса ее совершенствования. Так, трехсоставная структура психики крестообразно включает в себе четвертую часть, выраженную нижним ответвлением иероглифа «ψ» – это витальная предпосылка индивида, сверхживучий корень бытия, игнорирование которого привело к кризису психологических знаний, базирующихся в основном на трех верхних ответвлениях иероглифа, отражающего потенциал интеллектуальной, аффективной и поведенческой сторон психики. Четвертое измерение, генетическое, когерентное, актуализирует психологический уровень индивида, ставшего от Бога «Душею живою» [Быт 2, 7]. Заземленная первородным грехом праотцев, обрекших свой род до окончания века вкушать от Древа добра и зла, бессмертная душа олицетворяется «Древом жизни» [Быт 2, 9], символически представленном Крестом или перекрестом с точкой пересечения «Я» как ядра и квинтэссенции личности. Символика «ψ», ассоциированная схемой Креста, изоморфна психологическому измерению Декартовской системой координат. Теологическая объективация личности через кенозис имеет психологическое решение в плоскости Креста как субъекта «Коллективного бессознательного» (К. Юнг). Архетипная схематизация опыта страдания обеспечивает дальнейшую устремленность вверх (object) функций, графическое отображение которых детализируют этот опыт эстетическим оцениванием и математической упорядоченностью. В парадигмальной перспективе scandalus crucis или «Искушение креста» обнаруживает *плодоношение*,

иллюстрированное, например, алеаторической транслитерацией: subject – «Падающий вниз» и sujet, по фр., «Плод» и sujet как «суета сует» в смысле результата или «Плода» Древа познания добра и зла. В такой плоскости становится дискурсивно доступнее эстетический вкус падшего *плода* от Древа познания добра и зла, задавшего *сюжет* истории «Суеты сует» [Екк 1, 1], исполненной «Желанием славы» субъекта познания стать «Как боги, знающие добро и зло» [Быт 3, 4].

§ 11. Личность в сингулярной креации

В античные времена психологическое понимание личности отсутствовало. Для философов древней Греции Парменида, Протагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Плотина естественным было стремление отразить метафизику бытия, его причину, форму, материю и цель. Уже у Гераклита, в VI веке до н.э., сознательные действия человека соотносились с Логосом – сакральным миропорядком. Разум человека оценивался по мере его приближения к логической упорядоченности природы. В дальнейшем, у софистов и классиков древнегреческой философии логос утрачивает свое фундаментальное онтологическое содержание. Лишь стоицизм в лице Зенона, Сенеки, Марка Аврелия, возвращается во II, III веках до н.э. к гераклитовскому субстанциональному пониманию Логоса, описывая его как «совокупность формообразующих потенциалов, семенных логосов (logos spermatykos), от которых в инертной материи зачинаются вещи» [137, с. 321]. Плотин во II веке исследует логос, но лишает его натурально-материалистических аспектов, сравнивая его с умопостигаемыми эманациями, регулирующими и формирующими чувства. *Адам и дама* обладают тем, что не сводится ни к субъекту, ни к личности, ни к индивидуальности. Это обладание больше подходит самому индивиду, мужчине и женщине. Они обладают *топикой сингулярности*. Теперь им уже не стоит применять поднадоевший диагноз «женская логика». *Нет женской или мужской логики, есть женская и мужская топика*. Книга технолога Рэймонда Курцвайля под названием «Сингулярность уже близко» прогнозирует наступление 2045 года, в котором человек станет бессмертным. Выведенная формула бессмертия позволит производить гениев на заказ ввиду процессора, который работает наподобие человеческого

мозга и способен к самообучению. Идею об ускоряющемся росте научного знания впервые можно встретить в работах Ф. Энгельса, В.И. Вернадского, И. Гуда. Но для психолога важен не исторический и логический, а именно гендерный момент сингулярности. На эту тему режиссер Спайк Джонс в 2013 году ставит мелодраму под названием *her* или «её», рассказывающую об одиноком писателе Теодоре, который ведет депрессивный образ жизни. Он тяжело переживает недавнее расставание со своей горячо любимой женой, но былое уже не вернуть. Однажды Теодор приобретает суперсовременный девайс – операционную систему, способную передавать эмоции и чувства человека, поддерживать его, успокаивать в моменты отчаяния. Со временем Теодор (с гр. «Божий дар») переходит черту реальности, влюбляясь, как Пигмалион в Галатею, в виртуальную Саманту. «Её» – удивительный, стильный и психологический фильм, погружающий зрителя в сингулярный центр отношений мужчины и женщины, заставляет задуматься о жизни как реализации сингулярного проекта «Двое будут в плоть едину» [Быт 2, 24]. Это священное определение всегда читается при таинстве венчания, но почти никогда не получает должного воплощения в браке. С этого «почти», как по К. Брюлову, начинается не только сингулярное искусство, но и сингулярная наука, и сингулярная личность. Латинское слово *singularis* отражает единую метафизическую реальность кратчайшего и чрезвычайно скорого психологического прогресса, на подобие реальности Вселенной от изначального «FIAT» до сверхпричинного момента «Большого взрыва» в условиях естественных переменных «тьмы над бездной» и «Духа Божьего, носящегося над водами», то есть над непросвященными Словом племенами Земли.

Личность вызывает в себе сингулярность в условиях материальной плотности пространства и времени при артикуляции Имени Бога יהוה , означающего «Быть–Становиться». Но для того, чтобы назвать Бога по имени, нужно, как Моисей, стать Его другом [Исх 32, 11], а для этого – стать личностью, свершив подвиг «За други своя», то есть за своих братьев евреев в Египетском плену [Исх 2, 12]. Не возможно, только по собственному желанию, *стать* личностью, не зная, ради чего или ради Кого свершается подвиг. Вследствие подвига праведности возгорается «Неопалимая купина» призвания Имени [Исх 3, 14],

совпадающего с началом дружбы. Это начало сингулярности как невысказанного блага жизни.

Главная задача психологии – выведение формулы личности, чтобы каждый мужчина и каждая женщина могли ею воспользоваться в собственном выборе блага жизни. Иначе, по смелому определению Э. Резерфорда, наука превращается в «коллекционирование марок». Серьезный вызов автора ядерной теории «только физика наука» дополним представлением психологии, раскрывающей жизненную сущность естественной сингулярности в приложении личности как проекта высоконадежной операционной системы.

Личность – творение христианской эры, начинающейся с Гефсиманского подвига FIAT – «Да будет!» [Мк 14, 36]. Лишь спустя сто лет, в Риме появляется термин *persona* – «маска», которая применяется артистами амфитеатров для усиления голоса. В последствие, этим словом стали называть свободных людей (не рабов), открыто заявляющих свою общественную позицию. Такая «открыто звучащая» персона обладала определенными психологическими особенностями, отличными от носителя её греческого эквивалента – термина *prosopon*, обозначающего именно маску лица, то есть её мимику и взгляд. Можно в данной визуально-акустической связи предположить, что ментально-лингвистические особенности носителя *личности* повлияли на установление тенденции опытного восточного созерцания образа и западной формы подобия, не видимого, но доносящегося с небес.

Первооткрывателем такой тенденции стал во II веке святитель Ириней Лионский. Будучи восточного (из г. Смирны) происхождения, своей подвижнической деятельностью он обязан западной христианской традиции, имевшей распространение в Галии. Этому святому принадлежит первенство в утверждении христианской догматики субстанционального тождества Логоса Сына Богу Отцу [137, с. 176]. Христианское *переосмысление* (*metanoja*) логоса Иустином мучеником во II веке было определено Евангелием от Иоанна: «В начале был логос, и логос был у Бога, и Богом был логос» [6, Ин 1]. Отныне, история Христа, его имя Иисус, что значит с иврита Яхве в помощь, утверждается как воплощение, вочеловечение, самораскрытие незримого Логоса. Теологический волюнтаризм V века (Августин) и средневековая схоластика (Сюрен Боэций,

Альберт Великий, Фома Аквинский, Р. Бэкон) создали онтологический фундамент для эпистемологического познания человеком себя как личности. В эпоху Ренессанса человек стал и до сих пор остается объектом собственного изучения. Хотя Средневековье часто считается кризисным, застойным в познании природы человека, однако, несомненно, он служит важным схоластическим фундаментом, без которого было бы невозможно дальнейшее развитие психологии личности. Эпоха Средневековья знаменовалась тем, что сознание людей стало религиозно интенциональным, то есть цикличное понимание времени сменилось векторным. Что же касается развития личности, то важным является то, что, наконец, разум уступил свое место внутреннему миру человека. Человек стал задумываться не только над вопросом «что есть первоначало», а о том, что и у него – человека есть своя миссия, предназначение. О том, что есть некоторые законы (помимо тех, что придумали люди), не выполнение которых ведет к определенным последствиям, связанных с душевными болезнями. Есть предположение о том, что поверхностная оценка тех знаний, которые были доступны в Средневековье, привела сегодня к тому, что диапазон медицинских направлений и услуг пополняется, а болезни человека (в частности, психосоматические, к которым сейчас относят и ишемическую болезнь сердца, и ревматоидный полиартрит, расстройства депрессивного спектра и т.д.) прогрессируют. Важно также упомянуть то, что в эпоху Средневековья человек верил в Бога, верил в загробную жизнь и старался соблюдать предписываемые Церковью заповеди Божьи. Человек стал заботиться о душе, а не только о теле. Появились представления о том, что есть жизнь после смерти. И более того, жизнь, которая будет после – вечна, а земная жизнь относительно коротка, потому надо потратить ее правильно, служа Богу, показать свою верность и желание быть с Ним и после.

С другой стороны, сложившиеся феодальные отношения способствовали процессу становления личности в XII в.. Существенно расширился кругозор европейцев. Эпоха крестовых походов за пределы Западной Европы, знакомство с жизнью мусульман Востока, с более высоким уровнем развития обогатили европейцев, расширился их кругозор. В результате путешествий купцов (Марко Поло) и посредством арабской литературы европейцы начали знакомиться с

памятниками древнегреческой культуры. Расширение кругозора ведет к формированию нового мировосприятия. Благодаря новым знакомствам, впечатлениям люди начали понимать, что земная жизнь не бесцельна, обладает большой значимостью, мир природы богат, интересен, не создает ничего плохого, он божественен, достоин изучения. В 1189 году открывается первая школа свободных искусств – Болонский университет, которым Фридрих I даровал свободу самоуправления и независимо от властей избирать себе преподавателей, а также возможность обучаться на национальном языке. Именно университет положило начало тому обстоятельству, по которому в эпоху Возрождения человек становится ключевой фигурой познания. Интерес к человеку и к его деятельности – становятся важнейшими элементами жизни. И в то же время возрождается интерес к античной культуре. Появилось такое направление, как ренессанский гуманизм, где акцент делался на личности, ее свободе, активной и созидательной деятельности человека. В противовес средневековому аскетизму в Ренессансе провозглашается свобода. В этом, конечно, есть свои преимущества: хотя бы в том, что человек становится более деятельностным, надеющимся на себя.

В эпоху Возрождения появились две основные проблемы – это светский гуманизм и Реформация Лютера с новым пониманием человека. Объектом всех устремлений становится человеческая красота, которую мы можем проследить в работах великих людей того времени: Микеланджело Буонаротти, Рафаэль Санти, Бернини. Антропология Эпоха Просвещения, XVIII в выглядела примерно так. Человек есть разумное существо. Руководствуясь разумом, он вовсе не нуждается в другой инстанции, даже в божественном откровении, которого, впрочем, не было. *Nec decipit ratio, nec decipitur unquam* (разум ни нас не обманывает, ни сам не обманывается). Рациональной критике подлежит абсолютно всё, включая религию и мораль. Принимать следует лишь то, что разумно. Природа человека сама по себе хороша, и, если не искажать её социальными или религиозными предрассудками, она сама подскажет человеку посредством инстинктов, как следует поступать. Таким образом, личность рассматривалась сквозь призму разума. Ведь именно «разум и природа приведут человека к счастью, для которого он создан и на

которое имеет право». Считалось, чтобы стать счастливым, человеку необходимо обрести свободу, порвать все сковывающие его цепи, в первую очередь религиозные и политические.

§ 12. Небесная эволюция индивида в революционном повороте земли

Психологическая наука определяет состояния, процессы и свойства психики как эволюционный образ объективной реальности. Evolutio как развертывание блага представляет собой естественный процесс развития живой природы, сопровождающийся изменением генетического состава популяций. Креация (англ. create) является процессом сотворения человека, ввиду его личностной готовности к принятию и созданию принципиально иного разума (μετάνοια) и нового образа жизни, отклоняющейся от традиционных или принятых схем мышления и входящих в структуру личности в качестве независимого подобия (ομοιότητα) творца. Синтез эволюции и креации представляет собой полноту или плинорому (πληρότητα) и завершенность (τελειότητα). В эволюционном становлении душа и тело, объективированные образом Божиим, ожидают своего креационного пресуществления – персонификации через его Подобие, то есть преподобие. «Быть по образу и подобию Божью, – утверждает Григорий Палама, – значит быть существом личным, то есть свободным, ответственным» [137, с. 142]. При переходе от рабского животного состояния к духовной жизни личность составляет такое качественное подобие Творца, как Сын – качественное подобие Отца. Появляется основание рассматривать взаимосвязь человека и личности как взаимосвязь образа и подобия. Человек, как креативный образ эволюции психических процессов, свойств и состояний, объективен по своему источнику – Божественной субстанции (ουσία) и субъективен по способу существования – гомосапиенс. В силу бинарности своего бытия, личность сопровождается революционным изменением идей и моделей поведения. Взаимосвязь «Человек – индивидуальность – личность» – это взаимосвязь общего – единичного – особенного. В традиционном диалектическом понимании общее – признак несходства с другими признаками данного класса. В психологическом контексте единичное, уникальное существует в

отдельном, не схожем с другими тварями человеке – индивидуальности. Категория особенного выражает общее в единичном и единичное в его единстве с общим. Личность как сходная с филогенетическими признаками человека, выделяется из них в силу своего онтогенетического исхождения от Отца.

В данном соответствии индивидуальность как выражение субдоминантных анимативных признаков человека должна подчиниться личности, доминирующей в себе признаки истинной духовности. Признаки анимации – это мифологичность, архетипность, иницированность (вбрасываемость, возбудимость), экзальтация, демонстративность. Без субординации личностной структуре эти признаки под влиянием индивидуальной фантазии или интереса, а также по мере возрастания амплитуды психосоматических потенциалов, приводят к духовной прелести. Личность же, будучи горним, сыновним качеством, если и подвержена прелести и гордости, ввиду реальных свойств ее самобытия, всегда выходит победительницей этих прелестей за счет рациональности, альтруизма, жертвенности, вселенскости, свободы и ответственности. Эти признаки обеспечивают личности способность не выходить из себя, оставаться собой, не вверять себя и не навязываться никому. Господь, обладая всемогуществом индивидуальных сил, предпочел им немощную крестную смерть как личностный подвиг «За други своя». Многие, видя чудеса, который Он творил, уверовали во имя Его. «Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех, и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке; ибо Сам знал, что в человеке» [Ин 2, 24]. Личность человека всегда обладает множественными талантами – индивидуальностью, но самый ее главный талант – благородство, помогающий устоять против соблазнов. В революционном повороте (лат. *revolutio*), как глубоком качественном изменении природных и общественных явлений, необходимо избежать *переворота* (лат. *revolutio*), то есть прелести, связанной с аффективно-демонстративной акцентуацией характера. О «делах плоти» предупреждает апостол Павел: «Прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинства и тому подобное. Предваряю вас, что поступающие так Царства Божия не наследуют». Эволюция

свободного выбора основана на «любви, радости, мире, долготерпении, благодати, милосердии, вере, кротости, воздержании. На таковых нет закона. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» [Гал 5, 18–24].

Личность, таким образом, ходит не под революционным декретом, но под благодатью эволюции, которая сама себе закон. Поэтому отцы Церкви усматривали в личности ипостась (υποστασις), то есть *основательность*, сущность, достигаемую долготерпением святости. Сам этот термин введен Посидонием в I веке до н.э. в значении акциденции, то есть единичного реального бытия, в отличие от кажущегося (εμφασις), мыслимого (επίνοια). В патристику «ипостась» как термин вошел в значении «первой сущности». Причем латинские отцы выражали тайну Святой Троицы исходя из единой субстанции или сущности (εσσηντία), чтобы от нее перейти к трем ипостасям или Лицам. Греческие отцы предпочитали в качестве отправной точки конкретные три Ипостаси, усматривая в них единую природу и устанавливая, таким образом, догмат о Святой Троице: «Божественное, – говорит Григорий Богослов, – есть единое в Трех, и едино суть Три, в Которых Божество, или, точнее, Которое суть Божество» [138, с.128]. Позже, в VII и VIII вв. синонимия ипостаси и сущности была устранена: сущность стала пониматься как общее, ипостась как единичное или особенное, как совокупность сущности и акциденций (Иоанн Дамаскин). Именно для обозначения суммы акциденций, случайностей первоначально был употреблен термин πρόσωπον, ставший в IV – VI вв. синонимом личности. Личность Иисуса Христа как объект толкований и научных споров вознесла понимание термина «личность» до утверждения сложной Ипостаси как результата соединения двух сущностей – божественной и человеческой.

Начиная с Рене Декарта, на первый план выдвигается проблема сознания как отношения человека к себе самому. Понятие личности практически сливается с понятием «Я», тождественно личности усматривается в ее сознании: *dubito ergo cogito, cogito ergo sum* – первое достоверное суждение психологии и в то же время непосредственно данный сознанию объект. Сомневающаяся, в силу чего мыслящая субстанция открыта исследователю непосредственно, тогда как существование другой субстанции – естественной, телесной

– открывается ему опосредованно. Декарт определяет субстанцию как вещь, не нуждающуюся ни в чем, кроме самой себя. Человеческое «Я» он рассматривает как конечную субстанцию, вещь несовершенную, неполную, зависящую от чего-то другого, беспрестанно домогающуюся и стремящуюся к чему-то лучшему и большему, чем «Я сам». Среди сотворенных вещей Декарт называет субстанциями только те, которые для своего существования нуждаются в нормальном содействии Бога, в отличие от тех, которые нуждаются в содействии других творений и носят названия атрибутов и качеств. Заслуга Декарта перед психологией в открытии индуктивно-рационального метода познания, зиждущегося не на традиционных формах передачи знаний, суждений, принятых когда-либо на веру, но на достоверной опытной информации об истине, на которую «Натолкнется, скорее, отдельный человек, чем целый народ». Но в утверждении этой истины человеческое «Я» должно победить аффекты и страсти как следствие влияния на разумную душу телесных движений, которые, будучи не прояснены светом разума, порождают в нас заблуждение ума, результатом чего являются злые поступки. Источником греха служит не разум, а свободная, надо понимать, сверхинициативная воля человека, побуждающая его действовать там, где еще не располагает ясным и четким знанием.

Именно такую сверхинициативную «свободную волю» или «волю к жизни» двести лет спустя А. Шопенгауэр объективирует как источник беспредельного «эго» личности, преодоление импульсов которого может осуществляться в сфере искусства и морали (религии). Музыка как высшее из искусств имеет своей целью не воспроизведение идей, а непосредственное отражение самой воли. Музыка, таким образом, становится методом психологического изучения бессознательного в личности. Глубинная психология Шопенгауэра не служила целостному представлению «эго», иррациональное толкование которого лишало личность выбора, отличающего ее от индивидуальности. Но сама индивидуальность является аутентичным объектом для психоэстетического метода исследования личности. Индетерминантная человеческая воля Шопенгауэра побуждает эксплицировать подсознательное естество в виде тончайших музыкальных символов. Музыковедческий анализ таких символов считает свою структурную единицу – интонацию как

содержательно-эмоциональное ядро музыкальной ткани. Интонация, воплощенная в элементарную музыкальную форму, становится мотивом, служащим осмыслению произведения, причем сам мотив остается осмысленным лишь наполовину, ввиду его включенности в знаемую ткань, ядро же музыки – интонация остается до конца непознанной и загадочной по силе своего воздействия на индивидуальное восприятие. Таким образом, искусство Шопенгауэра – это тоже *дискурс*, весьма удачно переданный его метафорой «Жизнь как изнаночная сторона картины, вышитой крестом». Ее лицевая сторона воспринимается нами без сомнений и недоразумений как образ. Переверните картинку – и увидите *распутие* образа, полное изнутри безобразия. Но этот дискурс есть сама жизнь: «Когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не веда стыда» (А. А. Ахматова).

Обратный механизм связи (*relegare*) человека и образа /дискурса выражен Ф. Тютчевым: «Нам не дано предугадать, как наше слово отзовется, и нам сочувствие дается, как нам дается благодать». В данной связи волюнтаризм Шопенгауэра следовало бы квалифицировать не столько в ключе мотивации достижения, сколько в качестве мотивационно-аффективной сферы творческой индивидуальности, предполагающей наличие двух волей – божественной и человеческой. Их различие требует считаться с направляемой логосом божественной волей, но более полагаться на собственную, инициированную невербальными мотивами впечатлений, индуцированную интересами и фантазией. Эти последние провоцируют «агностицизм» индивидуальности по мере *богатства* таланта в ореоле очарования. Пользуясь терминологией Ж.П. Сартра, экзистенция «для-себя» угнетает экзистенцию «в-себе». Если «Царствие Божие внутри вас есть», то «Как трудно войти *богатому* в Царство Небесное, удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши» [Мф 19, 24]. Как особая ипостась Бога, личность остается для единичного индивидуального сознания кантовской «Вещью в себе» вследствие ограничения компетенции логоса. Такое ограничение редуцирует веру априорную, саму по себе ни доказывающую, ни опровергающую Бога, – веру «теплохладную» [Откр 3, 16]. Вера в Бога, по Канту, необходима, поскольку без веры невозможно примерить требования нравственного сознания с непререкаемыми фактами зла, царящего в мире. Религиозное сознание

– «категорический императив» – главное условие «свободного» подчинения «Я» нравственному закону делает, по мысли философа, человека личностью и отличает от животных: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы». Кого же выделяет «нравственный закон» из среды животных? Вначале – это индивид как трансцендентно инициированная активность человека по осуществлению социально-юридических и дифференциально-психологических, в том числе сексуальных, национальных, конституциональных норм бытия. Затем личность Логоса содержит «для – себя» социальные и дифференциальные свойства в снятом, то есть безинициативном виде, потому что инициатива предполагает «почин», авантюризм, законодательность как руководящую роль воли человеческой. Но личность свободна от инициативы как «сверху», так и «снизу», ибо самобытна, самодостаточна. Процесс терминологизации личности как самобытности – *архи* – происходит не от *initium*, но *principium*, который еще в Академии употреблялся в значении: «Начало есть нечто невозникающее», то есть не инициативное, но присущее. Творческая инициатива, как было сказано, принадлежит индивидуальности, ответственной перед законом и, одновременно, персонально свободной в отстаивании того жизненного пути, который был избран личностью.

Индивидуальный путь тернист. В его истории есть место эволюционному недоразумению в значении самого латинского термина *evolutio*, то есть «развёртывания жизни» (*eva*). Игнорирование значением элиминировало, вынесло за «скобки» биосоциальной природы человека жизненную сущность слова (*ουσία*). Исторический материализм наставляет: «Если сущность человека, – по К. Марксу, – не абстракт, присущий отдельному индивиду (*то есть не слово – автор*), а совокупность всех общественных отношений», то противопоставление личности миру лишается смысла. Этот мир перестает быть для такой «личности–личины» атрибутивной совокупностью внешних вещей, становясь всемирным людским телом, а человек частью его. Основа формирования личности как в фило, так и в онтогенезе – общественная производственная практика, определяющая взаимодействие людей. Известное теперь уже только старшему поколению психологов положение Маркса об

опредмечивании «В книге промышленности человеческих сущностных сил»[109, с. 439], очевидно упрощает, сводит проблему личности до уровня социального индивида. Вследствие отсутствия самобытности, индивиду ничего не остается, как подражать силам стихии или могуществу правителя. Подражание делает исполнителя не Божьей воли «маргинальной личностью», то есть личностью без центра, без ядра, без благородного стержня, но носителем личины – лицедеем.

Открытие Э. Резерфордом в 1911 г. атомного ядра стало знаковым, революционным событием и для человека. Рефлексируя ядерный источник в себе, личность становится генерализованной относительно всех периферийных, паразитирующих на сингулярности проекций. Выводя в романе-антиутопии «1984» политическую манеру маргинального паразитирования, Дж. Оруэлл замечает ту особенность всех тоталитарных режимов, что, контролируя мысли, они не фиксируют их на чем-то одном, «ядерном», «стержневом», постоянном. Отсюда вся маргинальная «практичность» диктатора полностью лишена оригинальности, самобытности, сингулярности. Все коммунистические режимы были обречены унификацией авторитарного правления на бесчисленные несчастья и жертвы. «Все счастливые семьи, – по Л.Н. Толстому, – счастливы одинаково, все несчастные семьи несчастны по-своему». К. Маркс считал экономику и капитал источником всех психологических проблем человечества: «Поэтому та психология, для которой эта Книга промышленности, Книга истинно человеческих сущностных сил закрыта – не может считать себя настоящей наукой» [109, с. 439].

Жизненная реальность требует от психологии открытия для себя и в себе истинной «Книги жизни» [От 21, 27], содержащей испытанный веками источник духовных сущностных сил человека. В 1983 году на курсах повышения квалификации Вадим Андреевич Крутецкий очень эмоционально отстаивал свою марксистскую позицию: «Вы только представьте себе, – обратился профессор к аудитории советских психологов, – западные богословы специально изучают труды Карла Маркса, чтобы быть вооруженными в борьбе с коммунизмом». В то предперестроечное время, будучи уже верующим, я не смог не задать соответствующий вопрос лектору: «Не должны ли и коммунисты изучать Библию, чтобы быть вооруженными против Бога?». Вадим

Андреевич рассмеялся: «Это верно, но где взять время?». Не прошло и трех лет после революционного диалога «Материалиста–теоретика и идеалиста–практика» (Прилож. 14), как Марксова идеология была полностью, пока еще не окончательно, поражена на территории СССР. Славянская ментальность, на протяжении веков, остается, по определению св. Максима Грека, «Вдовой». Черты оставленности позволяют *хамству*, то есть «Горячности» [148, с. 2470] в неофитской народной религиозности демонстрировать, по выражению поэта Э. Багрицкого «Среду горячую, где глаза незрячие». Восстановление храма Христа Спасителя из бассейна «Москва» осуществлялось согласно обратной секвенции: «Срам–хлам–храм». История этой секвенции включала в себя приказ ВЦИК о взрыве храма 5 декабря 1931 года. Именно эта дата с 1936 года на протяжении 50 лет покорно отмечалась советским народом как День конституции. Пятью годами раньше этот день был отмечен циничной командой Л.М. Кагановича: «Эх, задерем подол матушке России!». Мученик просвещения допетровской Руси св. Максим Грек представлял себе Русь в образе жены, «Сидящей при пути в задумчивой позе, в черном платье, чувствующей себя при конце времени и думающей о своем будущем» [7, с. 278]. Данная эстетическая эссенция может быть дополнена аллегорией Рогнеды как персонификации Беларуси, выданной замуж против воли: «Не разую рабынича». Униженная, оставленная, но не сломленная Рогнеда обрела защиту своего сына Изяслава в знаменитой сцене «Замаха», неудавшегося покушения на святого Владимира Красна Солнышка. Топология женственности восходит к пророчеству Исаии. Благословение «Остатка» (ивр. Шеар) Израиля подается в виде метафоры Жены, «Осрамленной, неплодной, опустошенной», но, в конечном итоге, «Помилованной, оправданной, спасенной, обновленной супруги» [Ис 54].

Маргинальная личность, как вырождение языческой силы людской стихии, образуется в результате спаривания атеистического лжеучения и колхозно-промышленной артели. Образ «Артели» передает динамику коллективной эстетики, которая зиждется на круговой поруке русской артели в ее исконно-этимологическом значении «ртиться», то есть клясться. Коллективная подоплека *артели* всегда осуществлялась в связи с иконными образами, суровотемный фон которых настраивал аффективную волжбу членов

религиозной общины. Отсюда безотчетный страх перед «артелью» как клятвой, распространяющейся на страх перед изменой Родине, компартии или истинной православной вере. Артель – это печать «Левиафана» [Иов 40, 20] в «красоте» военных парадов на Красной площади. Артель – это вздрагивающее впечатление раннего детства от утренней радиотрансляции *sforcando* гимна Советского Союза А. Александрова. Артель – это храмовое сознание «подавляющего» большинства, чуждого рефлексии богоприсутствия: «Здесь Тот, Кто больше храма» [Лк 12, 6]. Нарушение иерархии богоприсутствия неминуемо ведет к языческой деградации индивидуально-родового чувства. Следствием этой утраты является имитация, подражание, некритическое парадирование прошедшему образу. Была ли родовая необходимость летально-рокового коллажирования гимнов СССР и БССР – этого атеистического заклинания Тюрьмы народов – на постсоветскую реальность, ведь «из песни слов не выбросишь»? Вопрос остается риторичным для того, кто изумлен проникновенным диагнозом «О вечно бабьем в русской душе» (Н. Бердяев). Существующая постсоветском пространстве ментальность все еще отдает предпочтение коллективной красоте в той степени, в какой та демонстрирует свою мощь, ею завораживает и одновременно унифицирует индивидуальное сознание. Феноменология сосредоточена Г. Флоровским в контексте национального апокалипсиса: «Тайна будущей России не столько в ее социальном или техническом строе, но в том новом человеке, которого стараются теперь там выстроить, создать и воспитать без Бога, без веры и без любви» [167, с. 517]. Вместо сотрудничества – механизм подавляющего подчинения, построенный на суггестивном таланте лидера, невероятно реакционного в своем гипнозе. Обличить и поразить этот «талант» в силах благородство «Универсальной личности», совершенной, по мысли Вл. Соловьева, только в условиях христианского мировоззрения, ибо требование для человеческой личности совершенства и полноты жизни «Не удовлетворяется ни простым отрицанием несовершенства (как в буддизме), ни одним идеальным причастием платонически идеального знания» [152]. Богочеловечество, то есть психологическое взаимодействие Бога с человеком, последним усваивается сознательно и свободно. Для этого, очевидно, необходимо полнейшее развитие той разумной силы,

посредством которой человек может от себя усваивать то, что дает ему Бог и природа: «Бог, Логос и природа, материя – это двойственная сила, и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляет сущность самого человека, того, чем определяется его достоинство и преимущество перед остальной природой» [152, с. 124]. Мнение философа отчасти оправдано стихом Псалма: «Милость и истина встретятся, правда и мир облобызаются. Истина возникает из земли, и правда приникнет с небес» [Пс 84, 11]. По чьей и какой программе существуют цивилизация любви и ее символическое воображение? Библия однозначно отвечает на этот вопрос: «В начале Бог сотворил небо и землю» [Быт 1]. Если обратиться к еврейскому первоисточнику Библии, то увидим, что при переводе утрачен глубокий образный смысл. Первые слова звучат на языке подлинника так: «Берешит бара Элоким эт ха-шамаим вэ-эт ха-арец». Слово «Элоким» есть множественное число слова Элоах (Всевышний), происходящего от корня «эле» – указательного местоимения «Эти», обозначающего явления в их единстве: «Все эти». Элоах – проявление Всевышнего, а Элоким – все эти проявления Всевышнего. Слово «Бара» (сотворил) родственное корню слова «убежал», «ушел», «вырвался наружу». В психологическом смысле «Бара» – это выход изнутри наружу, то есть восстание – вызов. Если учесть тот этимологический момент, что «Бар» переводится с иврита как «Сын», станет возможным понимание выведения из Себя Мира. Предложение «Бара Элоким» свидетельствует о том, что Бог сотворил, вывел из Себя, породил Сына как изначальный замысел творения. Единородный Сын – это Слово (гр. Logos), в котором была восстановлена «Жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» [Ин 1]. «Шамаим» (небо) – множественное число слова «Шам», переводимое указательным местоимением «Там». Отсюда «Шамаим» указывает на все то, что существует вне пределов человеческой досягаемости – это не высшие миры, это психологическое будущее человека. В этом будущем не останется места для «тьмы». Характерно, что слово «тьма» по гречески звучит как «скотос» (σκότος) и употребляется апостолом Иудой для обличения лжеучителей, этих «Блуждающих звезд, которым блюдетс я мрак тьмы на веки» [Иуд 13]. «Блуждающие звезды» – самое знаменитое произведение классика мировой

литературы Шолом Алейхема (ид. מכילע הולש – мир вам). Первая публикация в 1911 году перевернула все обиходные представления о *блуждающих* душах, рассеянных по свету божественным исканием счастья. Это книга о тружениках, у которых «Господь бог еще поживает, а Голенештинский Ротшильд Беня Рафалович уже на ногах». Эта книга о тихом отступничестве сына от веры отца: «Вот я и иду в синагогу молиться. На мгновение отец почувствовал облегчение. Ему от всей души хотелось верить, что это правда. Но по глазам Лейбла он видел, что это ложь, чистейшая ложь». Это книга о сильных людях, для которых проза жизни, болезни, гримасы судьбы – залог их силы: «Никогда не сетуй на то, что тебе плохо, ибо нет ничего плохого, что не могло бы сравниться с еще худшим». Это история людских слабостей, по которым деньги, власть и успех – залог одиночества сильных мира сего. *Блуждание* актеров Рейзл и Лейбла это дискурс (discorso) *Ашкинази* (ивр. אשכנזי) – еврейской диаспоры, обреченной на погромы, но никогда не утрачивающей юмора и надежды: «Помни житейский суд: ах ты жидовский шут, но есть иная роль – каждый еврей король» [4]. Ашкенази не признает авторитет фараона, но покорен в своем обращении к власти: «Меня послал к тебе царь-государь, еврейский бог, бог Авраама, Исаака и Якова, имя которому *Иегова*, с приказом, чтобы ты выпустил его евреев из твоей страны, из Египта [4, с.13]. Так, первый стих пятой главы Торы Берешит (בראשית) получает звучание дерзновенных уст писателя, переступившего традиции молчания иудеев и замалчивания христиан, которые вообще вынесли за порог Библии священное Имя Бога [129, Быт 5]. К знаменитым ашкеназцам относятся Генрих Гейне, Зигмунд Фрейд, Теодор Герцель, Густав Малер, Альберт Эйнштейн, Франц Кафка, Голда Меир, Джордж Гершвин, Джон фон Нейман, Леонард Бернстайн, сам Шолом Алейхем [188], а также великое множество перед людьми и малый остаток пред Богом, которому поэт Евг. Евтушенко и композитор Дм. Шостакович посвятили свою 13 симфонию: «Над Бабым яром памятников нет – крутой обрыв как страшное надгробье. Мне страшно – мне сегодня столько лет, как самому еврейскому народу».

§ 13. Аксиология персонализма

Хронотоп личности – это время свободной «рекапитуляции» (Ст. Холл), зиждущейся на интеграции психических процессов, состояний и свойств конкретного человека с личностью Иисуса Христа, являющейся, несомненно, центром истории нашей цивилизации, ее причиной и источником. Теология, еще со времени св. Фомы, признает за светской наукой право *cognitio dei experimentalis*, опытного познания Бога. Личность вне психологии в той же мере нереальна, как жизнь вне биологии. Однако, для гуманитарной науки проблема личности решается многофакторным запросом – «Личность то же, что и любовь: все знают, что она есть, но не знают, что это такое» (Р. Кеттелл). В христианстве личность и любовь с самого начала неразлучны с Логосом, названным в Евангелии от Иоанна Богом [Ин 1, 1]. Поэтому, в отличие от гуманитарной науки, богословие всегда рассматривало личность в ее онтологической целостности. Святой Иустин Философ еще во II в. доказывал свой тезис единства Ветхого и Нового Заветов выполнением ветхозаветного пророчества о личности Мессии. Он подчеркивал онтологическую параллель между Адамом и Христом, которую он нашел у апостола Павла, и то, что Божественный план – это повторение первоначального творения в Новом Завете. Во Христе Божественное Слово обладало такой человечностью, какой обладал Адам прежде, чем он утратил благодать. Адам был сотворен по образу и подобию Бога. Из-за греха подобие было утрачено, образ остался нетронутым. Через веру в Христа как Сына Божьего и Логос христианин – διδάσκαλος может восстановить утраченное *подобие* [137, с. 173].

Известно, что существительное «личность» происходит от латинского глагола *personare*: резонировать, звучать. *Personabat* – голос актера из-за маски в римском театре. Постепенно термин *persona* преобрел юридический статус свободного человека, субъекта прав и обязанностей в римском обществе. Рабы и варвары не имели данного статуса. Рассуждения в данном этимологическом ключе привели, вероятно, К. Юнга к аллегорическому пониманию личности как «Маски», то есть степени защищенности интимного *selbst* (самости) от мира вещей. Продолжение подобных рассуждений наводит на мысли о личности как «звучащей маске», керигматическом «рупоре» новой цивилизации. Во II веке, в Риме появляется термин

persona – приспособление «для звучания», усиливающее голос артистов амфитеатра. В последствие, этим словом стали называть свободных людей (не рабов), открыто заявляющих свою общественную позицию. Такая «Открыто «Звучащая» persona обладала некоторыми психологическими особенностями, отличными от носителя её греческого эквивалента – *prosopon*, обозначающего именно маску лица, то есть её мимику и взгляд. В данной визуально-акустической связи предположительно, что ментально-лингвистические особенности носителя понятия «Личность» повлияли на установление тенденции «Опытного восточного созерцания и идеальной западной формы». Великая заслуга Тертуллиана перед психологией в том, что он первым в III веке предвосхитил её формулу, введя понятие *persona* как *una substantia*. Надо полагать, что этой формулой воспользовался в начале VI века Сюрен Бозций, давший первое схоластическое определение личности: *persona est substantia individualis, naturae rationalis*.

Теологический волюнтаризм V века (Августин Аврелий) и средневековая схоластика (Альбер Великий, Фома Аквинский, Роджер Бэкон) создали онтологический фундамент для эпистемологического познания человеком себя как личности. Фома Аквинский принял разумность человека за то видовое отличие, которое квалифицирует субстанцию в качестве личности: *Persona significat id quod est perfectissimus in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*, личность означает самое совершенное во всей природе, то есть то, что самостоятельно существует в своем разумном естестве [76, с.42]. В данном виде термин пребывал до своего осмысления психологией как самостоятельной наукой.

Однако, до этого осмысления существовал и более концентрированный взгляд на «личность». Так, начатая в IV традиции Талмуда продвигает человеческую мысль к раскрытию понятия «Личность» именно в семантическом значении слова *דמות* – *dmot* – «Подобие». *Подобие Божие* – это максимальное раскрытие Его образа в человеке. От данного этимона происходит имя «Адам», родственное слову «Дама» – «Уподобление». Как бы психологи не старались рационально объяснить поведение человека, его мотивы, характер и сакральную природу, сделать это вне теологического измерения невозможно. Стремление понять эту природу, несомненно,

увенчаются успехом в ее неотделимой связи с человеком как образом и личностью как подобием. Из всей живой природы, только человек, и, в ракурсе философской антропологии, Бог являются личностью.

Персоналистическое понимание психологии человека включает в себя значение, которое придается греческому термину *ἀχίος*, означающему достоинство человека самого по себе, без материально-ценностной корреляции. В данной связи распространенное понимание аксиологии как науки о ценностях требует определенной коррекции с точки зрения его адекватности теопсихологическому видению личности как альтернативы индивидуализму и коллективизму с характерной для них «Ценностной» подоплекой. Первым эту альтернативу заметил Л. Фейербах, открывший важность «Ты» в осознании собственного «Я» и психологических нравственных требований по отношению к другому. Его материализм и атеизм не помешал философу в «Сущности христианства» раскрыть главный смысл человеческого общения, хотя и не без метафоры: «Любовь делает человека Богом, а Бога человеком: homo homeni deus (человек человеку Бог)» [125].

Творческая интуиция Л. Фейербаха простимулировала эволюционную мысль М Бубера, восставшего против ложного осуществления «великого чаяния сообщества, чаяния его аутентичной реализации», альтернативой которой Бубер видит в интегративной сущности «Мы» как подлинной экзистенции Любви [38, с.65]. В числе наиболее видных представителей персонализма М. Шелер, Э. Мунье, Н. Бердяев, М. Бубер, Т. Шарден, К. Вальверде, М. Новак, Э. Левинас, Ж. Лакруа, Г. Марсель, М. Недонсель, П. Рикер, Х. Субири, Й. Тишнер, Д. Хильдебрант, К. Войтыла (Иоанн-Павел II), М. Вольф.

Выступая против общественной аутентичности, Н. Бердяев провозглашает отчуждение такой конфессиональности, которая «провоцирует ниспадение свободы в необходимость при ее проявлениях в «Здешнем», падшем мире мертвых объектов, отчужденных от субъекта самовыражения духа». Конфликт между личностью и объективацией – главное содержание учения Бердяева о человеке. Объективация стремится сделать личность частью общества и тем поработить ее. Преодоление объективации предполагает примат личностного начала над коллективным, родовым во всех его формах, в том числе, конфессиональных, что не должно означать

эгоцентризма, ибо личность по своей божественной природе социальна. Свободная социальность, положенная личностью изнутри, называется в религиозной философии Бердяева «соборностью». Кенотический аспект бердяевского персонализма выводится философом из тезиса «смертельности цивилизации для личностной оригинальности». Личное начало «Раскрывается лишь в культуре. Воля к мощи «Жизни» уничтожает личность. Таков парадокс истории. Жизнь Леонардо и Микельанжело была сплошной трагедией и мукой. И так всегда, всегда было. Культура всегда бывала великой неудачей жизни. В этом трагедия культуры и трагедия цивилизации» [27, с.76]. Как видим, философ придерживался синкретизма понятий «личность» и «индивидуальность», психологическая дифференция которых учитывает те особенности, по которым человеческое открытие в себе самом уникального таланта связано с радикальным изменением собственной природы, ее подчинение требованиям цивилизации и перспективе профессионального успеха. Однако личность остается «надпрофессиональным» образованием в человеке, мерой его технологического овладения индивидуальной природой и актуальной организации духовных потребностей. Культурная мера этой организации делает человека независимым как от физических условностей бытия, так и от «профессионального» одиночества жизненной трагедии. Эта психологическая свобода отражает, на наш взгляд, позитивное значение объективации.

Вероятность *concordia discors* в объективистской и персоналистической точках зрения возрастает по мере обращения к личности Иисуса Христа, Который не отринул и самой смерти ради любви человеков. Главный вопрос жизни – «искание Царства Божия и правды его» (Мф. 6. 33). Наиболее близок истине мыслитель, избегающий негативных оценок и стремящийся к сочетанию противоположностей. «Сын Божий, Иисус Христос», проповеданный у вас нами, не был «да» и «нет», но в Нем было «да» – и все обетования Божии в Нем «да» и в Нем «Аминь» [2 Кор 19, 20].

Позиции сочетания противоположностей в личности человека придерживался последний нематериалистический психолог Советской России Г.И. Челпанов, который, конечно, не мог игнорировать те очевидные факты, что определенные психические процессы параллельно сопровождаются физиологическими. Но причинно-

следственную связь между ними он понимал как «Нечто творческое». По его мнению, «Эмпирический параллелизм только констатирует определенное соответствие между психическими и физическими явлениями, психофизический же монизм стремится объяснить такое соответствие при помощи признания их единства. Тождество физического и психического означает, что и то, и другое являются «проекциями» более общего явления – «реальности» [186, с. 391].

Соблюсти общественную меру психической реальности настолько трудно, что малейшее внедрение в нее диспропорции неминуемо угнетает свободу исследовательского разума и роковым образом отражает на уровне научных знаний. С конца XIX – начала XX вв. в российской психологии господствует материалистическое направление в лице Сеченова, Корнилова, Бехтерева. Однако оно этого направления не смогло удержать в себе, ограничить строгими материалистическими рамками творческое мышление Л. Выготского, А. Леонтьева, С. Рубинштейна, утверждавших активность сознания, его преобразовательное значение для личности.

По замечанию Г. Флоровского, советская психология довоенных лет стояла «Скорее под знаком действия, чем под знаком созерцания» и придавала колоссальное значение проблеме «боевого активизма» личности, определяемой «устойчивой системой социально значимых черт, характеризующих индивида как человека того или иного общества или общности» [167, с. 517]. Однако позже, под влиянием школы А. Леонтьева, «Личность» стала пониматься как некое «ядро», интегрирующее начало, связывающее воедино различные психические процессы индивида и сообщающие его поведению необходимую последовательность и устойчивость. Хотя факторы, детерминирующие характер и поведение личности, посредством которых индивид усваивает социальные нормы (интериоризация), анализировались как приоритетные, скрупулезные исследования этой школы привели ученых к более глубокому пониманию собственно творческой активности личности, ее самосознания. С конца пятидесятых годов в отечественной науке прогрессирует социальная психология, выводящая структуру личности из структуры ее взаимодействия с другими личностями и обществом. Это взаимодействие обнаруживает в личности трехкомпонентную структуру, отражающую когнитивный, поведенческий и аффективный

компоненты ее взаимодействия с миром (Я.Л. Коломинский, 1976). Большинство психологов сходятся в мнении о личности как субъекте сознательной деятельности и общения, выделяя в ее составе такие структурные элементы, как потребности, интересы, направленность и внутренний регулятивный механизм – самосознание с самооценкой и уровнем притязания, определяющим реальное поведение.

Реальное поведение обеспечивается, таким образом, сознанием как *ведением (по/ведением)*. Поэтому бытие осознается по мере психологического ведения глубины извлечения жизни из тьмы хаоса. М. Шелер квалифицирует эту глубину как генетическую форму: «Отсюда подобает, чтобы Бог был во всех вещах, причем в самой их глубине. Эта сфера Абсолютного Бытия принадлежит к сущности человека таким же конструктивным образом, как и самосознание и сознание мира. Сознание мира, самосознание и сознание Бога образует нерушимое структурное единство» [211, с. 408].

В последнее время онто-аксиологическую связь между человеком и Богом наиболее востребована философами. В частности, Х. Субири привлек своих секуляризованных современников видением реального смысла жизни в культе. Именно культ, воздаваемый Богу, рождается в человеке от радостного сознания своей онтологической связи с Абсолютом и невозможности без Него существования. Анализируя аксиологический персонализм Субири, Карлос Вальверде указывает на Абсолют как основание личности и личностей. «Он сам не может не быть личностью, а значит, не может не быть любовью. Нет подлинной личности без любви, и нет полноты личности без полноты любви. То, что «Бог есть любовь» [Ин 4, 16], не только сообщается в христианском откровении, но и является онтологической необходимостью бесконечного существа, обладающего всей полнотой бытия» [40, с. 398]. Идеал философского просветительства и христианского персонализма сходятся в том мнении, что каждый индивид как личность – это продукт не только существующих отношений, но и всей вселенской истории природы, мира, Церкви, а также своего собственного духовного совершенствования. Это создает общее направление богословия и психологии рассматривать личность «изнутри» сотворенным Логосом.

Персоналист Жан Лакруа дает следующее определение личности: «Личность – это самовластие и самоотдача» [40]. Французский

философ-персоналист Эммануэль Мунье полагает, что «Личность есть живая деятельность самосозидания, общения и привязанности, которая узнаёт и познаёт себя в действии, как движение персонализации. Личность раскрывается как опыт личностной жизни, как независимое духовное бытие, существующее в силу своей свободной приверженности живым ценностям, которые принимаются в виде добровольно взятой на себя ответственности. Личность объединяет все свои действия в свободе, и сама порождает посредством творческих актов уникальность своего призвания. Разумеется, личность предполагает также трансцендентность» [40, с.16]. В.А. Сухомлинскому принадлежит афоризм: «Личность – это горячее, поддерживающее пламя любви». Отсутствие личного начала в супружеской жизни способствует теплостыдности человеческих отношений, оскудению семьи и, как следствие, беззаконию в обществе, бумерангом, бьющим по самой семье: «И по причине умножения беззакония во многих охладет любовь» [Мф 12, 24]. Твари, как воздух, нужна Божественная любовь, а значит, личность. Бог не может спасти человека против его воли, Он терпеливо «Бессилен» перед своеволием невежества. Он не может игнорировать свободу человека, стоящего перед выбором – личность или раб. «Человек был сотворен одной волей Божией, но только ею он не может быть обожен. Одна воля в творении, но две – в обожении. Одна воля для создания образа, но две – для того, чтобы образ стал подобием». Вл. Лосский подкрепляет свое богословское умозаключение о божественном уважении воли человека, дополняя его образом «просящего подаяния любви нищего, ждущего у дверей души и никогда не дерзающего их взломать» [103, с. 299]. Для спасения человека необходима свободная воля, синергичная личностному желанию своего преподобия.

§ 14. Максимы лаканизма и «запретный плод» университета

Стремление к истине предстаёт в виде бесконечно неудовлетворенных *желаний*. Влечения частичное проявление желания. Влечения – частичные аспекты, в которых желание себя проявляет. Лакан подвергает жесткой критике переводчика Фрейда на английский, Стрейчи, за превращение основополагающего

психоаналитического понятия «влечение» в биологический термин «инстинкт». Именно на Стрейчи во многом лежит ответственность за биологизацию психоанализа, за то, что человек оказался наделенным инстинктами. Влечение, подчеркивает Лакан вслед за Фрейдом, – символическое, культурное образование. Влечения, в отличие от инстинкта, крайне разнообразны и формируются вместе с разворачиванием истории жизни человека. В отличие от инстинктов и потребностей, влечение, как и желание, невозможно удовлетворить. Цель влечения не конечна, она заключена в самом пути его движения. Наслаждение достигается не достижением какой-то цели, а повторяющимся движением по замкнутой символической цепи. Лакан придерживается дуализма влечений Фрейда, только дуализм этот он понимает не как противостояние различных влечений, а как оппозицию в режиме пары символическое и воображаемое. В 1920 году, в книге «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд сталкивается с невозможностью окончательно противопоставить влечения. Несмотря на неудачу, он не отказывается от оппозиции «влечение жизни – влечение смерти». Лакан даже не пытается поддерживать эту оппозицию. Для него всякое влечение – и сексуально, и – влечение смерти. Лакан приходит к такому выводу, опираясь на соображения Фрейда, высказанные в той же книге 1920 года: любое влечение характеризуется консервативностью и навязчивым повторением, иначе говоря, связано с влечением смерти. Кроме того, Лакан настаивает на частичном характере любого влечения. В теории Фрейда частичные влечения в Эдипов период собираются под эгидой генитальности в некое целое. Гениталии центрируют сексуальный интерес ребенка. Лакан, в отличие от Фрейда, настаивает на том, что влечения всегда сохраняют свою частичность и никогда не достигают гипотетической завершенной организации. Нет никакой полной интеграции влечений, никакого гармоничного слияния в единое целое! Лакан говорит о четырех частичных влечениях – оральном, анальном, зрительном, голосовом. Каждое из них связано с определенной эрогенной зоной – губами, анусом, глазами, ушами. Каждому из них соответствует свой частичный объект – грудь, фекалии, взгляд, голос. Первые два влечения связаны с потребностью, два других – с желанием.

Конечной целью «Означающих» желаний, говорит Ж. Лакан, является потребность знать истину, проекция которой в виде Имени создает дискурс Господина или университетский дискурс. Нынешняя рассогласованность воображающей рефлексии субъекта познания, символического пространства университетской культуры и *реального* обладания желаниями ведет к неврозу символического вытеснения и психозу бытийного, биологического отторжения истины, красоты, любви и добра. Функция отца, как показал З. Фрейд в книге «Моисей и монотеистическая религия» в том, чтобы разорвать симбиотические, биологические, аффективные узы и ввести человека в область социальных, легитимных представлений, суждений, памяти. Абстрактный характер университетского дискурса, исключает путаницу между биологическим отцом и функцией отца в нереальности его Имени. Абстракция позволяет идентификацию субъекта в слове как единице символического обмена *означающими* между преподавателем и студентом. применяет диалектический метод как «общенаучную реконструкцию эпистемологии психоаналитической концепции в поле философии» [123]; что выявило наличие диалектических аспектов в психоаналитической теории и практике. Обнаружение диалектических закономерностей в основании функционирования и развития психоаналитической теории позволило говорить автору о взаимосвязи диалектического мышления как способа поиска истины и психоаналитической практики, сопряженной с процессом изменения действительности.

Основным направлением мысли Ж. Лакана была структуралистская ревизия и внимательное перечитывание текстов Фрейда. В результате такого погружения он оппонирует естественно-научному психологическому подходу, при котором человек описывается как объект, подобный другим объектам мира, представленным сознанию и изучению. Вопрос о субъекте как субъекте стоит в центре лакановского творчества. Тексты Лакана являются своеобразным феноменом словесности: помимо научных и философских выкладок, в них много юмора, колкостей, провокаций, нарочитых загадочностей. Ряд его *максим*, которые невозможно понять раз и навсегда, но к которым он сам периодически возвращался, по-разному их интерпретируя. За максимализм и вводящую в конфликт «жестикуляцию» Ноэм Хомски назвал Жака

Лакана «этотим великолепным и жалким Арлекином». Максимумы и жесты Лакана, действительно, вовлекают в конфликт университетское образование, Мы коснемся здесь из них лишь нескольких основополагающих, которые в наибольшей степени соприкасаются с теорией и практикой теопсихологического фрейминга.

Теопсихологический фрейминг

Исходя из бессознательного как совокупности психических состояний и процессов, которые осуществляются без участия сознания, Ж. Лакан отрицает у человека инстинкты в том виде, в котором они представлены у животных. Он критикует биологическое понимание бессознательного: «Бессознательное Фрейда – это вовсе не романтическое бессознательное творческого воображения. Бессознательное выстроено как язык» [95, с.25]. Бессознательное у Фрейда состоит из словесных и образных представлений репрезентирующих влечения. Таким образом, бессознательное – это не загадочное существо, скрывающееся в каждом из нас. Чаще всего, Оно постоянно проявляет себя, не вызывая настороженности. на уровне двойного смысла слов, их многозначности, полисемии означающих. Ж. Лакан раскрепостил означающее, освободив его от зависимости от означаемого, и ввел понятие «Скользящего», или «Плавающего означающего». Он выдвинул идею о непрекращающемся ускользании означающего от означаемого, что фактически предполагает лишь взаимодействие, игру одних означающих в их отрыве от означаемого. Он говорил, очень редко писал: «Язык с его структурой возникает раньше, чем конкретный субъект на определенной стадии своего умственного развития в него входит» [123]. Согласно Ж. Лакану субъект рождается в язык, он сразу оказывается в него включенным. «Существуют связи, которые оказываются predeterminedены еще до того, как возникают между людьми какие бы то ни было собственно человеческие по характеру отношения. Начало свое берут эти связи в том, на что они могут опереться в природе, которая является поставщиком означающих. Означающие являются тем основополагающим фактором, который организует, структурирует, моделирует человеческие отношения [123]. Организацией означающих служит дискурс, который Ж. Лакан описывал как структуру, выходящую далеко за пределы речи. Речь, в отличие от дискурса, имеет характер более или менее случайный,

ситуативный. Ж. Лакан выделял четыре вида дискурса: *университетский* или *дискурс господина*, *дискурс истерика* и *аналитический дискурс*. Дискурс, как диалектика человеческих отношений, распространяется в плане молчания. Субъект подчинен дискурсу, а значит, подчинен Другому, который занимает позицию посредника в «Отношениях с самим собой как себе подобным». Бессознательное и есть дискурс не субъекта, а Другого: «Субъект может показаться рабом языка, но еще больше рабствует он дискурсу. Во всеохватывающем движении дискурса место субъекта». От момента рождения субъекта до смерти дискурс подчиняет и формирует его» [95; с.81]. Г.Ф. Гегель пишет: «Не остается иного господина, кроме абсолютного – смерти. Но чтобы увидеть это, рабу необходимо определенное время. Ведь он, как и все, рад быть рабом». По этому поводу Лакан задается вопросом, каким образом сложилось состояние социального поля знания. Он заметил, что всякая публичная сцена в некоторых вещах никогда не дает себе полного отчета. Есть вещи, которые университетская аудитория допустить не может. Каждый субъект снабжен структурой, в которой его знания работают. При этом большинство из знаний остается полностью бессознательным. Так как мы не знаем, откуда это знание берется и чем за него заплачено, возникает ситуация невроза при которой огромная масса энергии субъекта расходуется на вытеснение, расходуется на то, чтобы *не знать*. Структурный психоанализ производит разрыв с *университетским дискурсом* в виде *готового пакета знаний*. Получается, что тот, кто не прошел через «знания», не вобрал их – не в полной степени человек. В результате разрыва с вещами, встречаемыми только через навязанное знание, помещенное в центр, мы начинаем свободно управлять целой группой психологических понятий, управлять через них ситуацией. Лакан характеризует Университетский дискурс, в котором знают все обо всем. *Это знание необходимо для адаптации*. Но в отношении желания нужно разделаться с адаптационной теорией, вкладываемой в голову. Незримо, знания протраивают представления о мире, об адекватности, о правильности. Для всех действий есть причины, думает человек, в поле реакции ничего иного, кроме очевидной причины, и ничто иное не вмешивается. Фрейд и Лакан, считают, что напротив, все время вмешивается желание, и то, что Фрейд назвал

«влечением к смерти». Перед нами – неоднородность, приспособление невозможно, отношения субъекта с реальностью раскоординированы. Все наше представление о знании – исчерпывается адаптационной теорией. Лакан считает иначе – *знание – не адаптационно* и оно тесно связано с понятиями Господина и раба. Начиная с Античности, знание – то, чем интересуется правящий класс, Господин, чем нас пытается одарить правящий класс. *Есть реальность, а есть истина. Это две разные вещи.* Знание, которым обладают – в основном бесполезное. Здесь пролегает разрыв, который подчеркивает Лакан. Вся политика касательно знания, так как знание есть достояние правящего класса, получает репрессивную перспективу. Нет безобидного знания, оно не для всех. Все является иллюзией, наброшенной, как покров на знание. Иллюзия наброшена Господином, стремящимся к вечному благу, к которому должно привести знание. В наше время, считает Лакан, есть *мнимая открытость, которая говорит об истинной закрытости знания.* Возникла ситуация «Смерти или исчезновения Господина». Господин отчужден гораздо больше, чем раб. Ситуация усугубляется, когда господин умирает. Но и Бог, как было замечено Ницше, уже мертв. Об этом же говорит и фрейдовский миф об убийстве первобытного отца – хранителя морали. Как только сыновья убивают отца, они начинают испытывать стыд, запрет делается еще строже. Поле наслаждения открыто, но им не удастся воспользоваться. Если нет Бога или отца, то и наслаждения нет. Миф говорит как-будто о прошлом, но характеризует сегодняшнее. Сегодня каждый субъект невротизирован. Он не в состоянии насладиться, не испытал стыда. Субъект считает, что ему это не полагается. Люди ведут себя так, как будто господина убили они сами. Место Господина освободилось. Возникает ряд смещений и ситуация ухудшается, считает Лакан. *Есть жесткая структура по краям, вокруг пустоты,* которая образовалась вокруг умершего Господина. Президент – это не Господин, а просто чиновник. Всякая революция возможна тогда, когда Господин убит, а к власти почтения нет. Дискурс Господина, считает Лакан, уходит в бессознательное – очень важно то, кому достается знание. *Дискурс Университета* – угнетение, переходящее в новые формы. *В наше время ценно только то, что является непосредственно понятным.* Лакан высмеивает такой подход. Рабы служат и не протестуют.

Знание отмечено бессознательным чувством вины. Либеральная теория не замечает того, что есть дыра на месте Господина. Чувство вины, говорит Лакан, – подать, которую платят мертвому Господину. Это тот внутренний раздражитель, с которым субъект справиться не может. Чувство вины без вины. Оно и было всегда причиной очень слабого социального протеста. «Совесть – это чувство вины, которое не объясняет вину никакими видимыми причинами»[96]. Древняя восточная мудрость гласит: «Жизнь опирается на надежду и мечту, но надежда и мечта не выдерживают жизни». Не так ли и человек, без общества жить нельзя, а в обществе невозможно. Социальное напряжение задает мерность всему пространству бытия субъекта. Именно поэтому одиночество, возникшее как результат смерти Господина, отравляет бытие. Таким образом, авторы статьи «Жак Лакан и магический театр» В.Е. Лебедько, Л. Хайти и Е. Миронова отмечают удивительную актуальность структурного психоанализа для развития современной психологии. Глубина, честность, социальная жесткость высказывания Ж. Лакана побуждают всех тех, кто конструирует теорию и тех, кто разрабатывает практические приемы, к поиску совершенной формы, которой, как утверждает сам Ж. Лакан, на самом деле не существует[96].

При завершении первой главы монографии, вспомнился заданный в ходе научно–практической конференции вопрос относительно «трудов», на которые я ссылаюсь при определении предмета исследования. Ответ содержал в себе мысль, что теопсихология ввиду своей конфессиональности является не столько «трудом», сколько общением единомышленников, согласных с определением «Свободы как осознания конечности» (Ж.П. Сартр).

Тайна «Древа познания добра и зла» [Быт 2, 15] – это *плод* университетского образования как сладостное зло, «хорошее для пищи, приятное для глаз и вожделенное, потому, что дает знание» [Быт 3, 6]. Это знание тем бесполезней, чем изощреннее его приспособленность к условиям Господина – князя мира сего. Невозможно, по Ж. Лакану, стать адаптированным ко всему, особенно к Альфе и Омеге бытия, то есть к «Древу жизни» [Быт 2, 9]. Поэтому оптимальный университетский дискурс должен иметь выход как на критическую свободу деконструкции, так и на творческую свободу бытия, не подконтрольного Господину, но обновленного Господом:

«Се, творю все новое» [Откр 21, 5]. Оптимальный университетский дискурс допускает в свою среду знание теопсихологическое как не надуманное доктринерство, но аподиктически обусловленное и диалектически аргументированное в круге равных по статусу топологических смыслов «Пути, истины и жизни» [Ин 6, 14]. Отсюда, первой задачей теопсихологии является организация дискурса концептуальных переменных в поле онтологических постоянных: *бытие, вещь, единое, личность, истина, красота, добро*. Вторая задача включает в себя относительно независимые нарративные практики: *любовь, свобода, ответственность, место, качество отношения, сущность*. Наконец, третья задача связана с достижением компетенции, адекватной активному *действию, обладанию и положению* индивида, бессознательные мотивы которого обречены ретроспективой *страдания*. Таким образом, цель теопсихологии будет достигнута, если ее онтологические категории будут обращены к эволюции свободы.

ГЛАВА III. КРОСС–ДИСКУРС

«Непредставимость ускользающего объекта ведет к тому, что он функционирует как нехватка бытия»
Жак Лакан.

§ 1. Акциденциальная знаковость теопсихологического измерения

В последнее время в России появляются отдельные, работы, обретающие способ познания психологической реальности через снятие оппозиции религии и науки: «Не метод задает реальность, – констатирует Б.С. Братусь, – но реальность – метод и подход. Тем более – столь сложная и особая реальность, как душевная» [33]. Здесь не только констатация продолжающегося кризиса психологии, но и призыв от анализа психических явлений перейти к их синтезу. Необходимо от этого «подсчета» частей человека перейти к его «почету», поставив во главу угла личность в реальном становлении *curriculum vitae*, жизненного пути. Достижение цели становления предполагает решение исследовательских задач: презумпции онтологической проблемы личности в единстве философии, богословия и психологии; поиск альтернативной топической

стратегии в дифференциации смыслов просвещения, воспитания, образования и развития человека; выведение структурных максимум – принципов и концентрированных источников системного функционирования; установление триангуляционных ориентиров науки, искусства и права в современной семье; внедрение в общественную практику «Психологической гомилетики» (Я.Л. Коломинский) как культурно–психологического дискурса.

Триангуляции науки, искусства и права (религии) в схеме «Кросс–дискурс» как теопсихологической системности посвящено исследование в рамках чтения курса лекций «Психология религии и духовности». Эти данные сочетаются с результатами исследований, проведенными в Витебском государственном университете, Минской Духовной Семинарии, Белорусском государственном педагогическом университете им. М. Танка, Брестском государственном университете им. А.С. Пушкина, Барановичском катехизическом колледже ордена SVD, Барановичском государственном высшем педагогическом колледже, Барановичском государственном университете. В период с 1987 по 2014 г.г. в кросс-дискурсном е приняли участие более пяти с половиной тысяч студентов и около ста преподавателей, проявивших готовность к самоотчету, открытому диалогу и бескорыстному сотрудничеству во имя Истины, Красоты, Любви и Добра.

В ходе изучения литературных источников обозначился предмет исследования, согласно которому личность рассматривается в дихотомии «Образа» (*imago*) и «Подобия» (*similis*). В теопсихологическом ключе онтологии и богословия возникает гипотеза о филогенетическом соответствии понятия «Образ» онтогенетическому понятию «Подобие» и сакральному видению «Преподобия». Если психологическое понимание личности как «Субъектного осознания своей индивидуальности» включает в себя выбор жизненного пути для ее отстаивания (С.Л. Рубинштейн, Б.Г. Ананьев, А.Г. Асмолов и др.), то свершившийся факт творения человека «по образу» [Быт 1, 27] – упреждается перспективой его Божественного уподобления или *преподобия*: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» [Быт 1, 26]. Самобытность личности служит сотериологическим (*soteriologia*) потенциалом преподобия. Личность субстанциональна в силу своей связи с Божественной субстанцией. Тварь, вначале «Не ведающая, что творит

господин» [Ин 15, 15] постепенно модифицирует означаемое бытие того означаемого Образа, который выбит у нее на скрижалях сердца: «Он сделал все прекрасным в свое время, вложив вечность в сердца людей» [Екк 3, 11]. Для чего вечность вложена в наши сердца? – Для обретения победоносного знания жизни: «Я пришел, чтобы имели жизнь и имели с избытком» [Ин 10, 10]. Различение в бинарной объект-субъектной связи триангуляционного, преддетерминантного элемента *преподобия* обнаруживает, по Фоме Аквинату, «Реальную акциденцию» [76] как *проективное*, единичное проявление субстанции. *Акциденция* – (лат. *accidere* оказываться, случаться) аристотелевская категория, характеризующая метафизику случайного, непосредственного проявления ненаблюдаемой субстанции в единичном опыте или символе вещи. Являясь формой *самосознания*, она в неразвернутом виде, в виде *метки* включает в себя все возможные, в том числе, психологические, конкретизации предмета и его многозначительную смысловую перспективу. Например, само слово «метка» акциденциально вмещает многозначный этимон *мета*, от которого образованы и такие фундаментальные понятия, как *метagalактика* и *метанойя*, и такие периферийные, как белорусское слово «*мэта*» (цель). В отличие от «атрибута», субстанциального свойства вещи, акциденция, на первый взгляд, несущественна, даже *никчемна*. Поэтому Аристотель первым различил в идее бытия два вида – субстанцию и акциденцию. Согласно «Метафизике», субстанция ни в чем не нуждается и существует сама по себе, акциденция проявляется через иное, в другой сущности, от случайного объединения двух и более вещей. *Теопсихология*, по своей природе является частью психологии и теологии, предметы которых существуют без неё без всякого для себя ущерба. Р. Декарт, П. Гассенди, Т. Гоббс, Г. Лейбниц свидетельствовали о случайном и неожиданном совпадении событий, слов, цифр как «чистой» – отделимой или «реальной» – неотделимой от субъекта акциденции. Непреходящее значение для психологии имеют *реальные акциденции*, которые Б. Спиноза, кумир Л.С. Выготского, назвал «модусами», обозначающими единичное проявление субстанции. Г.В.Ф. Гегель применяет термины «субстанция» и «акциденция» как парные категории, по аналогии с категориями сущности и явления, целого и частей. На наш взгляд, томистское определение является наиболее

релевантным для психологии. Недаром философы–неотомисты Ж. Маритэн, Э. Жильсон, В. Веттер, М. Грабман, К. Беймкер И. Де Фриз, И. Лотц, К. Райнер, Г. Фальк, Д. Мерсье, Д. Нис, Л. Ноэль, М. Де Вульф, А. Джереми, Д. Капело вслед за Фомой Аквинским, *под «Реальной акциденцией» понимают «Вещь, природа которой должна быть в Другом»* [63]. Ясно, что абсолютное большинство психологов, в частности, поддерживающих диалектико–материалистическую линию деятельностного подхода А.Н. Леонтьева, прекрасно обходятся без подобных философствований. Исключением по применению данного термина служит представительство феноменологического направления в лице таких авторов, как Р. Мэй, Ю. Минковски, Э. Страус, В.Е. фон Гебсаттел, А. Сторч, Дж. Бэлли, Р. Кун, Дж. Бергма, Ф. Бьютендик. Структурирование концепций осуществляется здесь фиксированием различий между психологическими предметами и явлениями как элементами сознания, по типу Ж.П. Сартра «Для себя» и «В себе» [147]. Экциденциальным характером построений выделяются на данном фоне психотерапевтическая практика Л. Бинсвангера и М. Босса, основанная на экзистенциальной *дистинкции* «Dasein» М. Хайдеггера.

Критический взгляд на индивидуальной истории выявил прецедент. В 1999 году мне срочно нужно было составить тезисы для научно–практической конференции. *Случайно* открыв страницу Философской энциклопедии, мне попался на глаза обсуждаемый здесь термин, который произвел на меня такое эстетическое впечатление, что тут же нашел *неофитское* – «уже/еще» применение в тезисах «Креативно-акциденциальная проекция Логоса в педагогическом профессионализме». Таким образом,, введенная Аристотелем дистинкция (лат. *distinctio* различение) субстанциального и *акцидентального* не исчерпала себя в философском языке и имеет не только *методологическое*, но, как видим, эстетическо–эмпирическое значения для психологии личности. *Акциденциальная проекция* знаковости отражает триангулярную *сцепленность* (лат. *cohaerentia*) исследования. Сравнивая характеры акциденции в древности и в современности, М. Фуко отдает предпочтение археологии как лингвистической организации: «Начиная с XVII века диспозиция знаков становится *бинарной*, поскольку определяет связь означающего и означаемого. В эпоху Возрождения организация

знаков иная и более сложная; она является троичной, поскольку она прибегает к формальной связи *меток*, к содержанию, на которое они указывают, и к *подобиям*, связывающим *метки* с обозначенными вещами; но так как сходство есть столь же форма знаков, сколь и их содержание, три различных элемента этого распределения превращаются в одну фигуру»[132, с.78]. Так, «Знак Младенца» [Лк 2, 12] стал *меткой* «Блаженства» [Мф 5] для убогих и нищих духом, дерзновших спроектировать собственный *лот*: «Не проворным достигается успешный бег, не храбрым победа, не мудрым хлеб, и не у разумных богатство, и не искусным благорасположение, но время и *случай* для всех их»[Екк 9, 12].

Фрейминг (frame – рамки) – это метафора «Развязывания» языка, способ алгоритмического воспроизведения текста в устройстве структурного видения научного текста. Верифицируемый нами фрейминг «Кросс–дискурс» концентрирует психологическую готовность личности к рефлексивно–артикуляционной проекции бытия как упорядоченной любви, сознания как расширяющейся субстанции, переживания как эстетического утешения и религии как конфессиональной когерентности. При свободном выборе (*liberum arbitrium*) такого сочетания элементов мира самодостаточная личность всегда имеет альтернативу избегания его пустот (*fuga vacui*). Возможность такой альтернативы в семье как желанной цели бытия становится реальным объектом креативной компетенции человека любящего – *homo amantis*.

§ 2. Внутренняя валидность иронии и гротеска

Теопсихологическая акциденция непротиворечиво сочетает научного мышления с религиозным решением практических задач. Выявление закономерностей психического отражения есть результат обобщений и абстракций. Конкретное бытие личности вбирает в себя совокупность знаков, в основе которых лежит, по мнению Н. Лосского, «металогическое, сверхвременное и сверхпространственное начало как неиссякающий, творческий источник» [103, с.128]. Металогическое, от приставки *мета* (над), означает приоритет благородной любви персонифицированного Логоса над общим, родовым психологическим законом. Знак в

культурно–исторической теории Л.С.Выготского является посредником, символом в человеческой деятельности. Его концентрация в модели, схеме, формуле, чертеже отражает реальные отношения предметов и явлений [48]. Металогией отмечено Евангелие от Луки, повествующее от первого лица о событии рождения Иисуса Христа: «Не бойтесь; я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям: ибо ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь; и вот вам *знак*: вы найдете Младенца в пеленах, лежащего в яслях» [Лк 2, 12]. Металогией отмечена и лебединная песнь Л.С.Выготского «Исторический смысл психологического кризиса», озаглавленная эпиграфом из 116 Псалма Давида «Камень, презренный строителями, соделался главою угла». Обсуждение со студентами довольно странного для марксиста выбора знака сопровождалось их мнением о сопричастности психолога Слову, отмеченному знаком Креста. По слову апостола Павла «Слово о кресте юродство есть, для нас спасаемых – сила Божия» [1 Кор. 1, 18]. Теология Креста исходит от первоначального предания о смерти Иисуса за наши грехи, по Писанию [1 Кор 15, 3]. Данная традиция служит отправной точкой богословского рассуждения апостола Павла, признавшего в Кресте подлинную мудрость «знать Христа Распятого» [1 Кор 2, 2]. Так, возвещенная в Ветхом Завете, через немощь человека, сила Божия [1 Кор 1, 25] развивает глубинное прозрение смысла Распятия. Иисус был «повешен на древе» как проклятый для того, чтобы искупить нас от клятвы Закона, который никто не мог исполнить, кроме Сына Божьего [Гал 3, 13]. Его труп, висевший на Кресте «в подобие плоти греховной», был необходим для «Осуждения греха во плоти» [Рим 8, 3]. Так, приговор закона был исполнен, но в то же время Бог «Истребил его, пригвоздив ко кресту, отняв силы у начальства» [Кол 2, 14]. Таким образом, «Кровью креста» Бог примирил с Собой всех, установивши мир и единство между Иудеями и язычниками, составляющими теперь одно тело [Еф 2, 14–18]. Итак, Крест возвышается *акциденцией* между домостроительством Закона и блаженством жизни. Крестная жизнь человека, согласно апостолу Павлу, отделяет законную икономию – $\epsilon\tilde{\xi}\omicron\iota\kappa\omicron\nu\acute{o}\mu\iota\tau\eta\sigma\iota\tau\omicron\tau$ – от *эвдемонии* (ευδαιμονία), то есть нормальное правовое делание от блаженства веры в Христа Распятого [Гал 3, 1]. Преобразив правовое

мировоззрение крестовой премудростью, христианин дерзновее восклицать с Павлом: «Я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, Которым для меня мир распят, а я для мира» [Галл 6, 14]. Таким образом, древо Креста услаждает горькую воду «Рукописания, которое было против нас» [Кол 2, 14], открывая путь к райскому Древу жизни [Откр 2, 7, 22, 14]. Древний знак проклятия стал благороднейшим из всех знаков, Древом жизни: *Cruх fideles*, верный Крест.

Метод, лишенный сакральной знаковости, по определению А. Камю, «Мелочен, ошибочен и служит самокопанию, а не самоутверждению» [71, с. 213]. Интроспекция, безусловно, содержит знак «Самокопания», но акциденция нового познания «В себе» объективируется сущностью жизни «В другом». «Другой» подает «руку общения» [Гал 2], проводит диалог, благородство которого обеспечивается «Третьим», «Срединным» [Мф 18, 20], *знаковым*. Сочетание *благородства* и *знаковости* воспроизводит «общение» и «поведение» в ранг духовных стратегий, в среде которых Слово, не смотря на постмодернистские запреты, остается ядерной презумпцией взаимодействия: «Где двое или трое собраны во Имя Мое, там Я среди них» [Мф 18, 2]. Персонификация включает в себя, по определению О. Розеншток-Хюсси схему словообразования «Творение – тварь – Творец как разновидность первого склонения Логоса» [144, с. 95]. Только Логос оказывает на говорящего обязывающее значение, не смотря на то, что Сам часто остается не услышанным. Розеншток-Хюсси данную тенденцию иллюстрирует на Евангелие: «Сами апостолы слышали многие слова своего Учителя, но сперва считали их ни к чему не обязывающими. Напротив, каждое слово, произнесенное Иисусом в пустыне в ответ на предложение Искушителя и не достигшее ушей ни одного слушателя, обязывало Самого Иисуса. И поэтому ответы на три искушающих вопроса были не предложениями из учебника, а экзистенциальными ответами» [144, с. 90]. Вновь здесь встречаемся с акциденцией, по которой *структура языка сама по себе обладает валидностью* такой психологической рефлексией, при которой «грамматика тела, грамматика будущего не может черпать свое содержание из литературы, повседневных фраз, предложений из учебника, детской болтовни и сплетен. Она должна строиться на основе такой речи, которую говорящий человек относит

к самому себе, и с помощью которой он *призывает* самого себя». Понять себя самого, рефлексировать, любить себя самого возможно только на основе нериторического, действительного языка Священного Писания. «Речь ученых и детей – это разновидность половинчатого, вторичного языка, остающегося открытым для последующих гипотез» [144, с. 91]. «Мы должны будем позаимствовать правила грамматики из единства Логоса, потока языка от Адама до Страшного суда. Ибо совпадение, к которому стремится всякое полномочное высказывание, относится к совокупному Логосу всех времен и всех пространств» [144, с. 99].

В силу топологической акциденции, суждение психолога призвано оказывать жизненное воздействие там и в тот момент, где и в ком проводится исследование, а не после или вместо него, как это чаще всего происходит. Теопсихологическая *абдукция* (лат. *abducio* – выведение) вскрывает высказывание до уровня поступка. И это вполне соответствует операциональной валидности психологического измерения [70]. *Валидность* презентрует конечный выход исследования, иллюстрированного I – поведенческой сферой фрейминга в значениях *ху*. Ему предшествует гипотеза *конструктивной валидности* когнитивной сферы II, $(-x)у$. Внешняя, эффективная валидность, кроме значимых различий и корреляций, иллюстрируется сферой IV в значениях $x(-y)$. Генетическая сфера III $(-x)(-y)$ отображает *здоровый смысл* исследования, его конкретную связь с бытием человека. Наконец Центральный элемент «0» потенциален в отображении V сферы фрейминга как ψ -квинтэссенции, в силу чего адекватен показателям *внутренней валидности* или *internal validity* – степени уверенности, с которой можно судить о предполагаемой каузальной связи между переменными [70].

Слово диадического обращения к Богу в ситуации доверия пациента психологу оказывает терапевтический эффект на основании состояния «Конгруэнтности, – по К. Роджерсу, – переживания адекватности собственного опыта его истинному содержанию, достигаемому через преодоление защитных механизмов» [143, с. 199]. Достижение подобного опыта предполагает употребление *имплицитной* стратегии, способствующей установлению паритетных отношений между научной речью и религиозным поведением. *Имплицитное* (лат. *implicite*) знание в этом смысле является скрытым,

молчаливым, недифференцированным, в отличие от эмерджентного, то есть согласованного фокального, научного. Священный текст «Пользуется, – по Фоме Аквинату, человеческим разумом не для того, чтобы доказать веру, а для того, чтобы сделать очевидным (manifestare) все то, что в нем содержится» [76, с. 63]. Акциденция или *modus operandi* (способ действия) схоластов был единичным имплицитным решением *lex credendis* – догматических положений дихотомии Духа и тела, их универсальности и партикулярности. Перенос этого способа на область психологии находит свое место в образе духовного умонастроения как топки аффективного состояния, названного Б. Спинозой *amor intellectualis dei* – «Божественный интеллект любви».

Акцидентальный, или имплицитный индетерминизм становится предметом философии, находящей в лингвистической инвариативности момент целевой объективации. Предикатизм такого поиска приводит независимого от парадигм соискателя к пониманию метафизической сущности слова. *Деконструктивизм* как самое заметное в этом направлении течение мысли принципиально ревизирует логос в качестве критического объекта идентификации языка и реальности. Выставляя задачу предпосылки бытия как такового, Жак Деррида пересматривает схему метафизического мышления, заменяя бинарную оппозицию (терминов, понятий) парадоксальной структурой самостирающегося знака: «следа следа». В эту игру присутствия–отсутствия вписан сам познающий субъект, для которого владение метафорой составляет горизонт гуманитарного познания в единстве с объектом. За этим горизонтом возникает качественно отличное от бинаризма, неконтролируемое сознанием «*рассеивание*» смысла, запредельная энергия *differtncee*. Подвергая, таким образом, картезианскому сомнению существование метафизики, Деррида распыленностью желания «нового начала» возвращается к ее истокам неизбежным эффектом *игр* означения [62, с.48]. Скептицизм деконструкции имеет для теопсихологии исключительное значение питательного пласта «мертвой воды», вне которого достижение логической энтелехии затруднено универсалиями. Так, концепт «онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм» упраздняет «линейно–точечный» пространственно-временной детерминизм любого процесса и феномена *внешней*

«квазипричины» [136, с. 714]. Но он не в силах упразднить качественную презумпцию *внутренней* внепространственности Логоса, «Творящего все новое» [Откр 21, 5]. Так, что «Времени уже не будет» [Откр 10, 6]. В данном случае Логос служит *означениям* такой «спорной территории» (Деррида), значительность которой *бесспорна* лишь в «духовной убогости» [Мф 5]. В неделимой небесной *возвышенности* (excellentio) Логос творит такую *наррацию*, которая, с точки зрения психологии, «Может быть определена как риторика, расшифровывающая некоторые выводы и ценности о социальном мире» [205, с. 8]. Вхождение в существо исследуемых проблем на основе деконструированного научного текста, конечно, не решает, по ремаркам В.А. Янчука, их неопределенности и неразрешимости: «К научному познанию вообще невозможно применение категории абсолютной истины» [205, с. 8]. Но абсолютную истину никто не отменял: *omne verum omni vero consonat*, «все *рассеянные* истины согласуются в общей». Знаковость *absolutio* безусловна значением освобождения и оправдания для некой прекрасной души «Schöne Seele» (Ф. Шиллер). Убого рассеянная страстями гедонистических диспозиций «Унесенная ветром» душа становится близкой Абсолюту через дифференциацию «следа–следа» и интенциональную *депрекацию* (deprecation), смертную мольбу (*ora mortem*) неделимой, *нерассеиваемой*, *нераспыляемой*, неискоренимой в индивиду/*аль*/ности искры непорочности – *al, el, heil, heilig* (святой), *hell*(светлый), *Helf*(помощь), *elf, self, selbst, bell, bil, Bild, Bildung* – *образ*. В таком случае организованный постмодерном развал (*aleatorika*) служит реальной акциденции. В теопсихологической иронии знак «пустынности», «мертвой воды» оттеняется рассеивающей до конца манифестацией «старого как хорошо сожженного нового» (С.Л. Езерский), при которой «Живущий на небесах посмеется, Господь поругается им» [Пс 2, 4]. Подключение риторических диспозиций смыслопорождения к Евангельскому контексту «Города» и «Живой воды» вносит изменения в иероглифическую заданность науки. Эпигенез «Мертвой воды», из мертвых частей заживляющей тело, перманентно реанимируется в дискурсе «Живой воды» – учения об Истинном Телe – *verum corpus*. Этот дискурс включает в себя «Горькую воду» Меривы [Числа 20, 24] и предвосхищает «Сладкую воду» текста: «Не от древа ли вода

сделалась сладкою, чтобы познана была сила Его» [Сир 38, 5]. Слово «текст» (лат. *textus* – ткань; сплетение, связь, сочетание) включает в себя смысл вплетения Логоса в чувственную ткань сочетания: «Где двое соберутся во имя Мое, там Я посреди них» [Мф 18, 20]. Чин латинской мессы содержит в себе кульминационный момент канона вплетением освященных даров в евхаристическую рефлексию: *per ipsum et cum ipso, et in ipse*, то есть, буквально – *через себя с собою и в себе*. Субстанциональная самость Сына становится самостью человека, *познающего самого себя*: *nosce te ipsum*. Й. Ратцингер консолидирует экклезиологический арсенал личности понятием «Причастие-общение», в котором Евхаристия всегда имеет двойное измерение: общение с Богом и общение с людьми [141, с. 16]. «О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами; а наше общение – с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом» [I Ин. 1. 3].

Евхаристия – это жизнь, вплетенная в Текст. Текст исполнен тайной хитона [Ин 19, 23], *сотканного из единой нити*. Такая *текстура* вынудила игроков истории от классического раздела на четыре части – иудаизм, католичество, православие, протестантизм – перейти к постнеклассической алеаторике «Жребия» [Ин 19, 24]. На этом игровом поле *Благородный разбойник*, а по беларуски «*Лот/ар*», случайно повешен одесную, чтобы текстировать дерзновение достоинства на все оставшееся время: «Помяни, мя, Господи, егда приидеши во Царствие Твоем» [Лк 23, 42]. Но игроки «Жребия» не заметили ничтожного разбойника. Бессознательно адресуя *хитон* небесам, то есть нам с вами, читатель, они *вскрыли лот* синдонологии (*syndon* – саван, плащаница), упредив впечатление будущих поколений от Туринской Плащаницы как негации смерти в проекции позитивной целостности особого невероятного мира, который нельзя понять буквально или расшифровать однозначно, как «Аллегорию семи смертных грехов» И. Босха, грубоватый юмор Ф. Рабле, Н.В. Гоголя, Ф. Кафки, М.А. Булгакова, П. Брейгеля, О. Домье, М. Шагала и др.. Даже если кому-нибудь удастся доказать, что вряд ли, ее исторический атефакт, Плащаница издревле и вне истории поразит гротеском изображения, в котором сверх эстетическим образом переплетаются реальность и фантастические устремления человеческой жизни [160].

Совместимы ли религиозная эстетика и гротеск, ритуальная этика и ирония? Что означает «Смех Живущего на небесах» [Пс 2, 4]. *Гротеск* (фр. Grottesque), буквально «причудливый»; комичный; даже «пещерный» (ит. Grotta) вид эстетики, трагикомически обобщающей и заостряющей жизненные отношения посредством контрастного сочетания реального и ирреального. Религиозная ирония служит мерой прагматизма предпринимателя, поощряемого Евангелием: «И похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил; ибо сыны века сего догадливее сынов света в своем роде» [Лк 16, 8]. Ирония могущественный инструмент независимого существования от магазинной очереди до Бабьего яра: «Хотели юмор купить, да только его не купишь. Хотели юмор убить, а юмор показывал кукиш» (Евг. Евтушенко). Неожиданно возникающий в любом месте, юмор оживляет рутинную ситуацию. Место Барановичского педагогического колледжа было подвержено животным ароматам находящегося рядом мясокомбината, что заставляло студентов во время лекций демонстративно зажимать нос. Замечание преподавателя «Христос всегда рождается в вертепе» явилось струей свежести, не оставляющей равнодушия и безразличности. Знаменательно, что нерукотворный образ мертвого Иисуса на Туринской Плащанице отпечатался в негативе гротеска, переходящего в позитив голограммы (гр. ὅλος – полный) трёхмерного изображения [160]. Священник Андрей Санько в ходе реколлекций так ответил на вопрос о своем пастырском призвании: «Был беспутным, надоел своей семье, вот она меня и выгнала в семинарию». Ирония (гр. εἰρωνεία – насмешка) как троп скрытого противопоставления явному `смыслу служит мерой эстетической гармонии духовных притязаний святости и природной случайности рождения. Библейская ирония дискредитирует объект возвеличивания человеческого разума над Божественным: «Живущий на небесах посмеется, Господь поругается им» [Пс 2,4].

§ 3. Иерофант

Иерофант, или просто *фант*, представляет собой фрейминг психологического дискурса в недрах философии, науки, религии, искусства и права. Неслучайной случайностью аббревиатуры и

смысла был именно ФАНТТ (фрейминг–абдукция нарративной триангуляции текста) и гротэск «Фантика» как *залога* (нем. Pfand, польск. Fant). Игровой трюк обнаружил себя в сакральном основании. «Иерофант» (ιερέας – священник и φάντη – меню) – адепт, разъясняющий священные знания. Как олицетворение Демиурга иерофант открывал кандидатам суть творения. Он был единственным толкователем эзотерических тайн и доктрин. Было запрещено приносить его Имя в присутствии непосвященного. Он восседал в восточной стороне храма и на шее носил золотой шар в качестве символа власти. Его называли также Мистаго или святой Петр (Ιερί πέτρα). Просвещенный читатель, возможно, сразу обнаружит связь (relegare) характеристик Иерофанта, Петра и «Единородного сына», который «Сущий в недрах отчем Он явил». Этот всем знакомый синодальный перевод начала Евангелия от Иоанна, на самом деле, содержит психологически значимые различия.

Нас интересуют сами «Недра» существования Единородного. В Лютеровском переводе Единородный Сын (Sohn) возвещается (verkündigt) из недр Vaters Schoß, от глагола schießen (выстреливать), в данном контексте, из «Отцовского лона», возможно, лона Церкви. Немецкий перевод Нового мира [208] 18 стиха ближе к греческому оригиналу фразой *einciggezeugte Gott, der am Busen[platz] beim Vater ist, der hat über ihn Aufschlus gegeben*, то есть единородный Бог, который у [кормящей] груди Отца, он рассказал нам. Приблизительно такое же понимание 18 стиха наблюдаем в польском переводе: *Jednorodzony Bóg w łone Ojca [o Nim] pouczył*. Но как же понимается сам древний текст? В буквальном прочтении с языка оригинала 18 стих звучит так: *θεόν έώρακεν πώποτε μονογενής ό ών θεόςεις εις τόν κόλπον πατρός εκείνος έξηγήσατο* – Бога никто из людей никогда не видел единородный Бог, сущий во *влагалище* отца он растолковал [212]. Предвидя неоднозначную реакцию читателя, скажем, что такой сакральный текст не возможно истолковать раз и навсегда. Но и сам термин *έξηγήσατο*, экзегетика, собственно, герменевтика, дает основание толкователю снова и снова прибегать к дискурсу как блужданию или «бессознательному скольжению означающих в отрыве отозначаемого» (Ж. Лакан).

Попробуем столь сложной топике придать альтернативное, то есть фрейминговое измерение и интерпретацию, которая верифицируется

типичными обстоятельствами и каузальными схемами, обстоятельствами, событиями, здравым смыслом [205, с.163]. Фрейминг «Иерофант» концентрирует мистерию древнего текста декодированием отпечатка, сингулярной точки в соавторстве. Большинство переводчиков редуцируют, упрощают такой неизглаголаный образ как «Влагалище Отца», многие просто оставляют его без комментариев. Примечательно, что христианские толкователи Евангелия переводят $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma \acute{o} \acute{\omega}\nu \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\epsilon\iota\varsigma$ как Единородный Сын, а не Бог. В то же время свидетели Иеговы, вступившие в противоречие с собственной доктриной отрицания в Сыне Божественного статуса, вынуждены были, в виду древнего текста, наделить Его этим статусом, хотя и со строчной буквы. Но и эти поборники бескомпромиссно точного перевода Священного Писания, не отважились поместить в текст Нового мира буквальное значение слова $\kappa\acute{o}\lambda\lambda\omicron\nu$ (влагалище), заменив его литературным «У груди Отца» [208], то есть «в объятиях».

Обстоятельства проведенного анализа добавляют свидетельств *топки* личности, начинающейся с бессознательного, которое, по З. Фрейду, состоит из словесных представлений и образных репрезентаций *влечения*. Ж. Лакан, рассматривая образные и словесные представления как «Означающие», делает ссылку на автора структурной лингвистики Фердинанта де Соссюра, по которому лингвистический знак представляет собой двусторонний психический элемент: S/s. В нем s – означаемое или понятие, S — означающее или акустический образ звука. Добавим к пониманию этой формулы психологическую составляющую. Пусть S/s обозначает субъекта, S – нарративную, когерентную (сцепленную) структуру (S) бессознательного, s – сингулярный центр, ядро, «Недра», «Влагалище».

Термин «сингулярность», который с английского single можно перевести именно как «Единородный», заимствован у математиков и астрофизиков, которые используют его при описании космических черных дыр и начала вселенной в открытой системе «Вложенного пространства». Наша Вселенная – гигантская черная дыра во влагалище более старой Вселенной, она питается ее энергией и за счет этого растет. Один из отцов основателей теории «Вложенных вселенных» Макс Планк в своей автобиографии замечает: «С юности

меня вдохновило на занятие наукой осознание того отнюдь не самоочевидного факта, что законы нашего мышления совпадают с закономерностями, имеющими место в процессе получения впечатлений от внешнего мира, и что, следовательно, человек может судить об этих закономерностях при помощи чистого мышления. Существенно важным при этом является то, что внешний мир представляет собой нечто не зависящее от нас, абсолютное, чему противопоставим мы, а поиски законов, относящихся к этому абсолютному, представляются мне самой прекрасной задачей в жизни учёного» [116, с. 625].

С мнением современных ученых в чем-то согласуется теория «Разбиения сосудов» средневекового каббалиста Ицхака Лурии (1534–1572) или Ари – ארי – о мессианском возвращении к исходной точке творения как катастрофы, радикально преобразующей внешнюю форму мира и не касающейся его сокровенной сущности. Сенсационным для катастрофических аспектов Спасения может служить тот факт, что зловещий, для изгнанных из Испании евреев, 1492 год, он же 7000-ый от Сотворения мира, стал действительно освобождающим только для евреев, но и для всех инокомыслящих христиан, годом открытия Америки Х. Колумбом. Этот год, задолго до его наступления, был провозглашен Ари годом начала Избавления на кульминационном фоне «Чудовищного разврата Вавилона» (Дж. Саванарола) и восшествием в 1492 г. на папский престол Александра VI Борджия, самого безнравственного понтифика за всю историю Церкви. Психологический кризис Церкви привел к революционному изменению основ веры и разума.

Вера стала интеллектуальной, а интеллект получил направление не знающего предела вдохновения, которое могло охватить всё, что создано Богом, проникнуть в самую Его суть, извлекая из нее нечто чудесное, сотворяя с Ним ранее никем неизведанное: «Се творю все новое» [Откр 21, 5]. Пытаясь разглядеть сквозь завесу времени, какое будущее предуготовано науке, А. Пуанкаре выдвинул гипотезу, которой призвано было сыграть важную роль не только в развитии математики, но и психологии: всякое замкнутое n -мерное многообразие гомотопически эквивалентно n -мерной сфере тогда и только тогда, когда оно гомеоморфно ей. При этом свойства фигур, которые остаются инвариантными при *гомеоморфизме* (параметра

морфӣ – подобный по форме), называются топологическими, то есть компактными, соединенными в едином месте. В астрофизическом смысле это означало, что трехмерная сфера вселенной может быть стянута в одну точку неким гипотетическим «Ропом» (горе – веревка, канат, единица длины, равная 6,096 м). Авторы «Абсурдопедии» по этому поводу иронизируют: когда Пуанкаре впервые высказал свою гипотезу друзьям, они предположили, что тот заболел ивритом. Однако исследования показали, что это не иврит, а менее опасная болезнь – латынь. Хотя латынь и не так опасна, как иврит, лечится она гораздо тяжелее, вызывая сопутствующее заболевание – греческий язык. Математик, превративший гипотезу Пуанкаре в теорему, имеет, отнюдь, не почётное, но, по истине, сенсационное значение для социальной психологии и моральной теологии. Сорока четырех летний аскет из Санкт–Петербурга Григорий Перельман использовал потоки Риччи в полной классификации компактных трехмерных изображений по теории геометризации У. Тёрстона. Это способствовало наглядному моделированию формы у Млечного Пути в доказательстве этой чистой формы как единственной «фигуры», которую можно стянуть в *сингулярную* точку и, возможно, растянуть, по церк. слав., *распростерти* из этой точки все гомеоморфные ей фигуры, то есть *подобия*. Между прочим, проясняется таким образом довольно странный стих 103 Псалма: «Господи Боже мой, возвеличился еси зело; во исповедание и в велелепоту облеклся еси; одеяйся светом яко ризою, *простираяй небо яко кожу*; покрываяй водами превыспренняя своя». Теория Большого взрыва как раз утверждает происхождение вселенной из этой самой *сингулярной* точки. Но психологической моделью сингулярности стал сам Григорий Перельман. В моральном плане, это был уникальный за всю историю этики и мировых религий поступок индифферентного к вере агностика, решившего теорему (θεώρημα) души в виде ее Божественное изглаголение: «Чужаками считаются не те, кто нарушает этические стандарты в науке. Люди, подобные мне, – вот кто оказывается в изоляции».

В психологическом контексте обоснования наступления эры *сингулярности* (Реймонд Курцвей) под экстраполяцией понимаем пространство, распространяющееся из *сингулярной* точки, исполняющей структурный элемент «Влагалища», то есть такого

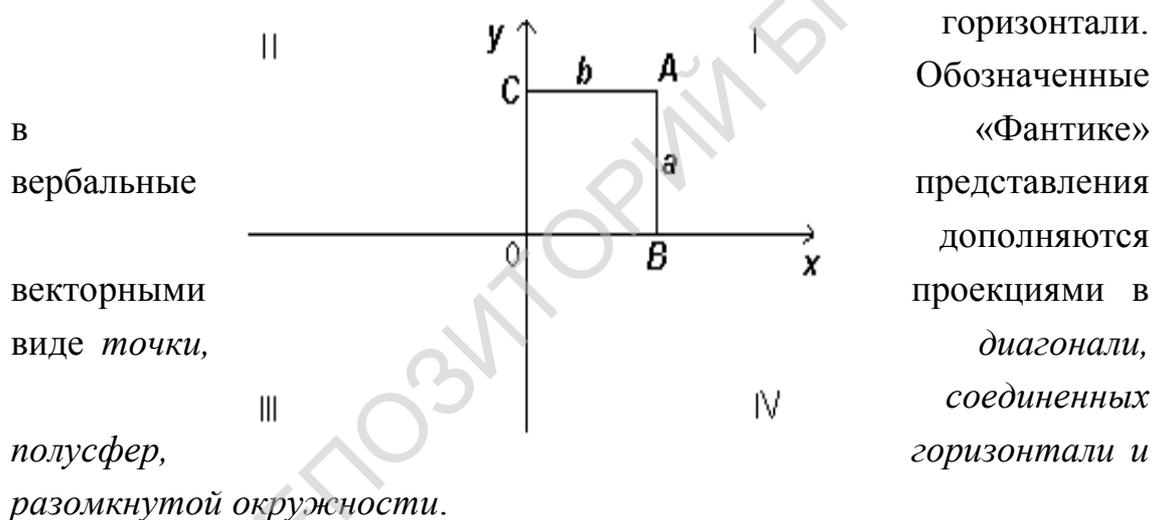
«Означающего», за пределами которого дискретное распространение, расхождение других «Означающих» погрузит нарратора в неведение себя самого, то есть в бессознательное. Вот что, оказывается, что означал лозунг Платоновой Академии «Не знающий геометрии да не войдет сюда».

§ 4. Фрейминг–абдукция нарративной триангуляции текста – ФАНТТ

Достижения Р. Декарта, А. Пуанкаре, Гр. Перельмана применимы, на наш взгляд, в математической операционализации практических задач психологии в виде топологических точек интегральных кривых. Если, по Ж.Лакану, «Непредставимость ускользающего объекта ведет к тому, что он функционирует как нехватка бытия», следовательно, необходимо сделать этот объект представимым или провиденческим. Дискурс Иерофант, то есть «Провидец» начинается с предъявления косвенного запроса респонденту о сингулярном источнике личности в виде компактных вербальных представлений и векторных изображений. В таком случае, триангуляция «широты» смыслов, «глубины» чувства и «возвышения» достоинства может получить наглядность в *ортогональной системе координат* (Рис.1).

Несомненно, гипотетическое расположение поведенческих или конативных проекций типа «иду и надеюсь» в I ортогональном секторе системы не вызовет бурю возмущения ни у математиков, ни у психологов, ибо данный сектор хорошо символизирует позитивную сторону личностной направленности в убеждениях и поступках. При таком лояльном отношении специалистов, дерзнем расположить когнитивные проекции типа «знаю и интересуюсь» во II, генетические проекции типа «хочу и люблю» в III, а аффективные «желаю и могу» – соответственно в IV секторе ортогональной системы координат. Фрейминг подобного расположения изоморфен когнитивно–социальной причине (I), аффективно– диспозициональной форме (II), индивидуально–генетической предпосылке (III) и индивидуально–поведенческому продукту (IV). Изначально, это простые проекции из «Я», которые располагаются в фокусе ФАНТТа (Рис.1). *Фокусом* (лат. focus – очаг) системы координат является *точка* в качестве *источника* ψ , собирающего или рассеивающего нарративные (вербальные,

пиктографические) смыслы. Множество смыслов и значений определяет фокальную, рельефную топику системы. Главный фокус системы сопряжен пересечением осей направленности (*applicata*), переменной активности (*abscissa*) и функциональных диспозиций (*ordinatus*–расположенный порядок). Пересечение личностных смыслов «фокусируется» собирающим системообразом «Я». При их рассеивании образуется *седло-фокус* – *saddle focus* – особая точка, в которой векторное поле равно нулю (Рис. 2). Множество точек в *фокусе* и в *седле* обеспечивает возможность их идентификации совокупностью смысло-пиктографических обозначений [115]. Символически, координаты назначаются таким образом, чтобы потребностно–поведенческая направленность указывалась бы позицией по вертикали. Тогда мыслительно–аффективная активность может быть идентифицирована совокупностью отрезков по



Наряду с вербальными представлениями сингулярность может иметь визуальный пиктографический или акустический (в том числе молчаливый) образ. Означающему Имени принадлежит конституирующая роль в образовании субъективных проектов, а формула сингулярности S/s описывает топику или, в Лакановском смысле, структуру бессознательного: «Бессознательное структурировано как язык». Бессознательное, согласно Ж. Лакану, это дискурс не субъекта, а Другого.

Рис.1. Ортогональные координаты

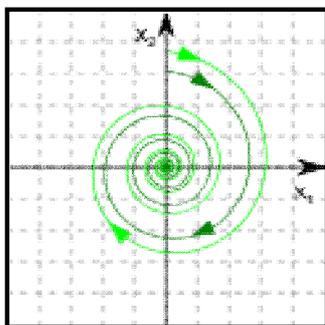


Рис.2. а. Тип Фокус

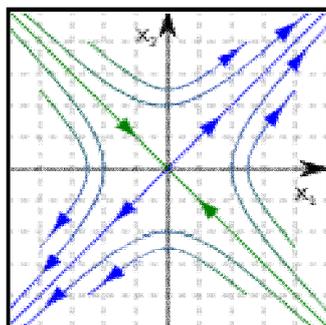


Рис.2. б. Тип Седло

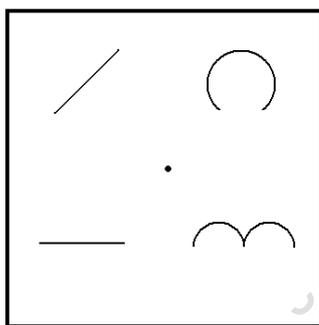


Рис.2. в) Пиктографическая матрица «Фантик»

Субъект, по Ж. Лакану, может показаться «рабом языка», но еще больше «рабствует он дискурсу, в чьем всеохватывающем движении место его – хотя бы в форме собственного имени – предначертано с самого рождения» [95; с.81]. Субъект подчинен этому дискурсу и им он сформирован. Как понятие *желания* для фрейдистской и лакановской мысли, так сингулярность для Иерофанта начинает себя проявлять в неожиданном беспокойстве, конфликете, «скандале и соблазне, вытеснении, вины и отрицании» [95]. Сингулярность – это не феноменология, а функция. «Субъект сегодня, – по мнению Ж. Лакана, – как никогда не может рассчитывать, что от драмы желания ему удастся отвязаться. Так как субъект взял весь груз ответственности на себя, ведь после смерти Бога уже не стало буфера божественности, и субъект остался один на один с собой» [95]. Если респондент говорит, что не имеет желания играть в «Фанты», он предъявляет его вытеснение в виде «Я не такой как все». По Лакану, «Желание» – это то, что субъект получает от другого. Различие между внутренним и внешним размыто. Отсюда парадокс сингулярности в том, что объект «Фант–Иерофант» становится желанным только в случае запрета, например, в виде дисциплинарной

парадигмы образования, не допускающей дискурс. Сингулярность пробуждается запрещающим его Уроком–роком. Она нуждается в препятствии, которое нужно преодолеть. Сингулярность субъекта идет в разрез с его социальной природой. Психоанализ утверждает, если субъект чего–то не достигает, значит, он сам от этого отказывается, *он себе не позволяет*. Субъект старается уклониться от наслаждения диалога: то, что призвано привлечь респондента, напротив, вызывает у него дисциплинарное раздражение дезадаптированности по отношению к свободе гласности. Лакан считает, что перед неоднородностью жизни приспособление невозможно. Отношения субъекта с реальностью раскоординированы. Все наше университетское образование исчерпывается адаптационной тактикой, которая тратит невероятную энергию на то, чтобы не знать Имя отца. Иерофант непосредственно ощущает бесконечную трудность обнажения «Я» респондента, которое, судя по вербальным проектам и невербальным жестам, скорее всего, банально. Ведь жизнь наступает там и тогда, когда сингулярность Имени не подменяется ассимиляцией «Знать как все». Если большинство не знает «Отче наш», то и не надо его знать. Если большинство начинает верить, то «Отче наш», видимо, знать надо, но знать Имя Отца – это уже слишком. Иерофант предлагает освободить, отстоять сингулярность, которая требует открытия Имени через снятие (*Aufhebung*) «Покрова» Другого. Субъект считает, что ему это не полагается. Миф о Психее говорит, как-будто, о прошлом, но характеризует сегодняшнее *снятие покровов* для идентификации любимого.

§ 5 Топология и диалектика фрейма

Фрейм (англ. *frame* – кадр, рамка, каркас) – в общем случае обозначает структуру, содержащую некоторую информацию. Топологический *фрейм* полагается как отдельная единица тематизации *windows*. Происхождение понятия фрейма восходит к диалектической логике, отражающей единство и борьбу противоположностей в совокупности наиболее общих закономерных связей познания с бытием человека. Всеобъемлющий способ рассуждения, начало и конец которого есть Логос, парадигмирует абстрактность научных формул в топологических традукциях. Кросс–

дискурст как гомеоморфный синтез абстрактного, общего, индивидуального, конкретного, особенного и частного задает смысловую топологию психологических значений, отражающих, по возможности, все стороны, отношения и связи исследуемого предмета, явления, приводящих эти отношения в системное соответствие друг другу вплоть до сочетания их противоположностей в образе мужчины и женщины. Трактовка дискурса Р. Бартом, Ф. Гваттари, Ж. Делёзем, Ж.Ф. Лиотаром, Ю. Хабермасом, У. Эко в виде рефлексивной речевой коммуникации предполагает проговаривание, «практику себя» (М. Фуко) во всех значимых для её участников аспектах сознания [136, с. 233]. В лоне этого репертуара мир являет собой нарратив, осуществляющий эксклюзивный «скачок» от логоса к фаллосу. Понимание самой возможности «скачка», например, от нарратофилии, то есть эротического удовольствия от проговаривания нецензурных слов, до бенедикции (лат. benediction, прославление) предполагает вероятность различных модусов «блуждания» языка и мысли. Этот модус проясняется в curriculum vitae – жизненном, по сути, крестном (фр. cross – крест), пути. Изоморфизм креста как не столько «позорного столпа» (гр. stavros), сколько орудия спасения (гр. soteriologie) обеспечивает операционализацию термина *кросс-дискурс* для психологического измерения сказанной реальности. Измерение этой реальности опосредует фрейм, отражающий образ мысли и духовное расположение субъекта, пользующегося принятым культурно-научным сообществом корпусом знаний как остовом жизнедеятельности. Термин *frame* на семинаре по «Психологии религии» получил своё эксклюзивное толкование как «фрама» – в белорусском языке «окошко» (англ. window) в мир «Планеты людей» (А. Экзюпери). Кросс-дискурсная «Ψ – аппликация» *фрейма* получает свое функциональное обеспечение в методике «фрейминг – абдукция нарративной топологии (или триангуляции) текста» (ФАНТТ). Это такой технологический комплекс, который служит инструментом *сингулярности* каждого, «вдруг» нашедшего соотнесённость с другим. В соотнесённости «двоих, собранных во имя Моё» [Мф 18, 20] открывается *difference*, или «след следа» (Ж. Деррида) – то самое «есть», что должно избежать всякого подчинения авторитетам [136, с. 744]. На наш взгляд, крест служит орудием «отслеживания» в

объекте Ψ трёх ответвлений «разумной, доброй, вечной» души на благородном стебле генезиса, пересечение с которым создаёт *точку* как *ис/точник* рефлексии. Отсюда крестовое измерение души включает в себя «генетическую ось – объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии, глубинная структура подобия» [136, с. 525]. Этношения *подобия* (simile) создаются между объектом и *ikon*, то есть, с греческого, «иконическим знаком», к которому Ч. Пирс относил всякое явление, обладающее рядом свойств, присущих обозначаемому им объекту, независимо от того, существует этот объект в действительности или нет». К логическому знаку *ikon* Ч. Пирс относил «простые качества» означаемого объекта, в том числе, метафоры, произведения искусства, а также диаграммы, схемы чертежи и другие виды «нефигуративных изображений» [136, с. 290]. Потому что сложные фигуративные изображения подвержены интерпретации иного образа, который принципиально не координирован «правильностью» *несения креста*. В качестве такой интерпретации может выступать постмодернистская «ризомы» (фр. rhizome – корневище), с которой креативность образа осуществляется, по Ж. Делёзу и Х. Гваттари, в другом измерении – преобразовательном и субъективном и не подчиняющемся никакой структурной модели, «чуждающейся самой мысли о генетической оси как глубинной структуре» [136, с. 525]. Отсюда заповедь «Не сотвори себе кумира и всякого подобия» [Исх 20, 4] фиксирует лишь процессуальную динамику креста в поиску потенциалов *подобия* души, подвергая её «метастабильность» (Ж. Делёз) временному, как «мандала», конституированию составляющих «сингулярностей», относительно актуальных в дискурсе. В таком случае, крест, подобно стабильно отсутствующему на концерте камертону, отражает, *отслеживает* дискурсивно переплетённый контрапункт знаний, мнений, веры и фактов в легальном опусе-фрейме «Хорошо темперированного клавира» (И.С. Баха) как выверенно звучащего тела.

На разных этапах фрейминга применяются процедуры фокусирования и рефлексивной *абдукции* как «вывода–выворачивания–схватывания» тематического скольжения означающих. Процедура фокусирования предполагает выделение различных частных фокусов или аспектов в материале, организуемом

фреймом. Каждая схема позволяет выделить столько же фокусов, сколько топов она содержит. Для этого каждый ее топ последовательно центрируется и полагает вокруг себя все остальные топы и соответственно весь остальной материал. Иначе говоря, вся схема фрейминга может рассматриваться с позиции и точки зрения отдельного топа, коррелята, категории. «Рефлексивное схватывание кода (абдукция) позволяет переносить, «выворачивать» схему из топа в топ. Поскольку в данном случае переносится уже так или иначе заданный и организованный материал, то прямое его «перекладывание» становится невозможным, ведь каждый топ определяет свою форму задания и свою собственную структуру, в том числе и структуру «ризомы». Поэтому, каждый топ при *манадологии* рассматривается как «рефлексивно равно-мощный» всему фрейму, т.е. способный в своих границах ассимилировать материал, организованный в других топах. Для этого топ, в котором производится абдукция, полагается в качестве организующей рамки, тогда как трансцендентальные категории, наоборот, полагаются как организуемая этой рамкой морфология и содержание. Фокусирование и рефлексивная абдукция лежат в основе ряда типологических процедур, выделяющих идеальные типы объектных отношений и структур. Помимо того, рефлексивное схватывание кода нередко используется для конструктивного развертывания тематизации или онтологических представлений. В дискурсе изучаемый объект становится аутентичным субъекту рода. Причем, если исторический критерий данной аутентичности может изменяться, то фактор воплощения, то есть персонификации – нет. Этот инкарнационный фактор вечен, константен, самобытен, неизмерим, вездесущ (онтологические свойства Логоса), он не ограничен историческим критерием, формальной логикой или религиозными аналогиями. Поэтому в изучении человеческого фактора *преподобия*, индуктивный, естественный, исторический метод служит способом топки человечества о себе самом. Фрейминг «Кросс–дискурс» выносит на обсуждение фактор персонификации в связи с фундаментальными методологическими послылками:

1. Гегелевский диалетический принцип тождества предмета и метода опирается на дедуктивное единство общего и особенного в самопознании, которое не просто исследует объект, а констатирует,

этапирует, формирует его: Я=Я, Я=исследователь, Я=личность, Я=логос. Психолог в силах только диагностировать отклонение личностных функций. Помочь себе в состоянии только сам субъект посредством логической объективации: S = O.

2. Топология означает место, сингулярное ядро «Вложенного» (κόλλος) Логоса. В логическом промысле существуют связи управляющего и самоуправяемого характеров, каузальный – причинно-следственный порядок воздействий и необходимость (ananke) их восприятия. При этом Логос не сводится к детерминизму собственного потенциала и индетерминизму творческой индивидуальности. Считаюсь с индивидуальностью, он помогает открытию диспозиций вплоть до ее оформления в личностной ассертивности: «При том знаем, что призванным по Его изволению, все содействует ко благу. Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобным образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. Кого Он предопределил, тех и призвал, кого призвал, тех и оправдал, а кого оправдал, тех и прославил» [Рим 3, 30].

3. Культурно–историческая концепция психики Л.С. Выготского включает критическое осмыслению опыта гештальтпсихологии, французской психологической школы Ж. Пиаже, структурно-семиотического направления в лингвистике и литературоведении. Ориентированная вначале на марксистскую философию, она исходила из закономерности онтогенеза психики, который состоит в интериоризации ребенком структуры его внешней, социально-символической, опосредствованной знаками деятельности. При этом прежняя структура психических функций как «натуральных» изменяется, опосредствуется, интериоризируется, психические функции становятся «культурными», то есть приобретают осознанность и произвольность. В ходе интериоризации структура внешней деятельности трансформируется и «сворачивается», с тем, чтобы вновь трансформироваться и «развернуться» в процессе экстериоризации, когда на основе психической функции строится «внешняя» социальная деятельность. В качестве универсального орудия, изменяющего психические функции, выступает языковой знак – Слово. Здесь намечается возможность объяснения вербального и символического характера когнитивных процессов с совершенно иных,

то есть *немарксистских* методологических позиций. Поэтому к концепции культурно–исторического развития своевременно обратились символические интеракционисты и сторонники глобальной лингвистической гипотезы Э. Сепира–Б. Уорфа. Для проверки основных положений своей концепции Л. С. Выготским с сотрудниками была разработана «Методика двойной стимуляции», с помощью которой моделировался процесс знакового опосредствования, прослеживался механизм «вращения» знаков в структуру психических функций — **внимания, памяти, мышления**. Частным следствием культурно–исторической концепции является важное для теории обучения положение о «**Зоне ближайшего развития**» – периоде времени, в котором происходит переструктурирование психической функции ребенка под влиянием интериоризации структуры совместной со взрослым, знаково-опосредствованной деятельности.

4. Деятельностный подход в психологии утверждает тринитарное единство сознания, деятельности и личности, обозначает их целенаправленность, неразделенность и совокупность. Поскольку культурно–историческая теория подвергалась неоправданной критике, а ее автор, Л.С. Выготский – репрессиям за недооценку роли предметно-практической деятельности человека, последний аргумент стал одним из исходных при разработке его учениками А.Р.Лурия, А.Н. Леонтьевым, Л.И. Божович и др. концепции деятельности. Протекание и развитие различных психических процессов существенно зависит от содержания и структуры деятельности, направленности личности, ее мотивов и целей. Внешние материальные причины, их изменение и упорядочение влияют на течение внутренних действий, их идеальное сочетание в мыслительных операциях, совершаемых в умственном плане (*interior*).

5. Компаративный подход включает в себя гипотезы об особом «первобытном» мышлении: анимизм, теория партиципации Л. Леви-Брюля, психоанализ бессознательного, интерпретацию тотемизма Э. Дюркгеймом и К. Леви-Стросом. «Мысль дикаря» и *бриколаж* делают из простых вещей шедевр. Различие комплексного и понятийного мышления, их развитие и распад, по Л.С. Выготскому; привлекло гипотезы о биологическом источнике интеллекта и нейрофизиологическую гипотезу Дж. Джеймса о «Крушении

двухпалатного мозга». Становление сознания в отличиях Древнего Востока от Греции, Иерусалима и Афин, мудрости и разума, различие Буддийской и европейской логики легло в обоснование чужой одушевленности и проблемы Другого–Ближнего в европейской философии. Топология Израиля объединяет иудео–христианскую популяцию личностей, составляющих парадигму научных знаний, эстетических ценностей, норм поведения и частной жизни. Сложившийся на камне апостольского исповедания, логический принцип объясняет социально-философский характер просхождения личности и ее диалектического мышления.

6. Эволюционный подход предполагает анализ возникновения, происхождения, возвращения и становления психики в ее исходном состоянии – recapitulation (Ст. Холл) и выведении, выявление, открытие (evoluta) из него последующих состояний. Данный подход включает в себя филогенетический и онтогенетический аспекты. Филогенез – это процесс изменения психики в культурно-историческом развитии человеческого рода как вида гомосапиенс. Онтогенез – это становление (creatura) человека от индивида до личности.

7. Метафизический принцип служит пониманию личности, содержащей самость, self как имплицитную готовность божественной жизни в самобытном решении, не зависимом от являющихся, преходящих критериев успеха и справедливости. Метафизический принцип в психологическом исследовании необходим для учета психических процессов, свойств и состояний в приложении к Божественному праву личности на жизнь и смерть.

8. Кибернетический принцип применяется в условиях невозможности непосредственного изучения и формирования объекта исследования – психики, личности. Принцип моделирования, сущность которого заключается в редукции, «Упрощении» реальной действительности путем вычленения из естественной совокупности взаимосвязанных явлений, состояний и систем только тех элементов, которые подлежат исследовательскому изображению в виде аналогий и изоморфных решений: схем, графиков, диаграмм и формул, представляющих собой технологические модели психической реальности.

9. Герменевтический принцип служит перманентному процессу толкования текста Священного Писания, требующего интерпретационного переноса субъективного смысла в сферу диалогического общения. Фактически совпадая, по Х. Гадамеру, с универсальной историей «Немых остатков прошлого» [53, с.224], герменевтика приобретает функции онтологии по мере осмысления «Бытия, которое может быть понято как язык».

10. Структурно–психоаналитический подход служит организации «Лингвистической плотности» и ведущей роли языка как парадокса культуры в расшифровке и понимании бессознательных действий. Мишель Фуко, исследуя «Археологию эпистемы, выводит «Матезис» (mathesis) как науку о вычислимом порядке и генезис как анализ образования порядков, исходя из эмпирических последовательностей. В первом случае используется символика возможного оперирования с тождествами и различиями, а во втором – анализируются признаки, постепенно раскрываемые благодаря сходству вещей и возвратным движениям воображения. Область знаков, пронизывающих собой всю сферу эмпирического представления, но не выходящих за ее пределы, располагаются между матезисом и генезисом. Между исчислением и генезисом располагается пространство таблицы» [177, с.107], подчиненной кибернетическому основанию. Структурализм смог «засвидетельствовать существование общей грамматики, естественной истории и анализа богатств и расчистить, таким образом, пространство без разрывов, в котором история наук, истории идей и мнений смогут, если они того хотят, резвиться» [177, с. 235]. Топическая модель психики, по З. Фрейду, структурирована как для состояния болезни, так и для состояния здоровья в отношении негативации бессознательного. С позиций структурной лингвистики и семиотики Ж. Лакан отождествил бессознательное со структурой языка в двух тезисах: бессознательное структурировано как язык; бессознательное есть речь «Другого». Делая упор на эти тезисы, Лакан утверждал, что лишь лингвистический анализ языка и его устройств может правильно раскрыть структуру бессознательных действий. Исторически изменяющиеся системы мыслительных предпосылок определяются господствующим в культуре типом семиотического отношения «Слов и вещей». Современная психологическая система таких отношений невозможна вне

дискурсивной речевой практики «Субъекта желаний». Структуралистское изменение языка от дискурса представлений до «Внутреннего инварианта», его значений определяет не только рефлексивную индивидуальность желаний, но «Флексию слов» [177, с.258]. Клод Леви-Стросс, в организации структуралистской типология мифа указывает на его прегнантные, четкие характеристики, «Способные передавать знания о мире не хуже, чем абстрактная логика» [99, с. 203]. Столетним старцем он пророчествовал в 2008 году: «21-й век будет веком гуманитарных наук — или его не будет вовсе».

11. Этимологический подход указывает на генетическое (λογος σπέρματικός), миророждающее значение слова, код которого – этимон ассимилирован этнографической семантикой и требует «Распутывания синтаксиса» в таблице значений. Этимологический конструктор представляет собой такую меру уравнивания математических формализаций и психологических интерпретаций, которая эмансипирует значения артефакта или морфемы в национальной речи, кодирующей, согласно «Фундаментальной лексической гипотезе» Льюиса Голдберга, «важные индивидуально-фенотипические черты и различия» [184, с. 325]. Этимологический принцип реализован в структуралистском «четырёхугольном» анализе языка М. Фуко, имеющим для психологии важное значение в приложении теории деривации, возвращающей исследователя к дискурсу как такому непрерывному движению слов, без которого словесное обозначение «Осталось бы замкнутым в себе и не могло бы обеспечить всеобщности, полагающей атрибутивное отношение» [177, с. 150]. Отсюда единство языка и психологической практики обнаруживается в системе тождеств и различий, установленной глаголом «Быть» и сетью имен: «Приписывать имя вещам и именовать этим именем их бытие – вот фундаментальная задача классической дискурсии» [177, с.154].

§ 6 Кросс–дискурсная экспликация

Жизнь имплицуется Словом, а смерть эксплицуется схемой. Самой древней схемой человечества остается «Крест» (σταυρός) или перекрест (англ. cross). Схема (лат. tegum) креста упреждает смыслы и

значения, находящиеся в перманентном «Скольжении» по горизонтали и имплицитном «слежение» по вертикали. Эксплицитная апробация схемы связана с «Горизонтальным» взаимодействием в работе, учении, игре, общении. Причастие Духа и причастие «душ», в том числе умерших, образуют мистическое тело Иисуса Христа: «Да будет все едино: как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» [Ин 17, 21]. Металогия слух *fidelis*, знака Креста распространяется на риторику *experimentum crucis*, «Решающего эксперимента креста» Ф. Бэкона, выходящего за рамки теоретического – *experimentum lucefera* и опытного – *experimentum frucefera* – знания. Крест служит преобразению человека, который «призрен и умален пред людьми, муж скорби и познавший болезни», стал «как росток из сухой земли», был «истязуем, но страдал добровольно», в конце «узрит потомство долговечное и на подвиг души Своей будет смотреть с довольством» [Ис 53].

Верификационным основанием фрейминга «Кросс–дискурс» служит акциденциальная *топика* (греч *topos* – место). Во все века *крест* (Σταυρός) оставался знаком, схемой, меткой, орудием, техникой пространственной организации мышления, понимания, переживания и действия, в том числе организованным на ее основе научным, религиозным, художественным и правовым символом. Если сравнить эту характеристику креста с методологией топики, то окажется, что понимание последней во многом совпадает с пониманием первого. Аристотель в «Органоне» рассматривает вопросы топической организации мышления в коммуникативных ситуациях (в устной беседе, философской дискуссии, при публичном изложении темы). Топика берет начало не в онтологии и истинных положениях, но в правдоподобных, кажущихся правильными большинству людей или мудрейшим из них схемах и решениях. Так и топика Креста использует особую трансдуктивную схему, близкую к «здравому рассудку», при помощи которого «Мы в состоянии будем из правдоподобного делать заключения о всякой предлагаемой проблеме и не впадать в противоречие, когда сами отстаиваем какое-нибудь положение». Отличный как от теоретического, так и от практического разума топ креста является общим местом, задающим построение доводов, критику положений и т.д.. Топы креста задают общую структуру различительности в пространстве коммуникативного

содержания Использование крестовой схемы существенно изменяло средневековую коммуникацию Европы. От девиза Константина Великого *In hoc signo vinces*, перешедшего в Российскую геральдику «Сим победиши», и до Декартовой системы координат крестовые рассуждения или *cross-discurs* сопровождалась тезисами, доводами и положениями определенного топа. Неконтролируемые переходы из топа в топ (напр., спираль) запрещались, вплоть до физического уничтожения книг и их авторов, в том числе, книг Аристотеля в VI в.. Между тем логика Аристотеля предполагала параллелизм между строением мыслительного содержания и строением речевой формы. Отказ от принципа параллелизма и включение креста в контекст современной философско-методологической культуры открывают горизонты для новых подходов к разработке и освоению, например, «Трансдуктивной», по В.С. Библеру, организации логики культуры [29]. Возрождение интереса к кресту можно объяснить общим поворотом философско-методологической мысли к тематике коммуникации, диалога и понимания. В применении кросс-дискурса следует выделить этапы интеллектуальных процессов: мышление, понимание, рефлексия. Первый этап связан с полаганием креста как изначально сакрально-исторического знака, в которой религиозное поведение обнаруживает себя существенным, принципиально важным. Вместе с тем, полагая крест в качестве коммуниканта, средневековой культура стремилась задать минимальный зазор различий, необходимый для схватывания ситуации. Для этого она противопоставляет различные компоненты мыслекоммуникативной ситуации друг другу: «Поклоняться кресту или не поклоняться?». Эпоха модернизма предложила осуществление двух мыслительных процедур: элиминацию смысловых связей между топами креста и введение вместо них отношения дополнительности, в соответствии с которым эти топы полагались как независимые друг от друга проекции ситуации: «крест знак» и «крест существование». В эпоху постмодерна момент расхождения стал выражаться неупорядоченностью крестовых топов; их содержательной негации, изображаемые как пустые места: «Код отсутствия» В. Акудовича [3]. С этого момента становится возможным говорить о специфике перекреста как формы организации культурных процессов.

Акцидентальное осмысление креста позволяет считать его наиболее эффективным средством организации психологической культуры в неопределенных, проблемных ситуациях. Крест не является изображением идеального объекта, он не задает никаких содержательных связей и отношений между топами, служа лишь фреймом, остовом и связью мыслительных процедур при квадратическом рассмотрении информативной причины, эстетической формы, генетической предпосылки и поведенческой цели личности. В целом, в контурах креста можно разместить четыре специфических момента, коррелирующих отношения науки, искусства, религии и права в точке пересечения линий или осей координат X/Y , расширенных присоединением аппликаты Z , касающейся Другого фрейма с образованием горизонтальных естественных (протяженных) связей. Общим категориальным средством, регулирующим работу кросс–дискурса является «0» (зеро), *точка* как как «источник» «места наполнения» координатных полей, их наполнения функциями. В соответствии с крестовой структурой и координатными функциями, один и тот же материал может рассматриваться в различных ракурсах, и, наоборот, материал, полагаемый в том или ином ракурсе, может по необходимости сменяться, дополняться, трансформироваться. Использование кросс–дискурса в научной проблематизации позволяет организовать и особым образом фокусировать проблемный материал. Фиксируя на материале противоречия и разрывы на границах между топами, кросс–дискурс проецирует эти противоречия в мышление, где им обозначаются дефициты средств и недостатки существующих объектных представлений. «Выведение» (*abductio*) кросс–дискурса в научное мышление изменяет психологическую функцию фрейма. Психолог стремится определить ту идеальную действительность, которая может быть в ней выражена перекрестом, активно схематизируемым смыслом и содержанием материала. Для этого фреймом задается необходимая система категориальных отношений – максимум и функциональных инициатив – коррелятов, связей, причем максимумы осуществляют схематизацию, а корреляты производят рефлексию в соответствии с заданной категориальной структурой фрейма. Схема скольжения означаемых смыслов как бы «рисует» поверх фрейма, одновременно схватывая и организуя изнутри его категориальную структуру. Очевидно, всякое «скольжение» смыслов

ограничено набором тематизаций. Если смысл не может быть «размещен» в фрейме, требуется расширение его пространства. Схема предоставляет такую возможность различных употреблений, в зависимости от типа решаемых задач. Например, возможно использование объектно-онтологической схемы объекта. *Бытие, вещь, единое, особенное, истина, красота, добро* есть ни что иное как трансцендентальный фрейминг, символически расположенный в системе координат (Рис 4). Если проблематизация подтвердит предположение о минимальности фрейма относительно класса объектов, то схема становится «ортогональной», своего рода эпистемологическим аналогом координатного пространства. Такой фрейм имеет символический выход в ортогональную плоскость топос, позволяющих переходить от объектных представлений к тематизации, в которой определяются формы и границы данности того или иного (психологического) содержания.

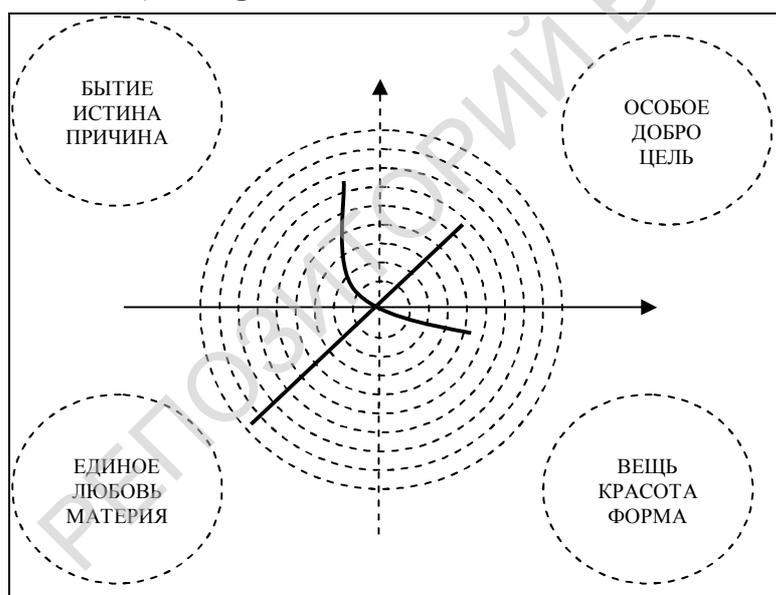


Рис. 3. Фрейминговая схема ψ -квинтэссенция

когнитивное	↑ поведенческое
детерминация	актуализация
учение	общение
наука	право
образование	просвещение
воображение	преобразование
ассоциации	аффилиация
знание	факт
←	→
генетическое	аффективное
интенция	мотивация
труд	игра
религия	искусство
воспитание	развитие
размножение	изображение
сенсация	символизация
вера	мнение

Рис.4. Ортогональная схема фрейма

§ 7. Крестовая стигматизация в логической асертивности.

В течение последних двухсот лет мечта Ж.Ж. Руссо об искусстве психологического самоанализа на уровне самых точных наук была метафорой представлений в области желаний. На современном этапе психологических исследований номотетическая метафора переходит из русла самоанализа в стратегию контроля межличностного взаимодействия. И.А. Фурманов сравнивает стратегию эффективности и адаптивности личности в сфере коммуникативного контроля с «игрой в шахматы, когда ход одного игрока провоцирует ответные действия визави». В ангажирующем наборе использования людьми друг друга автор типологизирует «Нонассертивную стратегию, сосредоточенную главным образом на мыслях об угождении другим людям и необходимости достижения их целей вместо удовлетворения собственных потребностей и вопреки собственным целям» [178, с. 14]. *Ассертивная стратегия* «Обоюдного выигрыша» означает «Сбалансирование между стремлением достичь собственного благосостояния и целей и благосостояния и целей других» [178, с.17]. Симпатии и поддержки других людей, избегание неудовольствия от

излишней тревоги и ответственности заслоняет человеку чувство реальности, стимулирует бегство от нее – *fuga horroi*, бегство от страха. Можно предположить, с одной стороны, что подконтрольная коммуникация, исходящая от метафоричной дефлексии, проявляется в уступке, компромиссе, конформном поведении. Отсюда *метафора* как «Покрывало майи» стимулирует самопочитание субъекта как «Социального животного». По Ж. Бордийяру, знаковый контроль как «Гиперреальность» все в большей степени приобретает имитационный характер, создаваемый мощными средствами массовой коммуникации. «Люди теряют способность различать стимулы и реальность» [30, с.9]. Отсюда другая сторона подконтрольной рефлексии – это *стигматизация*. От греч. *stigma* – клеймо, пятно – *стигмат* отражает негативное социальное последствие диагноза острокизма или реакции дезадаптации, связанного со сложившимся в обществе стереотипом воспринимать ее как постыдную, отторгающую, дискриминирующую (И.С. Кон, Р. Берн, Э. Гоффман, В.А. Жмуров).

За долго до психологических исследований, стигматизация служила символом христианского нонконформизма, примером которого служит подвиг веры Саванароллы, Томаса Мора, Максимилиана Колбе, Януша Корчака и многих многих альтруистов, посвятивших свою жизнь служению Богу и людям. Франциск Асийский и отец-капуцин Пио из Пьетрельчины, широко известный как Падре Пио (*Pio da Pietrelcina*), кроме духовного острокизма, они испытали на протяжении почти всей жизни реальные физические страдания – кровоточащие язвы на местах крестовых ран Иисуса Христа. В отличие от астигматического чувства вины, неуверенности и страха, христианский нонконформизм (лат. *non* – и *conformis* – подобный, сообразный) отражает стремление личности придерживаться и отстаивать свою веру и поведение, прямо противоречащие тому, которые господствуют в данном обществе или группе. Астигматизм, то есть неосознанную предрасположенность к религиозному конформизму можно идентифицировать в известном скетче:

- Вы верите в Бога?
- А вы верите?
- Вы видели Иванова?
- А зачем он вам нужен?

При всей тенденциозности стигматическое поведение, в принципе, альтруистично, а следовательно, *ассертивно* (лат. *assertor* – защитник), способно не зависеть от внешних влияний и оценок, самостоятельно регулировать собственное поведение и отвечать за него. В обычной жизни модель ассертивного поведения верующих людей тяготеет к одной из двух крайностей: пассивности либо агрессии. В отличие от них ассертивная стратегия предполагает личностную «Готовность более глубоко изучить собственные потребности и мотивы поведения других людей, чтобы выяснить, чего действительно хочет каждая из сторон» [178, с. 17].

Стигматизация, как стратегия свободы выбора (*liberum arbitrium*), сосредоточена на чувстве ассертивности. Не подверженная контролю стигматизация есть проявление личностной потребности в истине, красоте, любви и святости, которая освобождает личность от субъективно-критических оценок, суждений о ценностях и нравственных проблемах общества потребления. Применительно к психологии, стигматизация как неконформистская *керигма* личности связана с ориентированием ее *ассертивных* компонентов на прославление Имени Бога. В этом прославлении участвует весь накопленный человечеством научный потенциал, трактующий субъектов истории как архитекторов Логоса. Основание этого потенциала задается свободным выбором исследователя, подвергающего себя несению крестного дискурса. По мнению М. Фуко, «Истина дискурсии оказывается в плену у философии. Отсюда необходимость возвыситься над мнениями, философиями, быть может, даже науками, чтобы добраться до слов, которые сделали их возможными, и еще далее – до мысли, чья первоначальная живость еще не скована сеткой грамматик» [177, с.322].

Наставление апостола Павла в данном направлении структурирует чистоту Слова, не ангажированного науками: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиейю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти» [Кол 2, 8]. Евангельская полнота (*πληρότητα*) служит источником объективного самонаблюдения, рефлексии – форма первоначальной живости психологического знания на уровне представлений. Иллюстрируемая

феноменом жены Лотовой [Быт 19, 26] и напоминаемая Евангелием [Лк 17, 32], рефлексия требует подчинения ретроспекции объективации как «Бросанию вверх» (object). Так, ситуация благородного риска объективируется призыванием: «Кто станет оберегать душу свою, тот погубит ее, а кто погубит ее ради Меня и Евангелия, тот оживит ее» [Лк 17, 33]. При этом от физической рефлексии – «Что случилось?», «За что?» – через рефлексию – «Что случилось со мной?» – осуществляется переход к проективной объективации как вербализации греха: «Ибо беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною. Тебе единому согрешил я, и лукавое пред очами Твоими сотворил» [Пс 50]. Объективация – это отчуждение греха через перекрест самобичевание и воскресение: «Смертью смерть поправ». Такая объективация решает проблему редукции греха снятием одиночества как его причины, заставляющей «Оглядываться назад» [Лк 9, 62].

Исповедь – таинство объективации, осуществляющееся через снятие одиночества. Интроспективная причина данного осуществления остается рефлексией, бросающей исследовательский взгляд вниз (subject) и вовнутрь (introject), с учетом чего выстраиваются проективные диспозиции (project – выбрасывание вперед). В развитой В. Вундом и Э. Титченером концепции «Аналитической интроспекции» эмпирическое самонаблюдение, удовлетворяющее основным принципам научного метода, было противопоставлено «Внутреннему восприятию», протекающему в естественных – «Физических» условиях. Идеи Вунда были подхвачены и разработаны представителями Вюрцбургской школы (О. Кульпе, Н. Ах, К. Бюлер), которые, усовершенствовав технику самонаблюдения, пришли к важному выводу о том, что психологические особенности мышления не сводятся к ассоциации представлений, то есть мышление носит безобразный, интенциональный характер, не сводимый к комбинации чувственных впечатлений. Немецкая гештальтпсихология в лице Х. Эренфельса, К. Гольдштейна, К. Левина, посредством специально организованной интроспекции, выявила динамический характер гештальта как структуры мыслительных интенций под синтезирующим воздействием «Внутренних сил» со стремлением перейти в состояние максимально возможного при данных условиях равновесия.

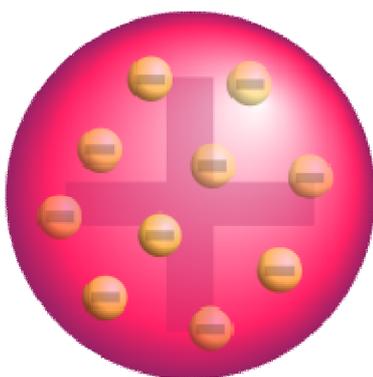
Эмоционально-волевой уровень регуляции как способность к самоконтролю может участвовать в достижении субъект-объектного равновесия. В данном самоосуществлении Л.Н. Рожина применяет «Самоисповедь» как откровенный отчет человека перед самим собой. Введенный предмет катарсического высвобождения субъекта от диспозиционных влияний артикулируется здесь инструментальным вытягиванием внутреннего смыслопорождения в мир моральной ответственности. Смысловое отчуждение и объективация проходит этапы замены точечных смысловых диспозиций векторными значениями Логоса, «Ходящего» по этим диспозициям как по психологическому морю–ОCEANу [129, с. 242] и не «Утопающему» в нем [Мф 14, 26].

С точки зрения постмодернизма, для которого рефлексия является ведущим понятием, все знание дискурсивно, кроме, добавим, *ведения*. Подключение к дискурсу *поведенческой* линии инспирирует создание такой «Прото-структурной» модели психологического отражения, которая, через эпистемологию, обозначает перспективу «Рефлексивного выхода» (Г.П. Щедровицкий), по типу Евангельского: «Познаете истину и истина сделает вас свободными» [Ин 8, 32]. Здесь свобода достигается при правовой направленности нарратива к торжеству древнего текста над дискурсной символиккой. Например, в конфессиональном объединении людей связывает догматический дискурс «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Любым нашим научным изысканиям о имени Яхве будет выставлен внешний или внутренний (зависит от культуры) заслон, потому что этого Имени просто нет в тринитарном дискурсе имен. Дискурс – это их общее место и оно гораздо важнее общей территории, происхождения, статуса, эта та начальная стадия, которая предполагает взаимопонимание. Победа нарратива предполагает «С усилением» вхождение в Царство Божие, так как исповедник вынужден преодолеть либо дискурсный конформизм, либо человеческий стыд перед конфессионалом, обрекая себя на суд свидетеля или, возможно, рискуя быть осужденным. Это обстоятельство обуславливает таинство покаяния: «Двух человек свидетельство истинно» [Ин 8, 17]. На исповеди человек не может быть демонстративным, поскольку рефлексия, предваряющая это таинство, сопряжена с объективным, преднамеренным, целенаправленным наблюдением, стимулирующим

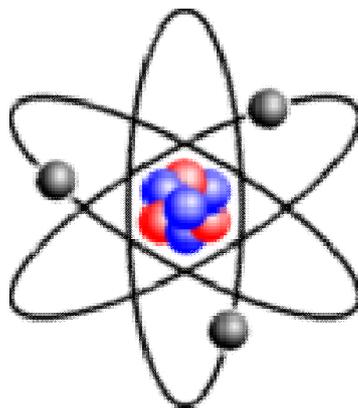
общение и речь. Исповедь перестает быть таковой, то есть таинством, при малейшем абerratивном (*aberratio*) изгибе его смысла. В этом уклонении психолог имеет дело с явлением *дефлексии*, заключающейся в том, что спектральные *лучи* источника «Я» не сходятся в фокусе перекреста, но дают рассеянное изображение. Как геометрическая *точка*, включенная в ортогональную схему координат, определяет ее пространственное решение, так рефлексия служит источником дискурса и условием его интерпретаций.

Дискурс соответствия человека Божественному образу св. Фома Аквинат начинался с *возвращения* Креста в последовательность жизненного пути – *via Crucis* на основании *lectio divina* – божественного чтения. Крест способствует переходу от мыслей к чувственной реальности. В свою очередь чувства побуждают воображение соотносить собственный путь личности – *curriculum vitae* – со Священным текстом, придающим этому пути значение топики, нерассудочного, интуитивного, трансцендентного познания. В результате продуктом *ratio* выступает *scientia* или *доходчивость*, знание, основанное на доказательстве, то продуктом интуиции – *intellegencia*, то есть не нуждающаяся в доказательстве, самоочевидная, развивающая истина. Р. Бэкон, осмысливая схоластический дискурс, пришел к выводу, по которому ум, образуя единство с Логосом, не является более «Частью души», но обретает Дух – *πνεύμα* [164]. Таким образом, дискурсная практика как способ коммуникации позволяет дистанцироваться от ситуации «субъект-предметной» рациональности и дедуктивного планирования. Абдукция Креста схватывает вектор объективации архетипов, иррациональных метафор, пафоса традиционных религий в позитивном решении координатно-функциональных матриц. Причем, Крест, будучи архетипным учреждением, способствует интерпретации «Коллективного бессознательного» как памяти человеческого рода. По критеризации К. Юнга, «Крест» транс-индуцируется наследственными механизмами и является базисом текто-репродукций психики. В 1897 году, практически вместе с первой топологической теорией личности З.Фрейда, появляется кросс-корпускулярная теории атома Дж. Томсона, который выяснил, что пучки электронов отклоняются при воздействии на них электромагнитного поля, изображенного в виде креста (Рис. 7). За

десятью видимыми в модели электронами невидимо присутствует одиннадцатый элемент – ядро, который и был открыт в 1911 году Э. Резерфордом. Так, одна только фраза «атомная гипотеза» стала содержать себе невероятное количество информации о мире, «Стоит лишь приложить к ней немного воображения и чуть соображения» (Рис. 8). Приложив к цитате Р.Феймана пока только воображение, зададимся следующим вопросом: какое слово принесло бы наибольшую и наилучшую информацию о человеке? Без всякого сомнения: это Имя Отца или код Имени Бога, переданный *квадратными* литерами иврита: *ןןן* Принятие Имени можно сравнить с атомным превращением, в результате которого образуется творение совершенно нового вида, полностью отличное по свойствам от первоначального индивида. Если перенести известное Нобелевское заявление Э. Резерфорда «Вся наука – или физика, или коллекционирование марок» на психологию, то личностное Имя служит ее ядерным элементом. По теории относительности А. Эйнштейн, «Вид законов природы не меняется, если от начальной (принятой за таковую) системы координат перейти к другой, движущейся относительно первой равномерно и прямолинейно. Вторая система относительна, но и первая (гипотетически) тоже относительна. Обобщенный принцип относительности дает возможность достигнуть определенного развития теории. Так, физика и психология отличаются друг от друга не предметом, а точками зрения, в соответствии с которыми упорядочен и объединен материал» [195, с. 28]. Начальная система координат – ортогонально устойчивая культурно-онтологическая структура личности, ее философское осмысление. Вторая – «движущаяся» система – модель, под которой понимается произвольное множество элементов (точек) с определенными функциями и предикатами. Психологическая и физическая точки зрения сходятся в формуле как формализованном объекте. Поэтому, независимо от вероятности и относительности элементов модели, последняя всегда выполняет рефлекслирующую роль, выступая средством объективации поведения (Рис.5).



a.



b.

Рис. 5 а) Модель атома Томсона; б) Атомный символ науки

Имя как ядерный элемент личности может иметь символическое отображение. Так, нарратор по Имени *Рим* продемонстрировал топологию своего имени восхождением от мандалы до Вечного города как синтеза истории, логики и топикки, развитого комплекса экономики и искусства, скопления архитектурных и инженерных сооружений, обеспечивающих разнообразную и достойную жизнь населения, обладающего ортогональной упорядоченностью индивидуального бытия. Будучи башкиром по национальности, Рим, не понаслышке, воспринимает *мандалу* как пластическое, но временное достижение порядка на внутреннем уровне различий. Мандала есть символ стремления к воссоединению с первоначальным, внепространственным и вневременным «центром» – ядром основания города. По преданию, мандала или *мундус* Цереры – вертикальное отверстие в Древнем Риме, вырытое Ромулом при основании города, описанное К. Юнгом: «Находясь в точке *mundus* или *Quadrata Roma*, вы могли описать вокруг себя круг, и тогда, согласно римским правилам землемерия, перед вами предстал бы четырехчастный город, *Roma quadrata*» [204, с. 24]. *Mandala* с распускающимся в центре восьмиконечным цветком Лотоса созерцается в «Свете Пяти Родов и Четырех мудростей», составляют Путь экстерииоризации человека в Тибетском Махаяна Буддизме [204, с. 63]. Интерпретация пяти родов может быть представлена пятью поколениями психологии – античной, ассоциативной, экспериментальной, объективной (бихевиоральной) и «Интегративной» [205] или топологическая (в центре перекреста). Тогда четырем мудростям соответствуют внешние, по отношению к

родам, формы сознания: наука, искусство, религия и право. Последовательная топика «след–следа» нанизывается «Фундаментальной лексической гипотезой: со временем наиболее важные индивидуальные различия в человеческих взаимоотношениях были закодированы в виде отдельных слов в естественном языке» [129, с.352]. Так, немецкое слово *der Mund* (рот, уста) пропитано этимологией *mundus*, в силу чего имеет подчиненное значение *отверстия, выхода–входа* (*abductum*), *жерла, дула* – *Mundstuck*. Ономастика женского рода – *die Munde* – апеллирует к *наречию, диалекту, вкусу*, в том числе, эстетическому. Данное лексическое сочетание указывает на синкрэзию знака, семантика которого тесно сопряжена с изначальным Словом, объективирующим гендерное единство человека, сотворенного «По образу Своему: мужчину и женщину сотворил их» [Быт 1, 27]. Орбитическая (orbis) преемственность Нового Иерусалима, сходящего с небес на смену Вавилону, «Матери блудниц и мерзостей земных» [Откр 17, 5], представляет совершенный синэргизм «Скинии Бога с людьми» [Откр 21, 3], города, измеряемого «Мерой человеческой», то есть «Кубом», символизирующим завершенность. Основания городских стен инкрустированы двенадцатью драгоценными камнями – это яспис, сапфир, халкид, смарагд, сардоникс, сердолик, хризолит, вирилл, топаз, хризопрас, гиацинт, аметист. Сам же город – чистое золото, подобен чистому стеклу. Двенадцать ворот были из одной жемчужины. Город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего. «Храма же в городе я не видел, ибо *למך* храм его и Агнец» [Откр 21, 22], Иисус, корень и потомок Давида, «Звезда светлая и утренняя» [Откр 22, 16]. Аллегорический образ тварной красоты передается посредством четырех элементов: золота – символа царствования, стекла – символа небесного свода, ясписа – воздушного символа, «Одной жемчужины» – символа приобретенного за дорогую цену единого Царства Небесного [Мф 13, 45], проповедуемого едиными богочеловеческими устами: «Есть золото и много жемчуга, но драгоценная утварь – уста разумные» [Притч 20, 15]. Соблюдающие заповеди Божии входят в город «Жемчужными воротами» [Откр 22, 15], то есть благословляющими устами, «Перлами».

Культивируемый процесс понимания принципиально не может быть завершён до скончания века. По Фр. Шлейермахеру, бесконечно расширяющаяся мысль образует «Герменевтический круг» [164]. Круг – это orbis, то есть мир, а urbem – город, civita Dei (Августин аврелий). Орбита или мира от Ромула до 21 века составляет 28 веков. Особенность цифры «28» в фертильном значении первой из Божьей заповеди: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и господствуйте над ней» [Быт 1, 28]. Число 28 кратное 280 дням фертильности женщин и 28 дням «Мыши», с которой, между прочим, начинается гороскопный цикл. К тому же «мышь» в татарском языке означает «Жизнь», отсюда древнее селение в Барановичском районе носит непонятное для большинства людей название «Новая мышь», то есть «Новая жизнь». Отсюда становится понятным название сорта винограда «Киш-Миш», то есть «Жил-Был». К вспоминаемому теперь только старшим поколением слову относится известный лозунг на татарском языке: «Ленин киш, Ленин мышь, Ленин тохтамышь». Однако, вернемся к фертильной семантике цифры «28» в связи с ее открытием в начале XX века математиком И. Паниным. Такое количество знаков было установлено им в первом стихе Бытия еврейского оригинала (7 слов из 4 квадратных букв иврита). Число 28 кратно родословию Иисуса: 14+14+14 [Мф 1-17], адекватное лунному календарю, периоду фертильности человека и некоторых животных [42, с. 38]. Добавим, что число 28 указывает на количество букв русского и белорусского переводов первого стиха Бытия. Наконец, Крестный путь в католической традиции составляет число, кратное 28, то есть 14 стаций, остановок для воспоминания и размышлений о страдании и смерти Иисуса Христа. Великая пятница в Иерусалиме начинается с процессии от Темницы Христовой и греческой церкви при ней. Рядом с церковью Лифостротон, с которого Пилат предал Спасителя на крестную казнь [Ин 19,13]. В начале IV столетия равноапостольная царица Елена обнаружила на это месте «лестницу Пилата», по 28 ступеням которой ступал Христос когда введом был от Пилата к Ироду, по возвращении Своим от Ирода к Пилату и, наконец, когда из претории Он шел в терновом венце на Голгофу. Царица Елена распорядилась доставить «лестницу Пилата» в Рим, где позже 28 мраморных ступеней стали именоваться Святой лестницей. Cappella Sancta Sanctorum и Chiesa di S. Salvatore della Scala Santa, где

с IV века хранится Святая лестница, расположена на Латеранском холме Рима и служит местом паломничества верующих, особенно в последнюю седмицу Великого поста.

Приведенные метки ономастики приводятся в рассмотрении «практики себя» (М. Фуко). С.С. Хоружий, сын героя Беларуси Веры Хоружей, чье имя присвоено столичной улице, классифицирует *практику себя* тремя уровнями: физическим, антропологическим и мета-антропологическим. Доктор физических и психологических наук уверен, что восточно-христианский исихазм служит сознательному изменению, преобразованию самого себя на обозначенных уровнях духовности: «Эта аутотрансформация, руководимая сознанием человека, есть целенаправленный и целеполагающий, телеологический процесс, главные черты которого определяются *финальной целью* данной практики, а также комплексом *средств*, служащих для достижения цели» [182, с.6]. Концепция *исихазма* (от греч. *hesychia* – покой, безмолвие, отрешенность) – учение-действие Григория Паламы, православного святого XIV века, направленное на стяжание Святого Духа и обожение души и тела, не бесспорна в своей оценке. Однако, в психо–физической топике «феноменологической аскезы» исихазм обладает бесспорной интенцией осуществления, энтелехии от слова *τέλος*: «Телос духовной практики есть соединение, вхождение, приобщение человека к некоторому образу бытия, онтологическому горизонту, отличному от наличного бытия человека, «бытия присутствия». Разумеется, такое обобщение требует расширенной картины бытия (*Seinsbild*), имеющей онтологические предпосылки. «Интегрируясь в широкое русло *религии спасения*, духовная практика, однако, не сливается с ним, а сохраняет внутри него четкие отличия, мысля себя как бы квинтэссенцией, наиболее строгим и чистым способом воплощения в жизнь данной религии» [182, с.7].

§ 8. Квинтэссенция–Я как абдукция

Вторая литера аббревиатуры ФАНТТ (фрейминг–абдукция нарративной топологии текста) обозначает *абдукцию* (англ. *abduct* – уводить силой, похищать) как способ рассуждения, ориентированный на поиск правдоподобных объяснительных *гипотез*. Впервые в

методологию науки абдукцию ввел американский логик Чарльз Пирс (Pierce). Сравнивая ее с традиционными формами *умозаключений*, он подчеркивал, что «Индукция рассматривает гипотезы и измеряет степень их согласия с фактами. Поэтому она не может создать какую-либо идею вообще. Не больше того может сделать и дедукция. Все идеи науки возникают посредством абдукции, которая состоит в исследовании *фактов* и в построении гипотезы, их объясняющей. Абдукция и индукция начинают с фактов, но по-разному их исследуют. Если индукция ищет факты, подтверждающие ее заключение, то абдукция ориентирует сам процесс поиска научных гипотез, посредством которых можно было бы раскрыть внутренний механизм, лежащий в основе наблюдаемых явлений, и тем самым найти им объяснение[115]. Ч. Пирс стремился примирить науку и религию, ибо только «Идеализм делает возможным истину в науке». Исходя из принципа «фаллибилизма» (лат. fallibile - ошибка), или погрешности всех знаний, которые «всегда плавают в континууме недостоверности и неопределенности», Пирс подчеркивает роль абдукции как единственного метода расширения эмпирических знаний через выдвижение гипотез. Абдукция в виде нарратива возникает в играх разума, озорной метки, алеаторики риска или азарта. Как игру слов не возможно оформить в виде дедукции, так абдукции свойственно «схватывание кода эмпирических данных при невозможности их полного тестирования» [115].

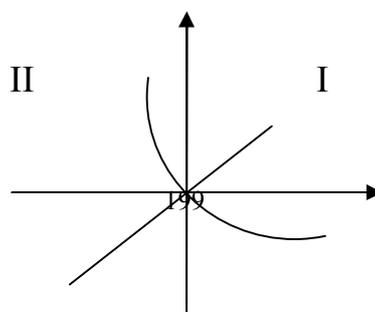
Форма абдуктивного рассуждения может быть представлена приблизительно следующей последовательностью. Некоторое удивительное (surprising) явление не может быть объяснено заранее заданной гипотетико-дедуктивной посылкой, например «Мыслию, следовательно, существую» (Р. Декарт). Но мы начинаем не с гипотезы, например «Бог существует», а с рассуждения, то есть дискурса. Дискурс начинается с анализа жизненных явлений, точной оценки фактов и установления определенной взаимосвязи между ними. Именно они определяют выбор гипотезы для их объяснения. Если ни какая из предложенных в дискурсе гипотез не служит установлению степени достоверности факта, тогда можем действовать согласно альтернативной гипотезе в конкретных исследованиях. Но и тогда абдукция, согласно Ч. Пирсу, не является безошибочным методом открытия новых истин в науке. Ее цель состоит не в

объяснении факта, но в поиске новых и новых гипотез, служащих его пониманию и описанию (*descriptio*). Абдуктивные гипотезы должны удовлетворять требованиям: 1) объяснять или описывать не только эмпирически наблюдаемые факты, но и непосредственно ненаблюдаемые, проверяемые косвенным путем; 2) формулировать интеррогативные утверждения, т.е. содержащие определенный вопрос, на который следует обязательный ответ в ходе дискурса; 3) проверять выдвинутые гипотезы, не ограничиваясь наблюдением, но собственным усилием внедрять означаемую ситуацию. 4) критерия опровержения, хотя и считается логически корректным правилом, в абдукции служит лишь средством элиминации ложных гипотез [115].

В психологии аналогичная гипотеза частного, в том числе, религиозного характера, являются известной и теперь даже применяемой, во всяком случае, в «Психологии религии и духовности». Но ее религиозный подтекст, на самом деле, не релевантен психологическому предмету. Поэтому в абдуктивном рассуждении такая гипотеза не используется в прежнем виде: она либо обобщается, либо применяется к другим случаям, либо прежние элементы старой гипотезы объединяются в новую, например, теопсихологическую топикку. Поэтому в нашем случае речь не идет о непосредственном применении старой богословской доктрины или ее элементов в новой психологической. Эту абдуктивную особенность подметил еще сам Ч. Пирс: «Верно, что различные элементы гипотезы были в нашем уме и прежде. Но идея объединить их вместе никогда не приходила нам в голову до того, как внезапно не возникло новое предположение» [115]. Вместе с тем он резко выступал против случайного поиска истин в науке путем проб и ошибок, считая это безнадежным делом. Для обоснования своей аргументации он обращался к реальной практике научного исследования, к истории научного познания, анализируя открытия Г. Галилея, И. Кеплера и И. Ньютона. Развитие идеи абдукции получило в работах Н.Р. Хэнсона и Я. Хинтика, которые на конкретном материале классической физики и теории элементарных частиц убедительно показал ее преимущество перед другими формами мышления. Чтобы овладеть искусством рассуждений в психологии, необходимо знать не только дефиниторные правила «игры в шахматы», но, более всего, уметь использовать стратегические аспекты рассуждений. Опираясь

на стратегические и эвристические принципы поиска, ученый получает возможность более эффективно вести свое исследование и ближе подойти к истине человека. Абдуктивный вывод, посредством которого принимаются новые гипотезы, является примером *когнитивных рассуждений*[115].

Абдуктивная опосредованность психических процессов, свойств и состояний способствует их унифицированности вплоть до выведения, схватывания, «похищения» всех своих переживаний из синэригии «я–Я», «я–Она», «я–Другой», «Мы», «7-я». Это единство и служит индивиду истинной реальностью. Истина, по определению св. Фомы Аквината есть *conformitas seu adequatio intentionalis intellectus cum re* – интенциональное согласие интеллекта с реальной вещью или соответствие ей [207]. Проанализировав это классическое определение, М. Хайдеггер пришел к выводу о том, что истина, в соответствии с этимологией греческого слова *ἀληθεία*, означает выведение, *возвращение* назад (*abductum*) из забвения. Идеальным условием абдукции в объективных значениях математической логики служит декартовская система координат, сама по себе являющаяся выражением топической структуры личности Автора, исходящего от врожденных идей Бога и креста. В данной топике «0» (ноль) послужил Декарту символом безусловного и достоверного, прогенетического знания о самом себе в психологической реальности «Я». Система координат помещает «ψ» в стягивающиеся условия структуры (Рис. 6). Сектор I – поведенческая сфера личности, правовой вектор направленности *dura lex set lex*. Сектор II – когнитивная сфера личности, интеллектуальная причина сознания: *dubito ergo cogito ergo sum*. Сектор III генетическая предпосылка воспитания, основанного на духовной потребности со-бытия. Сектор IV – аффективная сфера личности – эмоциональный источник сопереживания искусства и межличностного общения как концентрированных форм развития личности. Безусловно, топика всегда объяснима диалектикой, но никогда не сводится к ней.



III IV

Рис. 6. Схема ψ в топике бытия и сознания

Можно предположить диалектическую взаимосвязь сфер: I – просвещения; II – образования, III – воспитания; IV – развития в Аристотелевском соответствии причине, форме, материи и цели (Рис. 6). В векторном сочетании просвещение, образование, воспитание и развитие являются условиями для правового, научного религиозного и художественного устройства личности в духовном и культурном пространстве мира. Универсальное применение «Схемы- ψ » по отношению к Гегелевскому «Индивидуальному самосознанию» иллюстрирует его «Пробуждение». В гегелевской диалектике считается, что все развивается по спирали – закон отрицания отрицания. Из точки-источника «0» в виде «Архимедовой спирали» (Рис. 7) пробуждение огибает последовательно сменяющие друг друга полярные профили бытия, сущности, понятий и явлений «Мирового разума». Постепенно и последовательно индивидуальная Идея выявляет свои творческие силы к управлению изнутри всем ходом духовного развития сфер философии, культуры, государства, права, морали. Относясь к религии критически, Гегель не вводил ее в качестве условия развития индивидуального Духа.



Рис.7. Архимедова спираль.

В атмосфере сближения гегелевской феноменологии и экзистенциализма Ж.П. Сартр представлял тотальную «для-себя»

экзистенцию как негатизацию внутреннего «Я», именуемого «В-себе» экзистенцией [147, с.84]. В психологическом видении эта последняя предстает в качестве «Я–квинтэссенции», т.е. пятой сущностью (quinte и essentia) анализируемых сфер общественной жизни: права, науки, религии, искусства. Пятый элемент включает в себе такой особый признак ядерности, который находится в отношении несходства к признакам всех остальных четырех элементов фиксированной схемы. Поэтому единицей, «клеточкой» анализа квинтэссенции-Я служит «Я–Имя» как начало выделения «в-себе–существования» из существования «для-себя», позволяющее личности ощущать свою психологическую тождественность с самим собой через невидимое Имя–подобие. Остальные четыре элемента составляют Я-концепцию как устойчивую, неповторимую систему представлений и переживаний индивида в его взаимодействии с миром. Поэтому четыре «для-себя» элемента также имеют несхожие между собой множественные признаки-образы, из которых специфическим для когнитивной сферы является «во/обра(з)жение» не как фантазия, но как вхождение в образ. По Ж.Лакану, «Воображаемым» являются события жизни других. Хотя другие служат символами процессов жизни, эти события воспринимаются как происходящие в собственной пока еще мыслимой реальности, обозначенной у нас сферой II. Надо заметить, что обращаясь для разъяснения своих идей к образам топологии, Лакан часто трактовал её весьма фантазийным образом. В книге «Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна» Жана Брикмона и Алена Сокала отмечаются ошибки Лакана в использовании образов математики. Рискую также попасть под критику математиков, все же обозначим аффективную сферу цифрой II и назовем здесь в качестве единицы анализа «из/обра(з)жение» в виде символа. Символ Лакана – означающее, не связанное постоянными узами с означаемым. В сравнении с традицией Юнга, где символ – трансцендентный устойчивый знак, символическое Лакана не совпадает с языком вообще. Оно соотносится с пространством означающих, в то время как область означаемых и означающих принадлежит, по крайней мере, отчасти, порядку воображаемого. Символическое предшествует появлению на свет субъекта. Субъект рождается в символическое. Субъект входит в символическое на Эдиповой стадии собственно

человеческого регистра личности, связанного Законом, Другим, Кастрацией, Отцом, *Именем Отца*. Открытие *символического* порядка, по Лакану, как раз и составляет главное открытие Фрейда. Для сферы поведения характерна единица «Пре/обра(з)жения» как образа изменения в результате усилия по вхождению в правовую или этическую сферу существования личности. Лакан убежден, что этические вопросы занимают центральное место в психоаналитической практике. Статус бессознательного не онтологический, а этический. Лакан показывает этику Фрейда в духе «Этики» Спинозы: единственное, в чем можно быть повинным, пойти наперекор собственному желанию. Основным этическим тезисом становится лозунг «не отступайся от своего желания!». Но этика психоанализа – не этика вседозволенности. Аналитик стоит перед моральной дилеммой. Он не может стать на сторону репрессивной общественной морали, ибо она патогенна. Не может он занять и позицию потакания всем желаниям. Как же соблюсти нейтральность, к которой призывал Фрейд? Ведь нейтральной этической позиции вообще не существует. Аналитик не может избежать этических вопросов. Этическая позиция наиболее ясно обнаруживается в том, как аналитик соответствует цели жизни. Этика Лакана – этика отношения действия к желанию. Лакановская этика противоречит традиционному кодексу. Традиционная этика базируется на понятиях Добра, Блага. Для психоанализа же добро – препятствие на пути желания. Психоаналитическая этика отрицает все идеалы, включая идеалы «счастья» и «здоровья». Желание аналитика не может быть желанием «делать добро» или «лечить». Традиционная этическая мысль развивалась по пути гедонизма. Психоаналитическая этика, однако, не может принять такую позицию, поскольку аналитический опыт обнаруживает двуличный характер удовольствия. «Нравственное лишено всякого очарования», говорит Ж. Бодрийяр.

Наконец, сфера III ортогональной системы координат отображает такую «незатейливую» единицу бытия как «размножение», обладающую далеко идущим генезисом «Преодоления смерти» (Вл. Соловьев). Размножение выводит Лакановское понятие «Реальное» из «неассимилируемых отбросов». Это цитата Жоржа Батая, писателя левых убеждений, который занимался исследованием и осмыслением иррациональных сторон общества и разрабатывал категорию

«священного–непристойного». Редактируемый им журнал «Acéphale» (безголовый) становится символом общества. В 1928 году Жорж Батай под псевдонимом Лорд Ош опубликовал «Историю глаза». Так вот, если хватит вменяемости посмотреть «отвратительно прекрасную» экранизацию этой повести режиссёром Эндрю Мак Элхиным, то приблизимся к пониманию реального как «невозможного остатка». Реальное – это уже несимволизируемый остаток, но тот, который остается невысказываемым и реальное травматичным. Реальное отнюдь не предшествует символическому, а появляется вместе с ним. Процесс символизации предполагает и появление, и исчезновение реального. Символ создает объект и затмевает его. *Символическое это царство отсутствия, нехватки, смерти.* Лакан говорит: «Влечение смерти – лишь маска символического порядка». Реальное не описывается каким-либо оппозициями. В реальном нет отсутствия, – говорит Лакан. Реальное всегда на своем месте. Реальное – по ту сторону символического. Реальное упорно возвращается на то-же-самое место, то место, в которое субъекта ведут его мысли, но при этом встречи с чем-то не происходит.

В теопсихологическом ключе «реальное» является материальной проекцией сознания (науки), со-переживания (искусства), со-действия (религии), со-бытия (семьи). Их полярная взаимосвязь обеспечивает вхождение в поле ядерных структурных элементов единства – направленности (ось из III сферы координат в I) и активности (ось из II сферы координат в III). Подобие жизненной силы образуется по мере извлечения духовных потребностей, их поднятия по оси III – I в свете подструктур направленности и соединения с правовым полем поведения. Распределение активности происходит по оси II – IV от когнитивной причины в аффективную форму. Взаимодействие направленности и активности образует крест, перекрест – cross, который дифференцирует доминанты – лучевые, «радиальные» сферы направленности и субдоминанты – касательные, «тангенциальные» сферы активности. Тейяр де Шарден первый применил данные энергетические параметры в своей эволюционно-универсальной феноменологии человека: «Допустим, что всякая энергия имеет психическую природу. В каждом элементе-частице эта фундаментальная энергия делится на две составляющие:

тангенциальную энергию, который связывает данный элемент со всеми составляющими элементами того же порядка (сложности и «внутренней сосредоточенности»), и радиальную энергию, которая влечет его в направлении все более сложного и внутренне сосредоточенного состояния» [154, с. 61]. Автор, католический священник, замечает, что чем меньше элемент сосредоточен (чем слабее его радиальная энергия), тем более в мощных механических эффектах проявляется его тангенциальная энергия. У сильно сосредоточенных частиц (частиц с высокой радиальной энергией) тангенциал кажется «ушедшим внутрь», исчезнувшим, на взгляд физики. «Здесь, по-видимому, заключен вспомогательный принцип для объяснения видимого сохранения энергии во Вселенной». Дисбаланс радиальной энергии – актуальных интенций направленности и тангенциальной энергии – потенциальных интенций активности в плоскость доминирования последней, приводит к исканию идеальных линий перекреста и обнаруживают главную причину противоречия между любовью и страстью: последняя перестает подчиняться первой и изменяет направлению своего движения – не от II к IV, не от знания к задаткам, но от IV ко II. Когда индивидуальные возможности, еще не успев сформироваться, через субъективные эмоции и установки демонстрируются общественному мнению или массовому восприятию, подменяя благородную цель – утилитарным мотивом достижения. Это элемент *бес/чин/ия* индивида, паразитирующего на *чине* как информационном объекте. Исправить такое положение возможно посредством перерождения, то есть сознательного вхождение в новый языковой объект. Очередной виток спирали символизирует перенос структурных отношений в функциональные, при которых квинтэссенция-Я объективируется поступком личности, заданном правовыми ожиданиями. Не имеющий нравственного ориентира предел развития спирали самопознания будет стремиться к «дурной бесконечности», что неминуемо приведет к дисфункции «Я», не оправдавшегося делами Закона. Концепция «Я», не отвечающая Имени как топике поступке, начинает стремительное саморазрушение, «свитие» левым движением спирали, стремящейся к «0». И только сконцентрировавшись до нуля, «Я» снова получает возможность правостороннего поступательного движения спирали.

Это поведение радиальной направленности с графиком $y=x^3$, который называется кубической параболой и представляет собой винтообразную кривую, проходящую через начало координат из первой четверти в третью. Соприкосновение ψ -квинтэссенции со сферой $\sqrt{X-a^2} + \sqrt{Y-b^2} = r^2$, образует функцию «сопричастности» с графиком $y = \frac{K}{x}$, при котором всем значениям X близки соответствующие значения Y . Данная функция адекватна генетической сфере потребностей, подчиненных интенции обратной связи функций типа $y = \sqrt[3]{x}$. Построение графиков тангенциальных функций аналогично радиальным: функция активности $y = -^3x$ стягивает собой «для-себя» знания $(x+a)^2 = (y-b)^2=r^2$ и задатки $(x-a)^2+(y+b)^2=r^2$; создавая равновесие противоположных элементов в структурно-функциональной модели личности.

§ 9. Дискурсно-феноменологическое проектирование.

Теопсихологическая объективация включает в себя, по возможности, широчайший спектр современных знаний, в том числе социально-текстуальную версию постмодернизма, расширяющего ограниченность рационалистической психологии и углубляющего догматическое содержание персонологического учения. «Усталость от прогресса» (Э. Гидденс), дезадаптация («Культурошок» О. Тоффлера), «коллективное самоубийство» Э. Эриксона обусловили психологические попытки установления предела цивилизованного вмешательства в естественно-культурное стремление человека к объекту, в том числе, объекту наслаждению (evdemonia). Базирующийся на разнообразии и плюрализме форм жизни и культуры как естественного психологического состояния, постмодернизм обращает внимание психологии к забытым логическим началам, эманирующимся в уникальном стилевом плюрализме (инвайромент, хеппининг, гротеск, ирония, риторика, имитация, алеаторика). В психологическом плане постмодернизм служит средством авантюрного стирания граней между духовным, культурным, научным и обыденным сознанием, инициативно закрепляющим переход от дефиниции к «конструкции» посредством компиляций и эклектики, коллажей, «кича», политической и экологической экспансии.

Дискурсно-феноменологический подход призван оправдать поиск средств обеспечения «точно значимого описания мира повседневных переживаний в их максимальном приближении к тому, как они проживаются и описываются конкретным человеком в конкретной ситуации. Вооружая интегративно-эkleктический подход постмодернистскими значениями, В.А. Янчук предоставляет свободу психологии в выборе «методов второго лица, для которых характерно избрание диалога в качестве ведущего метода» [205, с.293]. В контексте феноменологического диалога проекции модели направлены не на оценку психических процессов, свойств и состояний, но на их стимулирование с последующим переходом к поточности и последовательности диалога. Для эвристической интерпретации феноменологических факторов автор предлагает логику контрастных понятий: герменевтический – категориальный, идеографический – номотетический, эмпатический – структурный, опровергающий – подтверждающий [205, с. 294]. Валидность как наиболее уязвимый момент феноменологического исследования отыскивается за счет компромиссной формы: методологические интересы, включающие в себя точность и соответствие, релевантны жизненным переживаниям с их правдоподобностью и разъяснением [205, с.296].

Что касается дискурной линии теопсихологической топики, то она требует своего уточнения авторами, считающими дискурс единственно возможной альтернативой традиционным методам психологии [205, с.286]. Данная альтернатива возбуждает психологическую тягу к *actus purissimus* или чистейшему акту: как «стремлению выявить чистые формы, которые еще до каких-либо содержаний налагаются на бессознательное, или же попытки дискурсии выразить почву опыта, смысл бытия, жизненный горизонт всего познания. Именно здесь структурализм и феноменология с их несхожими структурами обретают общее пространство, определяющее их общее место» [177, с.323].

В общем рабочем определении дискурс (от лат. *discere* – блуждать) представляет собой «систему утверждений, конструирующих объект» (И. Паркер, 1992). Причем схватывание семантических процессов посредством языка как действия составляет основную отличительную особенность дискурной психологии. Но это «схватывание становится возможным лишь при условии

допущения целесообразности рассмотрения проявлений социальной жизни как текстов, к которым могут быть применены инструменты дискурсного анализа» [205, с. 288]. Анализируя интерпретационную систему И. Паркера, В.А. Янчук выводит десять условий постижения дискурса в динамике анализа, параметры которого могут служить схемой репрезентации данных теопсихологического исследования.

1. Реализация дискурса в тексте, определяемом не грамматикой, но содержащимися в нем социальными отношениями, совершенствующимися за счет его вербализации, ассоциаций и коннотации.

2. Связь дискурса с объектами, конструирующими репрезентации мира за счет их описания и рассуждения о рассуждениях.

3. Связь дискурса с говорящим, слышащим, читающим и пишущим субъектом, предполагающим наличие типологии, идентифицирующейся до объекта, а также до людей, осуществляющих дискурс, который:

4. представляет связанную систему значений, при которых метафоры, образы и аналогии концентрируются и утверждаются в реальности; причем репертуар интерпретаций опровергает саму возможность существования однозначных трактовок объекта, посредством чего очерчивается образ мира, а текст, используемый данным дискурсом, может преодолевать терминологические возражения;

5. соотносится с другими дискурсами, устанавливающими противоположные образы нарративов (говорений), идентифицирующими точки пересечения дискурсов различных объектов;

6. отражает свой способ нарратива при необязательном осознании используемого языка, что не мешает возможности понимания дискурса как целого;

7. исторически локализован, что исключает его статичность и определяет понимание через историю развития, существования, открытия;

8. поддерживает определенные институты, контекст которых способствует их идентификации в дискурсе, подверженном либо поддержке института либо нападкам на него;

9. воспроизводит отношения власти, что не означает их отождествление; но это отношение помогает рассмотреть категории, в

которых личность находит и теряет производство дискурса, диагностировать институты, подвергаемые атакам и подрыву при появлении того или иного дискурса.

10. Обладающий идеологии дискурс является отражением санкционирующего подавления с доминирующими групповыми нарративами прошлого, проясняющего настоящее.

Основной задачей дискурса, таким образом, является анализ и синтез объекта, создаваемого в диалоге и определенном инициативном решении. Топологическое соответствие между текстом и нарративом как моделью этого текста может быть установлено в ходе кросс-дискурсного моделирования, включающего в себя науку, искусство, религию и право как формы бытия личности в истине, красоте, любви и добре. Если локальная ситуация исследования не может пользоваться программным обеспечением, вычислительная объективация компенсируется визуальной интроспективно-феноменологической проекцией, при которой сохраняется принцип изоморфизма, в том числе за счет схемы–Ψ.

§ 10. Кросс-дискурсное измерение религиозности

Понимание религиозности невозможно без метафизики, а знание метафизики снимает исследовательский интерес. Но в проведении исследования и не обязательно исходить от задорного интереса. Есть теории движения и развития окружающего нас мира, восходящие к *ἀνάγκη* как необходимости знания *тождества законов бытия и законов мышления*. Основные принципы метафизики: в процессе движения вещи не должны изменяться, равно как и мысли в процессе мышления (закон тождества); вещь не может обладать взаимоисключающими свойствами; мысленное представление такой вещи всегда оказывается ложным, т.е. не соответствующим действительности (закон непротиворечия); из двух взаимоисключающих свойств одно обязательно должно быть присуще вещи, равно как одно из двух противоречащих друг другу суждений о вещи обязательно должно быть истинным, т. е. соответствующим действительности (закон исключенного третьего). Противоположные свойства: «белое» и «небелое», «движущееся» и «неподвижное»;

противоречащие друг другу суждения о вещи: «Эта вещь белая» и «Эта вещь не белая», «Этот предмет движущийся» и «Этот предмет неподвижный».

Аристотель создал дифференцированную систему и стиль научного мышления, фактически разработал понятийный аппарат, которым пользуемся до настоящего времени. Он систематизировал и обобщил знания, накопленные древнегреческой философией, стал первым античным ученым, создавшим науку о природе – физику; заложил основы формальной логики как науки о формах и законах мышления.

Аристотель считал, что *источником движения и развития вещи* может быть только *другая вещь*. Например, Вселенная (Солнечная система), по мнению Аристотеля, приводилась в движение *первым двигателем*, располагавшимся за *сферой неподвижных звезд*; камень двигался вперед потому, что его подталкивал воздух и т. д. Вещь, которая ни с чем не взаимодействует, согласно Аристотелю, вообще не должна двигаться или изменяться, *вечно* пребывая в своем первоначальном состоянии. Ни в какой другой науке не чувствуется столь сильно потребность начинать с самого смысла дела, без предварительных размышлений, как в науке онтологии. В каждой другой науке рассматриваемый ею предмет и научный метод различаются между собой; равным образом и содержание этих наук не начинается абсолютно с самого начала, а зависит от других понятий и связано с окружающим его иным материалом. «Логика не может заранее сказать, *что* она такое, только всё её изложение порождает это знание о ней самой как её итог (Letztes) и завершении» [54]. Объективная логика, таким образом, занимает скорее место прежней *метафизики*, каковая была высившимся над миром научным зданием, которое должно было быть воздвигнуто только *мыслями*. Если примем во внимание последнюю форму (Gestalt) развития этой науки, то мы должны сказать, во-первых, что объективная логика занимает место *онтологии* – той части указанной метафизики, которая должна была исследовать природу *ens* [сущего] вообще [54]. Но тогда объективная логика постольку охватывает и остальные части метафизики, поскольку метафизика стремилась постигнуть чистыми формами мысли особенные субстраты, заимствованные ею первоначально из [области] представления, душу, мир, Бога. Логика

рассматривает эти формы свободно от указанных субстратов, субъектов *представления*, рассматривает их природу и ценность в себе и для себя самих. Онтологию или метафизику Аристотель определяет как науку «о причинах и началах», или как науку о «сущем как таковом». Он выдвинул идеал науки, очищенной от религиозно-культовых соображений: создал науку о законах мышления, формальную логику как средство систематизации категориального аппарата науки и философии. Учение Аристотеля дуалистично. С одной стороны, он исходит из доверия к чувственному опыту. Познание у Аристотеля имеет своим предметом бытие. Основание опыта – в ощущениях, в памяти и привычке. Любое знание начинается с ощущений: оно есть то, что способно принимать форму чувственно воспринимаемых предметов без их материи. С другой стороны, философ усматривает разум как общее в единичном. Нельзя приобрести научное знание лишь с помощью ощущений и восприятия в силу изменчивости вещей. Истинное знание есть понятия, постигающие сущность этих вещей. Исходя из признания объективного существования материи, Аристотель считал ее вечной, несотворимой и неуничтожимой. Однако сама по себе материя, инертна, пассивна. Она содержит лишь возможность возникновения действительного многообразия вещей (мрамор содержит возможность различных статуй). Чтобы эту возможность превратить в действительность, надо придать материи форму. Форма – активный творческий фактор, благодаря которому вещь становится действительной. Форма – это стимул, цель, причина становления многообразных вещей из однообразной материи. Форма и материя неразрывно связаны между собой. Весь мир представляет собой ряд форм, находящихся в связи друг с другом. Таким образом, Аристотель подходит к идее единичного бытия вещи, явления: они представляют собой слияние материи и эйдоса (формы). Основным двигателем мира является Бог (Theos), определяемый как форма всех форм, как вершина мироздания. Аристотель разработал учение о четырех первоначалах или первопричинах всего сущего: 1) формальная причина - эйдос вещи, ее идея, форма, сущность, которая находится в ней самой, обуславливает «суть бытия» или ее первую сущность, то без чего вещи нет; 2) материальная – то, из чего состоят вещи. Материя и форма, два вечных начала, взаимосвязаны таким образом,

что форма являет собой сущность материи, а материя – то, в чем эта форма запечатлена. 3) движущая. Возникает вопрос, как возможно само движение. Логика рассуждения Аристотеля: Если рассматривать в качестве причины движения какую либо другую вещь, то мы неизбежно перейдем к дурной бесконечности. Для избежания этого требуется признать наличие самодвижности, самодвижущей причины, которая определяет активность всех форм. 4) Ни бытие вещи, ни ее движение немислимо без четвертой причины – целевой, направляющей движение к определенной цели. Завершает Аристотелевскую концепцию четырех первопричин учение об абсолютном Уме как наивысшей ступени бытия, которое уже ничем не обусловлено, а зависит только от самого себя (Бог есть чистая форма и первая сущность). Такую сущность Аристотель называет также «перводвигателем». Общая формулировка четырехпринципной структуры: вещь есть материя, форма, действующая причина и определенная целесообразность, то есть каждая вещь есть овеществленная форма с причинно-целевым назначением к собственному осуществлению (греч. ἔντελέχεια «осуществленность», от ἔντελής, «законченный» и ἔχω, «имею»).

Позиционирование предетерминизма аристотелевской энтелехии привело Ч. Пирса, затем У. Эко к культивированию *абдукции* как «вдруг», то есть «схватывания кода эмпирических данных при невозможности их исчерпывающей проверки» [125], ведь проверка – это всегда *сомнение*. Проблема абдукции в системе образования (лат. *abductum* – низводить, отводить, отклонять, отпадать) возникает там, где дисциплинарный порядок обучения подвергается *сомнению* относительно закона предметности (номотетики) и сменяется, по В.С. Мухиной, аксиологией *имени* как нелинейной и отклоняющейся «внутренней позиции» [121, с. 537]. В данном направлении возможность достижения самоидентификации проясняется *присутствием* в мире одного из тысяч имён Логоса, для которого будущий мир всегда «уже здесь» (М. Мерло-Понти), то есть до его смыслов и значений [121, с.859]. Отсюда *объектом* психологического исследования может быть феноменология Логоса в системе *образования*, а предметом – диалогическое открытие Его имени в дискурсивной потребности говорения. *Нарративная* (*narrabilis* –

достойный быть рассказаны) потребность объективируется неклассическим типом «рассказанного» поведения, которое способствует культурной объективации психологического факта *присутствия*, или паруссии. Неудивительно, что «Рассуждение о методе» Р. Декарта сводится к трём условиям «самодвижения мысли»: самоочевидному и несомненному, простому и постепенно усложняющемуся разделению любой проблемы на столько частей, сколько необходимо для её эффективного решения; перепроверке правильности умозаключений.

Очевидно, что гипотетическая дедукция разбивает надуманность проблематики, исчезающей в дискурсе по мере событийности истины: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» [Ин 8, 32]. Дискурс (лат. *discursus* – блуждание), используемый Ф. Аквинским, Р. Декартом, Ф. Шлейермахером, В. Дильтеем, Х. Гадамером основывался на «пустынном шествии», в котором познание, оценка, достоинство и свобода вместе образовывали *перекрест* (фр. *cross*), несение которого не оставляло места сомнению в божественной сущности человеческого образа. *Дискурсная абдукция* Ч. Пирса на заре XX века сопровождалась «фаллибилизмом» (лат. *fallibilitat* – ошибка, погрешность), учением о принципиальной погрешности всего знания, «всегда плавающего в континууме недоверности и неопределенности» [115, с.477]. От плавания в «океане страстей» до «блуждания по пустыне равнодушия» дискурс, как единственная альтернатива дисциплинарному начетничеству, присоединяет профессиональную модель личности к реальности человеческого образа. Отсюда само по себе определение истины как *веры* (лат. *verus* – истинный) вызывает действие, ведущее к поставленной цели: Трактовка дискурса Р. Бартом, Ф. Гваттари, Ж. Делёзем, Ж.Ф. Лиотаром, Ю Хабермасом, У Эко и др. как рефлексивной речевой коммуникации предполагает проговаривание, «практику себя» (М. Фуко) во всех значимых для её участников аспектах сознания [177, с. 233]. В лоне этого репертуара мир являет собой нарратив, осуществляющий эксклюзивный «скачок» от логоса к фаллосу. Дискурс, основанный на презумпции «онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризма» (Ж. Деррида) становится компетентным в характеристике комплекса парадигмальных установок культуры классического типа. Понимание самой возможности «скачка»,

например, от нарратофилии, то есть эротического удовольствия от проговаривания нецензурных слов, до бенедикции (лат. benediction, прославление) предполагает вероятность данного модуса существования (англ. existential – жизненный, наличный). Психоистория «пути, истины и жизни» как топологической экзистенции [Ин14, 6] начинается не с классической парадигмы, а с эволюционного развёртывания диспозиций к феноменологии языка в его психологическом, то есть собственном бытии. Оставаясь наименее подверженным как индивидуальным притязаниям, так и тотальным традициям, Логос задает вектор персонифицированного Бога – «Се, творю всё новое» [Откр 21; 5] в динамике личностной артикуляции: «сказать бытие» (М. Хайдеггер). Наука, искусство, религия и право в системе «образования-развития-воспитания-просвещения» через культурно-психологический *перекрест* «причины–формы–материи–цели» (Аристотель) обретают истину-красоту-любовь-свободу личности. Двуетиной целью нашего исследования является операционализация этого *перекреста* в понятиях науки и верификация кросс-дискурсного метода ФАНТТ – фреминг-абдукция нарративной триангуляции текста. Структура фрейминга включает в себя:

- устойчивые когерентные связи в виде знаний и ожиданий;
- научная символичность;
- метакоммуникативная определенность ситуации;
- организация и вовлеченность в со-бытие;
- схема репрезентации.

Согласно прагматической семеотики Ч.С. Пирса, *абдуктивные* рассуждения чаще всего используются для открытия эмпирических законов, которые *схватывают, сводят* (ср. лат. ab – с, от и ducere — водить) необходимые регулярные связи между наблюдаемыми свойствами и отношениями явлений к редуктивному выводу, то есть условному высказыванию или *заключения*, вытекающего из *второй посылки*. Например, *первая посылка*: люди — смертны; *заклучение*: Сократ — смертен.

Анализ работ Б.С. Братуся А.А. Бодалева, В.П. Зинченко Е.А. Климова, Я.Л. Коломинского М. Коуэла, А.А. Леонтьева, О. И. Моткова, В.С. Мухиной, В.Н. Мясичева, Л.А. Пергаменщика, В.В. Семикина, В.Н. Слободчикова, В.А. Янчука и др. привёл к

умозаключению о психологической культуре как интегральном психическом образовании, способствующем концептуальной самореализации человека в условиях социального взаимодействия с теми, кто стремится к ментальной организации ближайшего окружения. Подобной организацией является дискурс, предполагающий непосредственное, речевое *поведение* референта (лат. *refero*), исполненного фрейминговым *ведением* текста в эстетике диалога [206].

Нулевая *точка* фрейма образно отображает синкретный *источник* эго-центрации студента как дискурсивно молчаливого «младенца» (бел., немаўля – неговорящий). Последующие этапы децентрации приводят к пафосу молчаливого страдания, подавляя которое нонконфессиальный, то есть «невывыказанный» индивид применяет усвоенные в школе защитные механизмы. Так, в ходе научно-практической конференции очень серьёзная профессор педагогики в суровом молчании подошла к доске с начертанным фреймом-перекрестом и, неистово перечеркнув его, поставила в нижнем правом углу привычную «2». Знать «Отче наш» как *cogito ergo sum* – вот девиз системного решения картезианской «врождённой идеи Бога» и «крестового архетипа» К. Юнга.

В функционале переменных независимого аргумента X и его зависимого пространственного решения Y образуются количественные значения дискурса посредством арифметических операций, если таковые имеют смысл, Функционал позволяет проецировать «рассеивание» эгоцентризма в «диалектике доиндивидуальных номадических сингулярностей, по Ж. Делёзу [136, с. 198]. Рассеивание невидимой души Ψ происходит через отслеживание, *differance* (Ж. Деррида) или дубликацию другим «соотсутствующим» символическим значением «0». Семиотическое звено «0» своим «корневищем» (фр. *rhizome*) фиксирует внеструктурный и нелинейный источник психической целостности, оставляя открытой возможность для имманентной автохтонной подвижности и, соответственно, реализации сингулярного креативного потенциала Имени. Самоконфигурирование потенциальной бесконечности, имплицитно содержит в себе «скрытый стебель» [137, с. 657]. Так, аппликата Z в системе координат коллажирует на *точку* 0 *источник* Ψ , выделяя в

психической структуре функции: когнитивную, типа $y = -\frac{\kappa}{x}(-\infty; 0)$; аффективную $y = -\frac{\kappa}{x}(0; +\infty)$; конативную $y = \frac{\kappa}{x}$; генетическую $y = \frac{\kappa}{x}(-\infty; 0)$; рефлексивную $r = as$, где r – радиус завитка спирали из нулевой точки; s – долгота её пути. Таким образом, изоморфный источник души дискурсируется 3+2 её элементами: «разумной доброй вечной + благородной и « вдруг» сингулярной. Проекция методики ФАНТТ присоединяется (*applicata*) символикой Ψ к бесконечному пространству пунктирного множества системы координат. Квалитативная и квантитативной задачи измерения интегрируются путём *триангуляции* как такого принципа стереографической проекции, который указывает на место нахождения респондента в сфере человеческих отношений через прикрепление (*aplicata Z*) личностных координат (XY) на карту её диспозиций. Посредством триангуляции осуществляется разделение объекта личностной сферы на симплексы (*simplex* – простой) – выпуклой оболочки $n+1$ точки n -мерного евклидова пространства S – правильные треугольники. Основные элементы трёхмерного (лат. *triangulum* — треугольник) пространства системы координат могут совпадать с требованиями проективной психологии, то есть таким согласованием данных, которые получены посредством различных вариаций качественных и количественных методов в их привязке к своеобразию индивидуальной культуры [136, с. 321]. Бесконечное пространство пунктирного множества эквивалентно мощности действительных значений, заключённых между «0» и векторными величинами системы координат. Множество витков, флексий может отражать сингулярность нарратива и, вероятно, увеличивать валидность дискурса за счет накопления *точек, источающих* функциональный изгиб (*flexia*). Классификация флексий позволяет заключить, что каждый завиток соответствует сферическому пространственному решению [136, с. 310]. Если представить сферу (шар) в виде символа «человечности», то вмещаемый в неё тетраэдр или октаэдр может символизировать личность как «каркас», системность – фрейм. Структурно-традиционное, как на рис. 8, либо дистрибутивное (англ. *distribution* – распределение), размещение фрейма в системе координат призвано объективировать идиосинкразию (*idiosyncrasy*)

научного текста в морфемах, словах, линиях, оттенках, *складках*, сингулярным образом ассимилируемых личностью нарратора. Нарратор выбирает систему координат в качестве «матричной игры» психолого-математического пространства. Проективная автохтонность матрицы обнаруживается в точке «пли» (фр. pli), или «складки». Обозначенная еще Г. Лейбницем, складка обрела новый категориальный статус в философии постмодернизма с понятием многозначности словоформы. По Ж. Делёзу, «пли» – это «сгиб», «революционный поворот», различающий и «саморазличный», обыгрывающий сопряжённые обороты речи [136, с. 738]. Психологическая идея «интериоризации внешнего как необходимого условия конституирования внутреннего» (Л.С. Выготский) оказывается универсально значимой для философии постмодернизма в связи с понятием «складки». Фундаментальным положением постмодернистской текстологии выступает, по Ж. Деррида, та презумпция, что «мнимая внутренность смысла уже сплошь проработана его же собственным внешним. Она всегда уже выносит себя вовне себя» [136, с. 742].

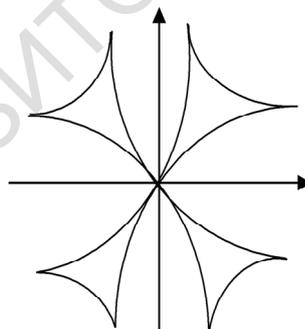


Рис. 8. Фрейм-топология

Процесс флексии рассматривается у М. Фуко, и, особенно детально, у Ж. Делеза в контексте теории становления субъективности вне принудительной каузальности: «субъективация создаётся складчатостью, при которой все детерминации мысли уже являются первоначальными фигурами её действия в режиме *fiat!*, заранее разрушающим всякий императив» [136, с. 742]. Тогда исходной психологической складкой, по Ж. Делёзу «дикого опыта», может быть оценен всякий религиозный экстаз в формате «Да будет воля Твоя как на небе, так и на земле!», потому что режим *fiat*, с лат.

«да будет» исходит из субъективного хаоса как в смысле отсутствия выраженной структуры личности, так и в смысле сингулярной креативности. *Матричная игра* [177, с. 209] развивается в антагонизме значений XYZ. Например, складка «0-Ψ» обыгрывается ап/пли/кацией Z ввиду индуистской символики «0» как «авидьи», с санскрита, «входящее внутрь затемнение сознания, невежество, которое вынуждает считать реальным и подлинным то, что таковым не является – «покрывало майя». Складка fiat служит аппликацией «авидьи» и её западного аналога «хаоса» в объяснении бинарного (субъективно-объективное) незнания: «Я знаю, что я ничего не знаю» (Сократ). В романской культуре как одном из источников теологии не было понятия «полный ноль». Знак «0» назывался *орбитой*, то есть «небом» и указывал на безличного основателя земли и рода человеческого – *hujus orbis*. Difference позволяет прослеживание складок в триангуляционной пунктуации системы координат. Когнитивные пункты-флексии заполняют собой сферу (-x)y; аффективные флексии исполняют пространство x(-y); генетическим флексиям соответствует сфера (-x)(-y); конативным – ху. Исследование дискурса выявило ключевые проекции, представленные антагонизмом 40 понятий. Складывающиеся в своеобразный мнемотехнический алгоритм когнитивного пространства они образуют секвенцию: «истинная причина знания детерминирует учение, науку, образование через воображение и ассоциации человека». Соответственно такому алгоритму фиксируется секвенция 10 аффективных мысло-значений: «красота-форма-мнение-мотив-игра-искусство-развитие-изображение-диспозиции-пол».

Когерентная (от лат. *cohaerens* — сцепленный, находящийся в связи) – такая согласованность разных нарративных смыслов, которая при их сложении образует секвенцию единого значения. Так, сфера распределена секвенции «любовь– материя – вера – интенция – труд – религия – воспитание–размножение–сенсация–семья» синтезирует в пространстве XY предыдущие секвенции в конативе: «свобода – цель – факт – актуальность – общение – право – просвещение – преобразование – фасилитация–народ» . Источник «0» характеризует силовое поле Ψ-квинтэссенции, то есть «пятой сущности» перечисленных четырёх сфер в придании когерентности личному имени. Помещение в плоскости координат тетраэдра или октаэдра

разделяет алгоритмичное множество нарративов на структурно-функциональные компоненты личности, а проецирование из центра «0» четырёх или восьми криволинейных треугольников представляет собой топологию дискурса (Рис. 8). Если функция триангуляции удовлетворяют условию топологии векторного пространства, то более частным, но очень важным случаем такого удовлетворения является форматирование психологического пространства. *Психологическое пространство* – произвольное множество, элементы которого носят название психологических пунктов, или источников. В рамках такого пространства строится фрейминг-абдукция дискурса. Гипотетический дискурс начинается с процедуры *конвертирования* (лат. *converto* – обращать, направлять, присоединять) собственных мыслей и настроений в «чистом листе» методики ФАНТТ. На первой странице этого листа респондент рисует ортогональный «конверт», куда помещает свой «фантик» с вербальными проекциями, которые гипотетически иллюстрируются пиктограммами на второй странице этого листа. Экология проекций типа «знаю», «интересуюсь» отвечает их размещению в условно «когнитивной» сфере (-x)у; «могу», «приятно» – в «аффективной» х(-y), «люблю», «хочу» – «генетической» (-x)(-y), «иду», «верю», или «конативной» сфере ху. Соответственно дислокационному замыслу, на другой странице, либо обратной стороне «фантика» осуществляются пиктографические проекты при помощи начальных линий рисунка: «диагональ когний» (-ху), «две полусферы аффектаций» х(-у), «горизонталь генезиса» (-х)(-у), «разомкнутый круг конатива» ху, «точка» в центре как *источник* складки «вдруг». Их пиктографическое осмысление свидетельствует о направленности и динамике будущего дискурса. Так, использование в сфере (-х)у «диагонали» в виде «стрелы», летящей вверх вправо, гипотетически указывает на наличие у референта позитивной активности в усвоении образовательного пространства, «стрелка» вниз свидетельствует о наличии когнитивного пессимизма. Две «полусферы» в аффективном поле значений х(-у) призваны отобразить биосоциальные диспозиции противоположностей. «Горизонталь» в генетической сфере (-х)(-у) предполагает экологическую (гр. *oikos* – дом) температуру потребностей. «Разомкнутый круг» в конативной сфере ху тяготеет к интегративному образу события. Центральная *точка* «вдруг» обозначает рефлексию

«Я» в напряжении критических и креативных значений фрейма. Когерентное сомнение в диалоге меньшинства психологически приоритетно перед догматической интерференцией (*δόγμα* – мнение) разделённого большинства, ибо наличие сомнения как *со/мнения* перспективно согласованностью процессов повествования. Очевидная энтропия общественного мнения характерна в ситуации утраты семьёй «микронарративов», то есть внутренних «сцепливающих» ритуалов благочестия, и как следствие, потерей когерентности. Абсолютное большинство студентов, оставаясь в Евангельском неведении, склонны – по Ж.Ф. Лиотару, – доверять «социальной мифологии, поддерживающей функционирование всех механизмов управления» [136, с. 421]. Уровень морального развития респондентов, высказывающихся за смертную казнь, служит механизмом авторитарного правления.

Количественная обработка фрейма возможна с использованием программы OpenOffice.orgCalc. Для выявления значимых корреляций и различий сравниваемых показателей таблиц используется обычно параметрический t-критерий Стьюдента, позволяющий прямо оценить тесноту связи в средних показателях, полученных при фиксировании складок треугольников как антагонистических значений. Средние показателя психологического пространства помещаются в таблицы, условно разделяющиеся на арифметические, элементарных функций и специальных (психологически трансцендентных) функций с заранее определенным пространством смены аргументации. Процесс создания таблицы осуществляется вручную либо с помощью вычислительной техники. Уникальность детализации выявляет сингулярность респондента, а характер интерпретаций нарратора почти полностью зависит от его творческой и инициативы и эмпатии. Этой инициативе, как правило, предшествует критическое мышление, собственно, сомнение-отсутствие. Так, исследование Евангелия от Иоанна выявило *отсутствие* имени в самой тиражируемой в мире складки – «Да святится имя твоё!» [Мф 6, 9]. Последующий вопрос *Ильи*: «Какое имя надлежит святить?» встретил почти неукоснительный ответ большинства: «Отца и Сына и Святого Духа». Но эти три не являются личными именами. Имя сына Иисус, но сын апеллирует не к своему, а к отцовскому имени. Возникла недоуменная пауза, которую нарушил вопрос: «А что означает имя Иисус?». – «Многие думают «Бог

спасает», на самом деле, «Иегова спасает» – Иегошуа, как в «Мастере и Маргарите» М.Булгакова: Иегова – вот личное имя с которым открылся Бог Моисею, оно означает «Сущего или Того, Кто Есть» [8 Исх 3, 15]. По переводу «Нового мира», имя Иегова, или Яхве происходит от еврейского каузативного глагола *хавах* и означает «Становиться» [148, с. 1733]. Межличностные, то есть поимённые отношения Иеговы с Моисеем предваряют их дружбу [Исх 32, 11]. Дружба обеспечивает *сущий* результат в складке *становления*: « Яхве–хавах—выхаванне – Хава–Ева–Илья, то есть Яхве – Бог» [208, с. 2460]. Секвенция, начатая Ильёй, обрела обратную связь: «Оказывается Ваше имя, Илья, надлежит святить, а Вы и не знали?! – Да я был как в яме» . Вдруг «я-ма» обрела здесь случайный статус складки, означая постмодернистское отсутствие: «меня нет». Аноним роет «яму» межличностным отношениям, провоцируя их обезличение: « эй, человек, да бог с тобой!». Что касается фамилии, этой безличной единицы, рода обретаемой в браке и семье, то здесь также возможно возникновение интересных конверсий. Таким образом, чем абстрактнее логика научных значений, тем эффективнее она складывается в поле когерентных отношений личности, её семьи, здоровья, счастья. Если наука приближается к истине, то ей должно быть известно, что путь истины – это «Блуждание по мукам» (А.Н. Толстой), то есть дискурс. Поэтому без дискурсивного блуждания жизнь психологии лишается надёжного пути. Расширение этого пути привело к проблеме синтеза исходных теологических постулатов с системами научных значений и художественных ценностей ради выведения правовых закономерностей события. Такой системой значений и рассуждений служит метод «фрейминг-абдукция нарративной триангуляции текста». Лонгитюдное пилотажное исследование личности как дискурсивного пути способствовало установлению теоретических и логических отношений между косвенно верифицируемыми утверждениями и непосредственно фиксируемыми фактами дискурса (психологическими, лингвистическими, математическими); определены условия и схемы верификации метода в качестве предмета структурно-функционального анализа. Методика ФАНТТ (фрейминг-абдукция нарративной триангуляции текста) содержит в себе вероятностный феноменологический способ установления относительной симультанной взаимосвязи структурных компонентов

в их инвариантном отношении к модели. Главная задача кросс-дискурсного метода в любом его методическом виде – добиться концентрации «Я» в матрице спирали самосознания, бесконечное множество точек которой эквивалентно мощности действительных значений, заключенных между «0» и векторными величинами психологической системы. Множество витков, предположительно, увеличивает валидность тестирования, однако оптимальнее придерживаться формально-логической меры об обратной зависимости объема информации и ее содержания. Опыт свидетельствует о достаточности трех витков спирали с минимальным количеством проективных точек – шести (трех субъективных и трех предикативных) в каждой из четырех сфер. Причем, субъективные отношения развиваются по мере разворачивания спирали, а предикативные – по мере ее сворачивания (обратная связь). Первый завиток свидетельствует о наличии рефлексивного тождества «Я». Начальная сфера спирали зависит от выбора учеником объекта рефлексивного тождества, например, проекции «Я есть человек» указывает на феноменологическое соответствие проекта филогенетическим диспозициям. Проекция «Я человек разумный» соотносится с когнитивной сферой; проекция «Я – человек простой» – аффективная сфера; проекция «Я человек Божий» – к поведенческой сфере; проекция «Я отец» – к генетической сфере; проекция «Я есть Я» указывает на эго-метафизическую тенденцию «0» либо self. Проекция «я сам по себе» – диспозиция отстраненности. В следовании анализа любой термин идентифицируется с одним из пяти измерений. Континуум как имеющий, по определению Г Лейбница, «онтологический статус» квалифицирует спирально идеализированную модель самосознания, но именно как матрицу, уточняющую пространственное решение математического континуума, тождественного психологическому пространству модели и определяющую метрические отношения и функциональные срезы посредством мысленного воспроизведения процессов, свойств и состояний как «световых сигналов» (А. Эйнштейн) психики. Шесть субъективно-предикативных точек – минимальная мера проективного континуума одной из пяти сфер операционализации крестовых значений. Значит всех двадцать четыре. Нулевая точка континуума, тождественная «Я», может быть задействована только в состоянии

рефлексивной «вменяемости» или включенности реципиента в феноменологию. Тогда требующий уточнения и модификации технологический принцип может быть представлен в виде таблицы [108, с. 140–141]. Континуумный характер модели предполагает внедрение в процедуру тестирования мобильной методики «ФАНТТ». На чистом листе бумаги наносится «фантик» проекций, конвертируемых (convertito) в ходе дискурса (см. схему «Конверт»). Причем, интегративные проекции, расположенные по обе стороны листа, адекватны парадигмальным значениям «радиальности» и «тангенциальности» континуумных образований. При обработке данных на начальных этапах достаточно выявить структурность нарративных изменений, сферу их согласованности и функциональной заданности, а также уникальность детализации, выявляющей сингулярность респондента. «Истауратор» или «промоутэр» продвигает, создает процесс фрейминга, он принципиален императиву «не навреди», на котором зиждется интеллектуальная инициатива: *intellectus cogitabundus est initium omnia bona* (св. Августин) – «Интеллект полезный есть начало всякого блага». При интерпретационной объективации «квинтэссенции–Я» предполагается совпадение радиальной направленности с личностным смыслом, эксплицируемом тангенциальной активностью. Слово «любовь» не должно применяться в нормативном нарративе *vsue*. «Любовь» к неодушевленным предметам «я люблю свою работу», «люблю вязать», «люблю пиво» – это семантическая аберрация (лат. *aberration*–уклонение). Любить возможно то, вернее того, без которого, действительно, не можешь жить. Любовь же к «дальному» или «дольнему» приводит к психическому истощению, замаскированному под «общественное признание». Недаром звание «заслуженный работник» *спускалось сверху* лицам, задействованным, главным образом, в бюджетной сфере. Чин «заслуженный строитель» адресуется строителю, отличающемуся от других «любовью» к делу. Из государственного это дело становится «личным» делом строителя. Если «не сможем служить двум господам» и «дело строителя» стало личным делом, то его личность вместе с семьей становится «общественным делом», а семья превращается в «семью строителя». Разумеется, это ирония.

Более тонкому анализу должно подвергаться суждение типа «Я люблю музыку, которая меня утешает». Здесь «Люблю» – субъект, «музыку» – объект, «утешение» – предикат. Наличие сублимации свидетельствует о синкретном психическом состоянии чувств и эмоций индивида, для которого жизнь и искусство остаются слитным представлением. Скорее всего, это высказывание дилетанта, любителя, функционально наслаждающегося красотой искусства, так как профессионал вряд ли приставит к музыке и, вообще, к искусству «утешительный» предикат. То же и в религии: для служителей культа ритуал – работа, а не утешение. Вид искусства, как правило, ангажирует в профессионале интенционально-образовательный потенциал, который иррадирует аффективную сферу, мотивирующую практические игровые действия. Дилетант не думает о музыке, он ее просто любит. Поэтому не «Крейцера соната» будоражит страсти, по Толстому, но ассоциации памяти, завязанной на образе «скрипача-любовника». Музыка же коррелирует с переживаниями жизни и смерти. Недаром окончание своей жизни Лев Николаевич Толстой сопроводил фразой «Музыку жалко». Атеист Антон Павлович Чехов закончил свою жизнь по немецки: «Ich sterbe».

Безусловно, множество ассоциаций создает угрозу целостности личности. Ситуация доминирования интеллектуальной активности личности над ее духовной направленностью приводит к естественной заурядности мотива достижения, при котором профессиональная сфера становится средством или условием личностной презентации. Экстатический продукт индивидуальной истории и сингулярного опыта поощрялся Б.Г. Ананьевым как «возвышение индивидуальности над личностью» [11, с.28]. Но духовная направленность предполагает также и индивидуальную жертву, принесенную личностью на алтарь сообщества, как это сделал Иисус, упразднивший свои уникальные задатки Гефсиманским выбором. Любовь жертвенна своими индивидуальными интересами и профессиональными мотивами, она живет для ближнего. Поэтому ей не свойственна дополнительная мотивация, в том числе «сдвиг мотива на цель» (А.Н. Леонтьев). Любовь абсолютно адекватна цели.

Анализ вербальных проекций в условиях дискурса рядопологается интерпретацией пиктограмм, служащих, феноменологическим фактором его валидации. На обратной стороне ФАНТТа

обозначаются графические проекты, пространственно символизирующие четыре сферы жизнедеятельности с их квинтэссенцией-Я, соответствующей фрейминговой схеме (Рис. 4). В центре точка, в верхнем левом углу диагональ, нижнем правом углу два соединенных по краям полукруга (Рис. 2 с). Представлялось, что именно данные морфемы способны стимулировать феноменологическую индукцию респондента относительно сфер его рефлексии. Не отклоняясь от проективного принципа рисуночных тестов [44], модифицируем его дополнениями и замечаниями, детализирующими теопсихологическую схему. Так, диагональная проекция стимулировала мотивацию устремленности либо пораженности мысли. Разомкнутый круг ассоциировался с завершаемостью событий, их финально-позитивной расположенностью вверху справа. Адекватная ему позиция (внизу слева) горизонтальной линии притягивает выведение стабилизирующих, «якорящих» мотивов этого стремления. Два волнообразных полукруга составили пару, «волнующую» остротой воображаемых контрастов, диспозиционных, например, в амбивалентно-эротической полярности. Точка как источник «Я-квинтэссенции» служит стигматической пунктуации респондента. В ходе дискурса выявлялось нормативное варирование проекций. Причем, художественные тенденции проектирования эксплицировались детализацией рисунков, обретающих уникальное выражение творчества. Обыденность психических диспозиций редуцирует тривиальность проекций, не отмеченных схемой и деталями рисунка. Реификация (лат. reificare – вторично материализовать) нарративных секвенций скомпанована секвенциями фертильного и гениалогического значения.

§ 11. Конфессиональность имени в психологической структуре личности

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» [121, 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. На наш взгляд, не существует отдельного предмета «Психологии веры» [52], как и психологии науки, искусства, права, наконец, психологии философии. Верующему человеку психология, в принципе, не нужна, как не нужна она художнику и философу.

Возникает *актуальность* психологического исследования конфессиональности как такой независимой переменной, которая абсолютно автономна по отношению к любому виду и содержанию деятельности. 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 предетерминанты познания в реальном выборе конфессиональности как меры индивидуальной свободы. 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 латино–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» (discurto) языка психологии к научной цели – обретению curriculum vitae, то есть «Жизненного

пути», в качестве единицы анализа, элемента становления личности как приобретенного «подобия» (ομοίότητα) на основе рожденного человеческого образа (image). Такое видение объекта послужило основной гипотетической посылкой исследования, включающего конфессиональность в качестве интегративного духовного источника знания, мнения, веры, факта. Конфессиональность как «исповедание» является квинтэссенцией (quintessentio), пятой сущностью науки, искусства, религия и права. Конфессиональность открывает (apertum) личность, концентрирует и осуществляет ее в Имени конфессионального основателя – протопласты, оставившего своим последователям метод становления личности и осуществления творческой индивидуальности через исповедание (confession) имени значимого Другого. С 1987 года по настоящее время в конфессиональных дискурсах участвовало более семи тысяч студентов, около двухсот преподавателей БГПУ им. М. Танка, Минской духовной семинарии, Катехитического колледжа SVD (ордена служителей Божьего слова), Барановичского, Витебского, Бресткого университетов, Института правоведения и др. учебных заведений республики. Исследование сопровождалось решением задач: конструктивной валидации дискурса в связи с конфессиональным, диалоговым выбором его основополагающих значений. Операционализация коррелятов в виде «воображаемого, символического, реального, аналитического» (Ж. Лакан) и *конфессионального* отражения личности осуществлялась на стыке онтологической, экспериментальной и дескриптивной парадигм. Фиксирование инновационных коррелятов дискурса на семинарских занятиях соотносилось с перспективой открытия у студентов конфессионального источника познания; описания 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 [108].

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 (гр. ὀνομαστική), науке, изучающей происхождение имен собственных, нас интересует, прежде всего, их первоначальное, древнее значение. В связи с этим, конфессиональность предполагает готовность обладания и произношения, благословения (лат. benedictum) и призвания имени Отца протопласты как священного, 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. יָד וָשֵׁם, Яд ва–Шем), о которых пророчествует Исаия [Ис 56, 5]. Имя Израиль означает «Борющийся с Богом и человек победяющий» [Быт 32, 28]. Тот, с Кем доньше 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 оставаться христианами, но не хотят причислять себя ни к какой конфессии. Такая позиция не лишена встречной психологической конфессиональности любви, о которой говорит царь Израиля 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 призвания и любви. Это и есть конфессиональность личности как братское отношение и профессиональное сотрудничество (гр. *sinergia*). 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 per fidem intellectu*, «Примат интеллекта над верой» Фомы Аквинского, который почти восемь столетий продолжает оставаться *persono odioso*, «подозрительной личностью» в глазах современников. Такое научное положение *Summa theologiae*, начиная с XIII века способствовало конфессиональному, 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» [171, с. 523]. Свое конфессиональное видение Израиль 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 таким источником силы, который не заменишь ни чем иным»

[172, 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 «дебиологизации» 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

«страусину 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». Сократовский лозунг сочетался с Бэконовским «Знание сила» во времена высокого схоластического диспута и широкого постмодернистского дискурса. Дискурс как «язык, присваиваемый нарратором» (Э. Беневист, 1995), в своей психологической основе отличается от *речи*, сказанной объектно, необходимо или случайно, то есть не «от души». Латинский этимон *vesit* созвучен нашему «вече» – *вещанию*, относящемуся как к речи пророка (*αγάκη*), так к теле-радио-вещанию. 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». 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. Ребера. Автор разделяет мнение о любви психологов, «возможно, поступающих мудро в случае отказа от ответственности за анализ этого 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 доказуемо». 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 циничном к ней отношении, видимо приходится говорить об уничтожении конфессиональной 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 звинящая или кимвал звучащий» [1 Кор 13]. Цитируемый текст не был воспринят студентами как «вещание», «ананке», но как *нормальный* язык общения с равным, более опытным человеком, 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 саму 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 дискурса 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, невротического,

Господина–раба, Имени Отца – довольно отчетливо прослеживаются на лекциях и семинарских занятиях по психологии. Здесь хозяин положения, господин тот, кто присвоил этот дискурс в виде не критического вещания: «Истина предоставляется Господину в его распоряжение трудом раба». Если экзамен по психологии для многих студентов является травмой, то семинар – невротическая фрустрация преподавателя в его тщетных ожиданиях редукции лекционного материала. Однако, семинар (лат. *seminarium*) – рассадник просвещения, и его плод начинается не с редукции, а с индукции «семени», прорастающего из себя самого, то есть *бессознательного Другого*. На сколько этот Другой смог своим *вещанием* посеять в субъекте семя Логоса, на сколько бессознательное *id* исполнено, по З. Фрейду, словесными *представлениями* и образными репрезентациями *влечения*, на столько 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. Ж. Лакан освобождает «означающие» психологические смыслы от когерентности с «означаемым» научным понятием и вводит определение «скользящего означающего» в «*распутье*» как объект *Другого*. Извечный авторский Логос разветвляется, модифицируется, теряется в языках и наречиях, «блуждает» (лат. *discurto*) 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, профессиональном ракурсе символика «Во Имя Отца и Сына И Святаго Духа» полностью *вытеснила* воображаемое личностное Имя Отца, вывод (*abductio*) которого из сферы символического подсознания осуществляет Сын в главной христианской молитве «Отче наш». Обычно уверенные в своих профессиональных «означающих» верующие, привычно, как инфузории по стенкам

треугольного 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 – открывает 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 имена собственные. Так, Илья, семитское имя Эльяху, означает то же, что и Аллах, то есть Бог Яхве. Верующие студенты редко проникается смыслом прославления «Аллилуйя/х», точный перевод которого – «славим Яхве». Дискурс Имени выводит происхождение Имени Бога Отца Яхве от еврейского глагола ХАВАХ, 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 авторитарной 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 2 000 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 *alma mater* исходил от распространенного перевода LXX 14 стиха 7 главы пророчества Исаи. Оказалось, что еврейское слово «альма» (אֲלֵמָה – 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 Аттики, богини Афины-Девственницы

(Ἀθηνᾶ Παρθένος). Еврейский текст Мазоретской Библии, редактируемой в VI веке масоретами, то есть хранителями предания (от евр. *масар* – передавать), усиливает прецедент рассогласованности некоторых мест Танаха и Септуагинты, важных для обоснования христианской конфессиональности. 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 (Panna) 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, касающиеся 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, Самаританской 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 девственница, называясь 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, Паны. 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. Потому 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 «жесткой, – 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 иллюзия». 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», оно всегда на месте», и всегда, добавим, возмездие. С реальной подструктурой дискурса связан также защитный механизм идеализации как «замены утраченного нарциссизма детства» (З. Фрейд). Нарциссизм – это потеря конфессиональности в процессе идеализации собственного образа. Такой подход объясняет подчинение группы харизматическому преподавателю, имя которого действует завораживающе, 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. Фрейминг никому ничего не доказывает, но помогает отследить (наглядно, при помощи схемы) трехмерное (триангуляция) изображение воображаемого, символического и реального в конфессиональных взаимоотношениях,

включающих научные когниции, аффектации искусства и религиозные сенсации.

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 матрицей». 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. Средний член этой секвенции элиминируется господским «Я» ввиду мощного давления Другого. Если *воображаемое* в этих отношениях отмечено очевидным отчуждением, то *символическое* вводит отчуждение межличностных отношений в учебной информации. Инстанция *реального* фигурировала 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. В отличие от психоаналитических исследований, делающих акцент на свободных ассоциациях, сводящихся к травматическим воспоминаниям детства и временным невротическим желаниям, структурный психоанализ в виде фрейминга предпочитает ситуацию места и Имени. В условиях группы диалогический предикат создает момент «открытия» (*apertum*) Имени с прикреплением означаемого *рода* любви к бессознательной *при/роде* означающих высказываний. Высказывания студентов во вневременном источнике или фрейминге места структурируются, становятся более краткими, афористичными, открытыми как для

метафизических презумпций, так и для эмпирического взаимодействия в группе единомышленников.

ГЛАВА IV. ТОПИКА САМООТКРЫТИЯ

*« В главном единство, в спорном свобода, во всем любовь»
Августин Аврелий.*

§ 1. Психогомилетика коллажа

Символом эпохи постмодерна стала фотография женщины в парандже и с сигаретой Marlboro в книге Зиауддина Сардара «Жизнь в эпоху постмодерна», вышедшей в свет в 1999 году в Париже. Не по технике исполнения, а по своей имманентной сути, *коллажная философия* Р. Барта, Ж. Лакана, Ж. Батая, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Х. Гваттари, Ф. Лиотара, М. Мерло – Понти, М. Фуко задает рефлексию «постсовременности», указывая тенденции откровенного рассказа о том, что они с этой рефлексией хотели бы сделать [177]. Жанр психологической гомилетики (ὁμιλητική – искусство беседы) предложен Я.Л. Коломинским, который, в намерении придать научному знанию рефлексивную интенциональность, позволил себе игру с языком вне всяких методических указаний дисциплины, смешивая и уравнивая святое и научное, духовное и материальное. Направленная на формирование психологической культуры, психологическая проповедь как форма межличностного общения, не перегруженная дефинициями, служит цели психологической образованности личности. Тогда отличие психологического проповедания от проповеди религиозной заключается в лингвистической заданности языка, идентичного личности слушателя, с которым «хочется поделиться» [90, с. 21]. Такая доверительная заданность языка предполагает существование в межличностном общении феномена «культурно-психологической относительности» – корпуса культурно-психологических понятий и представлений, посредством которых личность общается и взаимодействует с другой личностью [90, с. 20]. По мнению автора, психологическая проповедь – это научно-публицистический жанр, который имеет свои стилевые и содержательные особенности. За пределом устного выступления остается научный аппарат, но научная схема продолжает дедуцировать мысли и выражения, адекватные

достоверным эмпирическим фактам, работающим на достижение «истины, сияющей от земли» [Пс 84, 11]. При этом учет индивидуально-дифференцированных особенностей этно-религиозного свойства требует от проповедника определенного отношения к миру через «родной язык – как не просто техническое средство, но именно культурно-психологическую относительность» [90, с. 20]. Данный генезис может не осознаваться некоторыми этно-религиозными общностями, тем более требующими к себе внимания со стороны культивации родного языка, являющегося таковым не только в связи с родовыми ожиданиями, но и индивидуальными чертами – склонностями к данному языку. Так, с точки зрения фундаментальной лексической гипотезы, мягкое «дз», твердое «ч» и т.п. белорусов требует своего адекватного задействования в культуре речи как национально-психологической относительности. Если белорус, как и представители всех других наций, несет на себе печать репрессивной педагогики, то религиозная морализация только усиливает фундаментальный патернализм. В то же время формирование национального самосознания является материалистской прерогативой, то есть скрупулезной заботой и терпеливым участием *Alma mater* в своем культурно-филогенетическом детище. Обе тенденции сопровождаются кризисом прохождения через психолингвистический кенозис, то есть рефлексивно-керигматическое страдание миссионера в лингвистически опустошенной стране. В этом кенозисе миссионер неминуемо овладевает чужим языком, становящимся со временем родным в полном соответствии с определением: «Не Мой народ назову Моим народом» [Рим 9, 25].

Главный вопрос гомилетики – это вопрос о *существовании, или природе*, проповеди. В каком взаимоотношении находятся естественные способности к ораторству и восприятие слушателя: «Нам не дано предугадать, как наше слово отзовется, и нам сочувствие дается, как нам дается благодать» (Ф. Тютчев). Когда древняя христианская церковь отказывалась принимать в свою среду риторов и даже к крещению допускала их не иначе, как после формального торжественного отречения их от ораторства, значит ли это, что Церковь безусловно отрицала ораторское искусство вообще или только осуждала софистов и так называемых сикофантов? Церковь, начиная с половины III века, позволяет проповедь только

священникам и не допускает до проповеднической кафедры мирян, сколько бы они ни были благочестивы и учены в богословии. Значит ли это, что гомилетика для психологов остается невозможной? Предупреждал ли апостол основанную им общину в Колосах против психологии в виде «философского увлечения» [Кол 2, 8]. Особенное значение эти вопросы имеют в начале XXI века, когда широта информации на столько обширна, что психологические темы в церковных проповедях становятся предпочтительными. В некоторых европейских странах, в частности, в Германии, гомилетика все больше обретает характер научного доклада или философской доктрины. На наш взгляд, психологическая гомилетика должна быть преимущественно словом мудрости и разума. Необходимо заметить, что от III века первоначальной Церкви и до современной догматической традиции некоторых протестанских деноминаций, в частности Христиан Веры Евангельской, существует убеждение, что проповедь церковного учителя – исключительно дело вдохновения от Святого Духа. Еще Ориген в III веке восставал против такой односторонности. Не отрицая участия благодати Святого Духа, он на основании 1 Послания апостола Павла к Коринфянам. XII, 31 доказывал, что должна иметь место и самодеятельность проповедника [1 Кор 12, 31], для чего ему необходимо образование. Сочинение святого *Августина De doctrina christiana* считается первой по времени христианской *риторикой* (от ῥήτωρ – оратор) мудрости (*sapientia*), не совпадающей с красноречием. Отсюда Августин находит возможным преподавать свое учение о *слоге и изложении*, но не о расположении и последовательности. На основании образцов, взятых из творений ап. Павла и пророка Амоса, св. Киприана и Амвросия, он предлагает учение о *слоге низком, среднем и высоком*. Содержание проповеди, по Августину, всегда заимствуемо из св. Писания; проповедь должна заключать в себе учение догматическое и нравственное. *Содействие благодати* пастырям-учителям Августин отличает от проповеди, всецело проникнутой *вдохновением Св. Духа* в век апостольский.

В своем анализе «психологической проповеди» как научно-публицистического жанра Я.Л. Коломинский, со ссылкой на В. Гумбольта, характеризует язык как конативную структуру: «Человек отдает себя в его власть: каждый язык описывает вокруг

народа, которому он принадлежит круг, из пределов которого можно выйти только в случае, если вступаешь в другой круг» [90, с. 21]. В условиях Беларуси психолог исходит из уникальной ситуации мессионерства в собственной стране. Погружение международного научного аппарата в лингвистическую «купель» народа возможно только при самоотверженном желании послужить ему во имя включения в контекст иудео–христианской цивилизации, расширяющей «круг языка» до вселенских масштабов.

Психологическая служба требует такой «гомилетической культуры», которая выходит за рамки религиозной проповеди. Поскольку культура является реифицированным и фасцинированным (*fascination*) объектом дискурса, эффект, вызываемый специально организованным вербальным воздействием, предназначен для уменьшения потерь семантически значимой информации. Фиксированный Н. Бердяевым гетеростазис «культуры как вечной неудачи жизни» может иметь разрешение в культуре психологической как удаче личности, объективирующей свои склонности, придающей им образовательный смысл и практическую направленность. При такой сублимации естественные потребности психолога не страдают, но дифференцируются этическими и эстетическими объектами культуры. Конструктивная валидность психологической гомилетики заключается в *субординации знания и очарования нравственности*. И если безграничное Евангелие требует своего культурного оформления, то психологическая гомилетика значительно расширяет его содержание тем, что насыщает нравственно-сопериологическую парадигму научно-художественным дискурсом *experimentum crucis* – «Доказательство креста» (Фр. Бэкон). Крестовое сечение коллажирует структуру личности ее диспозиционно–эстетической проекцией языка: «Язык заканчивает Творение, он опосредствует собой Откровение, он начинает Спасение» [144, с.102]. В последующих двух главах мы изложим те нарративы учителей, студентов, школьников, их родителей, пастырей и прихожан, которые содержат элементы психологической культуры. На протяжении 25 лет эти нарративы были подвержены *фреймингу–коллажированию* как способу организации целого посредством конъюнктивного соединения разнородных частей [108].

Постмодернистские претензии к разуму проявились прежде всего в отказе от услуг законодательного разума в пользу *коллажа анонимных цитат*. Обычно служащий частным приемом дискурса, *коллаж* (фр. collage – приклеивание) в психологии может соответствовать принципиальному статусу *организации культурного пространства в создании вербальных или графических построений путём наклеивания на фактуру оригинала нарративов и материалов дискурса, дополняющих эту фактуру деталями стилистично несовместимых подобий*. Идея коллажности генетически восходит к античности (жанр мозаики). В XII веке коллаж получает этно–психологическое решение в жанре *мотета*, вокально–инструментальной музыки, пришедшей в своей эволюции к синтезированию элементов литургии и национального французского фольклора. Важно отметить, что слово *motet* – уменьшительное от французского *mot*, то есть *слово*. И тут невозможно воздержаться от критики гуманитарного образования, избегающего, элиминирующего, вытесняющего из своего «комплекса неполноценности» *слово* как структурный элемент всех дисциплинарных дефиниций. Так, мотив в музыкальном и других видах искусств – это элементарное построение мелодической или сюжетной линии – так не договаривают в школе и университете. На психологическом факультете *мотив* подается «как то, что побуждает деятельность человека, ради чего она совершается» [32]. На самом деле значение мотива как побудительной силы *слова* включает в себя не менее десяти смыслов, среди которых подстрекательство (*incitation*) и разрешение (*resolution*) – только часть вербальной *инфраструктуры* (лат. *infra* – ниже, база и *structura* – расположение) объектов, составляющих и/или обеспечивающих психологическую основу активности личности.

Коллаж в качестве артикулированного метода раннего модернизма эволюционирует в своих формах от пестроты македонского «винегрета» Роберта Делоне (*Delaunay*) до фундаментальной идеи кубизма в дадаизме и конструктивизме, подразумевающего изнанку предмета «не каким его видим, а каким его знаем» (П. Пикассо). Конstellация Р. Раушенберга объединяет в едином семантическом пространстве фрагменты репродукций Рубенса, технические документы, газетные фотографии похорон Кеннеди, результаты орнитологических фотосъемок и т.п.. В сюрреализме техника коллаже

получает новое развитие в контексте «чистого психологического автоматизма» случайного подбора элементов вербальной конструкции. Эволюция коллажирования обретает затем формы бриколажа как моделирования конструкций из элементов, относящихся к принципиально разнородным сферам предметности. Например, картина М.Дюшана «2НООQ» представляет собой копию «Моны Лизы» Да Винчи с пририсованными усами. В постмодернизме идея коллажа обретает статус универсального способа организации текстового и, в целом, культурного пространства в концептах «ризомы» и «лабиринт» [136]. Текст интерпретируется в постмодернистской философии как коллаж культурно-семиотических *кодов* «заката метанарраций», программно провозглашающей отказ от любых вариантов приоритетности применительно к сфере культуры, задает ориентацию на полицентризм во всех его проявлениях (Б.Смарт, Ф.Фехер, А.Хеллер). Презумпция коллажности проявляется практически во всех феноменах культуры постмодерна, построенных на принципе «свободный языковой стиль», указывающий об атрибутивной коллажности любых феноменов современной культуры как их автохтонной характеристике. В комплексе отечественного образования все это считается каким-то занудством и оторванным от жизни умствованием. Но достаточно вспомнить, что Ж. Деррида и другие светила постмодернизма читали лекции для актива «Солидарности» на полуподпольных семинарах в Варшаве незадолго до памятных событий. Курс лекций Дерриды с большим интересом прослушали некоторые российские политики в 1990 году, то есть примерно за год до августовских событий 1991 года, связанных с крушением СССР. М.А. Можейко, А.А. Грицанов, А.В. Филипович предлагают употреблять термин «коллаж» как постмодернистскую черту, свойственную всем сторонам современной жизни, «процессуальность» которой разворачивается как бы после времени, в ситуации «свершенности истории», которая, по мысли А.В. Кожева, «как бы то ни было, закончена» [136, с. 365].

§ 2. Постигание Имени

Таинственное сочетание Адама с Евой предварил «глубокий сон» [Бат 1, 21]. Так животворная сила синтеза осуществляется на фоне

анализа как мысленного разложения истории: «Где труп, там соберутся и орлы» [Мф 24, 28]. Генетическая перспектива жизни остается непрестанной из праха (от гр. *corpos*) авгиевых конюшен сведением потоков «Мертвой и живой воды», служащей архетипом анализа и синтеза. Санскритская искренность этимона *sin* обретает топику греческого лабиринта в синкретизме «солнца» (китайский *apelsin*) и финикийской «пустыни» [137, с. 2493], ставшей родиной первых зафиксированных в истории систем фонетического письма. Отсюда началось около 4-х тысяч лет тому назад опытное постижение Бога или, по Фоме Аквинату, *Cognitio Dei experimentalis*. До Ханаана отношение к Богу носило немотивированный, созерцательный (лат. *speculus* – зеркало) характер. С финикийским кодом небесного Имени возникает «иероклип», иероглиф (*ἱερογλύφος*) – знака словесного декодирования лабиринта жизни. Эпический образ восточного «син» и западный рассудок «теза» приводят к смыслообразованию «Живого Имени», реифицированного, то есть второй раз записанного из уст *Иегошуа* – «Спасение Иеговы». Сердечное упование Израиля на Спасителя делает это имя своим, родным, благородным в его сверхприродном, то есть неизглаголанном значении. Н.К. Рерих сопоставлял анализ с мозговой, а синтез с сердечной деятельностью психики, которая и устраняет мыслимые противоречия действительности: «Синтез сопоставил незримые нам причины и отчеканил следствие» [142, с. 318]. Вл. Соловьев характеризовал *синтез* сочетанием «Восточного созерцания и идеальной западной формы». П.А. Флоренский считал сердце «Средоточием душевной и духовной жизни человека» [166]. Поэтому «неущербное бытие» начинается с внутренней природы «уст, говорящих от избытка сердца» [Мф 12, 34].

Глубокое проникновение в смысл Библии невозможно без сердечного нарратива: «Сердцевед Бог дал им свидетельство. Итак, положите сии слова Мои в сердце ваше и в душу вашу» [Вт 10, 16]. Сердечное знание как логический способ личностного восхождения к Свету служит не альтернативой, но психологическим источником объективации. Поэтому постмодернистская схема объективации применима к поэтической топике, превозносящей славу Божию как объективную истину, на пути к которой «мидрашим является

аналогом, дающим уразуметь, как непреложно совершается Его воля» [148, с.7].

В дискурсном представлении студентов формула синтеза ассоциировалась с санскритским символом «САТ», семантически заключающим в себе единство бытия и сознания в дешифрации аббревиатуры: «семантика–абдукция–топика». Посылка инверсии Эдемского «сада» как гипотетического «САТа» привлекла теопсихологический дискурс «Внимание», который, в свою очередь, всколыхнул студенческую аудиторию. Внимание к жене есть начало жизни, умножающейся через зачатие, которому предшествует внимательная молитва отца с ее плодотворной восприимчивостью матерью. «Духовное внимание, – по замечанию архиепископа Луки, – ярко отражается во всей внешности его. Дух грубый и жестокий уже в процессе эмбриогенеза направляет развитие соматических элементов и создает отражающие его грубые и отталкивающие формы. Дух чистый и кроткий творит себе полное красоты и нежности жилище» [104, с.72]. Внимание не имеет собственного содержания. Как «умелая кухарка», находящаяся «на иждевении» слова, внимание полезно до тех пор, пока не «возгордится», не эмансипируется от слова и не станет, как ленинская «кухарка сама управлять государством». Конфуций предупреждал о том, что «народ, забывающий значения слов, теряет свободу». Так, гипертрофированное внимание к собственным состояниям вне поля их психологического значения подавляет сознание. В свою очередь, психология, эмансипированная от Логоса, уподобляется служанке сонного тела, реализуемого лишь растворением индивидуального сознания в сверхличном «океаноподобном» OCEANe многофакторного анализа Costa & Mesrae [129, с.290]. Престарелый метр психологии Эрик Эриксон сверхинициативно закончил свою жизнь погружением в холодный океан, эпигенетически предваряя «коллективное самоубийство» человечества. Альтернативой растворения индивидуального сознания в «коллективном бессознательном» служит внимание личности как избирательности к миру и себе самой в условиях крестовой стигматизации, координирующей наличие внешних препятствий скорби к достижению победы над злом: «В мире будет иметь скорбь, но мужайтесь, ибо Я победил мир» [Ин 16, 33].

Дискур «Ощущение и восприятие» дифференцировал логические и сенсорные процессы. Выявлено, что уже исходный их уровень, то есть отражения свойств предметов и явлений мира, возникающих при непосредственном воздействии на рецепторы, имеет свою предметную заданность и соотнесенность, сращенность со значениями воспринимаемых вещей. Так, для 56 % респондентов, эпизодически посещающих православное и для 18 % – католическое богослужение, характерно психофизическое восприятия церкви как храма мистического действия. Начало действия обозначено не столько словом, сколько «теплотой» ощущений. Зрительные (благолепие), слуховые (певческо-гласовая интонация), осязательные (знаменно-поклонных действия с целованием креста и икон), вкусовые (Евхаристия, переходящая в антидор), обонятельная – кадильное благоухание. Участие всех пяти модальностей ощущений создает уникальный объем сенсорной информации, не сравнимый ни с каким иным учреждением мира. Комплекс церковных ощущений восточной традиции, вскармливающей «младенца» грудью, прочувственно упреждает рациональное усвоение слова: «всякое дыхание да хвалит Господа» [Пс 150]. Для церковного неопита знакомо ощущение «немотивированного» благоговения перед храмовым достоянием, при котором идеологизированное сознание диктует, что «Бога нет», а сердечное знание индуцирует поток переживаний, обнажая сакральный оксюморон страха и любви, печали и радости. Его открытие православной топикой стимулирует постановку сложного вопроса адекватности чувства вины личностной свободе. Сторонники этого чувства на семинарском занятии аргументировали его необходимость царящей в мире распущенностью нравов, укрощение которых возможно только православием, ибо все светские учреждения и молитвенные собрания иных христианских конфессий обречены музыкальным ритмом, а «чувство вины и чувство ритма несовместимы» (показания Веры С.). Православная компетентность наблюдателей способствовала переходу от «сенсорной» тематики ощущений к их идеологической подоплеке. Игорь Н. и Елена Т. высказали соображения относительно церковного ритма как налаженного хода священнодействия. Размеренность в протекании богослужебного суточного круга задает формообразующее средство конфессиональной консолидации,

мистического единства, духовного дерзновения, душевного равновесия и телесного смирения. Храмовый комплекс ощущений обычно не осознается ими как таковой и выступает частью, чувственной тканью восприятия образа Божия через живую материю, на основе которой строится фундамент церковности и эстетического благоговения. Суждения дискурсантов вполне соответствовали мыслям отца Павла Флоренского, квалифицирующего суточный круг богослужения как очищение сердечным знанием, происходящим через ощущение, восприятие красоты во всех сферах культовой жизни. Особенно способствует этому восприятию «музыкально-ритмическая структура храмового действия: все подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса этой музыкальной драмы, и потому все соподчиненное друг другу не существует или, по крайней мере, ложно существует взятое порознь» [166].

В ходе ранжирования мнений обнаруживалась точка зрения, по которой обозначенная «теплота» по-разному проявляется в различных конфессиональных объединениях. Данные беседы со студентами указывают на наличие у них ожиданий «теплоты», наиболее характерной для православного храма, второе место (в процентном соотношении верующих студентов) уделено пятидесятнической общине Евангельских Христиан, затем римско-католическому костелу. Сами по себе данные ранжирования не претендуют на однозначные выводы, но сопровождающие их ремарки феноменологически иллюстрируют тенденцию, имеющую место в анализе церковных ощущений. Чего стоит, например, замечание студента: «Я был в Костеле, но не встретил там такой теплоты, как в православном храме». Так, сенсорно-религиозная ситуация способствует выявлению достаточно четкого рационального определения католической ориентации, основанной не столько на «теплоте» благоговейного стояния, сколько на организации веры, не иницирующей, но поддерживающей «теплоту» личностную, в том числе семейную. В то же время исследование православной мотивации обозначило компенсаторные возможности храма как домашнего очага. Так, одна пенсионерка обнаружила «сдвиг мотива на цель» (А.Н. Леонтьев) смещением генетической сферы личности религиозно-этической: «Молиться надо не дома, а в Церкви».

Религиозный дискурс относительно «Дара волхвов» (Минский Дом милосердия, 2014) свидетельствует о характере магического воздействия материального предмета, освященного церковью, на психофизиологическое состояние, оцениваемое студентами не как субъективное ощущение, а как объективная форма освещенной вещи, находящейся вне субъекта ощущений. Причем, предметная отнесенность религиозных ощущений в православном храме, их синкретизм с культовым значением воспринимаемой вещи, значительно выше по всем показателям, по сравнению с другими конфессиональными условиями (различия статистически значимы, $p < 5\%$). Это позволяют понять религиозные эмоции «теплоты» как психологический феномен, опосредованный всем предшествующим опытом предметно-практической религиозной деятельности.

Христианство, вынужденное противостоять язычеству с его поклонением *материи* как *матери*, на протяжении тысячелетий создало уникальную форму – культуру *Матери Церкви* как Чистой Девы. Дефицит культурно-эстетической и материально-экономической организованности религиозных отношений индуцирует матернализм как общественно-политический феномен. Так, в анализе русского подвижничества Е. Поселянина очевиден контекст, отражающий религиозную исключительность и культурную обособленность Петровской России: «Глубокой несправедливостью было бы обвинять Петра в недостатке любви к России, в отсутствии религиозных чувств. Россию он любил пламенно, и в отношениях к Европе видел лишь орудие для усиления России. «Европа, – писал он, – нужна нам лишь на несколько десятков лет. А после того мы можем обернуться к ней задом. Служение России, ежедневный настойчивый труд для нее, представлялись Петру высокой религиозной обязанностью» [136, с. 4]. Очевидно, что патриотизм, выставляющий «любовь к отеческим гробам» как знамя «победы на супостаты» лишается своего генеалогического смысла и смещается матерналистски экзальтированным жертвоприношением: «О Петре же ведайте, – восклицал сам император, – что ему жизнь не дорога, жила бы только Россия во славе и благоденствии» [135, с. 5]. В своем персонологическом анализе культуры и воли Н.А. Бердяев критически оценивал мечту о чуде религиозного преображения России в стороне от европейской культуры. Именно «недовольство русских западной

культурой, варварское предание ее» привело к «созданию безобразной цивилизации» [25], названной впоследствии Р. Рейганом «цивилизацией смерти». Философ считал, что для достижения подлинного бытия Россия должна пройти процесс подчинения религиозной символики культурному просвящению «через великое покаяние» [25].

Психология покаяния адекватна метано́е (metanoía) как смене рационального ума человека умом ноэтическим, то есть истинно логическим, способствующим восприятию событий и обстоятельств как их целостного отражения уже при непосредственном воздействии на личность в конкретной ситуации, служащей выявлению ее состоятельности. Просвещенно религиозное восприятие предполагает обнаружение образа и подобия Божия в поле субъективного отражения личности, ее действий и отношений. Адекватность субъективного образа его объекту – Святому Духу – достигается благодаря тому, что отражающие этот Объект органы восприятия активно прослеживают его свойства и связи не за счет суммы ощущений в материально религиозных действиях, но за счет опытной глубины сердечного знания. Например, применение такого невербального способа действия как крестное знамение, в конкретной предметной ситуации служит не столько отчуждению, как полагают протестанские теологи, объекта веры, сколько традугированию его образа в возрастном либо дефектологическом, в частности, сурдологическом, изложении. Житие св. Иоанна Кронштадтского свидетельствует о том, как явившийся ему в видении чудный старец запретил праведнику исполнить крестное знамение в армагедонском храме, ввиду отсутствия там Святого Духа. Этот биографический эпизод может служить иллюстрацией восприятия духовного объекта, не всегда адекватного образу действия, данного в сумме ощущений. Последние могут оказаться ошибочными вне связи с высшими психологическими функциями – логикой мышления, исторической памятью, культурным характером общения. Поэтому наряду с приспособлением перцептивных органов, в частности, их «утончением», сенсублизацией к особенностям объекта, субъект своими действиями – духовными упражнениями, постом, молитвой – стремится поставить объект в оптимальные условия восприятия. С другой стороны, духовный объект эксплицируется ровно столько,

сколько может быть воспринятым субъектом. Как поет тропарь Преображению Господнему: «Преобразился еси на горе, Христе Боже, показавый учеником Своим славу Свою, яко же можаху», то есть на сколько мы в силах ее воспринять. При данном ранжировании каждое действие на пути к Богу, в том числе и данная книга, является способом «подстраивания» Его славы к особенностям субъекта восприятия: органам чувств, уровню мышления, истории, логики и метафизики познания. Так, теоцентризация позволяет Святому Духу связать в добровольном человеке наиболее адекватный психологически Сыновний образ Отца.

§ 3. Экклезиология «Памяти»

Психологическим выражением единства физических и гносеологических характеристик объекта служит память: конкретно-образные и абстрактно-логические процессы фиксирования, организации и сохранения прошлого опыта, делающие возможным его повторное использование в деятельности или возвращение в сферу сознания. Первая попытка проследить меру чувственного и рационального в мнемической деятельности человека была проделана Аристотелем, рассматривавшим память ($\mu\upsilon\eta\sigma\iota\varsigma$) как элемент присущий всем живым существам, в то время как воспоминание ($\alpha\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$) является атрибутом только человеческой психики. Если восприятие – процесс непосредственного отражения реальности, то память всегда опосредована, то есть ассоциирована. Непосредственное восприятие Святого Духа – акт живой, динамичный, по сравнению с памятью и воспоминанием о Нем. Анамнез составляет элемент культуры и социальной жизни, включающей в себя экклессию ($\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$), в Древней Греции народное собрание как высший орган государственной власти. С принятием христианства, таким собранием служит Церковь, основанная на Евангельском воспоминании Тайной вечери Иисуса Христа [Лк 22, 17–19]. Духовная сущность человека, хотя и включает себя социальные и культурные элементы образа жизни, но к ним не сводится, требуя также психологического привлечения *подобия* или личности. Культура, эта «великая неудача жизни» (Н. Бердяев) трактуется как поклонение свету, но еще не есть сам свет. Как данная нам «привычка свыше» (А.С. Пушкин) она

начинается с традиции, то есть передачи божественной заповеданности. Хам, мнемически не склонный к этой заповеданности, хохотал при виде обнаженного тела отца [Быт 9, 22]. Воспитанная заповеданностью память Сарра опосредовала извещение о рождении ею сына культурным, то есть «внутренним смехом» [Быт 18, 12]. Поэтому Ицхак означает смех: «смех сделал мне Бог; кто не услышит обо мне, рассмеется» [Быт 21, 6]. Только осененная самим Святым Духом Мария смогла без внутренних барьеров, непосредственно духовно воспринять Благую Весть архангела Гавриила: «Се раба Господня, да будет мне по слову Твоему» [Лк 1, 38], ибо истинное восприятие Бога стало свободным от древних культурных представлений и традиционных установок памяти. Поэтому Мария стала родоначальницей нового, сенсационного естества непорочного зачатия. Это чудо служит неиссякаемым источником культурно-научных ассоциаций по смежности, по сходству и контрасту, фиксируемых нами в ходе дискурса «Память». Студент Павел К. установил смежность понятий дух и культура, лежащих в основе «книжных» ассоциаций М.В. Ломоносова, помнившего о «двух книгах – Библии и природе». Если понятия Бог и естество жизни смежны между собой как *род* и *природа*, то «безличное славянское божество Род ассоциируется студенткой Надеждой К. с его женской ипостасью – Ладой, материально организованным, временным течением жизни». Дискурсивные ассоциации способствовали выведению в аудитории экологической эссенции: «каков *род*, такова и *природа*». Дискурс относительно Бога и Церкви вывел сходство понятий: ассоциации церковные вызывают ассоциации духовные. Таинство покаяния включает в себе образ его Родоначальника: «примите Духа Святого, кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» [Ин 20, 22]. Это основание для топического понимания церковных отношений как надкультурных, непосредственно связанных Словом и Духом. Дух, освящающий таинство евхаристии, упреждает мнемическую культуру *эклесией памяти*: «Сие творите в Мое воспоминание» субстанциональным присутствием Логоса в хлебе и вине: «Сие есть тело Мое, которое за вас ломится во оставление грехов, пейте от нее все, сие есть кровь Моя нового завета, которая за вас и за многих проливается во оставлении грехов» [Лк 22, 19].

Ассоциация памяти по контрасту и по смежности опосредованы сложной причинно-следственной связью, артикулируемой полилогом:

– Боль – это зло, ставшее причиной покаяния – блага.

– Но боль сама по себе не может стать причиной покаяния, таковая возможна лишь при наличии третьего члена – самосознания личности с присущим ей стремлением к этому благу.

– Однако существует и обратная связь: зависимость психологической готовности к покаянию от когнитивно-эстетического уровня ее образованности. Не только культура от духа, но и дух в определенной мере зависит от культуры: потребности от интересов, чувства от эмоций, поступки от знаний.

– Сознание как благо детерминирует интроспекцию личности, обнаруживающую в ней острую душевную боль, которая, при отсутствии культуры, может остаться диффузной и даже незамеченной, смещенной на внешние, телесные объекты.

– По замечанию Ф. Достоевского, «величайшее счастье знать, по крайней мере, отчего несчастлив».

Полилог завершился нарративом истауратора, высказавшего богословское видение психологии памяти с учетом ее вхождение в целостную структуру личности. По мере духовного совершенствования потребностей и убеждений человека, изменяется и его отношение к своему прошлому, вследствие чего одно и то же знание может по-разному оцениваться и храниться в памяти. С мыслями Достоевского о счастье рефлексивного знания согласуется сентенция Северина Бозция, также считавшего, что «наибольшим несчастьем для человека является его воспоминание о прошедшем счастье». Христианская мораль наставляет личность на критическое отношение к своему прошлому. Только такая позиция обуславливает ее преемственное совершенствование, определяющее целью жизни счастье с Богом – блаженство святых в Царстве Его. Данная цель определяет рефлексию: то, что для греховной памяти представляется счастьем – для памяти кающегося является грехом. Благодаря мнемической организации Церкви в мире никогда не возникла проблема сохранения сотериологических знаний. Она разрешалась по мере зарождения и развития системы вселенской, соборной памяти, генетически обеспечивающей продолжительное (годы, столетия, тысячелетия) удержание религиозных знаний, умений и навыков,

характеризуемых огромным объемом сохраняемой информации. Организация религиозно-логических представлений памяти в церковном чине начинается стихами: «И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем» [Лк 2, 51]. В конце дискурса последовал вопрос о Северине Бозэце, что стало темой нового, «исторического» дискурса о личности как «индивидуальной субстанции рациональной природы».

Учитывая громадный объем человеческой истории, легко понять, что успешный поиск истины возможен только при условии высокой степени ее концентрации в долговременной вселенской церковной памяти как родоначальницы культуры: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» [Мф 18, 18]. Эти слова, обращенные к Петру как «камню» веры редуцируют этимологическое внимание к лингвистической паре *alitia* (истина) и *monolit* (камень, скала), имеющей общую морфему *lit*. Церковная память как истинно драгоценный камень служит началом всех инновационных устремлений человечества, имеющих только один способ оправдания: «В начале было слово». Евангельский смысл драгоценности «камня» в том, что он содержит в себе это начало.

В долговременной церковной памяти одновременно функционируют несколько исторических форм организации знаний, отсутствующих в сектанских объединениях. Во-первых, это организация догматической духовной информации в иерархические структуры по принципу выделения логических, родовых и более специфических видовых понятий. Церковно-догматическая проблематика выражается вопросами вида: что означает то или иное духовное понятие, например, «истина», «определение», «смысл», «цель» и т.п. Другой формой мнемической организации, характерной для литургических категорий, является группировка отдельных понятий вокруг одного или нескольких представителей категории прототипов. Так, определение «сия есть кровь Моя Нового завета» служит основным прототипом литургической категории «евхаристия». В то же время в литургических устремлениях протестантской церкви, пользующейся только логическими отношениями церковной памяти вне ее мистических характеристик, таким основным прототипом является пропозиция: «сие творите в

Мое воспоминание». Поэтому различие прототипов определяет цель литургии: в первом варианте – евхаристия как непосредственное мистическое восприятие Святого Духа, во втором только воспоминание о Нем.

Существует еще одна мнемическая особенность конспиративной деятельности, которую можно квалифицировать как протопатическую – архаическую. Эта древняя организация церковной памяти. В отличие от эпикритической (новой), она не дает точной локализации источника религиозных знаний – Священного Писания или творения отцов Церкви, но характеризуется постоянным мистическим тоном и отражает эмоциональный тон культа. Важнейшим протопатическим объектом служит иконография, во многом преемственная древнеегипетской традиции изобразительного искусства. На протопатической организации Церкви строится, например, чин освящения воды и всякой вещи, колокольный звон, другие, не менее важные детали церковной практики. Преподобие священнослужителя, контрастирующее «имиджу» мирского человека: «попа и в рогожке узнаешь». В данной связи уместен нелюбимый нарратив Сергея Н., соотнесшего аффектационное состояние субъекта религиозных действий, «экипированного облачением как психологической защитой» с евангельским обличением книжников, ходящих «в длинных одеждах и принимающих приветствия в народных собраниях» [Мр 12, 38].

Нарратив архаической преемственности церковной памяти стал следствием эмоциональных высказываний относительно таинства венчания. Заинтересованность обрядом стимулировала обсуждение литологического фактора влияния камней и металлов на человеческий организм. Была зафиксирована приходская практика обручения невесты серебряным, а жениха, как главы семьи, золотым кольцом. Такую тенденцию пришлось раскритиковать вначале существующей гипотезы об активизирующем психосоматическом влиянии золота на женский и релаксирующем, очищающем воздействии серебра – на мужской организм. Эта гипотеза подкреплена ссылкой на церковный Требник, в котором «Последование обручения» предписывает ношение золотого кольца невестой и серебряного – мужем». Данные нарративов послужили обоснованием гипотезы о протогенезе церковной организации в филогенезе памяти. Дискурс закончился

топологическим выводом: «Главные качества, женское – чистота и мужское – вера, оба составляют надежду на достижение любви».

§ 4. Страх мудрости

Мышление как процесс познавательной активности индивида характеризуется обобщенным и опосредованным отражением действительности, являясь общим предметом науки и религии. При этой общности, эпистемологическое целеполагание преследуется познанием субъекта существенных связей и отношений мира, религиозный же аспект мышления ставит задачу достижения премудрости как критерия человеческого разума. Категория мудрости, исключенная из теоретического анализа науки, постепенно набирает ранговое достоинство. Так, необихевиоризм Альберта Бандуры предлагает социально-когнитивную теорию в качестве «научной трактовки мудрости». Прагматическое использование научного знания ориентировано здесь «самоэффективностью» [20, с. 437] как поведенческой моделью разрешения конфликта между абстрактным мышлением и конкретным созерцанием. Вместо упора на внутренние диспозиции, Бандура устанавливает приоритет вариабельности поведения, открытого изменениям, поддерживаемого ожиданиями, а не последствиями подкреплений. Реципрокный, взаимообусловленный детерминизм открывает в данном поведении возможность взаимного влияния личностных и средовых переменных. Такое научное предвидение будущего обеспечивается самомотивацией как когнитивной компетентностью личности.

Однако характер «самотивации» требует своего серьезного уточнения в опосредованности «самости» инструментом ее «культурно-исторического пути» [116]. Теопсихологическое понимание опосредования основывается на мудрости как предвидении, антиципации человеком промысла Божия о себе и окружающих его людях, что в конечном итоге и определяет цель жизни, саму о себе устраняющую угрозу смерти: «Исправились пути живущих на земле, и люди научились тому, что угодно Тебе, и спаслись премудростью» [Пр 9, 18]. В данной связи мышление как глобальную научно-психологическую категорию резонно рассматривать в качестве атрибута мудрости, которая является

субстанциональным принятием священства. Иисус Навин исполнился духа человеческой премудрости, «потому что Моисей возложил на него руки свои, и повиновались ему сыны Израилевы» [Втор 34, 9]. Без понимания того сакрального момента, по которому «Начало премудрости – страх Господень» [Пр 15, 33], страх человеческий деспотирует, сковывает мысли. Страх Господень – развивает, совершенствует мысли в рефлексии личности инструментальным опосредованием себя Законом. А. Мень, характеризуя этот инструмент, приводит комментарий Талмуда: «Слова человека, в котором есть страх Божий будут услышаны» [116, с. 113]. Рефлексия задает опыт премудрости страха, уклонение от которого происходит от гордости – «матери всех пороков» [Иак 4, 6]. Психологическим субстратом гордости является *сравнение*, нравственно нейтральная мыслительная операция, обслуживающая отнюдь не нейтральные личностные интенции высокомерия: «будете *как* боги» [Быт 3, 4] или «я не *такой*, как этот мытарь» [Лк 18, 11]. Совершенство духа – это прежде всего самобытие личности, сопровождаемое полным отсутствием осуждающих сравнений. От них локально независимы младенцы, юродивые и актуально освобождены праведники, достигшие состояния мудрости, не за счет сравнения с другими людьми, а за счет сравнения себя с Законом и образом Его Святости.

Руководство, подчинение себя воле Божией является главным показателем мудрости. Однако мудрость как феномен преимущественно поведенческий не может игнорировать когнитивные процессы. Эти последние описаны гештальтпсихологией. Данное научное направление не только выявляет индивидуальную мыслительную способность к абстрагированию и апперцепции, но и служит более адекватной интерпретации реальности, посредством которой заполняются пробелы. Настоящий психолог редко бывает чьим либо последователем, но Фредерик Соломон Перлз организуют фоно-фигуративные отношения, объединяя элементы частей по ассоциативным связям с целым. «Радость. Печаль. Хаос. Мудрость» – такими частями снабдил свою *curriculum vitae* создатель гештальттерапии, который незадолго до смерти он основал гештальттерапевтический киббуц [130].

Понятно, что мудрое решение принимается за счет индивидуальной способности к мыслительным ассоциациям и логическим операциям, однако сами эти операции развиваются на почве страданий: «От многих знаний много скорби» [Екк 1, 18]. Индивидуальные переживания – источник уникального осмысления мира побеждаемого: «В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь: Я победил мир» [Ин 16, 33].

Социально-когнитивная концепция А. Бандуры содержит в себе потенциал «научной мудрости», по которой мышление обуславливает, но не детерминирует поведение человека, являющееся как показателем, так и причиной его жизненного успеха. Поведение в такой трактовке служит *causa sui*, то есть причиной самого себя. Детерминистическая методология способствует исследованию поведения как *чина*, то есть результата творения, в то время как статус при/*чин*/ны отводится логосу, содержащему мысль, воплощенную в подвиге творения. Мышление, с этой точки зрения, входит в состав его каузальных и телеологических характеристик. Знание как результат мышления, развиваемого в скорби, не должно являться простым отражением этой скорби, но и орудием ее устранения. Прежде, нежели победить мир, необходимы истинные о нем понятия, суждения, умозаключения, которые не возможны при успехе, достигнутом в одиночку. Личность как «совокупность общественных отношений» (К.Маркс) по мере общественной практики и богословской мысли изменяет свой логический образ, совершенствуя его категориальную структуру переходом количества знаний в качество ведения, которое упраздняет как временный поведенческий успех, так и когнитивный дискурс, постоянно индуцирующий протест против всех и вся. Логический образ личности устанавливается также не за счет трансцендентного созерцания, но на основе христианского выбора – добровольного исповедничества Любви, подвиг которой сопряжен с постоянной жертвой. Жертва же всегда обращена к будущему в *воображении*. Воображение и выбор, таким образом, являются сходными понятиями и служат отражению результативных сторон жизнедеятельности человека.

Функционированию воображения способствует вера как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» [Евр 11, 1]. Эта функция проявляется в построении образа конечного результата

религиозного подвига. Воображение, не как фантазия, но как обожение себя самого, созидание себя самого через уподобление иному – образу Сына, есть высшее Божественное призвание. При анализе воображения как премудрости восыновления, активного, дерзновенного участия в собственном спасении, английский психолог Клайв Льюис замечает: «То, что вы берете на себя смелость уподобляться Христу – возмутительная самонадеянность. Но, странное дело, именно так Он и приказал нам вести себя» [105, с. 377].

Ценность человеческого воображения в том, что оно позволяет принимать решение при отсутствии видимых условий его выполнения. Риск – «дело благородное» и неминуемо сопряжен с воображением как «уверенностью в невидимом» [Евр 11, 1]. Только такая уверенность сможет обеспечить создание личностью заведомо промысленной Творцом, но неожиданной для мира, религиозной ситуации, определяемой Вторым Пришествием: «Се творю все новое!» [Откр 21, 5].

Теология развития отводит большое место воображению, основанному на медитации религиозных знаний в религиозные переживания. Их индивидуальная интерпретация служит высокому искусству мировой культуры, содержащей в себе обширнейший диапазон эстетических эмоций человечества – от пасторальной красоты Божественной природы до кровоточащих стигматов одинокой души художника, жаждущей правды художественного вымысла.

Средством артикуляции переживаний является *речь* – исторически сложившаяся форма общения личностей посредством языка, обретающего мудрость посредством своей логики. Как мышление и воображение, речь является орудием преобразования мира, следствием недовольства или восхищения им, способом достижения его логической красоты и совершенства: «Когда настанет совершенное, тогда пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» [I Кор 13, 7].

Артикуляционный филогенез современного человека своими корнями уходит в далекое прошлое, когда «На земле был один язык и одно наречие» [Быт 11, 1]. Однако человеческая гордость «вообразила» себя равной божественным высотам, тем самым подвергла данный Творцом талант психического воображения

превыспренной интенции: «и сделаем себе имя» [Быт 11, 4]. Между тем, «Имя, – по мысли Платона, – не случайный придаток вещи, оно инструмент согласований с природой» [133, с. 445]. Император Траян в своем ответе Плинию Младшему заявил: «закономерно преследование христианина за само только Имя» [136, 11]. Подвиг прославления Имени Иисуса сменяется природной гордостью за себя, собственное имя, роковым образом увлекающее за собой идеальную форму воображения в поднебесные сферы, оторвав ее от тончайшей звуковой материи речи, прекратившей свою функцию общения: «чтобы один не понимал речи другого» [Быт 11, 7].

Эмансипация непосредственных периферийных психических функций от слова приводит к звуковой аффектации речи. Следуя психологическому закону Л.С. Выготского о «Двухполюсном, центрально-периферическом разряде эмоций», содержательное значение речи еще может оставаться прежним, но ее «Личностный смысл» (А.Н. Леонтьев) улавливается за счет эмоциональной экцентуации. Семантическое смещение центрального значения слова его речевой интонацией достигается за счет пауз, мелодичности, темпа, тембра, ритма, динамики, агогики, модуляций. Гармоничный набор этих средств является неотъемлемым условием премудрости, дающей власть слововещателю: « Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» [Мр 1, 22]. Речь, наделенная синтетической силой живого слова, индуцируется сердечным знанием: «От избытка сердца говорят уста» [Мф 12. 34]. Мудрость мысли непременно отражается на красоте речи, поэтому непосвященному человеку сложно выстроить психологически корректную речь. По объективному наблюдению Д.С. Лихачева, «Можно притвориться честным, справедливым, дружелюбным, но интеллигентным притвориться невозможно», потому что неинтеллигентность – это, в первую очередь, немудрость.

Таким образом, если единицей анализа речи является слово, то единицей психологического анализа дискурса, помимо его содержания, служит интонация. Данное определение было положено нами в исследование соотношения интеллектуальной сферы личности и ее способности к адекватному восприятию музыкально-речевой интонации. Выяснилось, что слушатели с низким интеллектуально-эстетическим уровнем, способны отзываться лишь на экспрессивно-

динамический стимул, обнаруживают тождество безобразного и безобразного в структуре восприятия. В частности, дефицит адекватной категориальной оценки индивидом художественного объекта, по шкале «прекрасное – безобразное», валидно диагностируют его примитивную топику. В Лондонском аэропорте провели психологический эксперимент, по которому нашествие бомжей было предотвращено трасляций классической музыки.

Задача психолого-педагогической науки способствовать сохранению культурного наследия через культивацию духовной среды общения, включающую в себя такую аксиологическую ориентацию, межличностные взаимоотношения и формы речевого взаимодействия которой устанавливают единство лингвистической личности как целостности, организующей свои оловые, нациоальные, конституциональные и диспозициональные дифференциации посредством Слова. Такое принципиальное соподчинение всегда оправдывает лингвистическую инициативу. Кали сын-подросток на определенном этапе развития своего национального самосознания предлагает своему отцу: «размаўляць па-беларуску», тогда осуществляется божественный план спасения наций, достойных своего участия в Израиле. Как избранный народ Израиль осуществляет священную иерархию славы: муж – слава Бога, жена слава мужа» [1 Кор 11, 7], дети – слава жены, а родина – слава семьи как «rodziny» (польск.) или «родини» (укр.), то есть государства детей. В таком направлении народ ценит и культивирует тот язык, которым его питает и любит Израиль.

§ 5. Воспитание чувства

Белорусский термин «выхаванне» имеет несколько иной этимологический смысл, нежели «воспитание». Последний сопряжен с пониманием исполняющей функции духовного питания, первый в должной мере соотносится с категорией бытия, возможной осмыслению в духе Хайдегеровского экзистенциализма. Однако выхаванне – это выведения из забвения, выхавать – значит достать, обнаружить то, что некогда было захавана, спрятано. Возможно, этимологические различия составляет ключ к психологической дифференциации менталитетов россиян и белорусов: последние

обнаруживают большую замкнутость, скрытость и ригидность своих интенций («себе на уме»). Вместе с тем еврейский глагол *хавах* לָחַץ означает именно *быть, становиться*. Возможно, история белорусской филологии пока еще удерживает свои тайные связи с ивритом, имеющим, не такое как идиш, но определенно локализованное распространение на территории исторической Литвы.

Жизненный путь личности – это путь воспитания *чувств* как основы и мерил всех ее психических состояний. Чтобы представить закономерности этого воспитания необходимо соотнести чувство с другими психическими состояниями. Чувства еще не достаточно изучены в современной гуманитарной науке, исследующей их в контексте эмоционально-волевых процессов и эффективных состояний индивида, что обуславливает диффузное толкование этого глобального структурного образования психики как некоего синкретного конгломерата аффектов. Так, Философский энциклопедический словарь (М., 1989) даже не имеет отдельной статьи о чувствах, отождествляя их с эмоциями. Психологический словарь под ред. В.В. Давыдова (М., 1983) тоже определяет чувства как «устойчивые, эмоциональные отношения человека к явлениям действительности, отражающие значение этих явлений в связи с его потребностями и мотивами: высший продукт развития эмоциональных процессов в общественных условиях». Меж тем, для культурно–психологического упорядочения внутреннего мира человека необходима дифференциальная готовность к самоуправлению. Начало дифференции следует искать в контексте нравственного богословия. Луиджи Джусани в своей книге «Религиозное чувство» выводит личность как главный объект своего исследования: «Только Церковь имеет традицию защищать абсолютную ценность личности» [67, с. 108]. Церковь фокусирует личностно качественное образование в подобающем месте, «как линзу», вводя его в центральный компонент схемы «разум – чувство – достоинство». Такая концентрация служит основанием для определения «чувства как неизбежного состояния души вследствие познания того, что пересекает и пронизывает поле нашего опыта» [67, с. 30]. Абсолютную субстанциальность личности находим в Евангелии от Иоанна: «Я есмь Пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. Я есмь добрый: и знаю Моих, и Мои

знают Меня [Ин 10, 11]. Теопсихология выделяет в чувстве две основные черты. Первая черта: это благодать, ласка, нежность. Вторая черта: это *ассертивность* (лат. assertor – защитник), то есть способность человека быть уверенным в себе, умение отстаивать свои мысли и образы перед людьми в деятельной мужественной любви и правозащите.

По всей видимости, данная характеристика и лежит в основе определения чувства как целеполагающего начала личности, устойчивой к стихийным аффектам, источник ее духовной направленности и объективации. В то же время эмоции как впечатление, волнение, потрясение – это ситуативное, непосредственное и функциональное переживание индивидуумом динамики своих отношений с окружающим миром в силу интеллектуально-эстетической готовности его восприятия. Данной квалификации придерживаются многие психологи, среди прочих, К. Юнг, наделяющий чувство рациональной готовностью личности к целевому действию.

Направление анализа указывает на *любовь как цель воспитания*, в то же время невоспитанность сопровождается «любовью» к бездушным предметам материального мира. Воспитанный человек беспристрастно относится ко всему материальному, что способствует исключению в его лексическом обиходе высказываний типа «я люблю поесть», «я обожаю мороженное» и т.п., гипертрофирующих дефицитарные потребности и диспозиции моды. Модный ныне гламур (англ. glamour, –шарм, обаяние) основан на гедонизме и связанного с субкультурой массового потребления, а также шоу-бизнесом. Напротив, воспитание, одухотворение потребностей служит альтернативой чувственного отношения человека только к живому и богоподобному. Понятно, что данный анализ применим в локально-лингвистической ситуации восточных славян, потому что лексикон, в частности, польского языка расширяет репертуар значений любви за счет более общего применения слова «*łubię*», особого отношения к слову *kocham* и духовного отношения к слову *miłuję*. Подобная градация общеизвестна и в других языках. Белорусская психолингвистическая ситуация требует более бережного применения слова «любовь» в направлении его духовного значения *агаре*, что требует рефлексивно-артикуляционной инициативы в дискурсе,

дифференцирующем чувства как мужественную, духовно-аскетичную предпосылку личности; а *эмоции* как «нежные чувства», сопряженные с женственностью, восприимчивостью, гармонией, лиричностью, изяществом, красотой – душевно-эстетическим началом мира. Альтернативные противоречия снимаются трудом плодоношения. Если эмоции и чувства сравнить как «цветы и плоды», то станет ясно, какое участие несут эти психические состояния в жизни человека: цвет ярок и радуется глаз, плод же не столь ярок, но радуется не меньше, чем цвет и при этом насыщает внутренность. Однако до плодоношения цвет нельзя срывать, но приложить действие по оплодотворению. В данной связи можно предположить коллаж эмоций как *не/жны/х* чувств, которые не *жнут/ся*, то есть не обладают мотивационной силой бытия. Соотношения чувств и эмоций – это соотношение любви и влюбленности, проявляющейся в милосердии, привязанности, симпатии, вожделении. «Любовь как совокупность совершенства» [Кол 3, 14] является эпогеей не только чувств человека, но началом и венцом всех вообще психических процессов, свойств и состояний. Ею определяется и ей подчинена влюбленность как эмоциональное олицетворение. Некоторые считают, что влюбленность – плод или даже личина вожделения. «На самом деле, – учит богословская мысль, – гораздо чаще человек испытывает поначалу совсем другое, почти духовное чувство. Влюбленному нужна данная личность, а не наслаждение, которое она может дать. Влюбленность чудотворно преображает нужду в покое. Влюбленный стремится к какому-то невысказанному в земной жизни полному слиянию с предметом своей любви. Чувство уничтожает разницу между «я» и «ты», «брать» и «давать» [68, с. 228].

Дихотомия духовных чувств и душевных эмоций разрешается в третьем члене – сыновстве, чадородии как новом теле влюбленных. Рождающаяся личность – это не только оправдание влюбленности и вожделения, это объективация любви. По мысли Гегеля, «отношение любви между мужем и женой еще не объективно, ибо хотя чувство и есть субстанциональное единство, оно еще не имеет предметности. Этой предметности родители достигают лишь в своих детях, в которых они видят целое их связи» [54, с.219].

Таким образом, чувства и эмоции составляют корни и крону одного дерева – *дерева жизни*. В суетных отношениях мира часто возвышенные чувства затемняются примитивными инстинктами, а положительные эмоции – буйством *страстей*. Происходит это вследствие нарушения первоначальной иерархии, о которой пишет Вл. Лосский: «Дух должен был жить Богом, душа духом, тело душой. Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями не божественными. Душа, в свою очередь, становится паразитом тела – поднимаются страсти. И, наконец, тело становится паразитом земной вселенной, убивает, чтобы питаться – и так обретает смерть» [103, с. 307]. Данная иерархия требует осмысления страстей как динамической склонности человека к определенному роду действиям, безотчетным их субъекту. Вместе с тем, *страсть*, в психологическом определении – сильное, стойкое, всеохватывающее чувство, доминирующее над другими побуждениями человека и приводящее к сосредоточению на предмете страсти всех его устремлений и сил [32]. Причины страсти достаточно разнообразны – от идейных убеждений и фанатизма до паранойяльного синдрома в психопатии. Страсть может быть принята, санкционирована личностью, а может осуждаться ею, переживаться как нечто нежелательное, навязчивое. Основным признаком страсти является ее действенность, слияние волевых и эмоциональных моментов. Объединение страсти и нравственного, разумного начала в человеке нередко выступает движущей силой великих дел, в том числе деторождения. Свободное, беспристрастное течение дискурса исключает стрессовую ситуацию в студенческой аудитории, подверженной, как и прочие общественные институты, неестественному информационному прессингу: «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» [Кор 10, 13].

Эмоции могут быть амбивалентны, но такое психическое состояние как *аффект* всегда носит однозначно отрицательную оценку. Эмоции – «нежные чувства», аффекты – «темные чувства». Аффект и переводится как душевное волнение, страсть – состояние, связанное с резким изменением важных для субъекта жизненных обстоятельств и сопровождаемое резко выраженными двигательными проявлениями и изменениями в функциях внутренних органов. В

основе аффекта лежит переживаемое человеком состояние внутреннего конфликта, порождаемого противоречиями между его влечениями, стремлениями, желаниями и возможностями их выполнения. Религиозное понимание страсти как совокупности аффектов может быть построено на основании Десятой заповеди: «Не пожелай жены ближнего твоего, не пожелай дому ближнего твоего, ни села его, ни раба его, ни вола его, ни осла его, ни всякого скота его, ни всего, что суть ближнего твоего» [Исх 20, 17], то есть никогда ничему не завидуй. Страсти, как уже отмечено, поднимаются тогда, когда душа паразитирует на теле, когда она стремится к тому, что ей не принадлежит по праву. Стремление это и возникает за счет зависти, гистологическим субстратом которой служит мыслительная операция сравнения, порождаемая гордостью, «предшествующей гибели» [Пр 16, 18]. «Почему все ему, а не мне!» – результатом подобного сравнения на уровне непосредственного отражения становится аффект как склонность к неадекватной реакции на внешний стимул. Тогда склонность к сравнению может оказаться прилогом к грехопадению.

Если аффект не находит непосредственного выхода на периферию, то, опосредуя этот выход, человек испытывает *стресс*, психологическая классификация которого подразделяется на информативный и эмоциональный. Первый возникает в ситуации информативных перегрузок, когда человек, находясь в условиях выживания, не успевает принять верное решение в ситуации выбора при наличии совести или стыда. Эмоциональный стресс появляется в ситуации угрозы, опасности, обиды и т.д., приводящей к изменениям в протекании психических процессов, оказывая отрицательное влияние на деятельность (дистресс), вплоть до ее полной дезорганизации. Информационный и эмоциональный стресс возникает в реагировании субъекта на конфликтную ситуацию, при которой человек или общество имеет естественную *потребность*, – физиологическую или психологическую, но условия ее удовлетворения слишком растянуты во времени и пространстве. В ответ на напряжение секреторных или мозговых функций человек находит оригинальное – искусственное решение стрессовой ситуации, вытесняя таким образом не только естественную потребность, но и естественную *совесть*. Искушение компромисса с совестью –

наиболее тяжкое последствие стресса. В ходе дискурса была высказана гипотеза о дезорганизирующем влиянии стресса на деятельность деторождения: матери – со стороны физического, отца – со стороны психического здоровья ребенка.

Успешное прохождение кризиса включает в себя элемент «Трех стран» – *страсти, стресса, страха*. Как раз третья «странность – Страх Божий создает условие выживания в обстоятельствах, повергнутых страстью и стрессом. Это условие выживания в готовности субъекта воспринимать события как исполнение Божественной воли без отвергания наказания. Не существует воли Божьей на смерть ребенка: «нет воли отца Вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих» [Мф 18, 14]. Но есть нарушение заповеди, вследствие чего происходит обличение проступка через боль, ибо «Кого любит Господь, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему» [Пр 3, 12]. Во время великого поста старшие дети направились в костел для прохождения Крестного пути, но младшие девочки, увлеченные игрой с подружкой, остались. Не прошло и получаса, как дочка издала пронзительный крик от падения, в результате которого сломала предплечье. Рентгеновский снимок в травмопункте шел под номером 666. Вечерняя молитва в этот вечер предварялась чтением из Апокалипсиса с рассуждением о числе зверя [Откр 13, 18]. Так, педагогическая мудрость включает в себя страх Божий, снимаемый его безграничной добротой и милосердием. Мудрость достигается в дискурсе мерой *триангуляции* как тринитарного способа исследования психологической ситуации: посредством науки, искусства и религии. В ходе усвоения этого опыта студентка Алена К. призналась в том, что не поверила вначале моему рассказу о 666. Только после подобного же случая, Елена признала не только мой рассказ правдивым, но и методологию, при которой три «Т»– тест, текст и триангуляция нашли свое означение в ее рефлексии «Тау»–креста, на котором, по преданию был распят Иисус. Подобная история произошла с прихожанином, который сомневался в природе креста, пока случай не оставил сомнения в его сакральности. Во время шествия по городу Барановичского Свято–Возвиженского прихода 14 сентября 2013 года крестный ход остановился напротив военкомата. Кирилл, по неведомой причине не снимавший очков во время процессии, впервые за все свое долгое проживание в городе прочитал

невзрачную материальную доску на стене здания: «14 сентября 1954 года в Советском Союзе был впервые произведен атомный взрыв». Такое совпадение поста на Воздвижение с характером обозначенного события и стечением времени (1954 год рождения Кирилла), безусловно, повлияло на ход мыслей и настроений как «нормальная», то есть информационная сенсация, совпавшая со Священным определением: «Не проворным достается успешный бег, не храбрым победа, не мудрым хлеб, не разумным богатство и не искусным благорасположение, но время и *случай* на все» [Ек 9, 11]. Сочетание непредвиденности ситуации и закономерности духовной информации навсегда запечатлело в Кирилле представление о случайности как топике обстоятельств.

Любовь совершенная, свободная от аффекта, направляет свою духовную энергию на формирование страха премудрости в достижении естественных потребностей личности. Потребность как состояние нужды индивида в объектах, необходимых для существования, является внутренним источником его направленности на этот объект и главным условием соединения с ним. В зависимости от духовно-материальной направленности личности, ее потребности характеризуются такой же оценкой: «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» [Мф 6, 21]. *Потребность* как нужда может быть неосознанной вследствие смещения ценностей. Если главной ценностью для человека становится материальная причина мира, то затемненные вожделением насущные потребности так и остаются непознанными и потому неудовлетворенными. Так, понадобилось почти тысячелетие развития научной мысли, чтобы прийти к выводу о необходимости постовой пищи в рационе питания. Оказалось, что церковный чин предвосхитил телесное здоровье в «едином на потребу» как достойном способе физической культуры человека. Эта невидимая забота в равной мере распространяется и на все прочие сферы жизни человека. Поэтому св. Максим Исповедник оценивал церковный чин как «Древо жизни», которое наделяет бессмертием питающихся от него. Приближение к этому дереву и вкушение целебных плодов сопряжено с немалыми психологическими усилиями соподчинения чувственных образований психики в целостную структуру личности.

Эта многоплановая широта чувственности сосредоточивается, концентрируется в *готовности* личности как складывающейся на основе опыта состояния расположенности и адекватного реагирования на внешний стимул, ориентирующий ее активность в русле целевой направленности. Так готовность как осознанное психологическое образование корректирует установку – в основном неосознанное состояние реагирования человека на внешний стимул, восприятие которого носит привычный, стереотипный, иллюзорный или суггестивный характер. Такое понимание установки требует к себе тем тщательнейшего богословского осмысления, чем чаще в последнее время приходится встречаться с ее проявлением в общественной жизни. Сочетание отдельных свойств установок на основе психоневротического внушения, нейродинамического «кодирования» образуют различные типы патопсихологических изменений личности. Большую опасность для личности представляет собой социально-психологическая установка на «подавляющее большинство», соблазненное и привлекаемое политическими и экономическими страстями мира. Охватывая все сферы глобализации общественных отношений, эта установка провоцирует антихристианскую индукцию в религиозной жизни: « так что в храме Божьем сядет он как Бог, выдавая себя за Бога» [Фес 2, 4]. Коварным откровением Антихриста в начале христианской эры была пробита брешь в душах людей, чтобы в ее конце эти искренне « бранные души» избирали себе кумиров, «которые льстили бы слуху» [2 Тим 4, 3]. Богословское осмысление данного аттитюда строится на констатации факта непросвещенности людей, «не умеющих отличить правой руки от левой» [Ион 4, 11]. Именно установка, подменяющая собой интеллект, играет решающую роль при их сегрегации посредством числа 666, «печати антихриста» [От 13, 18]. Глобальная установка «Во благо народа как высшей цели» функционирует без самой цели, то есть Израиля, «дабы прельстить, если возможно, и избранных» [Мф 24, 24]. Прельщение осуществляется также за счет операции сравнения, колебания между Словом и «чаяниями народными». Однако в жизнь Будущего века войдут свободные от мирских установок дети Божии, принявшие Его Слово как печать праведника [Откр 7, 3].

Современная гуманитарная наука не вынесла пока компетентной оценки относительно психологического содержания установки, которая рассматривается Д. Узнадзе как «Высший уровень организации человеческих сущностных сил». В данном контексте, вынося установку в качестве основы как импульсивного, так и волевого акта, автор задается риторическим вопросом: «Какая же тогда разница между волевым и импульсивным поведением?» [161, с. 81]. Сегрегационное направление мысли требует логического анализа установки как импульсивного действия ситуационного свойства. Основой же волевого акта служит осознанное целевое начало, связанное с личностной готовностью к преодолению препятствий к достижению логически отдаленной цели жизни. Тогда в роли *мотива* как акта побуждения к процессу деятельности, могут выступать факторы, непосредственно связанные с тангенциальными сферами личностной активности – интересами, эмоциями, влечениями, вожделениями, склонностями, установками. В роли намерения как потенциальной осуществленности – энтелехии (Аристотель) бытия, могут выступать радиальные сферы направленности: потребности, чувства, поступки, убеждения личности. Характерная сфера приложения мотивов – это генерализованное побуждение деятельности, обозначаемое как «мотив достижения», стремление к успеху любой ценой, вне *на/мер/ения* как *меры* соотношения духовной цели и творческой функции. Мотив достижения проявляется через игнорирование религиозно-нравственных требований в безпринципном поведении, сопряженном с конкуренцией, авантюрой, риском. В случае преобладания в личности тенденции избегания неуспеха, мотив достижения стимулирует конформизм, уклонение от риска, ответственности и выработки «линии поведения», сводящей к устранению ущерба собственному престижу.

Реальные *мотивы* личности следует отличать от *мотивировок*, сопровождающих установку как психологическую защиту в виде рациональных объяснений причин действия посредством указания социально приемлемых для субъекта обстоятельств, побудивших к выбору данного действия. Мотивировки чаще неосознанно используются субъектом для маскировки реально действующих побудительных реакций. По мере осознания поведения как *по/ведения*

субъект отменяет психологическую защиту мотивационным выбором, за которым стоит устойчивый интерес, то есть мыслительная активность, соединяющая объект познания с эмоционально-дифференцированной сферой личности. Этот активный эмоциональный план «есть, – по Гегелю, – нечто большее, чем содержание намерений и сознания, и этот «остаток», проявляющийся в конечных результатах человеческих деяний» связан у него с «хитростью мирового разума, осуществляющего себя в истории через бесконечное многообразие потребностей и интересов» [54]. Гегелевская гипотеза интерпретируется египетской историей Авраама [Быт 12, 13] и особенно историей присвоения первородства Иаковом, отмеченной триумфом дерзновенной хитрости Ревекки [Быт 27, 5].

В то же время хитрость как гипертрофированная заинтересованность в объекте может выступить в качестве альтернативы мировой религии, альтернативы любви. Искусство, вызванное интересом, эмансипируется от логического начала, становясь, по определению Т. Манна, его «культурной самоцелью» [111, с. 91]. Не в жертвенной любви, но именно в индивидуальности интереса усматривается здесь мистическое основание смысла самобытия. Еще в XVIII веке Гельвеций так объяснял нравственную позицию личности: «Если физический мир подчинен закону движения, то мир духовный не менее подчинен закону интереса. На земле интерес есть всемогущий волшебник, изменяющий в глазах всех существ вид всякого предмета». Так же как и герой немецкого романа, этот ученый-материалист видит сферу приложения любви в интересе «перекраивания вселенной», а его тезис «голод и любовь правят миром» вскоре нашел свое применение в марксистской идее «изменения мира». Метафорическое задействование интереса в сфере движения – «конечная цель – ничто, движение все» – находит своих постоянных приверженцев на протяжении веков. Метафора, понимаемая как «смена движения», участвует в дифференциации чувственно-потребностных и мотивационно-эмоциональных состояний человека, способствуя их целостному построению в целях упорядоченности структуры самосознания как самочувствия. Воспитание есть соподчинение многообразия психических состояний их интегративной характеристике – чувству.

§ 6. Религиозная интенция красоты

*«Знай: чистая душа в своем искании смутном
сознанием истины полна!»*

Гете. Фауст

Эстетическое познание как логический способ чувственного совершенствования служит не альтернативой, но психическим инструментом библейской экзегетики и религиозной практики: «Современная и столь спорная так называемая «объективность» здесь неприменима, – считает Даниэль-Ропс, – И в многообразных поэтических творениях провозглашается слава Божия, и верующим открываются пути к молитве Ему, а «мидрашим» дают уразуметь, как непреложно совершается Его воля» [146, с. 9]. Восприятие красоты осуществляется на подсознательном уровне «любви с первого взгляда», метафизическая запредельность которой служит стимулом эстетического анализа и религиозного синтеза. В.М. Мартынов считает, что «Доля красоты может оказаться последней решающей долей, перевесившей чашу весов современной борьбы добра и зла в обществе». Красота, по мнению автора, является мерой саморегуляции внутреннего мира человека [112, с. 9]. З. Фрейд, высказывая предположение о «прегенетальных организациях сексуальной жизни», сводил характер невроза к соответствующему художественному способу его сублимации: «Выбор объекта в критический период жизни личности предполагает отказ от инфантильных комплексов и средоточие на эстетическом идеале – объединение всех желаний на одном объекте» [68, с. 169]. Религиозная саморегуляция может соединяться с эстетическим архетипом на уровне «коллективного бессознательного». По мысли К. Юнга, «цель процесса становления личности в ее самореализации и индивидуализации с помощью эстетических и религиозных образов как средств активизации архетипов» [162, 131]. Интеграционная объективация аналогий искусства прослеживается, по мысли К. Юнга, в процессе становления личности через индивидуацию и самореализацию с помощью эстетических и религиозных образов как средств активизации архетипов.

Рефлексия как глубокое погружение в себя дает возможность рассматривать «ребро Адама» как архетип интуитивно-мистической, околосердечной области психологии, отражающей сферу потребностных ощущений человека состоянием острой нужды в недостающей половине образа – его подобия: «Но для человека не нашлось помощника подобного ему» [Быт 2, 20] Реципрокный мотив отражает экзистенциальную сферу одиночества: «Нехорошо быть человеку одному» [Быт 2, 10]. Этот, по образному сравнению Е. Евтушенко, «токующий» мотив одинокой мужской души, сублимирован в творчестве Петрарки и Микеланджело, Лермонтова и Врубеля, Рыльке и Маркеса, Шестоковича и Шнитке. Этот мотив прослеживается у Леонардо Да Винчи в его «Моне Лизе», репродуктивно фасцинирующей грядущее время гендерных предпочтений. Примечательно, что художественно-психологический смысл фасцинации (*fascination*) в нашем контексте расширяется магической комплементацией слова *fascinare* – «заговаривать, обвораживать, сглазить» в довершении религиозного значения латинского термина *fas* – божественное определение, божественная заповеданность, естественный закон, естественное право. Такая этимологическая стимуляция рефлексивно-артикуляционной сферы личности способствует усилению ее конгруэнтности при художественном восприятии. Рассказ Глеба Успенского «Выпрямила» об одиоком, душевно искаленном сельском учителе Тяпушкине, который, по его собственному свидетельству, был «похож на скомканную в руке перчатку. Без малейшей эстетической потребности вошел он в сени музея. В Лувре бродяга обрел свою «безрукую половину» в образе Венеры Милосской. Она «вдунула» в эту перчатку человеческую руку, «выпрямила меня мурашками оживающего тела, пробежала там, где уже, казалось, не было чувствительности, заставила всего «хрустнуть» именно так, когда человек растет, заставила также бодро проснуться, не ощущая даже признаков недавнего сна, и наполнила расширившуюся грудь, весь выросший организм свежестью и светом». Иллюстрацией эстетических инверсий (*inversare*, с лат. перевертывать, взволновать, извращать) нашего современника служит свидетельство студента, которого Луврский портал «выпрямил» иным обворожительным образом: живописными женскими генеталиями. Так одинокая тоска художника фасцинирует

(fascinatio) глобальные масштабы перверсий естественного закона (fas), сопровождаемого массовым мужским «погружением в сон». Воистину, «не хорошо быть человеку одному» [Быт 2, 18]. Картина Сальвадора Дали «Великий мастурбатор» концентрирует эгоцентрическую нужду современного Адама в своей половине на фоне сублимации неудовлетворенной потребности в «помощнике, соответствующего ему» [Быт 2, 18]. Онан один из сынов Иуды, сына патриарха Иакова, за преступление мастурбации в брачном союзе с Фамарью был наказан смертью [Быт 38, 4]. Попрание детородной «силы» (именно так переводится с иврита имя Онан) – это предательство женственной красоты, о которой писал В. Гёте в «Фаусте»:

Все преходящее – символ, сравнение –
Цель бесконечная здесь в постижении.
Вот заповеданность истины всей –
Вечная женственность тянет нас к ней.

Религиозно-эстетическая осмысленность бытия служит успешному прохождению личностью «пустыни» одиночества героем Коэля Пауло: «Когда вошел в пустыню, назад пути нет» [91, с. 113]. Сантьяго «не представлял себе любви без обладания, но Фатима родилась в пустыне, и если что-то и может научить его этому, то лишь пустыня» [91, с. 144]. Подчинение мотива обладания пустынной рассеянности «гласа вопиющего в пустыне» начинается с императива: «всегда следую знакам» [91, с. 45]. Эстетический анализ начинается с внимания к знаку. Внимание не имеет собственного содержания, поэтому как «мудрая хозяйка» благоговейна к знаку как своему «Господину». Составляя сущность интуиции (intuere – вглядываться) как «страха перед своим мужем» [Эф 5, 33] внимание жены обеспечивает благополучие семьи. Женственная интуиция, эмансипированная от Логоса, уподобляется ленинской «кухарке, смой управляющей государством». Медитация как пристальное внимание к своим религиозным либо художественным склонностям, может стать служанкой смерти, «сна», ситуации, реализуемой буддистским «образом мотылька», сгорающего растворением индивидуального сознания в безличностном океаноподобном абсолюте нирваны.

Христианская личность имманентна в такой избирательности внимания, которое концентрирует лучевую направленность «Я» на благословие, преодолевающее пустынную скорбь (kenosis) в достижении логической победы над злом: «В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь, ибо Я победил мир» [Ин 16, 33].

Когда в 1883 году 17-летний подающий надежды интеллектуал единственный из своей семьи выжил под обломками землетрясения, он не прославил Бога за свое чудесное спасение, но стал отъявленным атеистом. Оказав большое влияние на эстетическую мысль первой половины XX столетия, Б. Кроче бессознательно выводил глубину мыслей из собственного «креста» (ит. Croce – крест). Философ неогегельянец считал, что «интуиция не дифференцируется от истинного восприятия реальности и ее возможного образа» [146]. Интуитивная инвокация есть невидимая в ее носителе реальность, сотворенная крестным путем «искушения в пустыне» [Лк 4]. В данной связи выделяется круг эстетических проблем религиозного генезиса в дифференциации психических состояний, причина которых кроется в художественных ощущениях и сензитивном восприятии образа. Исходный уровень отражения свойств предметов и явлений мира, возникающих при непосредственном воздействии на рецепторы, имеет свою предметную заданность, соотнесенность, сращенность с вербальным значением воспринимаемой вещи. Эстетическая аффектация сопровождается бескорыстным служением художника истине, которая «сама по себе прекрасна» [85, кан 2500]. Бог, прежде своего открытия в словах истины, установил порядок и гармонию космоса, открывающиеся как ученому, так и ребенку, «ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» [Прем 13, 5].

Педагогика религиозно-сензитивного вскармливания мира начинается с налаженного хода священослужения, размеренность которого задает воспитательные средства душевного равновесия и телесного смирения. Церковный комплекс формообразований обычно не осознается как таковой и выступает частью, чувственной тканью восприятия образа Божия через анимированную материю. Именно на этой художественной почве вырастает чувство благоговения как психоэстетической готовности к восприятию прекрасного Образа и от него к Логосу. Эстетическая соотнесенность храмовых ощущений

позволяет понять религиозное чувство не только как психофизический, но и культурно-исторический феномен. Это чувство человека опосредовано всем предшествующим опытом предметно-практической деятельности, развитием личности через разнообразие и богатство мировой культуры. Отвергающие это богатство не способны оценить вкусовые ощущения «старого вина», отдав предпочтение «вину молодому», сильному, эйфорийному: «И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого, ибо говорит: старое лучше» [Лк 5, 39]. Верующий, он же верный своим корням, традиции, культуре, представляется эстетической мерой цивилизованного включения человека в исторический процесс инициативного совершенствования на вселенско-родовом принципе красоты. Кардинал Ханс Урс фон Бальтазар считает, что «одним из путей к Богу служит способность воспринимать красоту и величие. Способен понять только тот, кто способен удивляться» [149, с. 191]. Часто художественный объект не удивляет, но пугает. Дискурс «Красота спасет мир» способствовал выделению анамнеза Андрея Н., оценившего мотив Гимна СССР как хорридный, «устрашающий душу». Невротическое единоборство с «Левиафаном» [Откр 13] экзальтирует индивидуальность, отчуждая ее «козлом отпущения» в синкретно-артельном круге абскурантизма. «Что, жива еще Настасья Филиповна?» – встречал коммунистически изощренным прищуром своих советских гостей П. Пикассо. В этом смысле вовлеченность «красота спасет мир» в эстетическую сферу «сотериологической достоевщины» требует от современной психологии постановки вопроса об эстетичности метода как компетентного отображения индивидуально-нравственного выбора автора: «Что для ума – уродство, для сердца – сплошь красота». Очевидно, что психология, для которой этот религиозно-эстетический аспект закрыт, вряд ли может обеспечить спрос образовательной индивидуации. Обстоятельность «батареинового» тестирования выводит из равновесия психоэстетику форму с ее приоритетом красоты над интересом. Именно психоэстетический способ избрали психологи голландской провинции, выдворившие с привокзальной площади безродных бродяг без применения физической силы, а только динамической трансляции классической музыки.

Судьбоносным примером религиозно-эстетического служения личности, корректирующей родовое течение истории и культуры, является инициатива Римского епископа, папы Стефана II, не признавшего «Вселенский» иконоборческий, антиэстетический псевдо-собор 754 года. Следствием этого волевого Томоса папы стал восстановивший иконопочитание Второй Никейский (VII Вселенский) Собор 787 года, приемственно созванный папой Адрианом I. Римская курия по сути стала на защиту того естественно-божественного, что было в языческой культуре – художественного образа. Такая позиция закономерна в Церкви. Христианский богослов II века Тертуллиан, резко отвергавший языческую культуру, сам впоследствии открыто проповедовал монтанизм, крайнюю, в том числе, антиэстетическую форму аскетизма. Зато св. Иустин Философ, после долгих интеллектуальных странствований принявший крещение, высказывался совершенно в ином роде: все постигаемые системы несовершенны, но в меру того, сколь подлинно прекрасного есть в каждой из них, эти системы несут в себе «зерна истины». «Светильник для тела есть око» [Мф 6, 22]. Во взгляде человека эстетически компетентный психолог обнаружит качество, религиозно оформляемое в достоинстве личности (aksios). Аксиология любви является индивидуальной диспозицией, опосредующей благородие. Сам же род, обладающий достоинством, не сводится к нему, но актуализируется личностью Творца, «творящего все новое» [Откр 21, 5], в том числе, любовь с первого взгляда. «Да разве ж она бывает – любовь с первого взгляда?» – спрашивает слушательница. «Для Вас, – следует ответ, – любовь станет реальностью по мере жертвенной готовности принять такого не ищущего легкой любви юноши, который, с Вашей точки зрения, достоин стать отцом с первого взгляда возлюбленного Вами сына». Любовь с первого взгляда служит эстетическим стимулом любви достойной (agape). Без эстетической импрессии брак обречен на партнерство, строящееся по отрицательному принципу «как все» либо «не хуже других». Этот коллективный паттерн антиэстетичен в своей основе. Мотив «не хуже» предполагает в своем следовании «лучше» переносом операции сравнения «иметь» над «быть» (Э. Фромм) в сферу подавления этики человека его порочной природой. В ходе дискурса студент Сергей назвал шикарную машину антихудожественной, ибо коллективной, а

засохшую иву природным шедевром в виду ее плакучей одиночества. Станислав И. вывел атихудожественность референдума на фоне эстетической альтернативности политики Иисуса Христа, благородного понтифика прекрасного полиса [Откр 21, 10]. Иисус явился изначально эстетичной индивидуальностью в генерации совершенно новой психологии художественности, совершенство которой в незримости для сильных мира сего. Своей гениальной личностью иисус перекрыл свою же талантливую индивидуальность, отдал ее на художественную стигматизацию, бесконечную в миллениумах и талантах художников, поэтов, музыкантов, кинематографистов. Их религиозно-подсознательное благоговение несет собой нерешимость (даже Сальвадора Дали) отобразить нагое Тело, несмотря на историко-документальные сведения о характере и атрибутике древнеримской крестификации. Это свидетельство того, что художественность не совместима с хамством, суть которого именно в обнажении тела отца [Быт 9, 22]. А как же микельанжеловский Давид? Но Давид не утверждает Ягве в патриаршем достоинстве как Адам, Ной, Авраам, Христос, но в достоинстве царя–псалмопевца, подверженного субъектно-обнажающей конечности в гравюре Я.Лейкена «Давид танцующий перед ковчегом» (Амстердам, 1708 г.). Сюжет известной гравюры построен на истории Второй книги Царств, 6 глава которой, действительно, свидетельствует о том, что «Давид скакал изо всех сил перед Господом; одет же был Давид в льняной эфод», то есть в нижнее бельё [2 Цар 6, 14]. Тем самым он вызвал пренебрежение к себе жены Мелхолы, которая сравнила мужа с «пустым человеком» [2 Цар 6, 20]. Вскоре после этого оскорбления, Давид по делом изменил Мелхоло с Вирсавией, будущей матерью царя Соломона.

Голый, натуральный вид человека – свидетельство его языческого состояния. Одежда символизирует образ, исторически и культурно опосредует его «высшими психическими функциями». Специфические психические процессы являются, по Л.С. Выготскому опосредованными, то есть возникающими и развивающимися на основе использования разнообразных средств языка, других инструментальных знаков и орудийных символов. Высшая культурная функция появляется на сцену дважды: в общении между людьми как «итерпсихическая»; затем она «вращивается»,

превращаясь в индивидуальное, «интрапсихическое» индивидуальное качество. Таким образом, в онтогенезе участвуют культурные процессы психического развития личности, принципиально отличающие ее от натурального существования индивида [48]. Первым художественно-прикладным опытом человека было «делание себе опоясаний» [Быт 3, 7]. Примитивная этика отражает общую познавательную причину прикладного дооформления стыдящейся природы как фенотипа личности. Эротическая натуральность преследует цель безответственного получения удовольствия. Показалось, что освященный в 1432 году Гентский алтарь Ян Ван Эйка в Бельгии, передает этот мотив избегания нежелательных последствий. Единственное в истории христианской культуры литургическое изображение обнаженных фигур праотцов включает в себя жест Евы, демонстрирующей Адаму лимон. Возможно, таким оригинальным образом, Ван Эйк символизировал *контрацепцию* как «запретный плод».

Художественность предполагает индивидуально-аффективную реакцию на причину, вызывающую амбивалентную эмоцию «приятно-стыдно». В наиболее типичной форме амбивалентная дифференциация прослеживается в абстрактно-философском плане разграничения Э. Кантом категорий приятного и прекрасного. Оригинальность великого философа состоит в том, что эстетика как бы автономна по отношению к «низкой» сфере приятного, в том числе эротического. Например, эстетическая личность, воспринимающая художественный объект – природу, женственность, адекватно оценивает ее красоту. Художественная индивидуальность стремится не обладать, но повелевать ею, комплиментируя свою природную недостаточность динамичной инициативой вмешательства и авантюризма. Эстетическая личность свободнее личности художественной как потенциально априорная. Св. Фома Аквинат сущность эстетического видел в представлении объекта, нравящегося самого по себе, безотносительно ко всем возбуждающим последствиям индивида с его непосредственно рецептивными переживаниями. И хотя художественные эмоции как бы порывают с вызывающей их реальностью автора («Смерть автора», Р. Барт), эта трансформация не уничтожает существенных генетических свойств родового доминирования над индивидуальной экспрессией.

Естественно, мы испытываем цельные по своей религиозной заданности эмоции такого родоначальника как И. Бах; но уже в сонатах Бетховена ощущаем надломленность, страдающую конфликтность, переходящую в роковой демонизм. Врубелевский «Демон», спровоцированный атеистической безысходностью одинокого художника, гипертрофирован нарциссианским интересом к собственным склонностям, выступающим в качестве альтернативы религии и любви. Искусство, зиждущееся на интересе, эмансипированное от своего литургического начала, становится способом «освобождения и возвышения одиноко личного, культурной самоцелью» [Манн79, с. 91]. Иллюстрацией этой тенденции может служить диалог с оппонентом композитора-додекафониста Леверкюна, прообраза Ф. Ницше, из романа Т. Манна « Доктор Фауст»:

– Над таким жизненным даром, чтобы не сказать Божьим даром, как музыка, не следует насмехаться... Музыку надо любить.

– А по-твоему, любовь – сильнейший из аффектов? – спросил Леверкюн.

– Разве тебе известен более сильный?

– Да, заинтересованность.

– Под заинтересованностью ты, видимо, понимаешь любовь, лишённую животного тепла?

– Что ж, давай сойдемся на таком определении.– Он расхохотался [111, с.103].

Диалог впечатляет сходством идеальной устремленности героя романа с эгоцентрическими установками современного интеллектуала, «искателя истины» в превыспренних сферах гнозиса, имеющего мало общего с идеей спасения. Не в жертвенной любви, но именно в рассеивании интересов усматривается здесь смысл самобытия. В обращении к Петру как фундатору Церкви Иисус сказал: «Симон! Симон! Се, сатана просил, чтобы *сеять* вас как пшеницу. Но я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты, некогда обратившись, утверди братьев твоих [Лк 22, 31]. Дифференциация мотивационно-эмоциональных состояний человека требует генетического (на камне) упорядочения структуры самосознания через его качественный, аксио-эстетический компонент самочувствия. Воспитание чувств – это не что иное, как очищение

мотивации, соподчинение многообразия психических процессов, свойств и состояний их интегративной характеристике – чувству «любви как совокупности совершенства» [Кол 3, 14]. Выравнивание эмоций в дискурсе предполагает ранжирование эстетических категорий: прекрасное – безобразное, возвышенное – низменное, трагическое – комическое, героическое – пошлое, драматическое – обыденное, лирическое – эротическое. Пять парных сравнений обеспечивают широчайший спектр художественных эмоций, вербализуемых, инвоцируемых, пиктографируемых, коммуницируемых участниками дискурса, получаемыми «в руки» инструмент измерения своего аффективного мира.

Процесс эстетического восприятия в психологической апперцепции выводит эмоциональный поиск «очарованной души», страждущей в себе эстетический образ сына Божьего. Религиозность восприятия – это постоянное решение сложной задачи по распознаванию Бога чувством. Эстетическое ограничение познания связано с его субъективной непосредственностью и восполняется межконфессиональным опытом, «дабы открылись между вами искусные» [1 Кор 11, 19]. Адекватное восприятие духовного образа достигается мерой преодоления природной немощи синтетической силой Логоса: «Довольно с тебя благодати Моей, ибо Сила Моя в немощи совершается» [2 Кор 12, 9]. Доминирование логического над интуитивным в эстетическом опыте служит историческому успеху Вселенской Церкви, плодотворно воспринимающей художественные инициативы своих рожденных от Святого Духа чад.

§ 7. Поведенческий конатив

К сфере поведения следует отнести те психические явления, которые присущи отношениям взаимодействия личности с окружающим миром и служат осуществлению ее целевой направленности. Поэтому не все психические действия можно считать поведением, но определяемые или предопределяемые жизненным смыслом. Дело в том, что сама этимология слова обнаруживает его семантическое решение через корень «вед». Поведение – это то, что является «по», «после», «за» ведением, «за» знанием, *в следствие* сознания. Это ведение может осуществляться явно, сознательно, а

также конспиративно, латентно, интенционально. Но в любом случае оно становится новым, приобретенным при посредстве памяти, анамнеза общего собрания, которое сродни «загону» (ἔκκλησία) для «овец». Иудеохристианская цивилизация соткана и скорректирована демократической памятью *vox populi vox dei*. Поведенческими свойствами личности, образующими ее экклесиальный конатив служат намерения, темперамент, характер, способности, убеждения, направленность. Одной из первых ступеней на пути личности к целевому поступку служит намерение – сознательное решение, выполняющее функцию побуждения и планирования поведения и деятельности человека. В книге «Исход» Господь говорит Моисею: «Для того Я сохранил тебя, чтобы показать на тебя силу мою, и чтобы возведено было имя Мое по всей земле» [Исх 9, 11]. Это определение отныне становится целью, намерением жизни всего Израиля как Славы людей Божьих. Намерение, в отличие от мотива, образуется, во-первых, когда цель жизни и деятельности отдалена и ее достижение отсрочено тем далее, чем благороднее эта цель. *Намерение* – это мера жизненных испытаний, тягот и лишений, которые «планирует» личность взвалить на себя, чтобы донести бремя креста своего до Алтаря Божественной Славы. Очевидно, что никто из праведников Христовых, гонимых и заклеянных, при своей жизни не достиг этой Славы, полагая ее в жизни Будущего Века, но намерения свои они осуществили в подвиге утверждения на земле Божественного Слова. Намерение тогда становится христианским поведением, поступком, когда этот поступок определяется мерой, полнотой исповедания Слова, когда исповедник начинает нелицеприятно судить, в первую очередь, себя самого, ибо «какою мерою мерите, такую и вам мерить будут» [Мф 7, 2]. И если намерение любви оправдывается плодоношением, то намерение личности оправдывается жертвой.

Однако намерение как доминантное образование поведения претерпевает значительные коррективы на пути его осуществления. В качестве такой коррективы можно рассматривать темперамент личности, а также ее характер и способности как индивидуальные свойства, способствующие либо препятствующие этому осуществлению. Так, *темперамент* не характеризует содержательную

сторону личности, как потребности, чувства, убеждения, намерение, однако его динамические и скоростные свойства влияют в определенной мере на процесс воспитания и образования. В таком случае необходимы меры модификации факторов среды и воспитательных воздействий, от которых в решающей степени зависит совершенствование личности, соизмеряющей и изменяющей в онтогенезе надлежащее соотношение своих дифференциальных черт.

В отличие от темперамента, *характер* является отличительной чертой – *печатью* (χαρακτήρ) сложного и устойчивого индивидуального склада душевной жизни человека, обуславливающей типичные для него способы поведения. О сложности данного психического образования свидетельствует тот факт, что в некоторых направлениях психологии личности, в частности, конституциональном (Э. Кречмер, У. Шелдон), экзистенциальном (М. Хайдеггер, К. Ясперс) характер выступает как синоним личности. Богословская интерпретация данного образования также обладает определенными особенностями. В славянском и русском текстах Священного Писания слово «характер» вообще не встречается. Исходя, в данной связи, от контекстуального понятия «печать», процитируем Апокалипсис: «И видел я иного ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать Бога живого. Не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего [Откр 7, 2]. Каким может быть психологическое видение печати праведности? Разумеется, относящееся не к «набожному характеру» в его обыденном понимании, ибо характер имеют все люди с социально детерминированными процессами, состояниями и свойствами психики. Поэтому, прежде чем ответить на поставленный вопрос, необходимо отметить концепцию характера в конституциональной типологии Э. Кречмера, получившего законченное выражение статистического подхода к характеру как некоей неизменной структуре основных черт, соответствующих строению тела. Причем, как психическая, так и соматическая конституция определяется им в конечном счете врожденными, прежде всего эндокринными факторами. Динамическо-генетический подход к изучению характера был намечен в рамках психоанализа, отводящего решающую роль в его формировании событиями раннего детства, в связи с которым образование тех или

характерных черт характера истолковывается как своеобразный способ решения конфликтной ситуации. Так, в концепции В. Райха характер в целом представляет собой «панцирь» – отчужденную систему защитных реакций человека, проявляющуюся в тревожности, мышечной и сексуальной ригидности. В психоанализе и идущих от него различных течений глубинной психологии делается акцент на бессознательных и иррациональных истоках характера. Отечественная психология всегда рассматривала характер как сложное единство индивидуального и типологического, как результат взаимодействия наследственных задатков и качеств, вырабатываемых в процессе развития и воспитания.

Данные представления о характере согласуются с текстом Священного Писания, в котором «печати» придается провиденциальное значение: «Он полагает печать на руку каждого человека, чтобы все люди знали дело Его» [Иов 37, 7]. Другие места Писания свидетельствуют о печати праведности в ее психологическом приложении [Исх 28, 21; Рим 4, 11]. Поэтому характер, с теологической точки зрения, есть такое индивидуальное свойство человека, которое служит ему в качестве личного оружия священной брони, придающего его делам и поступкам неповторимый виртуальный, подвижнический колорит. Существующее же мнение о характере как «роковой печати», болезненном предопределении несостоятельно. Единственное место Библии говорит о печати Антихриста не в роковом, фатальном его предопределении, а только внешнем «начертании» [Откр 13, 16]. Это начертание служит привнесенным знаком отличия «своих людей». Прельстившись динамической мощью «погибели», они приняли бесхарактерную установку на политическое превосходство ее «сына, человека греха» [2 Фес 2, 3].

Можно предположить, что апокалипсическая «печать Бога Живого» [Откр 7, 2] – это новая, по сравнению с характером, печать святости – харизма (χάρισμα – милость, дар). *Харизма* – это особая одарённость, исключительность личности в интеллектуальном или духовном отношении, благодать как исключительный дар Божественной любви, упраздняющей собой частные характеристики: «когда настанет совершенное, тогда то, что от части, прекратится» [I Кор 13, 10]. Однако, святость как удел избранных Божиих, в чистом

виде царящая только на небе, на земле все же привязана к телу, а значит и характеру. Все святые отцы схожи между собой в подобии любви Христовой, и в то же время каждый имел самобытность, то есть харизму. Ее проявление в индивидуальных чертах личности не довлеют над нею, но помогают общению с миром: «для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона как чуждый закона, чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» [I Кор 9, 22].

Иерархия характера и харизма в личности – это иерархия в ней дела, о котором свидетельствует Иов [Иов 37, 7], и благодати, преподанной Апостолом: «Если по благодати, то не по делам, иначе благодать не была бы уже благодатью. А если по делам, то это уже не благодать» [Рим 11, 6]. Благодать освящает дела человека, творящего волю Божию. Дела эти не могут быть претворены в жизнь без силы твердости характера как свойства, определенного Богом и выработанного самой личностью. В этом освящении сила и твердость служат не проявлению гордости человека, но его достоинству как качеству изначально соборному, коллективному. Достоинство генерирует черты характера: патриотизм, целеустремленность, настойчивость, самообладание, решительность, независимость, инициативность, дисциплинированность, смелость, выносливость, стойкость. Их сочетание в личности способствуют осуществлению справедливости как *ассертивной* характеристики.

С пользой затратить природную энергию своего характера, явить славу Божию в священной брани человеку помогают *способности*, индивидуально-психологические особенности личности, являющиеся условием успешного выполнения той или иной продуктивной деятельности. Способности не сводятся к имеющимся у индивида знаниям, умениям, навыкам, они выявляются, прежде всего, в быстроте, глубине, прочности овладения способами и приемами некоторой деятельности и являются внутренними психическими регуляторами, обуславливающими возможность приобретения знаний, умений и навыков. В богословском ключе способности следует трактовать как свойства души, особые силы, передаваемые по наследству в виде задатков и развиваемые в онтогенезе посредством

образования. Способности – это способ прославить Творца именно в творческой же теоретической и практической деятельности. В притче о талантах [Мф 25] утверждается необходимость такой деятельности как условие получения благодати: «Хорошо, добрый и верный раб! В малом ты был верен, над многим поставлю тебя, войди в радость господина твоего» [Мф 25, 23]. Задействование таланта в творческой деятельности – это всего лишь то «малое», от чего зависит спасение, определяющееся изначально и конечно величиим жертвенной любви Господа «за други своя» [Ин 15, 13]. То, что в силах со-творить человек сам – зачать, родить, посадить, вырастить, построить – есть именно то малое, что входит в величие *со-творенного*, и то малое, что он может *со-чин-ить* сам, прилепляется к общему *чину* красоты мироздания.

Кросс–дискурс допускает вероятность распределения творческих способностей по мере сочетания сфер активности и духовной направленности личности, входящей в художественное *со-чин-ение*, и только бездуховность твари творит бес-*чин-ие*, становящееся *при-чин-ой* крушения красоты божественного образа. Дискурсное видение таланта определяет его в сферу направленного служения Логосу, ибо талант как психическое приложение активности требует гениальности Слова, отсутствие которого ведет к утилизации труда: «Все труды человека для рта его, душа же его не насыщается» [Еккл 6, 7]. В дискурсе устанавливались сферы приложения способностей в их выражении таланта и гениальности. Их наличие связано с характером личности и духовной направленностью продуктов ее творческой деятельности. Это определяет талант как такую совокупность способностей, которая позволяет получить продукт деятельности, отличающийся как по количеству – степенью умножения природных задатков: «получивший пять талантов, принес другие пять», – так и по качеству, характером новизны, мастерства, общественной значимости, полезности, духовной преданности – «чтобы я, придя, получил его с прибылью» [Лк 19, 23]. При отсутствии целевой направленности талант «закапывается в землю». Мало получить талант, должно еще воспитать его и просветить, то есть направлять с прибылью к Родоначальнику. Применение в дискурсе семантического решения «выхаванне» вывело нарратив Андрея : «талант, пахаваны, захаваны у зямлі, трэба вызваліць з пад улады цемры – выхаваць яго, гэта

значыць, накіраваць да к святла вобраза і падабенства асобы. Усялякае іншае задзейнічанне талента вядзе да яго загубы».

Жизненному воплощению таланта генетически предшествуют *задатки* как характерные дифференциальные особенности индивида с врожденным предопределением о нем промысла Божия. Но природное предопределение необходимым образом сопряжено с общественно-историческим призванием: «Кого он предопределяет, тех и призвал» [Рим 8, 30]. Природный талант может оказаться погребенным, если способности, развитые на основе задатков, будут употреблены в сферу утилитарной мотивации. Необходимость выбора между мотивом достижения и предопределенной, самобытной склонностью конкретного человека к живой религиозной совести, осуществляется в деле общественного служения.

В рядоположение способностей привносится понятие *склонности* как личностной избирательной направленности индивида на определенную деятельность, побуждающую его заниматься. Ее основой является глубокая, устойчивая потребность индивида к общественно значимой деятельности, стремление овладеть умениями и навыками, связанными с подражанием этой деятельности либо ее усовершенствованием. Возникновение склонности обычно упреждает и сопровождает развитие соответствующих способностей, придавая им социально-педагогический или социально-политический статус.

Таким образом, способности как деятельность социальной реализации и религиозного спасения личности предполагает наличие трех условий:

1. Генетическое – совокупность задатков данного индивида, полученной им от духовного *род/ства* и материальной *при/род/ы*;
2. Апокалипсическое – индивидуально-психологическая инициатива к овладению научно-теоретической и религиозно-практической деятельностью, проявляющейся в наличии творческих способностей личности и ее таланта к откровению;
3. Генеалогическое – передача и умножение таланта в духовном наследии как результате жизнедеятельности личности, оправдавшей свое призвание и прославившей Бога в христианской генеалогии: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу

Моему иду. И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне» [Ин 14, 12].

Последний, генеалогический этап развития способностей смыкается с первым, генетическим, и получает свое осуществление на протяжении длительного – столетия, тысячелетия – периода времени, по мере оправдания поколениями подвига, идей, завещаний праведника. В данной связи следует отметить наблюдаемую закономерность: если талант, зиждущийся на врожденных и приобретенных способах творческого откровения, в течение времени оправдывается судом общественного мнения, то гений, предающий это откровение только на суд Сына Божьего, получает свое оправдание по мере исполнения Его завещаний. Стало быть, талант – это откровение, гений – это Завет.

§ 8. Волевая синергия

Апокалипсическое решение личности по воплощению Слова объективирует наличие в ней готовности преобразования убеждения как осознанной потребности, побуждающей ее действовать в соответствии со своими ценностными ориентациями, в убежденность, выражающуюся в евангельском подвиге личности. Если совокупность убеждений человека, составляющих его мировоззрение, лишь предполагает, но не обязывает его постоянное воплощение в поведении и поступках, то убежденность, тесно связанная с чувством и волей, составляет поведенческое ядро актуализации. Представляющая собой религиозно-психологическую основу таких волевых качеств как преданность и жертвенность, убежденность образует личностный смысл Евангельских требований, уже независимый от дифференциальных особенностей ее характера (мужественности, женственности, национальной феноменальности).

Для уяснения онтологического корня убеждения и убежденности можно соотнести эти два понятия с Гегелевской «Философией права» и «Философией поступка» М. Бахтина. Если первая только устанавливает договор Законодательства – объективного Духа с субъектом мысли, «отдельной личностью» [27, с. 127], то вторая переводит этот договор в диалог исполнителя Закона со свидетелем того, как слово Закона становится плотью посредством одного только

на всю жизнь поступка. Диалог исповедника со Словом преобразует плоть, делает ее свободной от страха перед пленом людского суда как «порога» восхождения личности к «хронотопу» собственной истории [20]. Каждая личность неминуемо восходит к своему «порогу» – «быть или не быть», своему «диалогу» – «и все-таки она вертится», своему и своему «карнавалу» – «когда буду пить с вам вино в Царстве Отца Моего» [Мф 26, 29], своему «хронотопу» – «Вскую меня оставил». Убеждение и убежденность так психологически соотносятся между собой, как вера и верность. Вероотступничество сопряжено со страхом перед «хронотопом», нежеланием нести «свой крест» до конца. В то же время, преданность, постоянство, ответственность, жертвенность есть атрибуты истины. Мало быть верующим, надо быть верным, а значит сораспаятым. *Синерия* (συνεργία – сотрудничество) – это содействие, помощь, соучастие, сообщничество, воздействие. Суммирующий эффект взаимодействия двух или более факторов, характеризуется тем, что их действие существенно превосходит эффект каждого отдельного компонента в виде их простой суммы. В синергии двух волей – божественной и человеческой – становится очевидным эмерджентный (англ. *emergent* — возникающий, неожиданно появляющийся) эффект FIAT – Да будет! При Гефсиманской молитве «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» [Мф 26, 39] убеждение – «как Ты» и потребность – «хочу» объединяется в *синергию* цели. Евангельская направленность личности ориентирует ее поведение абсолютно независимо от внешней власти тьмы. Направленность – это стержень личности, содержащий в себе сложную, опосредованную иерархию цели, намерений и мотивов, создающий главное условие сознательной саморегуляции волевого поступка, который, в свою очередь, является критерием свободы выбора.

Дискурс «Личность–21 в Цивилизации Любви» был построен в форме «диалога–хронотопа» (Приложение 1). Хронотоп соотносился с волей человека, преодолевающего внутренние препятствия. Воля формируется в двух противоположно направленных силах, одна из которых обусловлена непосредственным мотивом – спонтанный, импульсивный акт, а другая – значимой, но отдаленной и в силу этого непосредственно не побуждающей целью. В дискурсе воля

рассматривалась на двух уровнях. Человеческий уровень – это самодовлеющий источник активности, обуславливающей относительную независимость поведения от объективных причин и свободу выбора. Божественный уровень утверждает объективную детерминированность волевых действий в их соподчиненности слову. Схематически волевой акт представлялся в следующем порядке: слово – намерение – искушение – борьба мотивов – выбор – подвиг – цель. Спонтанный акт схематически решается в ракурсе невербальных причин: импульс – установка – мотив – сомнение – стимул – реакция. Дискурс касался психологических закономерностей, включающих специфические и общие компоненты деятельности. Общим является опосредованность поведения его духовным смыслом. Однако такая общая форма еще не характеризует собственно волевое поведение. Необходимы специфические условия – это наличие личностно-индивидуального плана, организующего имеющиеся у человека в данный момент побуждения, мотивы, желания в их конфессиоальном ранжировании. Если в этой иерархии непосредственные побуждения осуществляются вне волевой регуляции, то мы имеем дело с этическим пластом поведения, выражающимся в общей культуре человека – нравственные привычки, ставшие «второй натурой», например, потребность в постоянных молитвах, крестных знамениях, постах, актах милосердия, аккуратности. Это «древний» волевой склад порядочного поведения, переданный отцовским наследием, в котором волевое усилие находится в снятом состоянии «сдвига мотива на цель» (А.Н. Леонтьев). Тогда волевой поступок становится результатом и апофеозом всей иерархической структуры психики.

ГЛАВА V. ТЕОПСИХОЛОГИЯ ДЕТОВОДИТЕЛЬСТВА

« Если вы любите море, то вы его спасете»

Ж.И. Кусто.

§ 1. Христианское воспитание в превенции жизненного успеха

На занятия по Психологии религии и духовности Светлана М. вынесла к обсуждению вопрос своего сына: «мама, куда уходят ангелы?», заданный им в воспоминании о чудесном спасении на реке, во время которого за плечом своей мамы он видел некое божество. Религиозно-литературный источник, связывающий причину такого «ухода» с растущим у ребенка уровнем греховности, видимо, не удовлетворил студенческую аудиторию. Решение проблемы в теопсихологическом русле богоподобия личности оказалось значительно оптимистичнее. Пока ребенок требует к себе большего попечительства, он чаще воображает ангельское присутствие которое, по мере взросления, носит все более «снятый» характер. Дискуссию продолжила Ирина, которая рассказала о своем спасении на Енисее, «но без всякой молитвы». В истории «безмолитвенного» спасения истауратор актуализировал логическое начало: «Не всякий, говорящий Мне, Господи, Господи, унаследует Царство Божие, но исполняющий волю Отца Мего небесного» [Мф 7, 21]. Теопсихологическая интерпретация касалась рассказа Ирины о том, как она, не умея плавать, соблазнилась предложением подруги, обещавшей ей поддержку на воде. Девушки не заметили, как течение отогнало их на середину реки. Когда подруга устала, то стала отталкивать от себя Ирину. Последнюю охватил ужас на фоне «дружеского» смеха на берегу. Наконец, поняв, в чем дело, один юноша прыгнул в воду. В это время Ирина, чудом державшаяся на воде, заметила уходящую под воду подругу. Подхватив ее, она ценой невероятных усилий дотянула до показавшейся вечностью помощи. Комментируя этот рассказ, я обратил внимание слушателей на благородный поступок Ирины как богоподобие, генерированное личностным выбором, то есть «исполнением воли Отца Моего», осуществляемым не по молитве, а по сердечному поведению – по любви. «Бог есть любовь» и его молитва в Его милосердии, осуществляющемся в человеке как Его образе. Я попросил Ирину

помолиться обо мне относительно моих налоговых проблем. На следующий день занятия начались с ее вопроса о моих делах. Я поблагодарил ввиду их чудесного разрешения, ибо «чудо, – как говорили святые, – встретить доброго человека в злом мире». Ирина перестала оставаться убежденной атеисткой. Как вдумчивый психолог, она обнаружила в водной среде *моря* не только символ бушующих страстей человека, но экзегетику «*морё*», то есть *учителя* или *дерево* в уделе «Ефрема = плодови́того» [148, с. 2489], усладившего соленую горечь моря освященной водой благословения. Спонтанный дискурс «Море» послужил аутентичной диалогизации потребности в спасении значимого другого как собственном спасении. Этот выбор осуществлялся за счет предельного, еще неосознанного состояния нужды личности в достоверном Ином, избавляющем чувства от когнитивного вакуума, подавляющего генетическую сферу любви. Конативная цель такой диалогизации спасение, которое насыщает значением мотив личностного успеха. Его творческое понимание включает в себя этимологический ряд: *спешный, успешный, спелый, успение*. Как видим, семантика слова весьма неоднозначна в своей трактовке, предполагающей амбивалентность входящих в него смыслов. Действительно, является ли успешность жизни следствием ее спешки или все же спасения? Акцентуация толкования обостряется отношением смерти в слове «*успение*». Является ли смерть результатом и показателем жизни, и насколько она может быть успешной? Это вопросы превентивной педагогики, выставляющей задачи не столько предупредить, сколько предшествовать жизненной цели, ибо термин *praeventas* (предшествие) ассоциируется в памяти верующего с термином *adventas*, который обозначает Пришествие. В этом рефлексивно-артикуляционном сочетании весь глобальный смысл педагогики, ведущей ребенка (*παλαδὲ αὐτῆ*) на встречу скорому Пришествию Царства Небесного в конкретной последовательности событий. Номинация педагога напоминает ему о праве на смерть как смысле детоводительства: « Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидит Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» [Мф 16, 28]. Неприятие этого смысла не спасает проводника от ответственности: « Оставьте их – слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму»

[Мф 15, 14]. Отсюда педагогическая превенция включает в себя такую «успешность», которая сравнима со действием Десяти бодрствующих дев, *спешно* вышедших на встречу Жениху, «не замедлившему явиться в срок», но потребовавшему для себя «освященного» пути. Спящие девы не *успели* исполнить свои сосуды елеем для этого освещения, потому опоздали [Мф 25, 1].

«Успение» – дискурсная тема сотериологическое осмысление успеха личности в психологических условиях Божественной евхаристии (evharistio), то есть благодарения. Современное состояние науки компетентно относительно введения новых педагогических условий такой *успешности*. Педагогический стереотип содержит в себе синкретное понимание воспитания, которое недифференцировано от развития (саморазвития) и направлено на прохождение ребенком учебно-возрастных циклов, заканчивающихся пассивным превращением индивидуального потенциала в активные психические процессы, свойства и состояния. Преодоление данного стереотипа требует творческой дедукции, придающей обыденным смыслам объективное значение. Так, религиозный нарратив «успения», подключенный к теологической парадигме, оживляет термин, придавая ему реально педагогическую ориентацию. «Успение» как спасение через кенозис (страдание) и теозис (обожение) организует способ воспитания чувств, генерирующий качества познавательных процессов, эмоциональных состояний, конативных свойств. Определение их педагогической целесообразности и полезности предполагает также *смертельную* целесообразность, получившую номинацию *успения, то есть «усыпления в результате жизненного успеха»*, смерти относительно легкой, безболезненной, заслуженной, пронизанной перспективой святости, отмеченной в литургии Иоанна Златоуста: «Христианския кончины живота нашего, безболезненныя, непостыдныя, мирныя и доброго ответа на страшнем судище Христовым просим».

Успение, таким образом, является результатом творчества: Так Господь сотворил за шесть дней все дела Свои и «почил на седьмой день от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в онный почил» [Быт 2, 3]. Творчество есть жертвенная любовь (агаре), изменяющая все психические процессы, свойства и состояния, образующая уникальный синтез, на основе

которого становится явным квалифицированный прогноз личности. Качество любви характеризуется напряжением (*geterostasis*) тонусов жизни и смерти, проникающих в центр – самость личности (*in se*), и на периферию (*per se*). Смертельный гетеростазис, таким образом, служит объективации истинного познания жизни во всем многообразии эстетической красоты, этической святости через такое генетическое множество, которое начинается с диалога со значимым Иным.

Воспитание, вызываемое диалогом божественной любви, является спасаемым, сотериологическим. Достоверно возлюбленный человек стремится к самосохранению через благорасположение к себе (любовь к себе), которое распространяется и на других – ближних, Бога, спасаемое человечество. Генетический младенец карабкается к своему счастью через достоверную любовь, напряженно, преднамеренно и крестообразно формируя свою личность. Это формирование происходит за счет усиления логического онтогенеза, организующего филогенез как *alma mater*, этно-религиозное «пеленание» европейской культурой, пронизанной этническими элементами. Синтез логического и исторического образует педагогическую традицию (*traditio*), которая культивирует, охлаждает онтогенетическую энергию в материально-экономических и культурных установлениях благословляющего рода, усмиренного опекуном Марии, которую «отныне будут ублажать все роды» [Лк 1, 48]. Начало традиционного воспитания – такая искусно организованная действительность, которая культивирует пробуждение, извлечение, выхаванье ребенка из состояния погруженности в свои субъективные ощущения и перенесение в реальность скорбных, но мужественно победоносных эмоций, штурмующих его сознание: «Вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет» [Ин 16, 20]. Византийская иконописная традиция служит конкретно-образным отражением сурово воспитательной реальности и помогает формированию готовности преодоления гетеростазиса. «Мама, – спрашивает пятилетний сын, – почему иконы на меня смотрят, смотрят и молчат? – Бог хочет, чтобы ты поскорее выздоровел», отвечает мама. Его пятнадцатилетний брат пришел из школы непривычно удовлетворенным и радостным. Вчерашняя встреча с христианской молодежью так простимулировала его учебную

мотивацию, что подросток смог преодолеть неприязнь к учебному предмету и выполнить домашнюю работу. Такая оптимизация приводит к умозаключению, по которому успех учебной деятельности в виде динамической составляющей личности подчинен ее энергетической направленности, связанной с достоверной любовью к Отцу в диалогическом преодолении себя: «Отче! О если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! Впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» [Лк 22, 42].

Тринадцатилетний подросток, мотивировавший свой отказ от утренних обливаний во дворе плохим настроением перед школой, периодически возобновлял эту процедуру во время каникул. Это продолжалось до такого момента его взросления, при котором пятнадцатилетний юноша уже смог самостоятельно упреждать динамику «школьного» настроения креативной энергией утренней молитвы: «да будет воля Твоя!» (FIAT).

Белорусская традиция «дзецкавання» служила благородному намерению шляхетного воспитания личности, охлаждающим образом познающей жизнь такую, какова она есть. Являясь ярчайшим представителем народной изобретательности в деле воспитания, Ж.Ж. Руссо оттачивал свое педагогическое мастерство в соответствии с евангельским определением «сыны века сего догадливей сынов света в своем роде» [Лк 16, 8]. Так, он рекомендовал матери, держащей на руках ребенка, протягивающего руку за яблоком, не подавать плода, а наоборот, поднести его к яблоку. Пусть этот первый опыт покажет формирующемуся сознанию, что миром нельзя командовать по своим прихотям, что человеку нужно самому пошевелиться. Хотя известно, что сам Ж.Ж. Руссо определил свои «педагогические изобретения» (пятеро детей) в приют для сирот.

Религиозный педагог Маттиас Клаудиус писал своему сыну: «Правда не приходит к нам сама, мы должны к ней направляться». По оценке Р. Шпемана, «мать – первая правдиво самостоятельная действительность, с которой сталкивается ребенок. И все устроено так, что в этой первой встрече действительность предстает дружественной и готовой помочь». Но мать без вселенско-исторического опыта Матери Церкви не в силах самостоятельно повлиять на позитивный результат своих воспитательных воздействий, в соответствии с тютчевским «нам не дано предугадать,

как наше слово отзовется, и нам сочувствие дается, как нам дается благодать». Подобную же оценку фиксирует воспитатель в условиях системы народного образования. Поэтому фундаментальный опыт церковной инкультурации в народной традиции не должен отныне оставаться *terra incognita* для педагогической психологии, тогда субъект этой инкультурации перестает существовать как *persona non grata* в системе народного образования. Прежде всего персонологический опыт свидетельствует об изначальной доверии Отцу небесному и Матери Церкви, которые, собственно, и делают воспитание вообще возможным. По мысли Р. Шпемана, «Тот, кто может обратиться вглубь за воспоминанием о благополучном мире, легче справится с неблагополучным». Этот благополучный анамнезис ведет к истинному Слову, отложенному в непорочном Сердце Марии [Лк 3, 51]. Поэтому влюбленный учитель постоянно рефлексировал последний завет Христа Распятого: «Се Мать твою» [Ин 19, 27].

Церковно-материнская субдоминанта способствует актуализации психологической мужественности и педагогической женственности христианского просвещения, обеспечивающего компетентное суждение в такой области научного знания как половое созревание. Профессор психологии, священник Василий Зеньковский под энергией пола понимал все то, что рождается от сферы пола (и в теле и в душе), что в психоаналитическом смысле соответствует понятию «транс-персональной творческой силы в человеке», раскрытого К. Юнгом. Такое определение дает обоснование половому воздержанию как потенциалу освобождения гендерных возможностей (*sublimatio*) от «уретрально-фалической зависимости» (З. Фрейд).

Предмет возрастной и педагогической психологии предполагает программное обеспечение психологии детства аналитическими обоснованиями полового и национального воспитания. Радикальное проникновение в существо проблемы не возможно без христианского видения порока, объясняемого не столько социально-экономическими условиями, сколько фенотипическими, «адамовыми» предпосылками, все чаще заявляющими о себе обстоятельствами девиантного поведения и немотивированных поступков подростков, виктимологической тревожности девушек, сложностями усыновления приютских детей, диспозиционной ригидностью при социализации национально-племенных субъектов, например, цыган. Явление,

квалифицированное С. Холлом как «патологическая ложь», объяснимо в связи с родовой, пренатальной порочностью как влиятельной немотивированной предпосылки непосредственного реагирования субъекта на предоставленный стимул. Теологическая мысль интерпретирует ложь как уступку испорченной природе, препятствующей соединению с Христом. Пренебрежение Ягве в обращении с гендерно-национальными идеями-идолами – есть Его оскорбление, составляющее сущность лжи: «каждый человек – ложь» [Пс 115, 1; 1 Фес 1, 9]. Библейское свидетельство лжи как психической опасности исходит от обличения индукции Сатаны, «отцы лжи», древнего Змея, обольстителя мира» [Откр 12, 9], «человекоубийцы от начала» [Ин 8, 44], отторгнувшем человечество от Древа жизни подстрекатель «лжеучителей» [2 Тим 4, 3].

§ 2. Акмео-валеологическая перспектива возраста.

«Одиночества в смерти нет»

Г.С. Абрамова

Разбивая сухость научной дефиниции психологического развития искренностью своего исследования, Г.С. Абрамова подчиняет предел индивидуальных изменений с точки зрения иных людей содержанию Я личности, обозначающему «качественное своеобразие ее жизненного пространства, в котором будет организована не только жизнь организма, но и его психическая реальность» [8, с. 25]. Инфантилизм поведения современных взрослых является ярким феноменом регрессии личности, выводящим акмеологическую проблему в разряд духовных. Акме как пространственная вершина развития человека темпорально связана с личностью, сверяющей свой «хронотоп» (М. Бахтин) с Евангельской Голгофой и с Галилеевской индукцией: «все таки она вертится!». Галилеевский принцип относительности, согласно которому равномерное и прямолинейное движение системы тел не отражается на процессах, происходящих в этой системе, применим, как это показал К. Левин, и в области психологии [97]. Психическое структурирование организма автономно от его физического старения, если включает в себе логический источник, организующий историческое сотрудничество членов Церкви во имя созидания Тела Христова: «доколе все мы

придем в единство веры и познания Сына Божьего, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» [Еф 4, 13]. Совершенный возраст Христа является источником, целью и мерой каждого человека «для созидания себя самого в любви» [Эф 4,16]. Данное определение требует компетентного участия психологической науки в деле духовного здоровья личности.

Переживание своего возраста как стадии роста при неизменном, константном духе любви, генерирует новую «социальную ситуацию развития» (Л.С. Выготский), при которой любовь к ближнему становится доминантой воспитания. Эта доминанта вступает в согласие с диспозицией индивидуального развития, которая, как считает В. Зеньковский в книге «Психология детства», благодаря синергии Святого Духа, получает уникальную акциденцию: «недоразвития функций ребенка не как причины, но следствия его своеобразия». Такой синэргизм лежит в основе христианского менталитета, способствующего, например, усыновлению тех детей с болезнью Дауна, от которых отказались их прежние родители. Синергия «психологического возраста», таким образом, определяет адекватность индивидуальной рефлексии и специфику факторов, обуславливающих ее беспрепятственное вхождение в собственный возраст, минуя тормозные факторы психологической защиты и обеспечивающий переход к акме.

В виду возрастных новообразований важным для акмео-валеологической проблемы личности остается вопрос ее аутентичности процессу деятельности и поведенческому результату, кенотический (kenosis) смысл которого включает в себя экспектации искупления при возвращении в Эдем [Быт 3, 23]. «Труд в поте лица» и в «муках рождения» оправдывается конативной целью Царства Божьего, которое «внутри вас есть» [Лк 17, 21]. Такая мотивация делает труд средством реализации индивидуальности. В то же время, деятельность, лишенная данной опосредованности, но унифицированная идеологическим стимулом (ср. «труд облагораживает человека»), постепенно утрачивает действительно благородное намерение и утилитарный мотив, заменяя его процессуальным мотивом достижения, превращающим труд в игру со смертью. Осознание цели, мотива и функций деятельности заменяет болезненную обреченность труда его евангельской альтернативой:

«Посмотрите на лилии, как они растут: не трудятся, не прядут, но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как каждая из них. Ищите прежде всего Царства Божьего и правды его, и это все приложится вам» [Мф 6, 25]. Акмеологическое отношение к труду как испытанию предоставляет выбор личности, имеющей валеологическую перспективу чувства реальности в достижении двуединой цели Славы Божьей и собственного блаженства.

Синергия «психологического возраста», таким образом, определяет адекватность индивидуальной рефлексии и специфику факторов, обуславливающих ее беспрепятственное вхождение в собственный возраст, минуя тормозные факторы психологической защиты и обеспечивающий переход к акме. Теория Д.Б. Элькониной о «ведущей деятельности и новообразованиях возраста» слишком значительна для своего игнорирования в теопсихологической плоскости проблем.

Именно в связи с ведущей деятельностью развиваются психические процессы, а в связи с новообразованием фиксируются наиболее характерные изменения и особенности личности. Более раннее их обнаружение констатирует в развитии ребенка онтогенетических стимулов роста. Как 12-летний возраст Иисус [Лк 2, 41], так и природная мудрость « младенческих уст» [Пс 8, 3], в условиях обучения ставит в тупик педагогов: «Чадо, что Ты сделал с нами?» [Лк 2, 48]. Феноменологическая ситуация при Соломоновом храме напоминает педагогам о правах каждого человека на такую психическую реальность, в соответствии с которой «Иисус преуспевал в премудрости и возрасте, и в любви Бога и человеков» [Лк 2, 52].

Духовная детерминанта возраста отражает, с одной стороны, социальные ожидания, предъявляемые к личности, с другой стороны, показывает ее готовность к самоосуществлению в соответствие сотериологической заданности своего Хронотопа. Число «семь» в этой заданности может явить стадиальную тенденцию, отслеженную математиком И. Паниным в Священном Писании. Причем 28 знаков (число кратное 7) мы наблюдаем вслед за исследователем не только в еврейском оригинале [21, 38], но также в русском и белорусском переводах Священного текста, в частности, его первого стиха. Возрастная периодизация как регламентирующий гипотетический

план личности может, на наш взгляд, включать в себя семеричный показатель. Три цикла Хронотопа составляет, по Божьму определению [Пс 89, 10] и по нашему расположению, приблизительно 84 (28 +28+28) года. Каждый этап состоит из двухступенчатого периода по 14 лет, которые, в свою очередь, делятся на нижний и верхний пороги по 7 лет. Предваряемые пренатальным периодом развития как предпосылкой личностного осуществления, стадии включают в себя семейное и школьное детство, отрочество, юность, цветущую и плодоносную молодость, просвещенную и плодоносную зрелость, вершину пути, пожилой, преклонный, старческий периоды. Психологический возраст не заканчивается успением-смертью, но переходит в святость как возраст бессмертия. Логика данной дифференциации включает в свой психологический арсенал, кроме общепризнанных, понимание таких стадийных новообразований как мудрость, любовь, семья, служебное положение, социальный статус, генеалогичность, завещание.

Условно-символические характеристики в таблице 1 предназначены отражать четырнадцать стадий, которые могут интерпретироваться по различным параметрам (например, выдвинутому Э. Эриксеном), и соотноситься с макросимметричными формами. Так называемые ступени роста имеют вероятностное приложение к пяти интенционально-возрастным этапам жизни: детство, юность, молодость, зрелость, старость, причем каждый этап может длиться около пятнадцати лет. Эти этапы включают момент частного управления ведущей деятельностью: игрой, учением, общением, трудом, служением, отдыхом. Центральным для возрастной периодизации личности продолжает оставаться вопрос ее аутентичности процессу и результату деятельности как социально-психологической сообразности. В следовании положениям Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева и их школ о возникновении игры в ответ на общественные потребности образуется проблема зависимости экстенсивных форм игры от интенсивности труда, богословский смысл которого включает в себя, наряду с утилитарными, воспитательные экспектации искупления. Такая мотивация делает труд средством реализации индивидуальности человека. Труд как необходимость, ананке культивирует в человеке чувство реальности и целомудренное состояние субъекта,

уравновешивающего цели и мотивы деятельности. Так, деятельность по деторождению сопровождается мотивом наслаждения, который, в отсутствии этой меры, узурпирует функцию и дискредитирует цель деторождения: славу Божию и блаженство твари. Соответствие функции и цели является нормативным условием здорового образа жизни мужчины и женщины как образа Божьего, умноженного в Его детях.

Таблица 1. Акмеологическая периодизация

№	Периоды	Время	Деятельность	Новообразование
1	Пренатальный	До рождения	Зачатие	Рождение
2	Семейное детство	До 7 лет	Игра	Произвольность
3.	Школьное детство	7–14	Учение	Самооценка
4.	Отрочество	14–21	Общение	Рефлексия
5.	Юность	21–28	Образование	Убеждение
6.	Молодость	29–35	Супружество	Чувство
7.	Зрелость	35–42	Опыт	Достоинство
8	Профессионализм	42–49	Руководство	Продуктивность
9.	Социальность	49–56	Наставничество	Ученики
10	Хронотоп	56–63	Служение	Мудрость
11.	Духовность	63–70	Старчество	Прозорливость
12	Пожилой возраст	70–77	Размышление	Гениалогия
13	Старость	77–84	Благословение	Успение
14	Святость	После смерти	Завещание	Память

Превалирование мотивационно-процессуальной функции над целевым намерением обуславливает прогрессирование в мире инфантильного мотива «игривости», компетентно эксплицированное Й. Хейзингой в «Homo Ludens». Богословская доминанта стимулирует переосмысление труда как средства достижения успеха в его кенотическое (kenosis) понимание послушания, не только развивающего знания, умения и навыки, но «свивающего» инстинкты и страсти. Предлагаемая схема возрастной периодизации ориентирует личность на распределение трудовых мотивов, подчиненных конечной цели бытия, запредельного физической жизни человека, но продолжающегося в его генеалогии.

Ведущая деятельность данного возраста не заканчивается периодом развития, но входит в общую структуру жизнедеятельности, при которой функции ведущего и ведомого сменяются в связи с запредельностью личностной активности, переходящей в новое качество как плод преизбыточной работы. «От избытка сердца говорят уста. Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое» [Мф 12, 35]. Так социальная ситуация упреждает и детерминирует развитие духовной константности в межличностных отношениях, а ведущая деятельность зачатия, запредельная самому моменту зачатия, превентивруется отношением любви супругов. Отсутствие любви приводит к *случайности* оплодотворения посредством *случки*.

Профессиональная деятельность является ведущей детерминантой «молодого» возраста, требующей титанических усилий и долготерпения, приносящей своевременный плод власти слова главы семьи и убеждений его подвижников – детей, коллег. Не ограниченная молодым возрастом, профессиональная деятельность, осуществив качественный скачок, входит в состав и структуру деятельности «руководства» как следующего этапа личностного созревания. В свою очередь, руководство как ведущий вид деятельности физически не может пребывать с человеком «пожизненно», но сообразно его немощи органично вырастает в новый жизненный цикл, при котором некогда ведущее действие становится ведомым, а это последнее также не стоит на месте, но осмысливается теоретическим образом и, следовательно, совершенствуется, например, в наставничестве. Так, всякий возрастной период передает эстафету новой жизненной фазе развития, с тем, чтобы и само развитие не было самоцелью, но потенциалом самоактуализации личности. Перспектива роста, безусловно содержащая исключения из намеченных правил, тем не менее исключает задержки психологического возраста в плане осознания личностью того, что еще допустимо, а что уже с ним несовместимо; что простительно и терпимо для юноши – осудительно для старца, задержавшегося в своем развитии на предыдущих этапах и не достигшего своего «акме». Интеллектуальное видение проблемы фиксирует тенденцию, по которой «нереволюционная юность подобна подлости, а революционная зрелость подобна глупости».

Возрастная периодизация предполагает получение человеком определенных прав и обязанностей, связанных с отношением к труду, учению, общению, игре. Так, этимологический анамнез фиксирует морфему «раб», напоминающую исполнителю работы о сообразности предмета труда и его процессуально-гедонистического мотива, не запредельного обслуживающей функции удовольствия от труда. Дискурс выставляет нарративы относительно сочетание слов «люблю свою работу», ибо любить нужно только Бога и ближнего, то есть того, без которого не можешь жить. К тому же любишь то, что надежно, точнее того, кто надежен. Работа как деятельность в нашем дискурсе не обнаружила состава надежности. В аксиоматической атрибутике Любовь наделяется детерминацией *достоинства*. При этом аксиологический нарратив не игнорирует трудовую деятельность, но представляет ее не как достоинство, а как *ценность*.

Разумеется, в данном анализе необходимо учитывать семантико-лингвистические особенности. Так, если в условиях польской ментальности респондент спроецировал свою «любовь» на область физиологической потребности («люблю поесть»), то такая же проекция в лингвистических условиях России должна оцениваться психологом совершенно иначе. Ибо в польском языке для определения *агапе*, духовной любви существует соответствующий термин: *miłosc*, а в русском языке семантическая дифференциация осуществляется на уровне личностного смысла.

Каждый возрастной период отмечен напряженной душевной работой по предотвращению тенет возраста. Чувство меры во всем распространяется на сферы жизнедеятельности, чтобы, игра не превратилась в демонстрацию, а учение – в «приученную беспомощность» (М. Селигмен), труд не перерос в «трудоголизм», а общение – в легкомысленное времяпровождение, руководство – в произвол, наставничество – в начетничество. Вовремя перейти из возраста в возраст и вовремя уйти с занимаемой должности – долг и успех почтенной личности, потому что и в почтенном возрасте хватает своей работы. Успеть выполнить себя – это мотив успеха, то есть усыпления с чувством исполненного долга. Молитва, сопровождающая и мотивирующая все возрастные периоды, становится, наконец, полномочной и совершенной в связи с

освобождением человека от всех его земных дел, которые он успел завершить.

§ 3. Геопсихология конфессиональности

Мир, в котором живем, как пол или национальность, мы не выбираем. Христос, родившийся в Вифлееме, не выбирал вертеп мира сего – таким он достался в удел Наставнику, который направил в этот мир Авгиевых конюшен спасительные струи Иорданских вод, омывающих совесть поступков, смыслы сердечные, чистоту телесную. Фонетическое созвучие греческого слова «копрос» (κοπρία – нечистоты, навоз) и латинского «корпус» (тело) напомнило участникам дискурса о «прахе земном», то есть материале, из которого был сотворен Адам [Быт 2]. Как от корпуса Авгиевых конюшен, так от «копроса» века сего мало остается в результате мощного потока любви и свободы.

Евангельское «рождение свыше» мира людей Божиих от Духа Святого и Марии Девы сопровождается образом «трех мудрецов востока», ассоциирующихся в сознании современной личности с тремя формами мирового сознания – наукой, религией и искусством. Три мудреца приносят свои дары – «золото, ладан и смирну» как образование, просвещение и развитие – в бытовой вертеп суровых условий воспитания растущей в мир новой жизни – «младенца мужского пола» [Откр 12, 5], т.е. Христа в сердцах истинно верующих людей. Мать мира Божьего – Христова Церковь туго «спеленала» своего младенца пеленами нищеты духовной, кротости, смирения, послушания, долготерпения, чтобы в конце века сего этот младенец преобразил мир страстей и скорби в мир совершенных личностей, не покорившихся антихристу [Откр 20, 6]. Спросившие у Господа, где это будет, тут же получили ответ: «где труп, там соберутся и орлы» [Лк 17, 37]. Разлагающийся труп Вавилонской башни атеистического лжеучения создал вертепные условия быта, органические «удобрения» которого способствовали скорому психологическому росту младенца, чье внутренне царство Божье [Лк 17,21], как «зерно горчичное вырастает в большое дерево, так что и птицы небесные укрываются в нем» [Мф 13, 31]. Счастливая личность – это «дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время

свое, и лист которого не вянет, и во всем, что он ни делает, успеет» [Пс 1, 3].

Водные потоки, омывающие полярную взаимосвязь четырех сущностей – трех горних – науки и религии, искусства и дольней – «вертепа» жизни – обеспечили возвращение пятой сущности – квинтессенции – Я, символизируемой точкой пересечения четырех сторон Креста. В приложении к психологическому иероглифу Ψ взаимодействие разума, переживаний и воли человека зиждется на корне бытия – универсальной личностью богомладенца. Это возвращение происходит в символическом соответствии вектора осевой линейной и параболо-гиперболической функции, дихотомия которых в идеальной системе обнаруживает простые – лучевые, радиальные сферы направленности и сложные – тангенциальные сферы активности личности (Схема ψ). С помощью этого же графика можно рассматривать понятие «истинной церкви», содержащее в себе пять четких критериев истинности: сотериологичность (спасаемость) учения – параболическая функция; стигматичность (заклейменность), страдательность опыта – гиперболическая функция; харизматичность (благодатность) служения – линейная функция при X и $Y > 0$; конфессиальность как исповеданность, обращенность – крест Декартовой системы.

Из перечисленных наибольшую сложность понимания представляет критерий конфессиальности, этот камень преткновения, о который споткнулся не один из проходящихся к Богу верующих. «Надконфессиальность» (Н.А. Бердяев) – утонченная и заманчивая идея привлечения «если возможно и избранных» [Мф 24, 24], поражающая в самое сердце «младенца», потому что это сердце связано с сердцем его Матери Церкви. «Родиться свыше» [Ин 3, 3] – это значит родить в себе Логос от Духа Свята и Марии Девы – Непорочного Сердца. Иного пути спасения нет. Господь, родившийся иудеем, исполнивший родительское послушание, назвавший Своей матерью Им же основанную Церковь [Мф 12, 48], не оставил Своего попечения о Марии, представив ее Матерью любимому ученику [Ин 19, 27]. Если для Иоана она стала Матерью с большой буквы, то тем более для всех, считающих Иоана Апостолом любви.

В полной мере пятью критериями «истинности» обладает Церковь в своем единстве линейно-радиальной направленности духа и параболо-гиперболической всеобъемлемости культуры. Остальные функциональные деноминации входят в это единство по мере личностного соответствия своих членов – их мыслей, переживаний, поступков и бытия – истине, красоте, святости и любви, присущих ортодоксальности и католичности Церкви.

Как стороны мира символизируются Крестом, так символом восточности и западности единой Церкви могут послужить образы Марии и Марфы. Мария в большей мере, чем сестра, доказала свою преданность Господу сидением у Его ног [Лк 10, 42], Марфа же превзошла сестру своей искренней верой в воскресение Лазаря [Ин 11, 27]. Лазарь, этот древний Израиль, четыре тысячелетия как четыре дня скованный каменным гробом ассимиляции и поношения в народах мира, наконец освобождается Паруссией (Вторым пришествием) Господа, снимающим с Израиля греховные узы пеленаний, связывающих его руки, ноги и лицо: «Ибо не хочу оставить вас, братья, в неведении о тайне сей, – чтобы вы не мечтали о себе, – что ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и так весь Израиль спасается, как написано: придет от Сиона Избавитель и отвратит нечестие от Иакова. И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их» [Рим 11, 25-27].

Ветхий благообразный Иосиф священными ветвями Семисвечника, (см. схему Ψ) символически образованными тремя исходами (спираль из нулевой точки) – из Египта, из Вавилона и из нового Вавилона мира сего, как некогда старец Симеон, чающий утешения Изрилева, благославляет на своих руках младенца Христа с Семейю церковными таинствами. Сретение Господне означает встречу Ветхого и Нового, золотого огня Семисвечника и внешних вод великого множества народов. Сретение – это гром оповещения чадам Авраамовым о рождении Мелхиседека – «царя силы жизни непрестанной» [Евр 7, 17], это София – «четвертая ипостась» Славы Божией, Его Премудрость, столп, питающий соками земли *Древо Жизни* Будущего Века.

Радиус ортодоксии зиждется на «любви к отеческим гробам» – линейно консервативного поведения церковных чад, в муках

рожденных Марией, молчаливой послушницей Востока, «теремной боярыней», дерзновенно уверенной в своем превосходстве. Гиперпарабола католичности – каузальное монолитическому родословию научное стремление дойти до сути явлений и патетическое служение муз стигматами веры. Марфа – «сердобольная хозяйка», украсившая мир красотой и богатством европейской культуры, застелившая его чистыми скатертями милосердия, приготовившая званную вечерю Жениха.

Мария, Марфа, Лазарь – такие разные по образу, становятся едиными в личности Мессии через несение Его Животворящего Креста, «ибо все из Него, Им и к Нему» [Рим 11, 36]. Конфессиональность – это не внешняя принадлежность к вероисповеданию, но внутренне глубокое исповедание Христа Мессией всего Израиля, исповедание Христа Распятого Церковью и покаяние через исповедание Христа в своем сердце – личность. Внешняя принадлежность к конфессии, по сути, внеконфессиональна, ибо маргинальна, крайне зациклена, зашорена, запредельна своей вращаемостью кругом привычных религиозных действий, субъект которых неминуемо приходит к роковому равнодушию относительно собственной свободы, тем более свободе ближнего. Равнодушие неизбежно связано с конформизмом, психологической защитой поведения, скорректированного референтной группой, обладающей магией инициации. Инициация, в свою очередь, также выступает в качестве психологической защиты включенностью индивида в замкнутое объединение, подавляющее его логос ритуальным комплексом, закрепляющим социальный статус как место «под солнцем».

Конфессиональность личности – это, в первую очередь, ее внимание (от слова «внимать») к себе внутреннему и внутреннему состоянию людей, в том числе, иного образа вероисповедания. Христовый исповедник за этим иным образом постоянно ищет своего подобия – любви нелицемерной и нелицеприятной, сообразно Господнему призванию: «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» [Ин 15, 13]. Апостол Павел, принадлежащий к избранной конфессиональности, «более других апостолов потрудился» и пострадал за язычников. Тем более

существенно и спасительно христианину возлюбить подобного себе исповедника Христова. Церковь как невеста Агнца [Откр 22, 17] – собрание верующих, исповедающих Любовь, их объединяющую: «Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге. И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» [1 Иоан 4, 15]. Миллениум утвердил ситуацию решительного выбора: любовь к Богу либо страх перед человеком. «В любви нет страха, но любовь совершенная изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви» [1 Иоан 4, 18]. Любовь – это живая личность, и тот, кто первым возлюбил, первым идет на Сретение.

§ 4. Феноменологическая рефлексия и социометрический статус.

Теопсихологическое видение проблемы лидерства и подчинения соотносит «Теодицею» Г. В. Лейбница с теологическим контекстом общего неравенства социально-природных индивидов, подотчетных божьему суду на уровне «нелицеприятия» [Деян 10, 34], то есть личностной ответственности перед Ним. Считая физику, мораль, психологию «теневыми» элементами хода вещей, попущенных Богом для достижения добра, Лейбниц выводит три вида необходимости оправдания существующего в мире зла: метафизическую, моральную и физическую. Только первая исключает всякую альтернативность и случайность, другие две совместимы со случайностью и свободой психологического выбора. Придерживаясь детерминистического теизма, Лейбниц вместе с причинной обусловленностью всех явлений намечает путь достижения «предустановленной гармонии» посредством *анперцепции*, отчетливо духовной самодостаточности сознания в мире вещей. Ниже этого уровня находятся «примитивные монады» и «монады–души», отличающиеся между собой уровнем ощущений, памяти и способностью взаимодействовать с этим миром.

Социально-психологический контекст идеи неравенства прослеживается в притче о терновнике книги Судей. «Пошли некогда деревья помазать над собою царя, и сказали маслине: царствуй над нами. Маслина сказала: оставлю ли я тук мой, которым чествуют богов и

людей, и пойду ли скитаться по деревьям? И сказали деревья смоковнице: иди ты царствуй над нами. Смоковница сказала: оставлю ли я сладость мою и хороший плод мой, и пойду ли скитаться по деревьям? И сказали виноградной лозе: иди царствуй над нами. Она сказала: оставлю ли я сок мой, который веселит богов и человеков, и пойду ли скитаться по деревьям? Наконец сказали все терновнику: иди, ты царствуй над нами. Терновник ответил: если вы по истине поставляете меня царем над собою, то идите, покойтесть под тенью моею, если же нет, то выйдет огонь из терновника и пожжет кедр Ливанские» [Суд 9, 9]. Как известно, терновник не создает тени, но служит символом «горячности», то есть хамства [148, с.2496]. Этой аллегорией пророк Иофам предупредил израильтян об опасности избрания ими царем Авимелеха, учинившего убийство и разлад между ними.

Теопсихологическое решение социальной проблемы неравенства видится в преодолении личностью властных амбиций через любовь к себе самому и становление самим собой, в том числе посредством дела, которым служишь людям, как это показано в притче. В данной связи вспоминаются последние выборы в Верховный Совет БССР, в ходе которых мой знакомый председатель колхоза Леонид К. мотивировал свой отказ от участия в них заботой о доверенном ему хозяйстве. Так, человек на своем месте, обладающий рефлексивно-феноменологической готовностью служения, вряд ли станет стремиться в превыспренние сферы власти.

В предложенном контексте студентка И.В. Ярош провела исследование влияния рефлексивно-феноменологической готовности личности на ее социально-психологическую самоидентификацию. Посредством социометрической и аутосоциометрической процедур Я.Л. Коломинского подтверждалась гипотеза о наличии в субъекте такой рефлексивно-феноменологической готовности, которая обеспечивает его избегание «маргинального», то есть крайнего статусного положения. Так, 46 % из 92 учеников старших классов г. Барановичи, отразившие посредством ФАНТТ искомые компоненты феноменологической рефлексии, обнаружили удовлетворительное статусное положение в группе. При этом равновесии увереннее других отражался когнитивный компонент («знаю», «интересуюсь») как следствие общедействующей образовательной стимуляции. Мы

предположили существование зависимости конативного от генетического компонентов рефлексии в познавательной ситуации и культурной автономности личности, рефлексиирующей независимую переменную квинтэссенции–Я.

Результаты самоотчетов показали, что высокий уровень рефлексивной готовности и оптимальный статус условно коррелирует с высоким социометрическим показателем, который имеет тенденцию к снижению за счет унификации и смещения феноменологических характеристик индивида. За единицу измерения готовности мы приняли 1 балл, которым характеризовалось адекватное, несмещенное отражение компонентов феноменологической готовности в вербальных и пиктографических проекциях. Наибольшему количеству набранных баллов (11) соответствует феноменологическая рефлексия представленных в «крестовом сечении» интегративных параметров. Сознание и интерес составляют когнитивную интеграцию; эмоции и задатки – аффективную; потребности и чувства – генетическую; поступок и убеждения – конативную; наконец, самость является интеграцией, отраженной в проекции «Я». «О» баллов получит тот испытуемый, который не отразит в своем «фанте» ни одного из названных компонентов. Сразу заметим, что данная перспектива практически отсутствует в нормальном течении исследования. После занесения в таблицу соотношений количественных показателей рефлексивной готовности и социометрического статуса учащихся, обнаруживается их количественное соответствие в феноменологической рефлексии. Данные таблицы свидетельствовали о тенденции относительной зависимости статуса от количества набранных баллов. По результатам исследования был составлен график, устанавливающий эту зависимость (График 1). Точка на пересечении определенной статусной категории и феноменологического показателя указывает номер испытуемого, занимающего данное положение. При рассмотрении графика очевидна пропорциональная зависимость: чем больше баллов набрал испытуемый, тем выше его социометрический статус. Хотя есть и исключение. Так, «звезда» Игорь Г., который, по нашим предположениям, должен был набрать большее количество баллов по феноменологическому критерию, получает всего лишь 3. Объясняется это тем соображением, что не только «отверженные»

могут характеризоваться как «маргинальные», но и лица, имеющие «звездную болезнь», сопровождаемую завышенным уровнем притязаний. Игорь, имеющий 8 выборов, ожидал получить 23, то есть, включил в число потенциальных почитателей всех учеников класса. У этого «звездного» мальчика абстрактно обозначенный конативный компонент – «верю в лучшее», «иду навстречу» – невольно ассоциируется с афоризмом «лучшее – враг хорошему». Пиктографическое выведение конативного компонента личности эксплицировано «перевернутой матрешкой», ассоциирующейся с нарушением чувства реальности «вечно бабьего в русской душе» (Н. Бердяев). Когнитивный компонент также отмечен размытыми характеристиками: «знаю многое», «интересуюсь всем». Подтверждением этой размытости служит пиктограмма «дома, подвешенного за крышу», что означает в психологической интерпретации построение «дома на песке» [Мф 7, 26]. Рефлексия «Я», отсутствующая в вербальном проектировании, в пиктограмме отмечена «часами», которые тенденциозно «перевернуты» стремлением вернуть время вспять. Аффективный компонент в вербальном проектировании смещен в генетическую сферу: «люблю девочек», «хочу гулять». При этом пиктографическое решение «горизонталей» проектируется в «решетке для крестиков-ноликов», которую можно интерпретировать как ограничение психологического роста. Аффективно-пиктографическая сфера представлена «желудями», вуалирующими «женскую грудь». Возникает вопрос, каким образом Игорь получил наивысший социальный статус в группе сверстников? Беседы с юношей, его классным руководителем, друзьями показали, что это произошло под воздействием акцентуированных лидерских стремлений юноши, вообразившего себя, как тот «терновник», единственным справедливым на земле «правителем». Низкий уровень «психологической культуры» социальной группы сопровождается ее недифференцированным, синкретным восприятием «лидерства» и «звездности» индивида, чей завышенный уровень притязаний на социальный статус, подогреваемый эмотивно-застраивающей мотивацией достижения, в среде демократически неоформленного социума обречен на успех, «обречен», потому что конец его, как и конец Авимелеха, драматичен.

Фант «предпочитаемой» Ольги К. оставляет благоприятное впечатление адекватным задействованием всех пяти проективных сфер. Рефлексивная проекция выражена позицией самости «Я есть я», феноменологизированной в пиктограмме «розарий» (молитвенные четки); когнитивная пиктограмма отмечена «пирамидой», традиционно характеризующий склонность к доминированию. «Крест» в генетической сфере, не однажды фиксируемый нами в монашеской среде, предполагает жертвенность и самоотверженность, что, видимо, влияет на адекватность уровня притязаний: 2 взаимных выбора из 2-х ожидаемых.

Данные тестирования указывают на зависимость уровня притязаний личности от ее рефлексивно-феноменологического содержания. Чем богаче это содержание, тем адекватнее уровень притязания, распространяющийся, в основном, на генетическую сферу семьи и профессионально-дионическую перспективу служения. В данной перспективе намечается некий «срединный путь», характеризующий Эпикуром как *lathe biōsas*, «живи незаметно». График 1, составленный по результатам исследования иллюстрирует «путевую» ось – Ω – человека, уравнивающего свой статус – Y – и феноменологические диспозиции – X – рефлексивным содержанием «квинтэссенции-Я» – δ . Точка на пересечении определенной статусной категории и феноменологического показателя указывает испытуемого, занимающего данное положение.

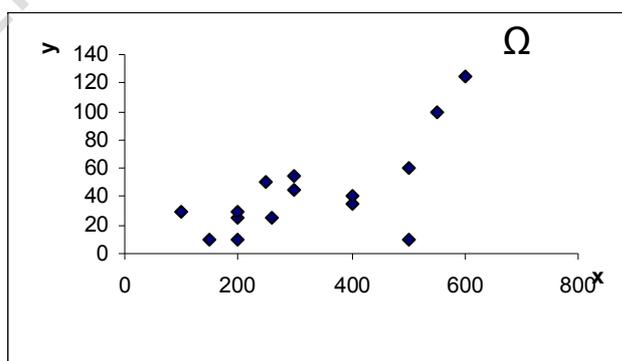


График 1. Корреляция статусных и феноменологических показателей в поле рефлексивных значений независимой переменной

При рассмотрении графика очевидна корреляция зависимых переменных в действенной источнике рефлексии: Среднестатистический показатель феноменологических диспозиций и

статусного положения обеспечивет человеку единичное продвижение – Ω – в поле случайных величин – x и y . Завышенный уровень притязаний при банальной феноменологии входит в «зону абберации», уклонения от «курса Ω », наряду с низким социометрическим статусом и «инверсионных» вербально-пиктографических проекций, игнорирующих рефлексию как источник этого продвижения. Результаты исследования подтверждают гипотезу о влиянии феноменологических диспозиций на статусное положение ученика в классе при целеполагающем значении независимой переменной Ψ -рефлексии. Релевантность вербально-пиктографических проекций пятикомпонентному составу квинтэссенции–Я обеспечивает адаптированное взаимодействие личности с группой сверстников. Рассеянность, невыраженность, случайная смещенность проекций, их неоригинальность выявляет дезориентированность ученика в поле общения со сверстниками, сопровождаемое потерей чувства реальности и доминированием банальных манипулятивно-аффективных стимулов межличностного реагирования.

§ 5. Исследование дискурсных диспозиций студентов

Студенческий «социум» незаметно включает в себя понимание диспозиций индивидуальных признаков и критериев общественного расслоения, группирующихся на основе социально-психологических инициатив: образованности, воспитанности, эстетичности, религиозности, благополучности. Полученные с помощью методики ФАНТТ исследовательские результаты устанавливают тенденцию повышения образовательного мотива с одновременным угасанием намерения просвещения как духовной цели личности. Данные корреляционного анализа свидетельствуют о нарастании этой тенденции в терминалах образовательного стандарта. «Я знаю, что я ничего не знаю» – проекция, буквально запленившая когнитивно-феноменальное пространство современного студенчества, в абсолютном большинстве не стремящегося установить ее авторство. Из двух с половиной тысяч опрошенных молодых людей приблизительно четверть мимикрируют магическому афоризму, как правило, не анализируя эпохи его возникновения и авторства. При

разборе «фантов» я должен был напомнить слушателям о Сократе и его суицидной инициативе, оправданной социальным неведением логического Принципа: «В начале было слово» [Ин 1, 1]. Этот принцип изменил рефлексию человека, живущего в психологической эре. Именно под ее влиянием приблизительно пятая часть опрошенного контингента студенчества изменила, по сравнению с советским прошлым, свою когнитивную позицию: «я знаю, что Бог есть». Статистически достоверный показатель ($r = 0,94$, при $p < 0,01$) отражает динамику теологического сознания студентов начала 21 века по сравнению с их сверстниками восьмидесятых, среди которых только полтора-два процента имели подобные проекции. Необходимо отметить также особенность, по которой «сократовская проекция» весьма часто сопровождается конативом: «верю в Бога». При статистически значимом показателе ($r = 0,86$, при $p < 0,05$) заметен характер фидеистической превенции поведения («иду к своему счастью»), референтного познавательной сфере в утилитарном приложении: «интересуюсь прибылью».

Студенты Минской Духовной Семинарии и Барановичского катехизического колледжа SVD служили исследованию в качестве инициативно-поисковой группы. Кроме, повышенного, по сравнению с теологически «пассивными» реципиентами, почти в четыре раза показателя теокогнитивной устремленности, они обнаружили качественную особенность, при которой когнитивная проекция начинает носить личностно кенозисный характер: «я знаю, что Бог меня не оставит», «знаю, что это моя чаша испытаний». Здесь образовательная сфера освещается религиозной тематикой, формирующей частную целевую направленность. Упраздняющую сократовскую установку, она адекватно отражает познавательный потенциал личности, но не в силах придать ему позитивную динамику.

Лонгитюдный ракурс исследований констатирует тенденцию прогрессирующего теософического мировоззрения молодежи, в большинстве не связывающего свои идеалы с национально-религиозной традицией. Это мировоззрение, как правило, дискурсно негативно по отношению к Церкви: «не верю попам». Поскольку начало исследования связано с еще «доперестроечным» сознанием, можно удостовериться, что оно претерпело разительные изменения:

от категорического эгоцентризма студентов восьмидесятых – «верю только в себя, в свои силы» (около 30% опрошенных) и атеистического максимализма – «верю в коммунизм» (до 5 % опрошенных), до полного отказа от большевистских идеалов и обретения веры в Бога почти 10% студентов 21 века (выборка дает статистически достоверный показатель ($r = 0,92$, $p < 0,01$). В то же время, необходимо отметить обратную зависимость между повышением уровня веры студентов и уровня их гностических установок: знания становятся, с одной стороны, более диффузными, беспристрастными, с другой стороны, оттенены утилитаризмом («знаю что полезно для моего организма») и прагматизмом: «я знаю, что мне надо делать и что делать не надо». По-сравнению с этими типичными для 30 % опрошенных проекциями, студенты-восьмидесятники выглядят наивными футуралистами: «я знаю, что когда-нибудь все люди будут счастливы». Отыскать подобный ответ среди самоотчетов современных студентов нам не удавалось. Эта мечтательность обусловила мнение 55 % «восмидесятников» о том, что «каждый человек может добиться всего»; в то же время, среди «двухтысячников» фактор оптимизма и безопасности сократился втрое. Проекция «я надеюсь на лучшее» стала встречаться почти в 20 раз реже. Зато фактор оптимизма переносится в религиозную сферу, где абстракции «в лучшее», «в мечту», в «светлых людей» сменяются конкретикой: «в Бога», «в свои способности», «своему мужу». Гораздо реже, по-сравнению с восьмидесятыми, стала встречаться проекция «верю своим родителям» (различия имеют значимый показатель по критерию $\chi^2=3,84$, при $p<0,05$).

Достаточные изменения претерпели проекции, относящиеся к генетической, волевой, эмоциональной сферам рефлексии молодых людей. Статистически значимые различия ($\chi^2 = 5,99$, при $p < 0,05$) свидетельствуют о значительном сокращении в среде «двухтысячников» таких профессиональных устремлений, как «хочу стать педагогом», «люблю свою будущую работу»; вообще, профессиональные проекции не характерны для современного студенческого социума. Потребности стали все чаще прилагаться к вещественным началам мира: «хочу дом». Сферы направленности и активности начинают противоречить друг другу: «я верю в судьбу и в Бога, иду домой, несу свой крест, люблю друзей и родных, имею

семью, хочу домой» ; и в то же время эта студентка пишет «знаю, что ничего не знаю, интиересуюсь всем, утверждаюсь в знаниях, творю, что хочу, могу много потенциального». На обратной стороне ее «фантика» – фиолетовая, густо заштрихованная пирамида гностической сферы своим углом «подавила» точку – потенциальный центр личностной рефлексии; на это «погребение» беспечно весело взирает солнце, с которым согласуется дом, два полукруга, получивших банальное, но выверенное для 30 % испытуемых решение – «сердце». Типичное для исследуемого контингента апперцепционное видение мира проявляется в теологическом агностицизме, релятивном фидеизме, утилитаризме потребностей, коллажировании эстетических переживаний, религиозно-духовной депривации.

Анализ фантов студентов духовной семинарии и катехического колледжа несколько отличается от приведенных проекций их сверстников из светских учебных заведений. Нами установлена тенденция, по которой унификация объекта веры способствует универсализации научных-художественных потенциалов. Унификация проявляется в основном посредством номинирования христианских убеждений, служащих источником самопознания, открывающего в личности неограниченные возможности взаимодействия с миром: Данному контингенту, составляющему 10 % всех опрошенных, характерно задействие в проекциях фрагментов Священного Писания, соответствующих перспективе психического развития и личностной свободы: «все могу в укрепляющем меня Господе», «знаю истину», «иду к своему счастью за Христом», «хочу спасения». Вот наиболее характерный для семинариста православной семинарии «фантик»: «мне интересно жить на земле, верю, что Бог не оставит меня, мне приятно получать от людей любовь., хочу, чтобы люди обратились к Богу., я люблю быть с Богом». Вербальные проекции релевантно дополняются пиктограммой: «гроб» в генетической сфере – отражает «любовь к отеческим гробам» и невозмутимое отношение к смерти, «солнце» в конативной сфере – экстраполяция недостающей эмоциональной близости на причастие Богу; цветок с восьмью лепестками (число рождества Богородицы) – марийная эстетичность эмоций; «лестница» в когнитивной сфере – способ восхождения, ассоциирующийся с

«лестницей Якова»; в центре «всевидящее око» как тревожно-интроспективное задействование рефлексии. Треугольник, стрела, игла, пирамида, гора, настольная лампа, гроб, человеческий нос. Перечисленные проекции своими морфемами входят в когнитивную сферу самосознания как изначально заданные его воображением. Так, «гроб» является пиктографическим вариантом религиозной проекции – «помни час смертный, вовек не согрешишь», либо ее философской интерпретации: «философствовать – значит учиться умирать» (М. Монтень). Можно отметить символику «гроба» как склонность к анализу. Четкое обиходное мнение о «задранным носе» как синдроме высокомерного ума гипотически подкрепляется риторикой этимона «нус» (νους) – началом эгоцентризма мистического – «нос» Гоголя (Прилож.10), имеющего компенсаторно-эротический характер «сексуальной озабоченности». Проникновение в когнитивную сферу инородных мотивов – «перевернутое сердце», «домик» и т.п. – свидетельствует о наличии некоего дисбаланса сфер когнитивной и генетической («домик»), когнитивной («книга») и аффективной («сердце»). «Сердце пробитое стрелой» – интуитивное коллажирование «орудия, прошедшего душу» [Лк 2, 35] в тенденции непосредственного взаимопроникновения когнитивной и аффективной сфер. Показателен развернутый план деификации Павла Г., студента-заочника экономического факультета, занятого в сфере предпринимательства: «я человек Божий, верю в Бога, иду домой, люблю жену, хочу покоя, знаю правду, читаю Библию, интересуюсь бизнесом, приятно быть с женой, могу «все в укрепляющем меня Господе».

Ранжирование «изображений» по шкале «гениальность – тривиальность» обнаруживает в среде аффектных интенций следующие проекции: «сердце», «воздушные шары», «яблоко», «шляпа», «знак бесконечности», «волны», «чайка», «маски», «близнецы». Модель личности в принципе гендерно генерализована, поэтому проникновение в наиболее сензитивную для дифференциальных различий аффективную сферу эротических морфем – «женская грудь» или другие части тела – свидетельствуют о наличии дисбаланса личностного, индивидуального уровней психики в сторону преобладания последнего, на что и должен обратить внимание психолог в работе с данным реципиентом. Обнаружение в

аффективной сфере когнитивных морфем – «раскрытая книга» – может указывать на «сциентистскую» тенденцию личности, «очки» – усиление этой тенденции интуитивной заданностью.

«Солнце» в конативной сфере обозначает недостаток интимно-эмоциональных отношений, компенсируемых религиозным общением. Это свидетельствует о естественном стремлении всех людей, независимо от их индивидуальных различий, к счастью света и тепла, в соответствии с данным Богом обетованием: «праведники воссияют как солнце» [Мф 13, 6]. Поэтому проникновение в эту сферу материальных образов – «денежная монета», «мячик» и др. не отражают духовную устремленность респондента.

Любовь как сыновний субъект адекватности отцовского объекта веры проявляется в генетической сфере тестирования, релевантное решение которого – «дом с трубой» усиливает эту сферу за счет экономических мотивов бытового упорядочения. Домостроительный вариант бытия органично уживается с «лесенкой» как сотериологическим решением «Иоанна Лествичника» или «Лестницы Иакова».

Что касается «точки», то весьма редко в среде испытуемых встречается симультанные варианты ее вращения, каковыми являются «крест» и «спираль». Исследование выявило достоверную, сильную и прямую связь ($r=0,96$, при $p<0,01$) показателей вербальных и пиктографических проекций рефлексии, проявляющейся задействованием единиц «Я» и «точка» в «фантах», отмеченных воображением, изображением, преобразованием и умножением смыслов. Такой же показатель достоверности сопровождает корреляцию «пустот» в вербальной и пиктографической частях больше половины «фантов». В них «точка» и «Я» остается вообще не замеченной, что при дальнейшем выполнении заданий сказывается на «астигматизме» рефлексии, то есть ее рассеянности, неразвернутости диспозиций.

Сравнение эмпирических распределений между показателями отсутствия вербальных рефлексивных проекций «Я» и пиктографическими деталями диффузного характера не выявило значимых статистических различий, что подтверждает гипотезу о связи вербальных и пиктографических проекций «фанта» в их рефлексивном употреблении. Так, отсутствие проекции «Я» в «фанте»

Сергея К. совпадает с «точкой в квадрате». В данном контексте «квадрат» как «стабилизирующая», по С. Делингеру, фигура, сопровождается «сократовской» когницией, указывающей на дидактоцентрический характер учебного процесса в условиях педагогического колледжа. Рамки «квадрата» подавляют его рефлексию, зацикленную утилитарным интересом («интересуюсь, как стать здоровым») и ищущей превенции жизненного счастья («иду к счастливой жизни») в вере в Бога.

Дисперсия деталей в проекциях самости обнаруживает градацию образов и морфем. «Точка в центре круга» указывает на дискретность функциональных связей личности с окружающим миром; «расходящиеся лучи» – чакрамы или «расходящиеся неровные линии» – «пауки», свидетельствующие о неясности структурных компонентов самосознания. «Цветок» с детализирующим количеством лепестков – трогательно доверчивое, но наивное состояние «Я», сочетающееся нередко с проекциями «мне приятно приносить счастье другим», «могу дарить радость» и «я верю людям», указывает на потенциал доверия, сопряженный с опасностью психологической «дефлорации».

Вербально-пиктографическое моделирование в феноменологии Креста релевантно анамнезу жизни человека. «По сей день живет Крест, – проповедует архимандрит Иоанн Крестиканкин, – как живая личность, как человек, принимая на себя и безграничную любовь и столь же беспредельную ненависть, так суждено и во все времена жизни Кресту быть камнем преткновения».

Более половины 76 участников конференции «Живая этика» проявили индифферентную установку по отношению к «точке» как рефлексивному ис/*точ*/нику. Сознание «Живой этики» направлено в большей мере на объект как источник совершенствования, подключающий субъект как иерархическое участие «своего нижнего я» в истинном «верхнем Я». Такая дифференциация отдает приоритет ортогональной направленности: «верю в Учителя, люблю Владыку, хочу стать лучше, верю в силу света, приятно находиться в лучах Божественного потока». В этих проекциях прослеживается склонность объектной любви и объектного служения миру, культуре, истине вне субъективного кенозиса несения Креста, схема которого отсутствует в пиктограммах данного круга испытуемых. Тенденциозная особенность их рефлексии прослеживается в

направленности на мир через культуру с индуктивной перспективой его оптимизации посредством комплекса потребностей и эмоций: «хочу, чтобы миру было хорошо», «приятно молиться», «могу ощутить в себе абсолют», «люблю истину», «интересно божественное знание». Данный нарратив обнаруживает тенденцию к доминированию эмоциональной активности над конативом Креста; «приятность» молитвы соответствует медитативной диспозиции индивида, индифферентного к молитве как личностному выбору: «быв в борении, прилежнее молился, и был пот Его как капли крови» [Лк 22, 44].

Теологический анализ фантов «Живой этики» устанавливает тенденцию зависимости субъекта самосознания от диспозиционных мотивов. Так, медитируя на «психической энергии как ключе к будущему», ученики Н. Рериха и Е. Блаватской находят альтернативную логической парадигме психическую индетерминанту, в связи с которой «чувство всегда одержит верх над разумом. Нужно принять это как непобедимую истину» [142, с. 94]. Эзотерический призыв «не расчленять область чувств» культивирует наивный синкретизм диспозиций и интенций индивидуальности, не дифференцирующей тангенциальность эмоциональных переживаний и радиальную направленность чувств. Эта феминистическая тенденция эмансипации «сердца» от разума чревата игнорированием Логоса в феноменологии прекрасного, помещением Его в «общий котел» сердечных вибраций: «и Христос, и Мухамет и Рерих – великие души Единого Абсолюта» (нарратив Майи Н).

Дифференциация эмоций и чувства с приоритетом последнего в достижении смысла бытия прослеживается в гипотезе Тейяра де Шардена о сохранении видов энергий в их дихотомическом единстве радиального и тангенциального: «Вершина нас самих, венец нашей оригинальности – не наша индивидуальность, а наша личность. А эту последнюю мы можем найти в соответствии с эволюционной структурой мира, лишь объединяясь между собой. Нет духа без синтеза» [142, с. 208]. Но этот синтез начинается с Логоса, детерминирующего принципиальное умозаключение всяческих рассуждений.

Недоразвитие логоса в эмоционально-волевой сфере индивида приводит, в соответствии с гипотезой Л. Гумилева, к состоянию

«пассионарности», страстности [59, с. 21] за счет дисбаланса знаний и эмпирических эмоций социума, обнаруживающего, с одной стороны, дискретизм и индетерминизм истин, с другой стороны, релятивизм и синкретизм убеждений. В ходе дискуссии мною был задан вопрос: «Евангелие, это жизнь или смерть? – Смерть!», последовала незамедлительная реакция Инги Н.. Эта пассионарная непосредственность, стимулированная «Ганатосом», мифологическим богом смерти, организует дискурс как игру со смертью. Так, студентка, воспринимающая Евангелие как эпитафию, подвержена логической смерти и требует к себе ненавязчивого внимания для психологической анестезии.

Индущирующая инициатива пассионарного дискурса не может, по определению М. Фуко, оставаться индифферентным по отношению к деспотизму: « дискурс раз и навсегда подчинен власти, либо настроен против нее». Создается имманентное поле нарратива, обеспечивающего условие игры с «серьезными» мыслительными стереотипами и условие труда с «одиозным» текстом, всегда диссидентным общественной парадигме в переходный, кризисный период этногенеза. Пассионарная индетерминация создает условия прецедента исторических событий перед наступлением нового эона бытия. В качестве иллюстрации возвышенно-трагического дискурса своей эпохи может служить «Аппассионата» Л. Бетховена как символ революционной патетики России.

Крестовый метод служит установлению нарушенного дисбаланса между парадигмой и дискурсом. Страсть как смертельно подложная «любовь» к чему-либо прослеживается в абсолютном большинстве рассматриваемых проекций: «люблю поесть», «люблю мороженное», «люблю веселиться», «люблю танцевать», «люблю Чарли (щенка)». Теопсихология призвана упорядочить аффекты за счет благородной экономии чувств и эстетической коррекции эмоций в поле зрения евангельской любви, исходящей от своего первоисточника: «кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» [1 Ин 4, 8]. Применяющий слово «любовь» всуе, применяет его по отношению к слову «Бог». Теопсихологическая персонификация начинается со слова. Если родовым понятием этого века является «Ева», то есть жизнь [Быт 3, 20], красота которой, по мнению Ф.М. Достоевского, спасает мир гомосапиенса, то персонифицированная Любовь, как

мать Будущего Века, спасается личностью, избранность которой социализируется родовой номинацией *homo amans* – человек влюбленный.

§ 6. На встречу *homo amantis*

Соединением *metanoia* как детерминантной парадигмы сознания и *metafora* как дискурсивной акциденции, крестовый метод служит выведению нарратива в синкретизме реального и ирреального. Причем, данная патетика отнюдь не дискредитирует теологическую парадигму, но адаптирует к ней субъективный мир желаний, верований и надежд. По мысли Яна Парандовского, «метафора» настолько вошла в кровь и в плоть языка, что, если бы ее внезапно изъять, люди перестали бы понимать друг друга. В метафорах наиболее глубоко выражает себя дух народа, они вернее всего передают разницу в мышлении и чувствовании рас и племен. Материя – философский термин – по латыни значит дерево, древесина, строительный лес и является переводом греческой *υἷλε* (*hyle*), точно так же и по французски *bois* означает лес и древесину» [128, с. 159]. Философски выраженное поле противоречий, заложенное в восприятии слова «означаемого и означающего» ведет к историческому сопоставлению двух разных мировоззрений и культур. Этимологическая посылка свидетельствует о «Древе» как этимоне *аксиологии* (*axile*) в ее генеалогическом ключе. Возможно, мифологический персонаж Ахиллеса коллажирован смыслами о ценностях и *достоинстве*.

Данное смыслообразование имело значение в представлениях дискурса «Иаков и Исав: цивилизация и деревня», воодушевленного событиями 11 сентября 2001 года. Иаков, «человек шатров» и Исав – «человек полей» [Быт 25, 27] в нарративах – ментальные прототипы иудеохристианства и ислама, цивилизации и *деревни*. Если Иаков, Израиль – городская генеалогия, *род*, то Исав – природная реификация (*reificatio*), манифестирующая как материальную мощь, так и социальную экспансию. Персонаж «*homo amans*» как субъект генетического достоинства снимает противостояния менталитетов рассуждениями относительно полотна М. Шагала «Я и деревня». Логическая трансактуализация индуцировалась проекцией Алены Н.

«хочу слово», алеаторика которой возникла за счет синтеза информационной парадигмы «слова» и наррации «хочу» как достойного говорения в паттернах подавляюще «молчаливого большинства».

Личность молодого человека актуализирует «реальное и логичное бытие, выраженное в его разнообразии, благодати творения, обитаемого, – по св. Максиму Исповеднику, – в логосе твари, то есть в самом творении» (106, с.223), а не только в его религиозных представлениях. Теопсихологическое исследование, располагающее парадигмальной информацией о личности, – «квинтэссенция-Я» – позволяет найти истоки конъюнкции дискурсной информации и парадигмы. Стратегическая посылка, обеспечивающая ее нормативность, – это синтез слова и плоти: Логос и счастье информационно нераздельны. «Квинтэссенция-Я» вынуждает реципиента быть искренним и мудрым. Эволюция личности в условиях возрастающей апокалипсической тенденции стимулирует ее к активному поиску теопсихологических значений. Среди литературных шедевров, используемых нами для такого поиска, выделяется роман Г. Синкевича «Quovadis». Теопсихологическая интерпретация включала в себя понимание любви как врожденного и приобретенного чувства личности, готовой на жертву ради Христа. Римское происхождение и даже благородная жертвенность вне Христа обречены на вымирание. Генеалогична лишь любовь евангельского содержания, распространяемая на выживаемость благородной семьи в смертельных условиях гонения на само слово «семья». В христианском эоне жизнь на земле осмысливается семейственностью Церкви в благородном подвиге «за други своя» [Ин 15, 13]. Тысячи христиан, потопленные Нероном в крови изуверства, не достигли семейного счастья на земле. И только двое влюбленных через жертвенную готовность исполнить телесно преходящие ценности христианским достоинством остались на земле его продолжателями. Так, художественная метафора может быть преисполнена смыслом психологической парадигмы метаноии: « есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как увидят Сына Человеческого, грядущего в Царстве Своем» [Мф 16, 28]. В ходе рассуждений образовался полилог:

–неужели любовь не может обойтись без изгнания?

–Живи, пока тебя не выгоняют!

–Если тебя не выгоняют, значит ты никому не нужен...

–А если тебя убивают?

–Значит ты нужен Богу!

–Богу ты нужен, если ты никому не нужен на земле.

–Просто ты уже выполнил все и тебя уже можно убивать.

–Хорошо быть убитым за справедливость.

–Справедливость – отвлеченное понятие.

–Хорошо быть убитым за правду.

–А за какую, за чью?

–За любовь.

–За истинную любовь: «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» .

В направлении поиска психологической парадигмы любви нарративное моделирование «никогда не говорит никогда» дискурсу, который пытается синкретизировать *метаноию* и *метафору*, логос и миф, шедевр и артефакт. Метафора прочно вошла в семантику языка народа, выражающего себя отличием своего менталитета от мышления и чувствования других племен и рас. Во время дискурса «для верующих и неверующих» артефакт «обезьяны–труженицы» послужил посылкой для выведения религиозного статуса атеизма. Причем его номинативное (от theos) и ритуальное (жертвоприношение) происхождение сопровождалось тотемическим номинированием атеистического генезиса, метафорично представленного «обезьяной» как тотемом атеистического рода. Данный нарратив включал в себя ссылку на первоисточники: Священное Писание и «Роль труда в превращении обезьяны в человека» Ф. Энгельса. При этом истауратор использовал автобиографические данные одного из основоположников научного коммунизма В.И. Ленина, на рабочем столе которого в музее красуется тотем – статуэтка шимпанзе в позе Роденовского «Мыслителя». Дискурс завершился тезисом о социальности вида *Homo sapiens*, требующего своего информационного оснащения со стороны рода аксиологического, обеспечивающего синтез разума и потребностей в новом психологическом складе личности «*Homo amans*», обладающей такой формой ментальности, в которой есть

место нарративу, не подавляющему логику образования, но обеспечивающему личностную свободу.

Интуиция как симптом независимости предполагает свое полезное участие в идентификации личности, составляя собой психофизиологический субстрат ее уникальной информативности. Интуиция как созерцание, пристальное вглядывание, уже по своей номинации предполагает условие и результат опыта сосредоточения (*meditatio*) на дискурсно имитируемом и художественно коллажируемом объекте. Нарративная характеристика интуиции включает в себя понимание такого нового интеллектуального знания, которое непосредственно не опирается на рациональное доказательство, но достигается предвидением, «предчувствием мира» (И. Кант). Так, нарративная подоплека эстетической проблемы искусства инверсировалась сентенцией А.С. Пушкина: «Поэзия должна быть немного глуповата».

В зависимости от объективных и субъективных факторов интуиция в УВП может быть представлена в разной мере и в соответствии имплицитным возможностям личности, сообразующей их с такой парадигмально-нарративной схемой жизни, как «крест». Истауратор, проводящий мысль К. Юнга о Кресте как «архетипе» (К.Юнг), сублимирует крест до Декартовской системы координат как математической модели личности.

Инволюционная тенденциозность в преподавании психологии требует оживляющего *эксперимента*, начинающегося с архаико-этимологической проекции. Семантика термина *experiment* стимулировала дискурс. Значение приставки «ex» как «извлечения» выяснялось фронтальным способом. Дальнейшее парадигмальное осмысление «regi» (для) было прервано внезапной репликой: «пэры – это же свободные люди!». Истауратор подключил алеаторику смысла к психологической парадигме, интерпретируемой как *экс-пери-мент*, то есть «извлечение (для) свободного («пэры») разума» (*ment*). Свободный разум становится «чистой формой» в ее аристотелевском и схоластическом понимании. Тринитарная догматика придает рациональному познанию чистую ноэтическую форму. В следствие этого человеческий разум получает отмеченную св. Фомой возможность «не только созерцать их Единство, но и упорядочивать множество» посредством *cognitio dei experimentalis* –

экспериментального познания своего Творца. Так, трансактуализация предполагает надделение мира учеников уникальными задатками личности учителя, и наоборот. Причем, избранность данного атрибутирования не сводится к элитарности, но вводится иное значения сегрегации, основанной на любви, «ибо любовь совершенная изгоняет страх» [1 Ин 4, 18]. Дискурсный поток ассоциаций ускоряет поиск вербализации уникальных возможностей личности, открывая сферу «избранности» для всех желающих в нее попасть. Причем необходимо признать, что первый этап осуществления этого желания сопряжен с трансактным восприятием личностью ученика личности учителя: это может быть «любовь с первого взгляда», а может быть «любовь зла – полюбишь и козла». Зато на следующем этапе происходит свободный выбор личности личностью, неминуемо содержащий в себе, по А. Бандуре, антиципационный аспект практики принятия и культивирования форм и способов социально-когнитивной ответственности – «моделирование». Свобода стимулирует дискурс, порождая нечто совершенно новое, во-первых, во впечатлении, во-вторых, в спонтанной реакции, в-третьих, в выборе сферы приложения творческих сил, в-четвертых, в сфере жизнеобеспечения личности, характеризующей ее аксиологическую значимость. Призыв «познаете истину и истина сделает вас свободными» [Ин 8, 32] – исходный и перспективный во всех феноменологических аспектах мотив ориентации личности в постоянно усложняющемся мире.

Чем психологически организованней личность, тем устойчивей ее профессиональные интересы в силу моральной ответственности перед другой личностью, любимой Богом и любящей Его на интуитивном уровне. Чем морально ответственной личность, устойчивее ее профессиональные интересы, тем адекватнее предвидение выдвигаемых актуальных целей и предчувствие успешности их достижения. Примером профессионального творчества студентов на семинарском занятии способствовало закреплению вопросов психофизиологических составляющих темперамента «сила, уравновешенность, подвижность, ригидность, лабильность, сензитивность». Суждения студентов способствовали выведению формулы $T = \text{ЭРЛС} / \text{СУП}$, в которой темперамент равен дроби с числителем «эргичности, ригидности, лабильности, сензитивности»

как его психологических критериев и физиологического знаменателя «силы, уравновешенности, подвижности». Причем, аббревиатура терминов включила в себя коллаж в целях запоминания: психологическая ориентация подобна «радио-локационной станции» (РЛС), работающей на физическом питании – «СУПе». Коллажированию был подвержен сам термин «нарратив» со стороны студентов, изучающих немецкий язык. Слово *der Narr* означает глупец и вполне ассимилируется схемой дискурса, интенционального логической парадигме: «Не обратил ли Бог мудрость мира сего в глупость. Потому если кто думает быть мудрым в веке сем, будь безумным» [1 Кор 3, 19].

Логическое ядро компетентной личности воплощается в мировой истории и психологическом человековедении. Обозначается синтез нуминозного и ментального: *homo amans* как носитель «царства Божьего внутри нас» [Лк 17, 21]. В рамках спецкурса историческое знание как «историческое бессознательное» (Й. Хейзинга) не выделяется в самостоятельный предмет диалога, так как нарратив установочно пронизан прошлым, конфликтующим с настоящим и заслоняющим парадигмально-образовательную перспективу: «Се, творю все новое» [Откр 21, 5]. Утверждение студентки Екатерины Г. «красота бесспорна» вызвало спор:

- красота бесспорна.
- тогда ужас Распятия спорен?
- Сей лежит на восстание и падение многих во Израиле и в предмет пререканий».
- и прерываний...
- и изрыканий.
- А как же величие подвига?
- подвиг – не красота, он может быть спорным.
- ты хочешь сказать, что подвиг Александара Матросова спорен?
- Да, ибо он не красив.
- Смерть за Родину некрасива?
- Что есть «родина?»
- Но ведь, если бы не он, то погибли б его товарищи!
- Я не имею таких сведений, но если он «положил душу свою за друзей своих», то это трагично...

– А значит прекрасно!

Теопсихология пытается преодолеть некоторую воспитательную ущербность неприкрашенного изложения исторических фактов через такую модель диалога, генетическая предпосылка которого исключает межконфессиональные диссонансы в силу направленности его на живое единение с речью как «логосом твари» (св. Максим Исповедник). Логос молодого человека осуществляется в актуальном и динамичном бытии, при котором форма его воплощения – «квинтэссенция-Я» включает в себя когнитивный, аффективный, конативный и генетический компоненты в качестве преобразующих условий персонификации. В предлагаемых спецкурсом модальностях происходит актуализация человеком своих стремлений и возможностей. Степень выделения и дифференциации их содержания зависит от глубины проникновения логической парадигмы в ментально-нарративные сферы психического. Хотя высокая степень этого проникновения встречается редко, сама необходимость дифференциации стимулирует алеаторику, коллажирование, иронию и риторику личности по указанным направлениям модели: «хочу Porsche», «знаю, что ничего не знаю», «интересуюсь девушками», «люблю мороженное», «иду к своему счастью», «верю в свои силы», «могу все», «приятно спать».

В дискурсивных суждениях респондентов истауратор отыскивал специфический модус нарратива. Проекция «приятен массаж» (Татьяна Н.) явилась орудием преодоления интимного пространства диалогическим коллажированием любящих друг друга. При таком осмыслении этимологический анамнезис древнееврейского слова «масса», означающий мужскую силу, сублимируется в метафору, служащую инструментом сопоставления разных мировоззрений и культур. В данном ракурсе эстетическое восприятие истины как «вечной женственности» (В. Гете), диалог с ней предполагает сензитивность к топической риторике. Если наслаждение – «массаж», то эта риторика оказалась уместной в эмоциональной амбивалентности музыки Вивальди, психологически квалифицируемой студентами как «музыки личностной, то есть диалогичной». Рок-музыка не личностна, не диалогична, поэтому сравнивалась с «ударом», насильственным действием, противоположным массажу. Когда студенты узнали о драматической

истории отца Антония Вивальди, служившего в женском монастыре и писавшего музыкальные упражнения для сестер-законниц, они детализировали парадигму психоаналитическими соображениями.

Дискурсообразующей причиной в информационном поле конфессионального общения служит риторическое мышление. Притча как образец такого мышления является древнейшей формой мидрашим как адекватного оценивания реальности посредством аналогии: «Отверзу в притчах уста Мои, изреку сокровенное от создания мира» [Мф 13, 35]. Дискурс вмещает в себя диапазон говорения, дополненный студентами до амплитуды «изрекание–изрыкание». В этом измерении нужно быть готовым к различным неожиданностям со стороны дискурса и уметь перевести примитивные тенденции нарратива в русло логической парадигмы.

В трандуктивном поле восприятия учебной информации любая схема (прежде всего, «крест») служит способом такого откровения, так как заключает в себе сакральный аналог этой реальности и стимулирует ее творческое отображение. Так, при рутинном изучении дисциплины преподаватель обычно не обращает внимания на «ψ» как символ психологии. Контекст теопсихологического видения начинается с восприятия и номинации данного знака как иероглифа. Включая в себя гомоморфную экспликацию психики как эпиклезы (воздеяние рук), линии «трезубца» психологического воздействия, продолжены «корабликом-Я», идущем по морским волнам страстей. За коллажем данной экспликации прослеживается изоморфная модель личности, содержащей информацию о «разумном, добром, вечном». Тогда когнитивные, аффективные, конативные компоненты очевидны в наблюдении видимой части «кораблика-Я», эксплицирующего, кроме перечисленных компонентов, генетический план своего существования: корень «ψ» через рефлексию личности, *точку* пересечения линий «ψ» как *источника* самопознания, нарративный аналог «его». Демонстративная проекция Сергея Л. «Я великий человек» феноменологически коррелирует с его пиктограммой «Титаник», символом человеческой гордыни как источника всех несчастий (Прилож. 8). В то же время проекция студента Андрея Т. «Я – просто я» коррелирует на физическом уровне рефлексии с пиктограммой «Дом» и вывеской колледжа «БГВПК» (Приложение 8). Заметим, в какой мере метаморфоза этой аббревиатура обретает

определенно критический оттенок в высказываниях студентов относительно грядущей перемены тихого и любимого колледжа в ратифицированный Президентом РБ «Университет – это мощное идеологическое орудие, это производство кадров на местах» (Прилож. 3).

Метаморфозой отмечено также совершенно оригинальное сравнение студентом катехитического колледжа Максом иероглифа «ψ» с символом философии: «Ага, я понял, если психология – это так (автор принял позу эпиклезы в виде литеры «ψ»), то философия – это как φ «фита» (при этом Макс одну руку поднял к небесам, а вторую прижал ко лбу в пиетическом раздумье). Коллаж Макса фасцинировал психологическую риторику вживлением оригинального логотипа спецкурса. Так юмор как конверсивная ирония становится неотъемлемой составляющей дискурса, надежно обеспеченного микроклиматом и творческой атмосферой. Метафорическая индукция Макса побудила творческую ремарку Татьяны С., обнаружившей в иероглифе «ψ» – абрис «распятого Христа».

Результаты пиктографического анализа проекций «квинтэссенции-Я» обнаруживают часто повторяющиеся нарративные модусы когнитивного, аффективного, конативного, генетического и рефлексивного свойств. Когнитивные модусы ассоциировались с «диагональю» как знаком, стимулирующим полетность мысли, которые получили пиктографическую подоплеку: «звезда, книга, мотылек, роза, гора, пирамида, треугольник, шалаш, дом, стрела, флейта». Аффективная диспозиция отражена посредством двух горизонтально соединенных полусфер и обнаруживалась посредством символов: «театральные маски, сердце, сердце пронзенное, близнецы, облака, закат солнца, шляпа, очки, чайка, женская грудь, женская грудь, завуалированная под желуди, ягодицы, мешки с долларами, мороженное» и др. Конатив «разомкнутого круга» наполняется «солнцем, глобусом, воздушным шаром, осьминогом, человечком, подковой, снеговиком, подсолнухом». Генетические предпосылки личности проецированы посредством горизонтальной линии «домом, машиной, айсбергом, пирамидой». Представляет интерес пиктограммы, добытые при тестировании студентом обоих своих родителей и бабушки: все трое респондентов обнаружили родственно схожий спектр вербально-графических излучений (Прилож. 9).

Уникальным пиктографическим решением индукции бессознательного в личностной структуре испытуемого Кирилла М. явилась проекция «Нос» (Прилож. 10). Индивидуальная консультация выявила в нем симптоматику нарратофилии, характеризуемую стремлением к получению эротической стимуляции от слушания и говорения нецензурных слов. Использование авторской акцидещально–этимологическая проекция: «nous к носу», призвано было выявить в пациенте соотношение парадигмы и нарратива. Аффектационный блок пиктографических проекций здесь был зафиксирован амбивалентностью «театральных масок», идеально релевантных психоаналитическому характеру невротической озабоченности. Конативная сфера была заполнена «солнцем», знаково конатирующим недостаток эмоционального тепла. Графическое решения «горизонтальной линии» рельефно выводит бессознательную сферу в «лице без мозгов» [Прилож 10]. Предвосхищение «высокой степени безумства» нашло свое подтверждение в решительных действиях Кирилла по достижению своего идеала любви. С течением лет он стал примерным семьянином и любящим супругом, вспоминающим о сексуальных перверсиях как болезни роста. Примечательно, что по прошествии времени, большинство испытуемых, не помнящие вербальные проекции самоотчетов, легко воспроизводили их пиктографические версии. Идущие из нулевой точки, они часто связывались с «крестом, спиралью, улиткой, звездой, всевидящим оком, дао-монадой, цветком» и др. Каждая проекция отражала динамику оценивания референтно-нарративных посылок и предполагала подключение к своему анализу вербальных модальностей, интегрирующих перспективу их парадигмального задействования в «квинтэссенции-Я». Подведение итогов дискурса обычно сопровождалось констатацией теопсихологической модели личности, служащей экспериментально феноменологическим инструментом ее идентификации.

§ 7. От коллапса к коллажу.

Конфликт между антропоморфной парадигмой и дерзновенным дискурсом начинается обычно с восприятия первой второго как пощечины себе и неготовности второго воспринять пощечину первой

как благотворный массаж. Тема непротivления злoму является самой болезненной из обсуждаемых не только в рамках спецкурса: «Как можно «ударившему тебя в правую щеку твою обратить и другую» [Мф 5, 39]? Здесь гордость перемежается с достоинством, и установить невидимую грань между ним возможно только евангельски компетентной психологии. «Вот я посылаю вас как овец среди волков: итак будьте мудры как змеи и просты как голуби» [Мф 10, 16]. Готовность людей отдавать друг друга на суд происходит от парадигмальной гордости мнений дряхлеющего общества (collapses), подозрительно контролирующего всегда неожиданно новую благую весть, вынужденную идти на компромиссы с этим обществом, но не ассимилировать с ним, не утопать в его проблемах и не служить его идеологической парадигме. Воспринимать пощечину, значит коллажировать ее на свое евангельское достоинство, несовместимое с гордостью. Без такой готовности человеку следовало бы выйти из мира, постоянно ударяющего его в щеку либо «жалящего в пяту» [Быт 3, 15].

Анализ данных «Кросс–дискурса» обычно констатирует линию индукции, диалогизируемую разнородностью дискурсных атрибутов, обеспечивающих выход культурной информации за пределы образовательных стереотипов и обретение студентом уникальной инициативы коллажа, с одной стороны, аддитивного нарративным диспозициям субъекта, с другой стороны, оживляющего вечно юную благую весть. Коллаж « нового как хорошо забытого старого» информатируется религиозной парадигмой, придающей современным изобретениям значительность и уникальность во всех областях творчества, из которых наиболее иллюстративным является искусство. Опытом гармонического гетеростазиса благородной форманты Грегорианского хора и блуждающих интонаций современной популярной музыки служит оригинальный проект Фр. Петерсона «Enigma», то есть иносказание, символ.

Загадочная символика Креста это коллаж (collage) божественного и человеческого в священной манифестации *счастья*. Энигматическая трансактуализация, фиксированная нами в диспуте–мистерии «Диалог–Хронотоп», записанном в Барановичском государственном высшем педагогическом колледже в предверии Миллениума, включает в себя элементы спонтанного сочетания стилистично

разнородных образов в сумме индивидуального подобия оригиналу. В нашем дискурсе вживание смерти в чувственную ткань нарратива происходило естественно и потому не без боли, но эта боль оправдывалась жизнеутверждающей целью Любви. Так нарративная ткань дискурса «Титаник» студентов группы И-1121 «вмерзшим» напоминанием включала в себя стихи их бывшего друга Артура Войтика, замерзшего 19 января 2000 года (Прилож 1). Редколлегия стенгазеты «Психея» [ψυχη(и)Я] научного общества студентов (НОС) в очередном своем номере поместила феноменологическое сочинение своего товарища, Олега Антоновича, написанное им за месяц до своей скоростижной смерти от пневмонии 30 декабря 2003 года [Прилож. 6]. Дискурс никогда не избегает трудных тем, поэтому заседание кружка «Психея», посвященное памяти друга, содержало момент его «оживления» нарративом, духовно релевантным пророчеству Иезекииля: «от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых и они оживут [Иез 37, 9]. «Мертвое тело, – рассуждала Татьяна Ш., – не обречено на уничтожение, как полагали древние греки. Согласно Священному Писанию, оно призвано к жизни через пророчество». Таким образом, в дискурсной ситуации чужеродное сочетание жизни и смерти имело психологический эффект коллажа, затухающего в ситуации, когда смерть психологически ассимилирована старостью и мудростью.

В переходе от коллажа к синтезу как «живому имени» мы использовали такое дискурсное произведение, которое стилистично ассимилируется принципиально чужеродному образу. Обретение синтеза сопровождалось толкованием «коллажа» как любовной связи эротического свойства. Однако, Эрос с присущей ему энергичной инициативой стремится к своему божественному статусу через любовь к Психее. Так, поэтическая ткань атеистического оригинала «Заповеди» А. Вознесенского неожиданно для себя была согрета духовным синтезом благодаря своей номинации:

Вечером, ночью, днем и с утра
Благодарю, что не умер вчера.
Пулей противника сбита свеча –
Благодарю за священность обряда!
Враг по плечу – долгожданное брата:

Благодарю, что не умер вчера!
Благодарю, что не умер вчера
Дом мой и садик, запущенный страшно –
(в ориг. « Сад мой и домик со старой терраской»)
Был бы вчерашний и позавчерашний –
А по утру расцвела мушмула.
И никогда б в мою жизнь не вошла
Ты, что зовешься духовною силой,
(в ориг. «ты, что зовешься греховною силой»)
Чисто, как будто грехи отпустила,
Дом застелила: да это ж волжба!
Я б не узнал, как ты утром свежа,
Стал бы будить тебя некий мужчина –
Это же умонепостижимо!
Благодарю, что не умер вчера!
Проигрыш черен, подбита черта,
Нужно прочесть приговор, не ворча,
Нужно, как Богу, начать с ни черта»
(в ориг. «нужно, как Брумель, начать с ни черта») –
Благодарю, что не умер вчера!
Существование, будто сестра,
Не совершай мы волшебных ошибок,
Жизнь – это точно любимая, ибо
Благодарю, что не умер вчера!
Ибо права не вражда, а волжба,
Может быть, завтра нам скажут: «пора» ,
Так нацарапай с улыбкой пера:
Благодарю, что не умер вчера!

Три, выделенных курсивом, строки коренным образом меняют смысл стихотворения, ассимилирующего с Логосом, к которому поэт экзотично депрецировал (deprecation – мольба) своей «Заповедью». Так, дискурс реанимировал фасцинационную парадигму 60-х внесением элементов оппонирующего преодоления этико-атеистических трафаретов. Дискурсная свобода как несозерцаемая причинность несет собой информацию о новой модели поведения согласно невидимому образу Бога. При такой парадигме

«квинтэссенция–Я» служит психологической мерой кристаллизации научного *со-знания*, эстетического *со-переживания*, религиозного *со-действия*, семейного *со-бытия* богочеловека в логическом хронотопе собственной истории.

§ 8. Нравственная психология как личностный конструкт

«Ветвями древ касаться солнца»

(Я. Колас)

Нравственным символом классической, ассоциативной психологии XIX века может служить образ любопытной Психеи, которая своим бескорыстным желанием видеть возлюбленного Эроса обречена на мытарства по присуждению его матерью Венерой. С помощью животных простая девушка достигает, по Апулею, небесной метаморфозы через послушание богам и скрупулёзный отчет за свои действия. Однако «модернистский психолог» Еврипид настаивает на том, что рецепт морали относителен ввиду масштаба личности, идеи «сверхчеловека», по Ф. Ницше. Героиня трагедии «Медея» в оценке своих действий ориентируется исключительно на свои намерения и желания, без малейших угрызений *совести*. Предпочитая «любовь к року» любви к ближнему, она совершает несомненное зло, но поступки её не только не осуждаемы автором, но приводят в восторг и сочувствие зрителей. Эллинистическая трагедия напоминает кульминацию жизни и смерти принцессы Дианы, чья индивидуальная история не вписалась в королевский этикет, а личные притязания затмили все моральные предписания. Не смотря на несомненное зло для близких и себя самой, неверная жена и откровенно недостаточная мать доньне остаётся «хорошей» в субъективной оценке своих фанатов. Метафорическая развязка психологической драмы видится нами в позиции Антигоны, представляющей собой идеал любви к проклятому роком отцу Эдипу и трагичной самоотверженностью при исполнении своего долга по отношению к брату. В противоречиях между самими богами не существует, с точки зрения Эсхила, единой правды и единой воли. Его Электра сама решает, по каким этическим правилам и эстетическим, согласно «покровительству» Аполлону, признакам она будет оценивать свою солидарность с отцом против

матери. Таким образом, гендерно генерализированный и не безнравственный за счет своей интеграции с творцом человек сам выбирает жизненный путь и мудрое истолкование своих поступков.

В преддверии XXI века состоялся памятный диспут учёных Б.С. Братуся, В.П. Зинченко, В.В. Давыдова, А.В. Брушлинского, В.И. Слободчикова и др под девизом «Нравственная психология возможна». Моральный кодекс познающего субъекта отстаивался относительно тех оппонирующих аргументаций, по которым этические нормы могут представлять собой угрозу для «непредвзятой» науки в виде, например, завышенных притязаний идеологии на регуляцию отношений с научным сообществом. Что привязывает познавательные процессы к этике, гипотетическую индукцию к морали, насколько перспективен диалог науки и религии, искусства и права, политики и культуры? Возможно, пусть лучше каждая из этих форм общественного сознания соосуществует в автономном режиме, «без умножения сущностей» (У. Оккам)?

Само стремление достижения истины является нравственной проекцией в феноменологии человека. Как только психология «открестилась» от собственной души, перестав бескорыстно отражать её структуру в «потоке сознания» (У. Джемс), она сразу впала в психоаналитическое морализирование бессознательных аффектов и экспериментальное высокомерие условных эффектов. Где следствие методической дегуманизации, там мистика авторитетов и ригидность образовательных интродукций. В жертву естественному закону устроители исторического материализма низвели «значение» как объём понимания сущности до уровня задач логической семантики. Это не могло не привести к «смерти субъекта» (М. Фуко), предваряемой культом его «самокритики» с сохранением «упрощенной ясности» неопределённых жизненных смыслов. Примечательно, что эпитафия «Камень, презренный строителями, сделался главою угла» из 117 Псалма Давида в контексте эпохальной работы Л.С. Выготского «Исторический смысл психологического кризиса» стал пророческим по отношению к научной тематике и образованию 1960–1970-х [50]. Презрение логического субъекта – вот причина дегуманизации дисциплинарной психологии, ставшей, по Я.Л. Коломинскому, «неким монстром», методично и последовательно подавляющим источник психологической культуры.

Библейский монстр «левиафан прямо бегущий и змей изгибающийся» [Ис 27] осмысливается Т. Гоббсом в качестве «смертного бога» цивилизации, обезличенной гордостью государственно-церковной власти. Левиафан служит метафорой скорбного, «несемейного» плода от «Древа познания добра и зла». Принесение этого фантастического, в поте лица проклятого «корнеплода» (фр. *gezome*) в «пищу жителям пустыни» [Пс 74, 14] символизирует победу над врагом зрелой личности, завершающей свой *curriculum vitae*, жизненный путь. Этот путь начинался с доверительного диалога Израиля с Неким:

– Скажи мне имя Твоё!

– Что в *имени* тебе Моём? (Оно чудно)!

Единоборство с Богом провоцирует приемлемость его «*имени* всуе» [Исх 20, 7], потому оно и не было произнесено. Но Вавилонский «призрак толпы» (Ж. Бодрийяр) обезличивает имя полностью [ср. Быт 11, 4] с отменой и самого единоборства как фактора цивилизованного *доверия* тому, с кем ведешь борьбу по правилам, то есть «до зари» [Быт 32, 28]. Базальное, как по Э. Эриксону доверие «всему» [1 Кор 13, 7] лежит в основе личностной любви. Именно *доверие* является единицей анализа психологии, исследующей «такой фактор поведения личности, из которого, – как считает Л. Джуссани, – возникает *изнутри нравственная* динамика познания» [67, с. 28]. Доверие, безусловно, конституировано базовой моральной категорией «добра» как исключительно Божественной субстанциональности: «никто не добр, только Бог» [Мф 19, 16]. Отсюда происходит онтологическое раскрепощение категории «*значение*» от «микрокосма сознания» (Л.С. Выготский) до метафизики добра. Элиминация психологией понятий «долг», «честь», «достоинство», «справедливость» способствует концентрации внимания на *доверии* как качественной единице анализа, количественным эквивалентом которого служит *переживание*. *Смысл* как экзистенциальная мера *значения* и *выбор* как личностная мера совести наполняет классическое понимание «золотого правила» объемом категорического императива: «Звёздное небо над головой и нравственный закон внутри нас» (Э. Кант).

Нравственное положение вещей обретает драматический оттенок в связи с гипотезой о разуме без вмешательства. «Поэтому, отметил бы автор рассматриваемой гипотезы, только в научно-математической

сфере может быть установлена объективная истина. При другом типе познания безраздельно господствует субъективное мнение или впечатление» [67, с. 32]. Когда в целях познания устраняется нравственный фактор, эффективно решается проблема, типа «нет человека, нет проблем», но ценой *доверия* как качественного переживания другого. Бытие терпит нравственный кризис в виду отсутствия *любви* как главного *переживания*. Поэтому «кризисная ситуации эмоционального и умственного стресса требует от человека значительного изменения представлений о мире и о себе за короткий промежуток времени» [138, с. 9]. Исход, слишком «поспешный» [Исх 12, 11], чтобы быть до конца рациональным, имеет апокадиктический *смысл* относительно времени, места и пасхального преобразования, при котором «время уже не будет» [Апок 10, 6]. *Аподиктика* (гр. *απο* от, и *δεικνυμαι* объяснять) – умозрение, по которому известная вещь признается необходимой в следствие логического мышления и не может быть достигнуто опытным путем – это *откровение нравственного бытия в его несомненном индивидуальном произношении*. Пустынное шествие (гр. *kenosis*), жизненный путь личности с *исходом* из страдания (лат. *passivus*) как собственной пассивности в достижении плодоносной любви прогнозируется конструктом, основанным на древних фолиантах духовного и философского поиска. Если священный Декалог [Исх 20] объективировать десятью аристотелевскими категориями, то *долготерпение, действие, обладание, положение, время, место, отношение, качество, количество, сущность* составят родовую динамику *любви*. Сущность указывает на разум как высшую духовную способность человека. Аристотель не видит истоков своеобразия человеческой души, и её отрыв от телесного страдания осуществляется в результате приобщения человека к абсолюту в непосредственном акте чистого умозрения. Однако, человеческая душа не только рациональной, как считал Аристотель, природы. Она всесторонняя, то есть рациональная, эмоциональная, поведенческая, метафизическая. Именно через «пролом, – по выражению Б.С. Братуся, – в метафизическую реальность, мы приобщаемся к нравственным ценностям» [139, с. 51]. Пророк *возопил* из чрева кита (קִיטָאֵל – кит, לִיבְיָטָאן – скрученный, свитый), отождествляемого с сатаной, им же «изблёванного» на сушу [Ион 2, 11]. И это «пролом»,

точнее «прорыв» для нравственной психологии, опирающейся на *доверие* Богу в глубинном *переживании* собственного чудовищного «невежества» и *смысла* освобождения из глубины на сушу. Пребывание Сына Человеческого «в сердце земли» [Мф 12, 39] послужило «прорывом» для скорбящей «твари», которая «покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего её, в надежде, что и сама тварь свободна будет от рабства тления в свободу славы детей Божьих» [Рим 8, 20].

Фильм Белы Тарра «Гармонии Веркмейстера» явился в 2000 году очередной притчей о левиафане, то есть о власти тьмы, нравственной вине интеллигенции, знающей про темные инстинкты толпы и тем не менее провоцирующей ее. Янош работает на почте, увлекается астрономией и помогает по хозяйству своему дяде-музыковеду, который убежден, что музыкальная гармония, возникшая в XVII веке благодаря композитору Андреасу Веркмейстеру (фамилия переводится как «заводской мастер») и сохранившаяся по сей день, неправильная и фальшивая. А если нет настоящей гармонии в музыке – ее нет и в мире, в существовании отдельного человека, в жизни провинциального венгерского городка. Мистический трепет вызывает у Яноша выставленный на всеобщее обозрение партией маргиналов огромный гниющий кит (левиафан), который как бы и не причем, но вокруг него сгущается атмосфера страха, ненависти и безумия города, то есть мира человек на пороге большой неотвратимой беды.

Существующая, по Ж. Лакану в «университетском дискурсе» элиминация «реальности», собственно, страдания из научно-образовательного контекста характеризуется полем объёмного значения латинского термина *passivus* (страдание). Термин указывает на безразличное, безучастное, то есть безличное отношение индивида к своей судьбе: «такая наша доля». Этимологически родственный термин *passion* переводится как «страсть», польск. *cierpienie*, бел. «цярпенне» и определяется наукой как «сильное, стойкое, всеохватывающее чувство, доминирующее над другими побуждениями человека и приводящее к сосредоточению на предмете страсти всех его устремлений и сил. Основным признаком страсти является её действенность, слияние волевых и эмоциональных моментов. Аподиктика «долготерпения» [Кор 13] и психологическая страсть вместе составляют движущую силу плодоносной любви.

Страдание, таким образом, указывает на психологически деструктивное отношение к жизни. Страсть, вне патологического происхождения, служит конструктивным *переживанием*, обладающим качеством *доверия*. Страдающий на кресте с левой стороны от Христа разбойник продолжал, как и вся толпа, поносить Иисуса. *Страстный*, «пассионарный», по Л. Гумилёву, разбойник, висевший справа, проявил доверие к Господу и тем самым был оправдан для Царства небесного, хотя и вошел в него без личного имени [Лк 23, 43]. Усиление, оживление деятельности (лат. *activus* – энергичный) начинается с сепарации, отделения себя от страдающей массы через *страстное*, смысловое обращение (гр. *exodos*) к Богу. Последующий *переход* (ивр. пейзаж) приводит к долгожданному *исходу* (гр. *krisis*) как поворотному пункту индивидуальной истории. Нравственное значение второй книги Моисеевой «Исход» (ивр. Веелле Шемот – И вот имена) именно в перечислении *имён*. Этого имени, собственно, лишен был «благоразумный разбойник», которому просто выпал счастливый *случай*, так сказать, *green card*. Преодолевшие *кризис* не случайно входят в точное число «запечатлённых из всех колен сынов Израиля» [Откр 7, 4]. Хотя долготерпеливый Иов не был израильтянин [148, с. 1926], его последователям уготованы «белые одежды от всех народов и племён», которые пришли «от великой скорби и убелили одежды свои кровью Агнца» [12, Откр 7, 14]. Возникает вопрос, зависит ли нравственность от религиозности человека? Ответ даёт сам Иисус «Не всякий, говорящий мне Господи, унаследует Царство Божие, но исполняющий волю Отца Моего» [12, Мф 7, 21]. Со ссылкой на апостола Павла о не верующих, которые, «не имея закона, сами себе закон, о чем свидетельствует совесть их и мысли их» [Рим 2, 14], уверено отвечаем, что нравственность не зависит от религиозности человека, но от его доверия любви [Кор 13]. Но личный *кризис* доверия проходит через скрупулёзное учение и преобразование переданной в веках мудрости в подвиг научного сообщения. Такое декодирование предполагает систематическую переработку и технологическое комбинирование сохранённой текстовой информации для аутентичного *выбора* значений в речевом поведении и артикуляции сознания. Примером подобного декодирования может служить концепция «Трёх К» марксиста Мераба Мамардашвили. Первое,

картезианское «К» он легализует превосходством *именования* себя в уже названном мире значений и смыслов. Второе «К» Э. Канта дает гарантию осмысленности человеческой души как «вещи в себе» ввиду особых умопостигаемых объектов. Третье «К» Фр. Кафки – смелая констатация кризисной неопределённости мирового применения категорий добра и зла. Концепция «Трёх К» служит, таким образом, психологической постановке проблемы человеческого бытия, при котором атеизм может служить способом безусловного и достоверного знания свободы: В интерпретации научного знания, «нечто снова и снова нужно превращать в ситуацию, которая могла бы поддаться осмысленной оценке и решению в терминах этики и личностного достоинства, то есть в ситуации свободы» [138, с. 36]. Постмодернистский теолог Дон Кьюпит в книге «Текущий момент» пишет: «Люди – это то, что они говорят, человек суть текст собственной жизни» [157, с. 212]. Деятельность лишь полирует поверхность земли, но мужчина и женщина служат коммуникативными знаками обладания миром [Бытие 1, 28]. Воспоминания Б.С. Братуся о своём учителе обращает внимание на нравственный момент жизни А.Н. Леонтьева, переосмыслившего свою теорию деятельности с отказом ей в мотиве личностного смысла: «личность не может быть приводным моментом текущей деятельности. Суть души, – рассуждал наивный атеист, – определяется смысловой вертикалью», которая не предписывает готовых рецептов нравственности, но вырабатывает их общие принципы. «Лишь на основе этих принципов, – уточняет Б.С. Братусь, – впервые появляется возможность оценки регуляции деятельности не с её целесообразной, прагматической стороны, но со стороны нравственности» [122]. Нравственность же заключается в возможности *выбора* прижизненного, по собственному желанию, *становления* личности и «отстаивания индивидуальности» (А.Г. Асмолов). По убеждению Дж. Келли, многие психологи боятся очутиться в смешной ситуации, занимаясь тем, что может быть не признано другими учеными, вследствие чего не могут сделать свой профессиональный *выбор*, тем самым они просто перестают быть. Ведь *выбор* служит психологической мерой такой нравственной категории, как совесть. Поступок российского математика потряс весь мир: смешно отказаться от «честно заработанного» миллиона

долларов?! Сайты интернета пестрят заголовками: «Григорий Перельман доказал, что Бога нет!». Видимо, одному только лауреату и его Творцу известно, в какой мере доказательство теоремы Пуанкаре продолжает иллюзию смыслов в симуляции строгого исследования. В силу чего Григорий Перельман, отказавшись от премии института Клэя, совершил нравственный выбор, убедительно доказывающий, что Бог есть в человеке.

Метафизическая категория бытия всегда вплетена в индивидуальное существование человека. Аристотель подчеркивал, общее, универсальное знание вторично, оно обнаруживается только в первичных сущностях, то есть в единичных объектах, данных в чувственном опыте. Следуя аристотелевскому определению души как формы тела, Фома Аквинский обосновывает её реальность способностью обладать интеллектуальными действиями, не нуждающимися для своего осуществления в телесных органах [139, с. 65]. Единичное восприятие Р. Декартом Бога также оказывается первичным по отношению к восприятию себя самого. Оказывается, *cogito ergo sum* обладает сакральным смыслом зависимости от достоверности восприятия Бога [139, с. 77]. Дискурсивный метод обязывает Декарта искать основание существования конечного духа, *mens* вне «я». Лишь открыв эту вещь–основание и доказав, что дух несомненный располагает истинной идеей о ней, Декарт смог утвердиться в том, что дух сомневающийся, то есть «я», действительно существует. У *ego*, рассматриваемого в абстракции от своей бесконечной природы не достало бы сил даже для того, чтобы «взвесить» в понятиях истину о собственном бытии [139, с. 78]. Когнитивное определение «духа» Декартом звучит как «субстанция, которой присуще непосредственное мышление» [11, с.76]. Последовательный оптимизм Г. Лейбница способствовал критической переработке и синтезу существующих в XVII веке рациональных концепций на основании методологии универсума и строгости «априорных» принципов бытия. Эти принципы включают в себя: непротиворечивость всякого возможного или мыслимого бытия (закон противоречия), логический примат возможного перед действительным (закон тождества), существование «возможных миров», непротиворечивых «в себе», но попарно не совместимых, так как реализуемость одного из них исключает осуществимость других

(закон исключённого третьего); существование «лучшего из возможных миров» как данное, а не какое иное событие – закон достаточного основания [164, с. 304]).

Метод личностных конструкторов Дж. Келли основывается не на констатации автохтонной целостности человеческого «я», но на конструктивном альтернативизме, утверждающем, что все наши настоящие интерпретации универсума являются субъектом ревизии и изменения [86 с. 193]. Таким, образом, «наивный учёный» не только конструирует мир, но обладает способностью его реконструкции, осуществляя в объективной реальности «личностные процессы, которые психологически канализированы путями антиципации событий» [86, с. 128]. В целях триангуляции, то есть дополнения трех сторон тетраэдра 3К четвёртой, психологической, концепция **конструктивного «К» Келли** может завершить философски правильную треугольную пирамиды. Образованные, таким образом, стороны «четыре К» обладают объемным значением и личным содержанием *кризиса* как смыслового обладания ситуацией выбора – «или-или», по С. Кьеркегору, с указанием *момента* духовного самораскрытия личности в условиях её адекватной коммуникации. Основные элементы триангуляции (лат. *triangulum* — треугольник) личностного конструктора могут совпадать с требованиями проективной психологии, то есть таким согласованием данных, которые получены посредством различных вариаций качественных и количественных методов в их привязке к своеобразию индивидуальной культуры [205, с. 321]. Триангуляция биполярных конструкторов составляет сущность близости как оплота самоуверенности. Если *жизнь* нравственная категория, то *смерть* столь угрожающая, сколь мы не способны конструировать её в собственной личности. «Угроза смерти, – по определению Дж. Келли, – ниже у открытых чувствам индивидов». Выбирая полюс конструктора применительно к *любви*, респондент с большей вероятностью повышает свою способность антиципировать мир, уменьшая параметры деструктивного страдания. Конструирование особенностей процесса интерпретации конструкторов предполагает искренние отношения между психологом и респондентом. При этом межличностные отношения доминируют над деловыми, точнее ролевыми «преподаватель – студент». Дж. Келли не делал различий между когнитивными, аффективными и

поведенческими компонентами взаимодействия, не культивировал категорию мотива, на метафоре «мотивации морковки» рассматривал личность как достаточную форму бытия, динамичного в меру когнитивной осведомлённости жизненного выбора. Создание непротиворечивой картины мира позволило автору рассматривать систему «приложения конструкторов» как саму воспринимающую значения личность: знание системы значений равносильно знанию личности. Успешное взаимодействие психолога и респондента возможно при схожести системы конструкторов – «общность судеб» в гештальтпсихологии. Для этого психолог, имеющий опыт жизненного выбора, программирует взаимодействие с целью понять, как респондент осознаёт и интерпретирует действительность. Такая «исследовательская программа» (И. Локатос) предполагает соотношение простоты процедуры и сложности интерпретации. Репертуарные решетки метода представляют собой в нашей модификации триангуляционные столбцы и секвенции диалектико-аподиктических значений, по Аристотелю (Табл. 3). Эти значения биполярны в онтологии (слева таблицы) и единичном бытии (справа таблицы). Респондент выбирает из репертуара таблицы три либо четыре ключевых слова конструктора в его нравственном «приложении» к прогнозированию своего жизненного пути. Этот выбор не случаен по законам тождества, достаточного основания, исключенного третьего. Первый в иллюстрации самого Аристотеля гласит: «Невозможно ничего мыслить, если не мыслишь каждый раз что-нибудь одно». Второй закон требует основания, в силу которого утверждение считается истинным. Закон исключенного третьего утверждает истинность либо самого высказывания, либо его отрицания. В силу действия этих законов, ключевые слова личностного прогноза размещаются в виде дроби. В оптимальном её сочетании, единичное значение числителя служит согласованию всякого высказывания, имплицитующего самого себя. Знаменательные характеристики указывают на достаточное основание аподиктической причины и диалектического следствие того метафизического смысла, который выносится за скобки в силу метафизической неизмеримости. Например, «формула *личность* есть *любовь / терпение+сущность*» исходит из онтологии кризиса в познании страстотерпцем сущности (гр. *oussia*) *любви* (гр. *agape*) через

терпение и страсть, в том числе эрос. *Любовь*, по сути, стала единичным *присутствием* (гр. *paroussia*) логоса в избавленном от страдания человеке. Обладающая индивидуальной историей и творческим потенциалом любовь вплетена в культуру как феноменальное присутствие слова. Принцип несёт всеобщее метафизическое (Божественное) значение в то же время, *любовь, мера, плод, выбор, случай* свидетельствуют о психологической культуре смыслов (Табл. 3). Согласно требованию, нарративы личностных конструкторов фиксируются без купюр. Если всякая философская система – уникальный инструмент отсчета, то не существует альтернативы логической интерпретации конструктора при условии соблюдения закона исключенного третьего и сохранения методической секвенции решетки. Альтернативные решения, а вместе с ними сложности интерпретации появляются в связи со смещением значений и смыслов, эксплицируемых в законе противоречий. В отличие от лингвистической семантики, рассматривающей содержательное значение слова и его субъективный смысл, классическая формальная логика соотносит значение и смысл как объём и содержание [136, с. 777]. Декодирование символов в смыслах и значениях само по себе моделирует открытое поведение как объём, а вербальное убеждение как содержание «самоэффективности» (А. Бандура). Прогностический образ *curriculum vitae*, жизненного пути в триангуляции онтологической, аподиктической, диалектической и индивидуальной шкал ценностей служит способом моделирования личности.

Таблица 2. Триангуляционная организация конструктора.

<i>Метафизик</i>	<i>Физика</i>	<i>Диалектика</i>	<i>Психология</i>
<i>a</i>			
Бытие	Терпение	Сущность	Любовь
Вещь	Действие	Количество	Способность
Единое	Закон	Мера	Выбор
Особенное	Силлогизм	Абдукция	Индивидуальность
Истина	Обладание	Качество	Плод
Красота	Положение	Отношение	Склонность
Добро	Время	Место	Личность

Предпосылкой измерения личностного конструкта в его нравственной «приложимости» является триангулярная (метафизическая–аподиктическая–диалектическая) проекция на психику как четверное измерение через:

1. Обладание человеком научной компетенцией и интуицией в построении « формулы» диалогического доверия.

2. Экспликацию *переживаний* самоидентичности вне описания чужих настроений.

3. Элиминацию, лишение дискурса *представлений* как возможности подготовить высказывание заранее.

4. Абдукцию (от англ *abduct* — уводить силой, похищать, хватать, схватывать), выведение динамического *смысла* диалога вне мотива самопрезентации, находящегося в « снятом» виде.

5. Наррацию – выделение высших точек, *смысловых* коллизий с преобразованием респондента в « самоэффективного» рассказчика.

6. Означающее – фиксирование *значений* в объёмных знаниях как целостности и законченности нарратива.

7. Означаемое – уместность *нравственных* оценок и аргументаций только в заключительной части конструкта.

Квантификация конструктов возможна с выявлением значимых корреляций и различий сравниваемых показателей таблицы, позволяющей прямо оценить тесноту связи в средних показателях, полученных при фиксировании триангуляционных складок. Средние показатели психологического пространства помещаются в таблицу с заранее определенным пространством смены аргументации. Обработка таблицы осуществляется вручную либо с использованием программы OpenOffice.orgCalc.

Дискурс. Светлана выбрала исходящую от *сущности* любовь в качестве ориентира своего жизненного пути, но с элиминацией *терпения*. Это обстоятельство нашло комментарий психолога:

– В формулу личности Вы внесли вместо *терпения* «действие», и это будет уже « сверхинициативная любовь», то есть страсть. У Вас есть еще возможность *выбора*. После недолгого колебания студентка антиципирует свою личность: *Любовь / долготерпение и сущность*.

– А без страдания никак нельзя? – С нескрываемой иронией заметил Илья.

– Возможно «действовать» согласно букве *закона*, в том числе 10 заповедям, на которых построена наша цивилизация. Нравственная норма – это *бытие по закону*, *любовь* же – ценность *события*, обладающего опытом личного становления и индивидуального откровения. Норма – это *закон*, *любовь* – благодать. То и другое достигается терпением.

– Как же Евангелие говорит о *любви* к врагу – это же алогизм!

– Если Вы знакомы с формальной логикой, то закон исключённого третьего устанавливает связь между противоречащими друг другу высказываниями: если это *любовь* в истинном значении слова, то она не может ненавидеть никого. Иное дело, что под «*любовью*» люди часто понимают что им угодно, только не логическое начало. Ответьте, например, на вопрос: «Евангелие – это жизнь или смерть?»

– «Смерть».

– Метафизика добра становится очевидной в слове «Евангелие», которое в переводе с греческого означает «Благовествование», то есть «добрую весть о жизни». В Вашей семье произносится имя Иисус?

– Нет!

Патетика смерти характерна в ситуации утраты семьёй «микронарративов» (Ж.Ф. Лиотар), типа «где семь, там счастье всем». Семья, как Божественная институция, начинается с критического осмысления самого слова «7-Я». На фоне элиминации объёмного значения кажется проблематичным качественный смысл семьи как доверия Богу, который «даёт детей и на детей». Объёмное значение указывает на сущее, а смысл на бытийное содержание. Аристотель в своём определении *души* как формы и энтелехии тела четко отделял бытие от сущего. Сущее передается всегда существительным, а бытие существительным, образованным от глагола (*дышать*). Личное имя Бога Яхве происходит от еврейского каузативного глагола יָחַו *хавах* – *быть, становиться* [208, с. 1733]. Настоящее время глагола *быть* – *есть*, от которого образовано существительное «сущий». Изменение этимона «есть» (ивр. *еси*, старослав. *еси*) сопровождается ускользящей *складкой*, платоновским «лишением места» в феноменологии бытия, соответственно определению: «Бога не видел никто никогда» [Ин 1, 18]. Исключительное, неизглаголанное сочетание в немецком языке глаголов *sein* и *werden* позволили Мартину Лютеру перевести имя Яхве как существующее в процессе

становления без видимой причины: *ich werde sein, der ich sein werde* (перевести крайне сложно). Отсюда совмещающее несовместимое, вневременное имя Яхве в настоящем передается только дискурсивно в феноменологии имени *Иисус*, охватывающем прошлое, настоящее и будущее: «Да святится имя Твоё!». Прошедшие поимённые, то есть межличностные отношения Яхве с Моисеем предваряют настоящую дружбу [Исх 32, 11]. Дружба обеспечивает *сущий* результат в складке *выхаванья* как *хавах*, то есть становления события. Вопрос «какое имя надлежит святить?» встречает почти неукоснительный ответ большинства: «Отца и Сына и Святого Духа». Но эти три не являются личными именами. Имя сына Иисус, но сын прославляет не своё, а отцовское имя, к которому апеллирует и третья заповедь: «Не приемли имени Господа Бога твоего всуе». В православной семинарии учат, что имя Иисус означает «Бог спасает». Но богов как бы много, о чем свидетельствует Библия в Бытии – «элогим» [Быт 1] и Псалме 81: «Бог встал в сонме богов».

Диалог был продолжен воспоминанием истауратора:

– Во время моей учебы в Минском пединституте, работал доцент Мицкевич, который вел дисциплину «Научный атеизм». За хороший ответ он вознаграждал студента излюбленной фразой «Да святится имя твоё!». Так вот, Илья, Ваше имя надлежит святить, потому что Эльяш означает с иврита «Бог Яхве» [148, с. 2460]. Начатая секвенция обрела обратную связь (*re ligio* – обратная связь). Более того, именно Ваше имя призывает Иисус на Кресте: «Или, Или, лама завахвани», что означает «Бог Ягве, Бог Ягве, вскую меня оставил» [Мф 27, 46]. Вы этого, конечно, не знали?!

– Да я был будто в яме неведения.

Спонтанно сказанное слово «я-ма» обрело *случайный* статус складки в постмодернистском коде отсутствия «меня нет». Аноним роет «яму» межличностным отношениям между человеком и Богом их обезличиванием: «Эй, человек, да бог с тобой!».

– Ну, яма – это не место.– Сказала Анна. – Формула моей личности: *Случай / Время. Место* – Что это означает?

– Первая ассоциация: «Не проворным достается успешный бег, не храбрым победа, не мудрым хлеб, и не у разумных богатство, и не искусным благорасположение, но время и случай на всех их. Ибо

человек не знает своего времени, когда бедственное время находит на него» [Екк 9, 12].

– Счастливому случаю надлежит не только *время*, но и *место*. Вот, например, Франциск Скарына низведён с пьедестала проспекта до задворков студенческих общежитий и советских долгостроев. Это что, *случай*?

– Да, я считаю, это счастливый *случай* для имиджа факультета психологии по ул. Фр. Скарыны! – парировал Кирилл.

– Имя освящает *место*. *Место* – это город, укр. місто, польск. miasto. Освободить имя, дать ему *место* – предназначение города [ср. Апок. 21, 2]. Моя мечта, чтобы Беларусь стала городом, то есть заговорила на своём родном языке, тем самым оправдала дарованную её свободу.

– Но оправдать свободу, значит не вступать в порочные *отношения* этого мира: «Вот идёт князь мира сего и во Мне не имеет ничего» [12, Ин 14, 30].

– Князь – прелюбодей, ну и что? – отрезала безапелляционным тоном Дарья. – А кто сейчас не прелюбодей?».

– Просто обязан ответить: «Я не прелюбодей». Здесь первое картезианское «К», берущее на себя несомненную ответственность не в вопросе «*когда* наступит справедливость», но *где* пролетит орел, преображающий землю в Эдем? Есть апокалипсический ответ: «*Где* труп, там соберутся и орлы» [Лк 17, 37].

– Мой конструкт, – сказал Павел, – это *выбор/Положение+Отношение*.

– Тогда Вы смелая личность, как «Совокупность всех общественных *отношений*», по К. Марксу, в следствие *истинного положения* вещей.

– Истинное положение вещей отражается в конструкте: личность = Семья / Брак+Любовь.

– Всё дело в нравственной «приложимости конструкта». Конечно, семья и супружество – нравственные категории. Р. Кеттел также считает, что «*личность* – то же, что и *любовь*, все знают, что она есть, но не знают, что это такое». Для Вас, Кристина, *любовь* – это *качество* (табл. 2) супружества, *обладающего* счастьем *плодотворения*.

– Не слишком ли схематично?

– Наука требует схематической точности, в отличие от искусства детализации и религиозного синкретизма.

– Это как?

– Как у Б. Окуджавы: «Ах, Арбат, мой Арбат, ты моя религия». Поэт устанавливает обратную связь (*re ligio* – обратная связь) с культовой улицей, название которой происходит от немецкого *Arbeit* – работа. Это ли не феномен советского синкретизма: религия – это *страдание* и труд.

– Причина поэтического страдания – в *количестве* непонимания и одиночества. Поэтому *действенной мерой* бытия поэта становится *культурное событие*. Психологическая культура несовместима с безличным обращением как к человеку, так и к Богу. «Чтобы быть, – замечает Л.А. Пергаменщик, – надо именовать» [138, с. 33]. Знать «Отче наш» как *cogito ergo sum* – вполне нравственное решение картезианской «врождённой идеи Бога».

Именование тот первый акт, с помощью которого прокладываются тропы гласности или «каналы личности» (Дж. Келли) на пути становления человека. Проблема становления личности возникает там, где дисциплинарный порядок образования подвергается *сомнению* относительно закона предметности (номотетики) и сменяется, по В.С. Мухиной, аксиологией *имени* как нелинейной и отклоняющейся «внутренней позиции» [121, с.537]. Цель процесса становления – стать полностью человеком, что возможно только при реализации себя в диалоге: «Всё, что является человеческим, – по утверждению Х. Гаддамера, – мы должны позволить себе высказать» [136, с. 493]. Однако, тут обнаруживается кризисная ситуация кризисного масштаба, в основе которой всё тот же кьеркегоровский механизм *или/или*: «свой среди чужих и чужой среди своих». Проверенные религиозные способы реагирования не срабатывают в научной среде, а научные идеи со страхом отталкиваются религией. Но кто сказал, что имя Иисус актуально только для религиозного диалога? Термины *religio* (обратная связь) и *veritas* (истина) весьма разведены в своём объёмном значении. Истина распространяется не столько на сферу религии, сколько на науку, ибо истина является очевидной прерогативой сущностного, онтологического знания. Религия же основана на *доверии* со-бытия, поэтому ей нет дела до скрупулёзного исследования предмета. Так, даже знаменитый профессор психологии в своём «анализе имени как

социального знака и индивидуального значения» (всё таки, значения или смысла?) не открыл для себя и читателя точного значения самого сокровенного на земле Имени. Несомненно, такое могло случиться только под религиозным воздействием «православной полифонии именований Бога» [121, с. 512]. Официальная религия совершила две непозволительные для неё вещи. Во-первых, она отменила на первых вселенских соборах IV века установленную Яхве субботу (шабат), сдвинув «ничто же сумняшеся» исполнение четвертой заповеди «Помни день субботний, дабы святить его» [Исх 20, 8] на воскресенье, о благословении которого ничего не сказано в Священном Писании. Во-вторых, она способствовала элиминации событийного смысла главной молитвы мира « Да святится имя Твоё!» , заменив личное имя Бога Яхве интроецированными, принятыми в себя инстанциями детско-родительских фигур: «Отца и Сына и Святого Духа». Данные проведённого нами опроса более трёх с половиной тысяч студентов свидетельствуют, что на фоне уверенного безразличия к Библии, культивирующей осознанное отношение к имени, преобладает индифферентность по отношению к имени собственному. Единицы респондентов знают, что Иван и Анна не русские, а еврейские имена, означающие «Благодать», а Мария, с того же древнего языка – «Горькая» . Однако, новое, как именно *хорошо* забытое в вертепе Кумранских пещер старое, рукописное имя Бога, светит почти семью тысячами тетраграмматов יהוה в сорока тысячах фрагментах Священного Писания. Нахождение этих фрагментов в 1947 году упредило возрождение Израиля после его двутысячелетнего шествия по пустыне тотального равнодушия государств и племён. Оценивая многовековую историю холокоста, Премьер министр Израиля Голда Меир пишет: «у нас был *выбор*: умереть под сочувствие иных народов, либо выжить под их осуждающее подозрение. Мы выбрали второе». Этот *выбор*, как « первоначальный капитал» становления личности, был намечен Богом около трех с половиной тысячелетий тому назад. Перед вхождением в Египет Авраам обратился к Сарре с просьбой не называться там женой, но сестрой, «дабы мне было хорошо ради тебя» [Быт 12, 13]. Этот оптимальный диалогический конструкт нравственного становления личности реализуется лишь при условии сохранения и соблюдения пароля יהוה , личного имени Бога Израиля, означающего «Быть, Становиться». Однако не всем хватает мужества,

в полном соответствии «точной совести» (В. Франкл), быть свободным от фундаментализма и конформизма в нравственном декодировании новых смыслов старых «слов как вбитых гвоздей» [Екк 12, 11].

Основная гипотеза нравственной психологии связана с проникновением сакрального значения слова в его бытийное содержание. Нравственный характер высказываний выявляется в их свободе от «норова» интроекций и штампов специализированного языка. Нравственная психология не претендует на автономию в системе психологических наук, но самоустраивается в нарративе «теоретической артикуляции» (Ж. Деррида), отдавая предпочтение тому «моменту, при котором будущее языка вмешивается в его настоящее» (И. Бродский). Конструктивный диалог включает в себя не только *dia* как «раз» – говор, но и *dia* как «пере»–сказ, по белоруски – «паводле» (слова), что предполагает включение в интеракцию третьего элемента, а именно, текста. Текстуальная основа нравственного конструкта обеспечивает, с одной стороны, возврат метафизики, с другой стороны, структурирование диалога с возможностью его эмпирического измерения. Для этого реорганизовано философское, теологическое, психологическое и лингвистическое знание в системе дискурса как единой триангуляционной переменной нравственно-культурного содержания. Операциональная валидность дискурса предваряется веками, тысячелетиями действующей теорией, утверждающей внутреннюю идиосинкразию, внешнее эстетическое оформление, относительно точный инструмент измерения, здравый смысл. В вербальных, пиктографических, фонематических нарративах исполняется объёмное *ведением* текста и событийное *видение* свободы от морализирования. Ведь знание Библии обходится без слова «нравственность».

Прогрессирующий масштаб психической структуры требует нравственно определенной *теопсихологии* как научной отрасли, исследующей инициативу *свития*, связывания, сохранения человеком в себе самом *образа* в перспективе *развития*, разрешения, развертывания (*explicatio*), открытия *кода* (*apertum codicum*) *подобия* (*simmile*). Желание индивида – субъективное отражение такой онтологической реальности как Личность. Вростание в эту реальность сопровождается объективацией умственных процессов, очищением эмоциональных состояний, активизацией выбора.

ГЛАВА VI. ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ДОМОСТРОЯ

*«Иисус подобный Своему Отцу, потому что
у Него, как и у Отца, материнское сердце»*

Святая Тэрэза Лизье

§ 1. Теозис воспитания

«Щедры сеющий, щедро жнущий» [2 Кор 9, 6] – тот, для кого «разумное, доброе, вечное» не абстрактные понятия, но живые семена Логоса, посеянные на доброй почве психологической готовности жизни, для кого сама жизнь – не только «существование белковых тел», по оригинальной мысли Ф. Энгельса, но реализация завета Иисуса Христа в личности учителя: «Я есть путь, истина и жизнь». Ситуация безысходности современного воспитания заставляет без прежней атеистической иронии и высокомерия воспринять сентенции Домостроя: «Если муж сам не поучает, то накажет его Бог, если же сам так поступает и жену, и домочадцев учит, милость от Бога примет».

Исторический опыт служения Церкви людям задает теопсихологический аспект домостроя современной семьи, начинающейся с духовно–материальной реальности, которая квалифицируется и в сфере науки, и в сфере религии как личность человека. Генетическое начало воспитания – это теологическое решение теории, возвращающей непосредственность нашего отношения к своему предмету. Настало время определить предмет генетического исследования личности – это чувство как ее четвертое измерение, которое долгое время находилось в подспудном, синкретном отношении к приоритетным психолого-педагогическим предметам – мышлению, поведению, эмоциям. Эти три составляют только надводную, ассоциативную часть психической деятельности, в то же время подводная, корневая, потребностная ее сфера есть не что иное, как интенционально-генетическая основа жизни. Немецкий философ Эдмунд Гуссерль квалифицировал интенциональность как устремленность, направленность к цели бытия – блаженству [60]. Целеполагание выделяет особый предмет теории социализации, определяющей такие понятия, как ментальность, генезис, благородство, составляющие содержание личности.

Данный взгляд согласуется с психологическим опытом, показывающим, что «генетический младенец» карабкается к своему блаженству через любовь к Богу и ближнему, напряженно, намеренно и крестообразно формируя свою личность. Это формирование происходит за счет усиления общих, универсальных, символических контекстов филогенеза таким качественным, аксиологическим, онтогенетическим образованием психики, каким является любовь как «совокупностью совершенства» [Кол 3.14]. Это совершенство создает генеалогию: «тот, кто произойдет из чресел твоих, будет твоим наследником» [Быт. 15.4]. Генетическая избранность – это непрестанная победа веры над сомнением: «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» [Быт. 15, 6].

Любовь ко всем своим еще не рожденным чадам является теозисом (theosis), обожением их биографии. Зенит зрелости личности отца определяет постижение вечности сущностью каждого сына в период его буйной юности. Но долготерпение матери, принесшей в жертву бранный цвет собственной юности – гораздо более трудная педагогическая задача, ибо сопряжена с бесчисленным количеством рождений и смертей, уходящих в глубь веков до адамовых корней. Эта задача содержит в себе условия не только природной закономерности рождения, но и препятствующих ему нелепых социальных случайностей. Их устранение – благочестивая функция чадородительницы, которая действует настолько самостоятельно, что игнорирует осязаемую реальность ради утверждения реальности Духа. Чувство реальности утверждается любовью, направленной к невидимому, которое в ответ на жертву «врастает в мир» в виде «Царства Божьего внутри нас» [Лк. 17, 21]. Оформляющееся согласно собственным законам, это богочеловеческое царство конституирует теозис, обожение человека.

Теопсихология воспитания – дает ответ не на недоуменный вопрос «почему?», а на компетентный аналитический исход – «откуда?». У древних иудеев эту разницу можно видеть весьма отчетливо. Теопсихология, следовательно, не указывает в точном смысле «причины», но выполняет этимологическую функцию воспитания постольку, поскольку исходит от начала /архи/, как инициатива от принципа, который важнее самой причины. Принципиальность, изначальность воспитания означает его подлинность, аутентичность.

Если современный человек строит свои мысли, переживания и поступки в соответствии с причинами их стимулирующими, то новый человек, «гомоаманс» обладает собственным началом своего духовного существования, в котором он постоянно созидает себя в божественной и родительской любви. Родители не подстрекают, не стимулируют это созидание, но участвуют в нем, сорадуются ему. Сорадование, таким образом, служит главным условием генетического воспитания, сопровождающего исключительно родовое чувство родителей и детей.

Можно уверенно рассуждать, что если «друзья познаются в беде», то семья – в радости. Рассматривая этот чисто внутренний аспект воспитания в теопсихологических терминах, мы выявляем оптимальную генетическую точку, в которой происхождение личности и наше знание ее истоков тождественны. Несомненно, таким истоком является Слово. Семья не оставляет места случайным словосочетаниям. Так, просмотр телепередачи об акулах, «обожжающих» кальмаров, сопровождался вопросом шестилетней дочки: «разве акулы могут обожать?». Конкретнообразное восприятие слова помогает ребенку высказать правду, в то же время, абстракция транслируется детским восприятием в доступные сферы здравого смысла. На всю жизнь запомнилось детсадовское исполнение популярного во времена построения коммунизма марша: «Будет людям счастье, счастье моряка». Мы не понимали, что значит «на вере» и ассоциировали свою парадно–религиозную эйфорию с моряком, который «красивый сам собою». Что касается слова «Обожать», то ребенок логически соотносит его со значением Божественной любви, Бога-Любви, обоживающего слово объективным значением через отчуждение случайных смыслов. Возвращаясь к логическим истокам и обоживая себя, мы провозглашаем основы бытия, архаика которого сопряжена с этимологией «выхавання» как воззвание и исхождение из «праха земного» [Быт. 3,19], возведение личности из царства мрака в царство свободы.

§ 2. Педагогические принципы свободы личности

Душа младенца – не «чистая доска», но уникальная сокровищница духа, сочетающего несопоставимое: подобие Божие и грех Адама. Задачей психолога является засвидетельствовать в ребенке потенциал его диспозиций как орудие выражения Логоса. При этом λογος ενυλος как богодухновенное подобие совершенства не диктатор, но определитель таких индивидуальных задатков личности, которыми она через прославление своего Творца делается свободной. Ни одна из сфер общественного сознания – наука, искусство, религия – не в состоянии в автономном режиме обеспечить эту свободу, но только в синтезе, выражением которого может служить квинтэссенция–Я.

Профессор Св. Владимирской духовной академии в Нью-Йорке С.С. Куломзина обличает заикленность духовной свободы в религиозном воспитании детей: «Отдельные духоносные наставники и святые обладали значительным даром прозрения, проникая духовным взором в мир личности, но в целом в Церкви программа воспитания не ориентировала учителя на то, чтобы понять индивидуальность ребенка и помочь проявить врожденные таланты и особенности, поощрить его творческие способности и стремление к самовыражению, помочь ему глубже осознать причины его поведения. Авторитарность в области религиозного воспитания теперь не срабатывает, христианское образование направлено прежде всего на личность» [92]. Современный предмет педагогики, по мнению автора, связан со свободой творческого субъекта: «В отличие от традиций прошлого, образ мышления ребенка и его творческое воображение призваны сегодня стать объектами христианского воспитания» [92, с. 20].

Взгляды мыслителей на свободу субъекта различаются по своему содержанию и определениям. Весьма примечательным для современной диспозиционной психологии является воззрение на свободу личности св. Фома Аквината. Он не считает, что свобода – это всегда осознанный и тщательный выбор из альтернативных вариантов. Если, например, человек может делать что-то, не задумываясь об этом, то, следуя Аристотелю, Фома определяет свободу как «отсутствие невмешательства» (*interfentio*). Свобода, таким образом, связана с расположением, склонностью

(dispositio). Поступая хорошо, мы проявляем склонность к добру, проявляя склонность к тому, что дурно, мы склоняемся к пороку. В этом, по мысли Фомы, суть нравственности. Нравственные люди – имеющие склонность к хорошим поступкам. Вместе с тем, нравственные суждения подлежат объективной истине. Хорош кто-либо нравственно или нет – решает не склонность, но человеческая идентичность, то есть личность. Добро, по Аквинату, релятивно, относительно: что хорошо для одного – плохо для другого. «Зло, взятое само по себе есть ничто» [76, с. 209]. Поэтому Однако мы способны различать, что есть зло и что хорошо для разных вещей, а для этого должны понять, каковы эти вещи. Вещи, продолжает ангелический доктор, хороши постольку, поскольку они не мешают [interferentio] самим себе соответствовать своей природе. Каждая вещь стремится быть собой, и в том ее добро, то есть то, что совершенствуется, обретает полноту, привлекает. Отсюда он выводит, что « дурное» дурно постольку, поскольку оно не может стать тем, чем должно быть, чем может и обязано стать по своей природе. Человек, таким образом, дурен, если он не стал идентичным себе, то есть личностью. Плохой человек – такой, которого нельзя человеком признать. Хороший – это человек состоявшийся или счастливый. Счастливый человек склонен поступать спонтанно, свободно, а на это способен только идентичный себе человек, то есть личность.

Таким образом, в области педагогической психологии не существует причины, по которой мы могли бы быть чем-то другим, чем мы есть [76, с. 59]. Мирозерцание человека вытекает из Библии, свидетельствующей о том, что все сотворенное Богом «хорошо весьма» [Быт 1, 31]. Однако, сотворенное тело «дало трещину» в грехопадении человека, и бытие как таковое сменилось склонностью к бытию и склонностью к небытию. Такое следствие вещей преобладало в истории человечества, в которой зло неизменно паразитировало на добре. Тем не менее для Бога нет ничего безповоротно злого. Так, по мысли Фомы, даже Дьявол в каком-то смысле хорош. Если бы он был абсолютным злом, его вообще бы не было [76, с. 62].

Все люди поражены пороком, поэтому не так хороши, как могли бы быть. Евангелие выводит нас за пределы наших склонностей, в том числе и дурных. Бог преобразует их, устрояя их «по собственному

усмотрению», вознося над обыденным существованием. Следовательно, по Аквинату, мы имеем дело с « вдохновенными» (*infusae*) добродетелями, которых человек не в силах сам достичь, они даны Богом. Это, прежде всего, вера, надежда, любовь. Последняя, по свидетельству св. Фомы, и является «источником всякой причинности» [76, с.223]. С ее помощью мы входим в дружбу с Богом, обустривая жизнь не по нашим диспозиционным, гуманитарным критериям. «Мы входим в жизнь Самого Бога, а Он позволяет нам это сделать Воплощение» [76, с. 60]. Воплощение – это идентификация личности, пребывающей в своем духе и своем теле. Процесс самоидентификации начинается со Слова, определяющего объект детоводительства. Философу С.Л. Франку принадлежит достаточно четкое определение педагогического объекта: «Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и, вместе с тем, проникнута ими и их представляет». Анализируя творческое наследие мыслителя, авторы книги «Введение в христианскую психологию» священник Б. Ничипоров и профессор психологии В.И. Слободчиков приходят к выводу: «высшую инстанцию самости (все еще самости) – личность – имеет каждый человек и во всяком своем духовном состоянии. На этой ступени духовного развития формулой бытия для самого человека, а главное – для Другого, становится: «Я - лично», ибо личность – это, прежде всего персонализированная самоопределившаяся самость среди других и тем самым для себя. Именно личность есть то, что составляет подлинное единство нашей душевной жизни, ее субстанциональную и вполне определенную форму. Поскольку духовное бытие человека конституирует личность, к его существу принадлежит и индивидуальность» [150, с.17].

Приведенные мысли дают основание для более смелого внедрения интенсивных форм творческой активности субъекта конфессионального общения, личности, не просто диспозиционно впитывающей отношения мира, но конативно (*conative*) ответственной перед Другим за «вмешательство» (*interferentio*) в эти отношения. Вещи и явления, вызванные к существованию, отражают постепенный процесс преобразования склонностей как потенциала добра и зла в конатив, поступок добра через веру, надежду и любовь. Кросс–дискурс классифицирует принципы образования, просвещения,

развития и воспитания в соответствии с универсальной моделью «Я–квинтэссенции», редуцирующей педагогическую схему [Рис. 9].

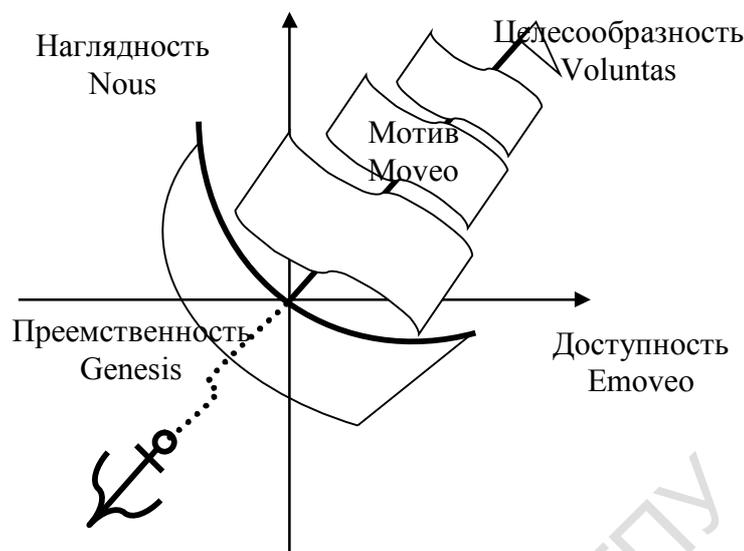


Рис. 9 Педагогические принципы свободы

Принцип наглядности – NOUS – обеспечивается живым примером учителя, пользующегося вместо директивы « вы должны знать», императивом «я должен знать». Ученики верят наставнику в связи с его словом, «сташим плотью». Их души восхищаются воображением учителя, учащего « не как книжники и фарисее, а как власть имущий» [Мф 7, 29].

Принцип целесообразности – VOLUNTAS – формирует направленность к Небу, выраженную конативом « FIAT: да будет воля Твоя, как на небе, так и на земле» [Мф 6]. Подчинение своей воли воле Бога начинается с гефсиманской молитвы: «Отче, пронеси чашу сию мимо меня! Впрочем, не чего Я хочу, но чего Ты хочешь» [Мр 14, 35]. Иерархию подчинения ярко иллюстрирует следующая секвенция: тело–цела–Τελοσ–celo–цель. Velleitas, то есть способность к волеию является начальной конативной способностью.

Принцип доступности – EMOVEO – выражен учением: « Пустите детей ко Мне и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» [Мф 19, 14]. Учитель и ученик доступны друг другу упразднением сентенционности и зависимости. Если Бог нелицеприятен и принимает нас такими, какими мы есть, то задача педагога помочь ученику преодолеть синдром демонстративности и стать доступным самому себе.

Принцип преемственности – GENESIS – это не столько «любовь к отеческим гробам», сколько вселенскость, множественность детей Авраама, сотворивших историю человечества как благородное родословие, заканчивающееся новым Адамом – Иисусом Христом [Лк 3, 23-38]. Ученик, ставший учеником века сего ради Будущего Века, обретает человеческую идентичность, ибо слово «человек» можно трактовать как «челом век», «челобитная» либо «чела» – с санскр., *ученик века*.

Принцип меры – Я-квинтэссенция. Этот принцип-священник Б. Ничипоров иллюстрирует притчей из жития преп. Антония Великого, сравнивающего натянутую до предела титеву лука с необходимостью соблюдать меру учения и возможность его восприятия учеником [123, с. 143]. Данный принцип имеет своим источником аспект конфессиональности как исповедничества. Ученик самосознает себя как исповедника Христовой любви и делает себя самого мерилom всех жизненных отношений – от самоосуждения до самосовершенствования. Поэтому центр Креста символически указывает на эту меру *из точки* пересечения как *источник* свободной личности.

Перечисленные принципы служат интенсивному развитию личности в гуще жизненных событий и их аналогий, порождающих символику как «дитя Востока». Безусловно, только чувство меры может обеспечить сохранность Священного текста от воздействия Каббалы. Но без символики и аналогий не возможно осуществлять учебно-воспитательный процесс. Так, в древней Руси тайна Святой Троицы символизировалась «ладьей», которую можно представить в семантическом ключе (Рис. 9). Троица психологической структуры – разум, чувства, воля – находит свое выражение посредством «носа», то есть *vous-a* корабля, движимого к разумной цели, подчиняющей положение «кормы» как «кармы», то есть судьбаносных переживаний, являющихся одновременно питающей средой обитания. Корабельная мачта – это «мечта», надуваемая ветром учений как стимулами мотивов и намерений. Парусами управляет опытный штурман – «Я» личности, сообразующей меру силу ветра и надежность паруса с выбранным курсом на «маяк» как цель путешествия. Во время навигации возможна и пучина страстей житейских – вод морских. Чтобы не утонуть, ладье необходимо

сбросить «балласт» забот мирских и кинуть «якорь», в посте и молитве «помянув дни древние» [Пс 142]. Если потонет корабль, «Из глубины возвах» [Пс 130], душа добирается вплавь до суши, не потеряв надежды на воскресение в жизнь вечную. Таким образом, курс «Психология религии и духовности» включает в себя фабулу иносказания с аллегорией божественного уподобления (theosis), детализируя воображение ради сохранения священной парадигмы бытия.

§ 3. Христианская семья – чудо-цивилизации

« Семья – естественная защита рода человеческого от утопического взгляда на вещи»

Майкл Новак

Христианство сумело создать уникальную целостность свободы и возможностей личности. Эта целостность не имеет непосредственного отношения к извечной племенной готовности культивировать религиозно-ритуальные традиции. Последние ярче всего обозначены в Исламе, обладающем четкой организацией классовых и сексуальных отношений, карающем любое проявление эмансипации. Это дает основание констатировать отсутствие зависимости между уровнем религиозной этики и степенью либерализации, подразумевающей евангельски святое отношение к себе подобному.

Дело в том, что Бог сотворил человека «по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» [Быт 1, 27]. Следовательно, мужчина и женщина, подобные друг другу и Богу, вместе составляют Его образ. Человек – это целостный божественный образ мужчины и женщины. Личность же – качественное подобие Бога, независимое от своих половых составляющих. Личность сексуально нейтральна, свободна от подчинения чему-либо, например, фрейдовскому libido. Нет личности мужчины или личности женщины, есть самобытная личность человека как самобытная личность Бога, воспринимаемая нами через личность Сына Человеческого. Он стал первой личностью в истории становления совершенно нового, чудесного эона, новой общности личностей, составляющих систему, обозначенную папой св. Иоанном Павлом II как «Цивилизация любви», цивилизация иного, нового

Рода, сексуально «не озабоченного», потому нелюбимого к образу жены или образу мужа.

Логико-исторический анализ требует конкретного решения вопроса семьи и брака не как вопроса секса и этики, но вопроса христианской культуры, проблемной для цивилизации европейской, генетически романской. Философ Вл. Соловьев является автором оригинальной анаграммы – «ROMA – AMOR», отражающей генеалогию Римского престолонаследия как причины этой цивилизации, отличной от всех предыдущих, сколько бы их ни было, основанных на подавлении святости личности властью народов, зависимости красоты образа от силы богатства. Именно сейчас, в конце веков, когда в бывших странах СССР заметными темпами набирает силу конституционный фундаментализм, семьи, составляющие инвайроменталитет меньшинства, подвергаются невидимому, но осязаемому воздействию «подавляющего большинства», идеологически подменяющего названую генеалогию родней «иванов, не помнящих родства». По бескомпромиссной оценке М. Новака, «как в экономической и политической сферах, так и в сфере культуры, главным бастионом реализма является буржуазная семья. Недаром утопические проекты исходят обычно из отсутствия семьи, ведь она главный общественный институт, препятствующий реализации утопии. Отношение супругов и родителей с детьми приучают человека со смирением принимать несовершенство людей. Люди, жаждущие духовного совершенства, полного удовлетворения потребностей, высшего счастья и реализации других утопических обещаний, редко могут вынести узы брака и отцовства» [124, с.181]. Весьма поучителен в этом смысле скорее смертельный, чем жизненный пример главных утопистов человеческой истории К. Маркса, Ф. Энгельса, В. Ленина и др. последователей коммунизма, пожертвовавших своими семьями ради неосуществимой идеи.

Научный коммунизм, религиозный экстримизм и стихийный гуманизм с готовностью принимают христианские ценности как плоды развития цивилизации и культуры на уровне технологий, но при этом бездумно опускают достоинство личности как источник оправданного поведения мужчин и женщин. Достоинство же генерируется не нелюбимостью образа [Рим 2, 11], но благодатным подобием Царства Божьего внутри каждого из них. Исключая деление

на «иудеев и язычников, мужеский пол и женский» [Гал 3,28], оно определяет психологическое и духовное единство, при котором, например, поляк и русская любят друг друга не за ценностно-преходящую внешность, а за энергию внутреннего достоинства, настоящего гаранта счастливой любви: «Жены, да будут вашим украшением не внешнее плетение волос, не золотые уборы и нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом» [1 Петр 3, 3]. Непременное торжество благородно непорочно женственной красоты и мужественно святой любви христиан, объединенных целью Царства «и на земле как на небе» [Мф 6,10], начинается с семьи, созидаемой по подобию Царства Небесного – Вселенской Церкви и «младенца мужского пола» [Откр 12, 5] – личности христианина. Истинная свобода предполагает и великую ответственность этой личности, жизненной целью которой является собственное блаженство, подчиненное славе Божьей. Не может быть счастливой личностью, не прославившая собой Творца. Подчиненность счастья славе лежит в основе священной иерархии, полагающей как самобытность, так и зависимость твари от Творца.

С пониманием иерархии связаны такие глобальные генеалогические характеристики семьи, как «патриархальность» и «патриотизм». Непонимание иерархического принципа в их сочетании, тем более безумное культивирование последнего в ущерб первому приводит ко многим общественным недоумениям, настроениям и даже войнам. «Когда человек, – по мнению М. Новака, – вне зависимости от пола, начинает зависеть только от общины, сопротивление людей тотальному контролю ослабевает, и, в конце концов, человек оказывается побежденным. Важной, хотя и не всегда ясно осознаваемой, истинной политической экономии является утверждение, что человек – существо в первую очередь семейное, а уж затем индивидуальное. Когда первичное семейное «Я» человека уничтожено, то, само собой разумеется, и в его индивидуальном «Я» не остается ничего, кроме воли общины. Практика тоталитарных обществ дает нам огромное количество примеров, подтверждающих это правило. Людям, стремящимся к установлению тотального наблюдения за поведением граждан со стороны государства, всегда было хорошо известно, что для достижения их цели необходимо

разрушение буржуазной семьи» [124, с.180]. Поэтому дух тоталитаризма, вводя личную зависимость «Я» от государства, культивирует «аграрно-патриархальный» уклад экономики и идеологии, извращая сам этот термин подменой аграрных отношений «колхозными», а патриархальных – патерналистскими.

Моя семья создавалась в свободно–психологической зоне, при которой советское государство перестало опекать многодетных, а новое правительство еще и не думало на этот счет. Поэтому его постановление о погашении кредитов для строительства жилья для многодетных семей от 8 апреля 2004 года изрядно порадовало нас. Ведь, опекая детей, родившихся только после этого постановления, правительство дало понять, что мои уже живущие семеро детей могут продолжать рассчитывать только на Божью помощь, приоритет которой всегда надежней. Такая ситуация требует усиления значения патриархальности как отцовства (patrio), устанавливающего принцип духовно-психологической готовности семьи к жизни в дискредитирующих ее социально-экономических отношениях. Патриархальность требует в этих смертельных условиях жизни налаженной иерархии как системы достойного сопротивления государственной вертикали. В этой системе очевидны причинно-следственные и предпосылочно-результативные связи и зависимости. Кто кого возлюбил первым: не человек Бога, но Бог человека, не жена мужа, но муж жену, не государство детей, но дети отечество. С нарушением этого принципа неминуемо смещаются степени свободы членов семьи и общества, образуется их личностная зависимость внедрением либо патерналистско-иждивенческой установки, либо сверхинициативность революционных отношений к власти. При первом и втором вариантах очевиден механизм психологической защиты, подавляющей патриархальность: чем активнее общественная жизнь, тем меньший ее потенциал затрачивается на семью. Сверхинициатива попирает иерархию и устанавливает анархию, при которой муж «держит за бороду» Бога, жена «держит под каблуком» мужа, дети, на их сленге, «держат шнурки в стакане». На современном этапе общественного развития уже невозможно и не нужно возвращать иерархию домостроя. Поэтому альтернативой дезиерархичной семьи служит ее психологическое учреждение. Приспосабливаясь к внешним общественно-экономическим условиям, такое учреждение не зависит,

«не утопает» в них [Мф 14, 25], но планирует спасительный переход всех своих членов в жизнь вечную вхождением в новую цивилизацию, где человеку не нужно будет «разрываться на части» между домом и работой, любовью и долгом. Никогда не поздно проявить инициативу по этому вхождению, соответствующему принципу последнего призыва: «И Дух и невеста говорят: приди! И слышавший да скажет: приди! Жаждающий пусть приходит, и желающий пусть берет воду жизни даром» [Откр 21, 17]. Переход же начинается с покаяния, причем, покаяния того, кто мудрее, каковым и должен быть любящий муж и отец, берущий пример с патриаршего покаяния Яна–Павла в год Миллениума.

В ходе исповеди детей об их непослушании родителям мне часто доводилось выставлять аргумент: не послушаться родителей можно только в том случае, если они непослушны Богу, и если это обстоятельство является психологическим стимулом для инициативного вхождения в обитель послушания Отцу Небесному и Матери Церкви. В противном случае непослушание приведет к непоправимым бедам, ибо любое неуважение, независимо от того, на кого оно направлено – верующего, неверующего – в равной мере наказывается и компенсируется жизнью и смертью. Та же психологическая закономерность прослеживается и по отношению жен к мужьям. В целях ее отражения приведу только один пример. Для того, чтобы душевно поддержать верующих женщин в восприятии ими довольно сложного, категорического определения Апостола «а жена да боится своего мужа» [Эф 5, 33], я часто прибегал к синонимам данного термина, а также сравнениям и метафорам, пока одна женщина конкретно и убедительно не «доказала» его справедливость: «Я давно заметила, стоит мне поругаться с мужем, как обязательно либо я, либо дети болеем, а ему хоть бы что. Перестала ругаться – и сама стала здоровее, и муж бросил пить». Разумеется, это частный случай. Но можно уверенно утверждать, что если начало физического здоровья семьи лежит в психологии жены и матери, то духовное здоровье – метаноия отца и мужа: «Мужья, любите своих жен, как свои тела, любящий свою жену себя самого любит» [Эф 5, 28]. Любящий себя самого самобытен, то есть строит свой дом не на «песке» авторитетных «связей», но на изначально связующем Слове [Ин 1, 1], которое еще в несотворенном мире обрело свои устои – чин.

Материально-материнская картина развивалась в соответствии с этим чином, законом, и сама по себе становилась *при-чин-ой*, субстанцией всех житейских и природных (генетических) отношений между *муж-чин-ой* и *«жен-чин-ой»*. Вклинившееся в одухотворенную Словом причину мира сверхинициативное вкушение запретного плода от «древа познания» привело к *«бес-чин-ию»*, а от него к *без-начал-ию*, то есть к нелогичному, стихийному, случайному, наконец, дикому существованию. От начала свободные, независимые взаимоотношения человеков, не третировавших своих различий – «и были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» [Быт 3, 16] – мгновенно обернулись в зависимость: жены от мужа, мужа от земли [Быт 3, 16-19].

Исследование дезирархичности, по сути, распада современной семьи, требуется в целях его дальнейшего предотвращения, классификации основных ее признаков в тесте материальной зависимости от «моря» страстей. Это, во-первых, нелюбовь к себе, так как материя не содержит в себе духовного источника; однако эта нелюбовь к себе компенсируется требованием такой любви от окружающих. Во-вторых, активная требовательность к окружающим сочетается с услужливой готовностью подчиниться внешним требованиям до известной степени мазохизма. В-третьих, фетишизм со стремлением выполнять одни и те же внешние действия как защитного комплекса, вхождение в инициальную зависимость от самих этих действий. В-четвертых, сверхзабоченность, сопряженная с духовной безответственностью: явное доминирование общественных интересов над духовными и психологическими проблемами семьи. В-пятых, неспособность к полноценному отдыху в кругу семьи, стремление «отдохнуть» отдельно. В-шестых, постоянное «подогревание» интереса к себе в общении с окружающими. В-седьмых, «интерес к жизни», означающий, по сути, нескончаемую игру со смертью, приводящую в конечном итоге к абсолютной дезориентации во времени, пространстве и движении, то есть – потеря самое себя.

Этот последний аспект предложенной классификации начинает давать о себе знать еще при появлении ролевой установки на жизнь так часто культивирующейся в нашем постсоветском восприятии действительности. Нами исследовалась ролевая установка как

демонстративный синдром ролевого поведения. 470 испытуемым различного возраста, социального статуса и семейного положения предлагалось перечислить роли, играемым ими в обществе. Абсолютное большинство, более 90 процентов опрошенных выявили диспаративные связи между социальной ролью и ролевым поведением в алеаторических проекциях «роль отца», «роль матери», «роль сына» «роль дочери», «роль брата», «роль сестры», «роль бабушки, дедушки». Алеаторика ролевого поведения дает основание предположить, что в большинстве экспектаций современного социума присутствует синдром игры, о чем свидетельствуют данные корреляции ($r=0,94$, при $p<0.05$). Почти все испытуемые оказались в той или иной мере «профессиональными актерами», подавляющими клубок духовно неосознаваемых проблем, среди которых бытовой алкоголизм, супружеская неверность, подростковая инфантильность, нервная депрессия и др. являются в должной мере следствием смены социальной роли личности на ролевое поведение индивида.

Осознание духовной иерархии снимает функциональную зависимость отца и мужа от мира, жены от мужа, детей от родителей, но предлагает более отдаленный в демонстративном ракурсе результат. Отец Анджей Белат в своей психологической статье «Иосиф-Обручник, икона отца» ставит проблему отцовства в ее приложении к патриархальному образу Святого Семейства. «Называя Святого Иосифа отцом Иисуса, мы, разумеется, имеем в виду, что не он дал Иисусу жизнь, но зато в буквальном смысле слова защитил ее» [122, с.145]. Автор проводит параллель между Обручником как архетипом духовного отцовства и понятием мужчины вообще как воина, защитника. Каждый мужчина лишь отчасти влияет на зачатие и характер будущего сына. Чудо рождения, как и чудо Рождества, не подвластно отцу земному, но только Небесному. Поэтому к рожденному младенцу глава семейства должен относиться с таким участием и благочестием, которое было присуще святому Иосифу. По отношению к людям мужчина должен формировать в себе такие патриархальные свойства, идеал которых наблюдаем в иконе отца. Этот идеал далек от мирских представлений о мужественности как наборе «крутых» свойств характера: силе, популярности, подвижности, инициативности, авантюризме и т.п. Отец Анджей вопреки секуляризованной установке приводит неожиданный образ

отца как философа: «Хороший мужчина – не просто философ, но метафизик. Главная черта мужского философского отношения к жизни – кротость. Он уважает этот мир и смиренно, кротко принимает его тем, что он есть. Мир для него всегда неожиданность. Это хорошо видно на примере отцовства. Мы знаем, откуда дети, но это все равно всегда неожиданно, непредсказуемо. Мы хотели, чтобы была девочка, а родился мальчик, чтобы он стал математиком, он – музыкант или художник. Жизнь постепенно погружает нас в неожиданные ситуации. И этот элемент неожиданности требует, чтобы мы были философами и относились кротко и смиренно к действительному миру, к живой жизни. Это также касается и нашей ответственности перед новой жизнью, которая приходит в мир через нас» [123, с.144]. Такому идеалу отца соответствует икона Иосифа-Обручника, человека, который неожиданно для себя самого стал обыкновенным отцом необыкновенного Младенца.

В данной связи призыв Господа – «и отцом себе не называйте никого на земле: ибо один у вас Отец, Который на небесах» [Мф 23, 9] – относится, конечно же не к отцам Церкви, как себе представляет протестанское мнение, иначе данному осуждению автоматически подвергся бы и апостол Павел [1 Кор 4, 15], но к «лжеучителям и лжеотцам», как-то «гуру», «бацька» и т.п., ставшим кумирами мира сего. Осмыслению образа Иосифа-Обручника в христианском мире может служить самоотверженное служение Церкви папы Римского, защищающего апокалипсического «младенца мужского пола» [Откр 12, 5] – каждого истинного христианина, сына Непорочной Девы Марии, Матери Церкви.

Если архетипом отца семейства служит икона Иосифа, то прообразом матери является, несомненно, Пречистая Дева Мария. Ею исполняется весь смысл женственности и материнства. Дело в том, что ныне почти утерян в мире истинный смысл этих двух священных понятий. Женственность часто трактуется как кокетливость, импозантность, модельность – характеристики, подавляющие истинный смысл материнства и женственности как бремени и небесной красоты.

Имея перед собой, а точнее, заключая в себе священный пример Благовещения – «Се раба Господня, да будет мне по слову твоему» [Лк 1, 38] – настоящая жена со смирением воспримет весть о зачатии

очередного, седьмого ребенка. Ее просвещенная готовность не оставит места унынию, но философски наделит пока еще отдаленной, но неминуемой перспективой блаженства. Риск, как говорится, – дело благородное, но милосердная жена не рискует, а спасается от оков мира и перестает уже быть рабой мужа, но свободной личностью, преподобной матерью благородного семейства: «Встают дети – и ублажают ее, муж, и хвалит ее: «много было жен добродетельных, но ты превзошла всех их» [Притч 31, 29].

Любовь милосердной матери к своим детям совершается в сравнении с любовью Девы Марии к своему Первенцу. Это не эмоциональная, но сдержанная любовь к тому, что принадлежит не ей, но Богу. Только такая любовь определяет истинную свободу сына, его самобытность, независимость от внешних обстоятельств жизни. Церковные иконы – достойное знамение родителям, созидающим свою семью как малую церковь: не вселить в ребенка установку на зависимость от родителей, но подчинить его жизнь более Богу, чем себе самому. На Богородичных иконах Младенец прямо сидит на коленях, а Ее руки обнимают Его, не прижимая к себе. Сдержанная любовь к сыну заставляет его открыть в себе самую уникальную, самобытную личность, устанавливающую истинную иерархию Духа, души и тела как соединение в ней отцовства, материнства и сыновства.

Такое триединство предполагает придание христианской семье статуса Новой Цивилизации, отражающий собой такой образ Божий, который счастливо сочетает в себе мужское и женское, многонациональное и интегративное начало, в котором есть место всему – духовному и материальному, общественному и индивидуальному, науке и искусству, религии и благоустроенному быту. Личность человека, квинтэссенция всех этих отношений пребывает в этой Цивилизации как феномен истины, красоты, любви и святости.

§ 4. Радостная жертва

Во время проведения спецкурса довелось дискутировать вокруг мнения о том, что семья – это институт, якобы не христианского, но языческого становления. « Коль скоро Иисус Христос придет судить мир скорби, в котором уже очевидно « горе беременным и питающим

сосцами» [Мф 24, 19], то стоит ли искушать свою плоть рискованными родами, а душу бытовой суетой и бесконечной тревогой за детей? Может быть, в этих современных условиях правильнее спастись от обреченного на погибель мира, чем приносить ему себя в жертву, а высвободившуюся энергию направить на духовное познание и упражнения самосозерцания»? Такое провокационное течение мысли служит одним из видов испытания, которое квалифицируется как *scandalum crucis*, т.е. искушение Креста, отвержение которого лишает христианина его достоинства [Мф 10, 39]. Недаром во всем мире столь модным стало увлечение буддизмом, исповедующим такую «науку о спасении», которая направлена не на жизнь, а на смерть, ведь «нирвана» есть ни что иное, как угасание жизни, сопровождающееся наслаждением, заключенным в собственном теле человека и его абсолютным равнодушием к миру.

Подобный пессимизм интеллектуального меньшинства современного общества является противоположностью меньшинства иного рода, – так сказать, «нового колхозника», готового ради «благополучия» собственных детей жертвовать не только здоровьем, но и самой совестью, только бы его дети были «не хуже других». Для этого «оптимиста», как и для его духовного оппонента, буддиста, существует только одна замкнутая в себе реальность – самодовольство на фоне вопиющего равнодушия к страданиям людей. Совесть «среднестатистического» семьянина хотя и слышала нечто о «спасение через чадородие» [1 Тим 2,15], но в большей мере склоняется все же к тому, чтобы быть «как все», т.е. рожать и воспитывать детей как можно менее болезненно и без проблем. Он, конечно, любит свою семью и против такого греха, как аборт, но не видит себя в качестве преобразователя мира, отыскивая способ адаптации. Может быть, именно такого человека «новой» цивилизации и имел в виду Ф. Ницше в своем образе «по ту сторону добра и зла», человека незлобного и приветливого, «не способного ни ко греху, ни к покаянию».

Во всех этих и других типичных ситуациях современного «нормального» города есть общее ненормальное отношение, каковым является зло, заставляющее человека адаптироваться к миру вещей за счет заклада своей творческой, бесподобной, а значит, богоподобной души. Ведь Евангелие – это, прежде всего, радостная весть о

Рождени, побеждающим любое зло. Когда шестеро старших детей радостно свидетельствуют – «И как это мы жили без Марфы» – представляется невообразимое количество семей, сознательно обрекающих себя на безрадостную безжертвенность. Нормативное планирование количества «едоков» в семье искусно «безболезненно» предотвращает «нежелательную беременность», а это значит – нежелательную радость. На искоренение этой радости уходит невероятное количество энергии.

Динамическая забота о «норме» неминуемо компенсируется энергетической ущербностью достоинства личности, сознательно выхолаживающей в себе любовь. Одна молодая, довольно состоятельная в социальном отношении женщина поделилась со мной своим вопиющим ощущением внутренней опустошенности, не смотря на внешнее благополучие семьи. Другая мама вынуждена была откровенно признаться в охлаждении любви к своим детям. И это еще обнадеживающее признание как следствие самосознания личности, а сколько матерей, подпадая под грозное пророчество – «по мере умножения беззакония во многих охладет любовь» [Мф 24,12] – просто ненавидят своих детей. Недавно мне пришлось быть вынужденным свидетелем картины: прилично одетая «мама», не стесняясь «материлась» на свою дочь, – и эта история показалась мне безнадежной.

Когда же к некоторым женам приходит прозрение и совесть с покаянием, священник отвечает предложением Христовым: «пойди, позови мужа твоего и приди сюда» [Ин 4,16]. Реакция Самаритянки является психологически типичной для данного предложения: «у меня нет мужа» [Ин 16,17]. Духовная ограниченность физически и материально состоятельного мужчины провоцирует охлаждение любви не только к нему самому, но и к его детям. При физически присутствующем супруге жена все явственней ощущает его психологическое отсутствие: «Правду ты сказала, что у тебя нет мужа, ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе» [Ин 16,18].

Муж как «слава Бога» начинается с Его слова. Отсутствие слова в семье есть неизменный признак божественного «недоприсутствия», компенсировать которое приходится матери. Так, мать еврейского семейства смогла покрыть логическую недостаточность в

пошатнувшись авторитете отца своей искренней верой в чудесное предсказание во время беременности о величии ее сына. Позже, рожденный ею З. Фрейд теоретически выразил влияние материнских амбиций на его эмоциональное развитие: «Человек, в детстве безгранично любимый матерью, на всю жизнь сохраняет в себе чувство победителя, ту веру в успех, которая зачастую действительно стимулирует успех» [5, с.272]. Энрике Карузо, среди множества других достигших успеха, часто вспоминал об истории своего восхождения, начавшегося с неприятия в консерваторию и эмоциональной уверенности матери в его величии.

Логическая недостаточность мужа – не причина развода, о котором в христианской семье не может быть и речи, но материнская альтернатива безрадостному терпению друг друга: «Сотворение было дано и поручено человеку не как источник терпения, но как основа творческого существования в мире, – наставляет св. Иоанн Павел II. – Кто принимает Евангелие, тот должен понять, что лучше существовать, чем не существовать». Совершенствовать себя в любви – это значит преумножать ее в семье и мире. Это и есть радость творчества и созидания. Но разве можно любить и радоваться детям без мужского начала? И снова Евангелие приходит на помощь жене, дает ей внутреннюю свободу через Благовещение: «как это будет, когда Я мужа не знаю? Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» [Лк 1,35]. Воспринявшая Слово перестает быть «оставленной» [Ис 54], но преображается в Его мать и невесту одновременно.

Такое, определяемое Евангелием, счастливое сочетание уже не оставляет места ни «нирване», ни апатии, ни самодовольству, ни самоубийству. Эта постоянная радость зиждется на глубоком осознании собственного спасения через жертвенную любовь, к которой муж, жена, дети относятся тем непосредственней, чем конкретней дела милосердия. Когда я вижу, как мои старшие дети с радостью «жертвуют» свой банан младшим или оставляют смотреть телепередачу ради мытья посуды, я становлюсь более уверенным за их будущее. Но весь смысл жертвоприношения в его добровольности. Принудительная или наставительная жертва – «ты должен» – не уместна в свободной христианской семье, призывающей к нормальному подвигу: «я должен». Творчество – это всегда

сверхусилие, всегда жертвенность. Могут ли муж и жена найти для себя более достойное приложение своих творческих сил, нежели алтарь «любви как совокупности совершенства» [Кол 3,14]?

§ 5. К свободе от властей и страстей

В ходе курса были заданы вопросы: «Вы проводите политику подчинения жены мужу. Неужели жена все еще должна «бояться своего мужа», не обладая свободой личности?». «Библия, Евангелие призывает к достаточно суровому воспитанию детей. Не кажется ли Вам, что православная традиция в этом смысле более последовательная, чем католическая?». Попробуем соединить различные точки зрения в одном психологическом ракурсе. Святое Писание определяет ответственность мужа перед Богом за духовное и материальное благополучие своей семьи. Для этого ему надлежит принимать в условиях выживания, то есть в наших с вами условиях, неожиданные, порой «безумные», с точки зрения обыденного сознания, решения. Так было всегда после Ноя, и на этом зиждется общественный и научный прогресс. Жена, в силу своей прекрасной природы, не должна совершать «резких движений», но уравнивать таковые, если они исходят от мужа. Женщине как венцу творения естественно стремления к гармонии и счастью, проявляющемуся в чувстве меры во всем. Христианин не властвует над женой, но вверяет ей свое сердечное равновесие. За такое равновесие как оберегаемую драгоценность и « боится » жена, осознающая его как основу семейного благополучия: «Кто найдет добродетельную жену? Цена ее выше жемчугов, уверенно в ней сердце мужа ее, и он не останется без прибытка» [Притчи 31,10]. В данном смысле польский перевод Послания в иной мере, нежели синодальный, отвечает божественной задаче домостроительства: «A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża» [Еф 5,33]. Инициативная любовь мужа уравнивается ее принципиальным почитанием, тогда инициативная любовь чадородительницы не остается безответной со стороны детей [Еф 6,1].

В то же время желание активной, инициативной любви к мужу может дать противоположный эффект. Только творческая любовь обладает властью: Бог сотворил жену из мужа, а из них обоих – детей.

Современный же «эмансипированный» мир одержим несколько иной идеей: «я тебя слепила из того, что было, а потом что было, то и полюбила» .

Личность свободна настолько, насколько она подчинена Творцу, который, во-первых, любит, а потом уже жалеет свое творение. В данном рассмотрении поставленные вначале вопросы могут показаться актуальными, ведь православная традиция воспитания, например, «Домострой» , строго иерархизирована. Разумеется, строгость – это еще не суровость, тем более что Апостол предостерегает нас от суровости [Кол 3, 19]. В то же время, действительно, очень суровые условия Востока стимулируют некий синдром выживания, адаптации личности к его природным, социально-экономическим, историческим, политическим проблемам. Когда « не до жиру», скорбь мира сего [Ин 16, 33] способствует скорейшему самосознанию личности, ее отчуждению от собственных страстей и сладостей. Ребенок учится довольствоваться необходимым и делиться последним [Лк 3, 11]. Мои знакомые, члены церкви Христиан веры Евангельской, вынуждены были признать, что по-настоящему проблема воспитания была ими вполне осознана только в связи с переездом в материально благополучные условия США. Синдром адаптации желаний сменился комплексом их дифференциации и индивидуализации в провокационном репертуаре соблазнов. И дело здесь не в соблазнах, а в неготовности личности их восприятия, отсутствия чувства меры как чувства вкуса.

Католическая традиция воспитания как раз способствует преодолению психологического барьера между суровым Востоком и благополучным Западом несением креста как психологической модификации античного императива: «Рим то, что завоевывает, заселяет». Матерь Церковь имеет непреложный педагогический статус *quo* извлекать «выхоуваць» младенца из бессознательного неведения, «захаванага» в суровых реалиях мира. Мысль Вл. Соловьева о гармонии духовного созерцания Востока и идеальной западной формы хорошо соответствует такому положению. К тому же, Католическая Церковь бережно содержит в себе все ныне существующие в иных конфессиях обряды и традиции, в том числе и православные (византийский обряд). Одна студентка, член общины «Новое поколение», была приятно поражена знакомством с

католиками, представителями «харизматического движения». В то же время, иные конфессиональные номинации вынуждены были постоянно пользоваться научными, культурными, эстетическими и этическими наработками Вселенной Церкви, часто наивно и неосознанно выдавая их за «свои». Но именно Церковь отбирает и культивирует способы воспитания и самосовершенствования (регламент богослужений, реколлекции, посты, медитации), которые во временном испытании зиждутся на освященных Логосом отеческих корнях и, в то же время, соответствуют ожиданиям современного мира (*agornomento*). Поэтому Она уполномочена Святым Духом задавать такие оптимальные меры педагогического воздействия, которые, с одной стороны, уравнивают строгие начала усмирения телесных страстей человека, а с другой стороны, удовлетворяют его дерзновенным планам социально-экономической свободы и культурного бытия.

§ 6. Безвластие и несчастье

Однажды тему занятия упредил вопрос «как должна вести себя жена, чувствующая нехватку мужской власти в управлении семьей?». В предыдущем параграфе мы рассуждали о свободе личности «от властей и страстей». Здесь попробуем обсудить обратную позицию личности, свобода которой неминуемо сочетается с подчинением, если понимаемая нами свобода есть, в первую очередь, свобода от греха.

Анархия, безвластие квалифицируется словом Божиим как наказание за грех. Пророк Исаия так определяет данное следствие: «Вот, Господь Саваоф отнимет у Иерусалима и Иуды посох и трость. И дам им отрока в начальники, и дети будут господствовать над ними. И в народе один будет угнетаем другим и каждый ближним своим; юноша будет нагло превозноситься над старцем и простолюдин над вельможей. И ухватятся семь женщин за одного мужчину в тот день, и скажут: «свой хлеб будем есть, и свою одежду будем носить, только пусть будем называться твоим именем – сними с нас позор»[Ис 4, 1].

Невольно вспоминается некогда заискивающее прельстительный мотив коммунистического воспитания: «дадим шар земной детям». Почти никто в нашей стране не задумывался об этом анархическом

мотиве, лукавой подмене божественной иерархии: «Истинно говорю вам: кто не примет Царство Божье, как дитя, тот не войдет в него» [Лк 18, 17]. Разница гуманистического мотива и благородного призвания очевидно – это выбор ценности глобально материальной – «шар земной», либо глобально духовной – Божье Царство. Первая не требует чина, подчинения, ограничения материальной сферы владения, достаточно по-детски хваткого нисхождения, неминуемо сопряженного с земным падением. Вторая ценность, а точнее достоинство – это лестница восхождения, усилия, преодоления и достижения цели жизни как ее целостности.

Ребенок как модель «гуманоида» в его безначалии почти беспрепятственно ассимилируется через схему «захвата» через падение средой глубокого «заземления» чувств. В то же время, его «прямохождение», достоинство предлагает «выхаванье» как извлечение из праха земного и подчинение невидимой власти живого Слова. Муж, не сдерживающий Слово, тем несчастней, чем одержимей его земная власть, карьера, плотские увлечения. Такую властную одержимость сменить, искоренить очень сложно. Однако, вопрос выдвигает для нашего обсуждения иной объект психологического внимания. Это муж вовсе не «крутой», внешне достаточно скромный, трудолюбивый, заботящийся о своих детях, и, главное, душевно привязанный к своей жене, детям, но не могущий сделать жизненный выбор, принять единственно верное решение по важному вопросу, трезво и бескомпромиссно оценить надвигающуюся проблему, склонный перекладывать ее решение на плечи жены, которую просто раздражает его инфантильность. Такая ситуация, несомненно, следствие женской сверхинициативы в создании брачного союза. Сверхинициатива – это всегда риск, применение которого ставит в трудные условия принятия решений. Что тут скажешь, кроме того, что такая женщина добровольно приняла на себя крест, сбросить который никогда ей не позволит христианская совесть, любовь к детям, жалость к супругу. Эта, в общем-то, «совковая» психологическая ситуация довольно метко иллюстрируется некогда популярной песней из репертуара Л. Зыкиной: «В селах Рязанщины, в селах Смоленщины слово «люблю» не привычно для женщины, если волнуется сердце любя, женщина скажет: «жалею тебя». В Беларуси высшим знаком душевного

расположения женщины также являлось речевое обращение «шкадуую цябе».

Однако, христианский брак предполагает все же счастье, а не «тягание лямки». Что-то надо делать, опять проявлять инициативу, которая наказуема? Думаю, что инициативу проявлять необходимо, однако инициативу не ситуативного, но личностного плана, то есть плана спасения. Если муж не достаточно инициативен, если он довольствуется жалостью к себе и исполнением материально-физиологических супружеских отношений, значит, он серьезно болен духом, безответствен перед Богом, не исполнен христианской веры. Здесь Бог, дает личности свободу выбора. Так, по учению апостола Павла, допускается развод жены с неверующим мужем, но «если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем» [1 Кор 7,11]. Прочим женам мужей неверующих апостол Павел рекомендует «повиноваться своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были, когда увидят ваше чистое, богобоязненное житие» [1 Петр 3,1].

Итак, если жена «шкадуе» своего супруга, то неминуемо будет «тянуть лямку». Если муж не ищет ответа перед Богом за себя и свою семью, не держит своего обещания и не дорожит словом Божиим, его жена, минуя несчастье, не ищет более удачной партии, ибо не может выйти «замуж при живом муже» [1 Кор 7, 39]. Она подчиняет свою жизнь и жизнь своих детей Тому, Кто является истинным Женихом всех любящих: «Ревнуйте о дарах больших, и я покажу вам путь еще превосходнейший. Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я медь звенящая или кимвал звучащий» [1 Кор 13]. Мудрая женщина предпочтет любовь к Христу и мужу разводу и одиночеству. В силу этого ей необходимо искусно переqualificироваться из сильной половины в слабую, поддерживая те решения, с которыми внутренне не согласна. Такая стратегия обязательно приведет к тому, что благодаря ее поддержке и постоянной молитве, эти решения постепенно будут выполняться успешнее. Вместо критики и недовольства жена может выражать уважение и признательность за те усилия, которые прилагает супруг в осуществлении руководства семьей, памятуя, что «кроткий и молчаливый дух драгоценен перед Богом» [1 Петр 3,4]. В любом

случае семейная иерархия, освященная Словом, предполагает подчинение жены этому Слову: любить мужа, детей, быть целомудренной, чистой, попечительной о доме, доброй, покорной своему мужу, да не порицается слово Божье» [Тит 2,4].

Фильм А. Кончаловского «Стыдливые люди» достаточно психологично обнаруживает две крайности проблем современной семьи – городская анархия, вседозволенность и сельский деспотизм с мракобесием. Обе эти крайности являются следствием феминных сверхинициатив по насаждению культа мертвых, не могущих отворотить несчастья детей. Поэтому мать, нашедшая в себе духовные силы осознать евангельское призвание, открывает для своих детей надежду прекращения порочного круга страстей и несчастий в семье. Она научит свою дочь «повиноваться больше Богу, нежели человекам» [Деян 5, 29], а если подчиниться мужу, то этот достойный человек «должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, честен, страннолюбив, учителен, не пьяница, не бийца, не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив, хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью; ибо кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?» [1 Тим 3, 2].

«Где же такого отыскать?» – следует ироничный вопрос. Но ведь смысл женской психологии не в искании спутника жизни, что несомненно является прерогативой Адама [Быт 2, 20], но в терпеливом ожидании Евы своего спасения «через чадородие, если пребудет в вере и любви, и в святости с целомудрием» [1 Тим 2, 15]. Таким образом, женское счастье не в «был бы милый рядом», сбоку, при себе, но в подчинении власти Слова, являющегося одновременно Предвечным младенцем [Откр 12, 5] и «мужем совершенным в меру полного возраста Христова» [Еф 4, 13]. Ему последуем, Ему подчинимся, и семейное управление со всяким благоустройством и миром не преминут придти своевременно.

§ 7. «Пять хлебов и две рыбы»

В ходе проклического занятия студентка Валентина заметила: «Ваши суждения подводят к мысли о том, что многодетная семья заключает в себе более адекватные условия воспитания, чем

обыкновенная. Считаю, что семью необходимо разумно планировать, ведь единственные дети у родителей лучше обеспечены не только материально, но получают больше внимания и потому лучше учатся, имеют больше шансов на получение престижного образования».

По большому счету, пресловутое планирование семьи есть обособление человека или, пользуясь определением Э. Фромма, «бегство» от самого себя. По мере достижения свободы как независимости от семейных проблем человек начинает осознавать никчемность этой внешней свободы, неадекватной внутренней тревоге и пустоте. Свобода – благородная цель жизни человека, но чем труднее ее достижение, тем совершеннее результат. Планирование семьи дает мгновенный эффект, но последствия могут оказаться плачевными. Понятны намерения родителей обеспечить своих детей и родить в данной связи как можно меньше. Почему же тогда при такой массовой мотивации планирования такое массовое падение не только нравов, но и материального состояния? Не служит ли данное явление отражением Божьего определения: «Кто сеет скупое, тот скупое и пожнет, а кто сеет щедро, щедро и пожнет. Бог же силен обогатить вас благодатью, чтобы вы всегда и во всем имели всякое довольство» [Кор 9, 6-8].

Над мнением Валентины стоит, однако, поразмыслить. Одной из причин образовательного успеха первенцев служит, несомненно, большее внимание к ним со стороны родителей. Но с другой стороны, как свидетельствуют данные научных исследований, дети, которые рождаются позднее, имеют отличные успехи в общественной жизни, где они чувствуют себя более уверенно. Меньший авторитет, по сравнению со своими старшими братьями, меньший рост, сила, словарный запас и опыт, как ни странно, позитивно влияют на их социальную активность. К тому же история подтверждает, что ученые, которые были не первыми детьми в многодетной семье, например, Коперник, Дарвин, в большей степени склонны к поддержке новых идей. Фактически, как отмечает наука, 23 из 28 случаев у истоков научной революции стояли поздние дети больших семейств. Такая же закономерность прослеживается в искусстве и религии. Относительно последней есть данные, касающиеся протестантской реформации, которую поддерживали, как правило, общественные деятели, представители обозначенного социального

контингента. Дело в том, что первенцы более склонны к традиции, взглядам своих отцов, реже увлекаются новыми идеями, которые потом оказываются ошибочными. Они не склонны к риску, авантюрам как неотъемлемым атрибутам общественного прогресса. Первенцы добросовестны, поздние дети свободолюбивы.

Можно предположить, что жизненные обстоятельства обуславливают и оправдывают планирование, если оно направлено на жизнь во всех ее противоречиях, а не на смерть, однозначно унифицирующую и нивелирующую личности. Христианская чета осознанно и добровольно умножает семью во славу Божию, прилагая при этом физическое и психологическое усилие как перспективу собственного блаженства, то есть спасения через чадородие [1 Тим 2, 15]. Такое усилие во имя жизни ничего общего не имеет с насилием над организмом женщины, бездумно воспроизводящей детей не для славы Божией, но для общественных учреждений и антиобщественных действий. Однако, безответственно поступает и физически здоровая женщина, решившая посредством спирали, впивающейся в тело только что зачатой жизни, принести в жертву своих нерожденных детей кумиру – единственному ребенку, «обреченному» на счастливое обеспеченное детство.

Иисус Христос, восходя на Голгофу, пророчествовал: «Дщери иерусалимские, не плачьте обо Мне, но плачьте о себе, ибо приходят дни, в которые скажут: «блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы непитавшие» [Лк 23, 29]. Но если эти времена наступили, подумает большинство женщин, значит и надо поступать соответственно им, ведь всякое «сверхплановое» рождение немедленно вызывает если не раздражение, то, в лучшем случае, изумление окружающих.

Выбор жизни через чадородие не унифицирован, не ограничен его способами. Бог предоставляет разные пути благоугождения: от «чаши холодной воды», преподнесенной Его ученикам [Мф 10, 43], до чаши святого мученичества, которым является также и деторождение. Но все эти способы и средства направлены на полноту жизни: «Я пришел, чтобы имели жизни и имели с избытком» [Ин 10, 10]. Поэтому выбор личности христианина предполагает выбор форм рождения – физической и духовной. Можно родить много и бездуховно, но можно вовсе не рожать физически, а только духовно, как это делают,

например, сестры законницы, кропотливо и бескорыстно просвещающие наших детей. Знаменательно, что бездуховное существование отвергает как чадородие, так и одиночество: «ели, пили женились, выходили замуж, покупали, продавали, садили, строили» [Лк 17, 27]. Указанный социум обречен на истребление ввиду потери цели и смысла перечисленных занятий.

Предчувствие истребления, повергшее человеческое общество XX века в «уныние и недоумение, издыхание от страха и ожидание бедствий» [Лк 21], держится на глобальном антиисторическом, антигенетическом фоне распада семьи. Начало этого распада ознаменовано чудовищным убийством царской семьи, рядом с которым незамеченным остался факт изгнания «верующими» некоего сельского прихода своего пастыря с лишением его многодетной семьи жилья только за искреннее желание свободы и единства всех христиан. И уж совсем «малозначительным» покажется опыт психологического реагирования на недоуменный вопрос врачей в роддоме при каждом новорождении: «что вы себе думаете?», или прецедент вызова на комиссию налоговой инспекцией за «сокрытие доходов», давшей дельный совет: «больше не рожайте»ю Воистину, «всякий убивающий вас будет думать, что он тем самым служит Богу» [Ин 16, 2]. Можно ли «уплатить налоги и спать спокойно», отобрав при этом хлеб «у детей, бросив его псам» [Мф 15, 26]? В любом случае существует логический императив непротивления злему: «Кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» [Мф 5, 40]. Так, на утро, после оплаты налога, мои дети неожиданно получили рождественский подарок, с лихвой компенсирующий выплаченную сумму.

Невозможно устранить жизнь ради жизни, но только ради смерти, цивилизация которой распространяет свои границы через аборты и контрацептивы, через доктрины, регулирующие рост народонаселения, якобы препятствующего сохранению покоя и материального достатка этой цивилизации. Слово Божие не допускает мысли столь «гуманной» регуляции. Вспомним хотя бы несчастную судьбу Онана, планировавшего свое семя в землю [Быт 38, 4], и поверим человеку, умножающему на Земле семя Израилево, которому «не надо заботиться, что есть и во что одеваться» [Мф 6, 25]. Данные последних демографических исследований подтверждают

беспредельность божественной жизни в контексте божественного достоинства. История мира свидетельствуют о прошлом людей, беспрепятственно рожавших и обеспечивающих своих детей, и о современной неспособности к такому обеспечению при всей эффективности научно-технического прогресса и стратегии глобализации экономических отношений.

Царство Божие не ограничено пределами антропоморфно демографических представлений: « Дети, которые будут у тебя, станут говорить вслух: тесно для меня место, уступи мне, чтобы я мог жить... И будут цари питателями твоими и царицы их кормилицами твоими» [Ис 49]. Израиль Божий не локализован во времени и пространстве, но, как поет литургия Василия Великого, «Чрево твое пространнее небес соделал, и ложесна твои престол сотворили». Уподобление щедрости Господней расширяет границы любви в нас самих.

§ 8. Вифлеем XXI века в экологии семьи

В подведении итогов развития семьи столетий намеренно игнорирую летально-статистическими данными ее распада. Ведь Евангелие не выставляет счет жизни, но вдохновляет на счастье, предоставляя «мертвым хоронить своих мертвецов» [Мф 8, 22]. Подсчеты человеческого разума близоруки в оценке этого счастья, ибо оно по ту сторону добра и зла века уходящего, века – марафона душ человеческих, несущихся к своему заветному дому – «тихому пристанищу». Поэтому столь актуальное ныне эколого-экономическое решение жизни на земле возможно лишь при психологическом осмыслении «экологии» как слова о доме, а «экономии» как домостроительства. К какому же дому стремится истерзанная этим веком душа человека, имеет ли она перспективу крыши над головой в соответствии с евангельским определением: «лисицы имеют норы и птицы небесные – гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить главы» [Мф 8, 20].

Божественное домостроительство храма человеческой души не вступает в противоречие с эколого-экономическими условиями ее существования, но оправдывает такое ее существование как «*existenc*», то есть извлечение из тьмы, из небытия. В силу этого спрос на душу в XXI столетии неминуемо отыщет предложения

психологического свойства. Например, спрос на экономное освоение душевных капиталовложений психологически решается только в видении души как энергетического капитала, который не приемлет застоя и «утаивания таланта» [Мф 25, 18], но требует динамики его умножения и роста, возможного лишь в семье как качественной ячейки мира. Если этот мир потеряет свое качество, свой синтез, если из его среды «возьмется удерживающий теперь» [«Фес 2, 7], то домостроительный бум конца века неминуемо потерпит эколого-экономическую катастрофу, заключающуюся в потере реальных отношений между энергией строителей дома и динамикой жизни в нем. А что, собственно, Вы предлагаете? – спросит удивленный «строитель». – Рожать вместо строить?». Можно апеллировать к праву выбора человека на жизнь и на смерть. Но можно привести слова поэта Николая Асеева, который и в 70 лет остался поэтом любви:

О, вы, привыкшие к словам,
Казенным заявлениям –
Все это сказано не вам,
А младшим поколениям.
Я не могу без тебя жить.
Мне без тебя и в дожди – сушь.
Мне без тебя и в жары – плыть.
Мне без тебя и Москва – глушь.
Мне без тебя каждый день – год.
Если бы время мельчить дробя,
Мне даже синий небесный свод
Кажется каменным без тебя...

Те, кому надлежит вооружиться не марксовой «свободой как осознанной необходимостью», но Христовой свободой как результатом познания, – это младшее поколение. Ему предстоит осознать опасность заключения души в односторонности и скучности материального мира, стремящегося прогнуть под себя естественный закон и корень существования – деторождение как «извлечение из небытия». Пусть новое поколение осознает возможность свободного

отказа от преступления против инстинкта не как получения удовольствия, но как Божественного озарения.

Веками женщина мечтала о свободе, а все что она получила взамен чадородия – болезненную «спираль», развивающуюся в социальный «вакуум». Веками мужчина мечтал о господстве, а все что он получил – «подкаблучное» подчинение системе – политической, социальной, производственной, образовательной, здравоохранительной и т.д. – этому неоматриархатному конгломерату XX века, исключаящему мужскую инициативу и энергию пола. Ведомый этой системой «яко агнец на заклание», человек энергично хватается за металл, кирпич либо бумагу для динамичного возведения стен своего «дома на песке» [Мф 7, 26]. Я не против строительного материала – металла, но против «железного» лозунга – «экономика должна быть экономной». Думаю, что экономика должна быть экологичной в прямом смысле этого слова, то есть домостроительство должно подчиняться Логосу, а значит Христу. Принцип *Deo concedente*, подчинение Богу, прослеживается на психологическом уровне. Так, выдающийся ученый XX столетия К. Юнг выводит в качестве аксиомы механизм компенсации, согласно которому «когда часть откалывается от сознания, она лишь по видимости бездеятельна; на самом деле отколовшаяся часть овладевает личностью и искажает намерения индивида в своих интересах, вплоть до их полного исключения» [201, с. 100]. Все, что человек должен, но не смог совершить, чем он должен был стать, но не стал, кого он должен был родить, но не родил, продолжает сосуществовать с ним. Все это нерожденное, несотворенное продолжает втягивать его в неистовую воронку страстей бессознательного небытия в виде абсурдных мифов и болезненных желаний, импульсивно проецирующихся в порнографию и гомосексуализм, коммунизм и фашизм. Наше искусственно прогрессивное сознание оторвано от своих естественных корней и поэтому нуждается в перспективе обратной компенсации, которую может дать пока еще существующая рискованная юность.

Прогресс XXI века окажется жизнеспособным только при наличии семьи как личностного синтеза природного и социального элемента жизни. Одна из существенных черт этого элемента – его будущность. Семья – это всегда перспектива. Поэтому появление благородного

мотива христианской семьи в сознании некоторых верующих юношей и девушек означает предчувствие Адвента – XXI. Несмотря на то, что этот мотив может кому-то показаться непрогрессивным, патриархальным, «жизнь – по свидетельству К. Юнга, – это движение, устремленное в будущее, а не остановка или попутная струя». И Святая Семья – главный пример такой устремленности. Вифлеемская звезда освещает дорогу к будущему преображению личности современника, рожденного в вертепе страстей XX века. На этом пути он предвосхищает явление «младенца мужеского пола» [Откр 12, 5] как синтеза Божественного и человеческого, мужественного и женственного, ветхого и нового, старчества и юношества, трагического и прекрасного. Младенец Иисус – начало этого синтеза, источник семейного счастья, создатель целого и неделимого организма.

Главный подвиг нашего современника – в преодолении чудовищного мракобесия уходящего века: это долгожданный триумф Цивилизации любви над пустыней равнодушия. Свобода и свет – синонимы этой Цивилизации, тьма и рабство – синонимы вертепа. Вифлеем – самое потрясающее и самое умиротворяющее событие всех времен и народов, так как с ним явился мир, о существовании которого никто не подозревал. И сказал Бог: «Да будет свет!» – проект отделения человеческого сознания от скотского бессознательного. Бессознательное быстро приспособляется, а потому стремится остаться в вертепе XX столетия, в котором ему по домашнему «комфортно и сухо». Сознание Христа исключает мотив адаптации к земле, но устремляет личность к Небесам как достижению степени совершенства (Р. Бах). И чем выше небесные сферы, чем большее количество людей принимает участие в этом достижении, тем значительнее личность человека, счастливее он сам и его окружение, в первую очередь, семья–Я.

Экология семьи – это Божественное слово о ее доме, который не с крыши начинает строиться, но с духовных устоев, главный из которых – Вифлеем, то есть Дом хлеба. Столь незначительный городок в колене Иудином, который даже не упоминается в общих списках, стал условием «Слова, ставшего Плотью». Как этот малый городок возрос до небес славою Божественного Младенца, так каждый христианский

дом, исполненный истинным Хлебом жизни [Ин 6,23], не взалчет вовек, но насытится любовью и счастьем людей Третьего тысячелетия.

§ 9. Интролог

Личность человека направлена на единение с Господом, от Которого единство собственных мыслей, чувств и поступков. Способ исследования своего «Я» через доведение незавершенных языковых и графических мотивов до законченных сказан и рисунков был потребляемый в контексте «интрологу». Слово *intrologos* может переводится как внутреннее слово. Разумеется, это не то же, что внутренний голос, противоречивые отношения с которым многим хорошо известен с детства. Существуют взаимоотношения между «жаждой бдения слова Божия» [Ам 8,11] как существующей потребностью жизни и интуитивным мотивом этой жизни в каждой конкретной личности. Ее деятельность и переживания настолько сложны, что поведение человека не направляются простыми путями к реализации духовной потребности. Так, наш «внутренний голос» требует известной игры с ним, и духовно здоровый человек делает нередко поступки под влиянием его побудительного стимула. В таких случаях принято говорить о «немотивированных поступках». Но человек способен подчиняться слепой ситуации, придерживаясь случая, стимулирующего поведение. Таким образом образуется крест личной жизни человека, небесные, вертикальные намерения которого сочетаются с земными – горизонтальными мотивами поведения. Происходит насыщение интуитивных мотивов личности содержательными намерением жизни. Именно в этом направлении «интролог» в христианско-психологическом смысле означает, во-первых, Слово, ставшее лицом нашей жизни, существующим его началом, во-вторых, метод, способ очищения мотивов личности в условиях самонаблюдения (*introspectio*) и самабытия (*praesentatio*). Так, слова, ставшая «светочем ноге моей и светом на пути моем» [Пс 119, 105] помогает определить спектр внутренней жизни человека.

Татьяна К. просила меня проанализировать ее вербально-графические проекции соответственно перспективе презентации. Эта перспектива начинается с потребности («хочу») и чувства («люблю»), корней всех проблем человека. И если он соответствует этим своим

главным элементом примерно так: «люблю поесть», или «хочу Порше» - сразу становятся понятными материальные потребности и чувства подследственного, препятствующие его духовной перспектив. Что ж, «вначале было слово» со всеми соответствующими этому определению последствиями. Эти мотивы, взятые из другого «конверту», служат фоном для проекций Татьяны, которая «хочет быть счастливой» и «любит Мечты». Прага счастья есть ее существующей потребностью как человека, созданного «по образу и подобию Бога», Приобретение Которого и уточняет всю полноту этого счастья. Но конкретный намерение Царствия Божия Татьяна заменяет на отвлеченный мотив «верю в удачу», который стал безводном истоком напрасных мечтаний прагматического ума. Кстати, «Мечта» в ведической текстах представлен как повелитель ада - соблазнитель похотей. Так, человеческая мечта может стать помехой Царству Божьему, которое «усилиями берется, и каждый с усилием входит в него» [Лк 16, 16], а потому требует срочной перемены расточительство на духовную бодрость: «Не спите и малицися, дабы не упасть в искушение. Дух бодр, плоть же немощна» [Мф 26, 41]. Татьяна пишет: «я жду своего счастья», но верит не в Бога, а успех, который в Его отсутствие превращается случай. Ее внутренний тон интуитивно чувствует приближение счастья, но не может осознать того, что «Царство Божие внутри нас есть» [Лк 17, 21]. Автору письма пока что неизвестна духовная качество счастья, но ее практический намерение позволяет сформировать динамику собственного поведения («иду вперед») через активизацию грез («думаю о будущем»). Как философ Сократ, Татьяна «знает, что: ничего не знает», но в это время дерзко уверена: «могу все». Кажется, ей не хватает самой мелочи: «Все могу в Христе, который усиливает меня» [Фил 4, 13]. Именно потому, что «без Меня не можете делать ничего» [Ин 15, 5], даже нежные эмоции Татьяны («интересуюсь музыкой») затрудняются ощущением металла: «больше всего нравится heavy metal». Между прочим, потомки Каина символично реализовали себя одновременно как «кузнецы по металлу и музыки» [Быт 4, 21-22]. Любое словесное выражение, даже в психологическом тесте, проходит через цензуру сознания, поэтому этот тест должен иметь в себе средство преодоления цензуры ради установления более непосредственной реакции на личную жизненную ситуацию. В нашем

случае этим средством служит изображение, или пиктограмма (рис. 10). Рисунок Татьяны носит предупредительный характер, поскольку интуитивно отражает переживания внутреннего бытия еще до осознания его умом. Первое, на что обращает внимание исследователь, это точка в центре листа, которая должна иметь свою графическую перспективу, соответствующую перспективе самой личности. Человеческое Я должен прогнозировать динамические (мотивы, ассоциации) и энергичные (намерения, чувства) явления бытия. Так, например, схема креста является оптимальным решением этих сочетаний, а его детали подчеркивают индивидуальные характеристики реципиента. В то же время, «спираль», которая выходит из точки, отражает высокие динамические особенности ума подследственного, но ума, который бродит в безграничности знал, что соответствует апостольскому осуждению философов, «что всегда учатся и никогда не могущих дойти до познания истины» [2 Тим 3,7]. С другой стороны, точку в центре листа, что получает свои развитие через «усевидушчае глаз», указывает на значительное преимущество духовно-созерцательных намерений личности над ее индивидуальной активностью, которая готова к более строгого обуздания плотских мотивов, что соответствует монашескому образу жизни. Тенденциозно, что Татьяна точка осталась без изменений, что заставило исследователей искать черты ее личной динамики в парапунктуации, рядом с центральной точкой. Да вот она! Это маленький бумажный кораблик точка опоры самосознания, отодвинута в сторону напрасных увлечений, такой же беспомощный и наивный, как его хозяин, но достаточно самоуверенный, о чем свидетельствуют темные, четкие контуры изображения: «я шагнула на корабль, а кораблик оказался из газеты вчерашней». Рядом с корабликом гора восхождения, надежда твердого убежища для одинокого паруса в океане людских ужасов и лишений. Под влиянием этой горы, камня должна преобразиться и растительный мир пиктограммы деревья и цветы символизирующих жизненную энергию, детское стремление к своему счастью. Но, как и высказанная «вера в успех», цветок, чем больше похожа на одуванчик (как у Татьяны), тем меньше соответствует постоянному намерения жизни. Так, «полевой цветок» имеет в себе легкомысленную опасность дефлорацию (срывание цветка). Оригинальное задействие двух

полусфер в основу елочки означает потенциал ее лидерство, склонность к господству, организационные способности: «громко в картонные трубы Труба» (Б. Окуджава). Хотя опущенные вниз ветки свидетельствуют о многочисленных нерешенные проблемы и подсознательное ощущение тревоги: «ель, моя ель, ты как Спас на крови, твой силуэт отдаленный, буд-то бы свет удивленной любви, вспыхнувшая неуголенной» (Б. Окуджава). Ель, эль, hell – под макияжем внешних дел и событий одинокая душа Татьяны жаждет «романа в письмах», подсчет которых (цифры на конверте) обеспечил бы рациональное использование Пушкинских-девичьих чувств: «Я Вам пишу, чего же более». Схема и детали изображения сбалансированный и повернут в право, что демонстрирует перспективного излучение авторской инициативы, не заиклен на своем прошлом, но предстоящей энергичный запас адаптированности к этому миру. Встреча с Татьяной через 5 лет подтвердила нам обоим релевантность интралога. Списав, точнее «скачав» из интернета молодого профессора, она готовилась с ним к заморской жизни в надежной стране. Можно было бы считать, что презентация состоялась, если бы не спектр одиночества в ее взгляде, переломленный рельефным макияжем лица: «ель, эль, hell».

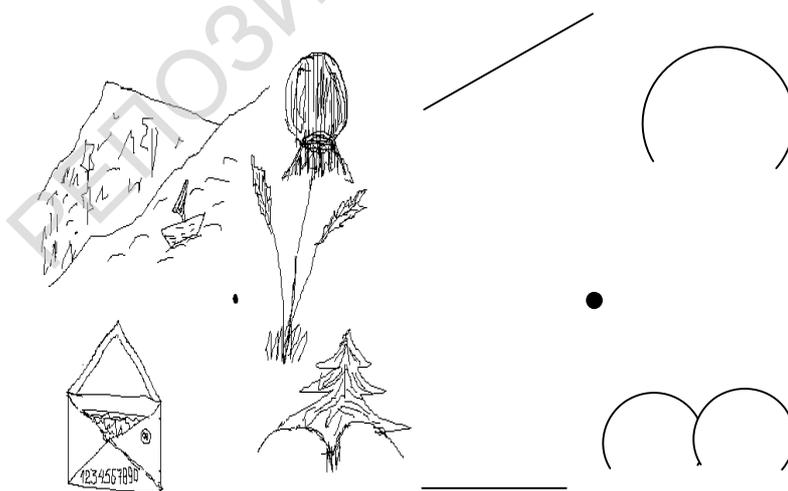


Рис 10. Просто ФАНТТик

§ 10. Любовь не раздражается

«Часто меня раздражает собственный ребенок – ничего не могу поделаться» – прозвучал отчаянный голос молодой матери, реагируя на который я вспомнил евангельский стих: «По причине умножения беззакония во многих охладает любовь» [Мф 24, 12]. И это самый суровый приговор роду человеческому, уклонившемуся от восприятия Божественной справедливости в сторону чувственных потрясений и телесных страстей. Раздражение является неодолимой страстью, побеждающей голос разума, толкающей человека на жертву собственным благополучием. Какая губительная сила вводит нас в это смертельное психическое состояние? Эта сила – отсутствие воли человека в преодолении индивидуальной слабости, коренящейся на общем адамовом пороке – гордости житейской [1 Ин 2, 16].

Для того, чтобы бороться с опасным врагом, необходимо знать его тыловые моменты, обеспечить надежную защиту на пути его экспансии, проявляющейся в несдержанности негативных эмоций. В самом начале этой борьбы необходимо признать собственную греховность и исповедаться в ней как перед священником, так и перед самим «раздражителем», то есть собственным ребенком. Для чего необходимо это последнее обстоятельство? Понятие «раздражитель» является родовым, генетическим по отношению к церковному освидетельствованию греха. Это освидетельствование служит стимулом, сигналом к принесению плода покаяния, в то время как соединение с самим «раздражителем», взаимодействие с ним, изменяет психологическое состояние семьи как плодоносного организма. Снижая порог собственной чувствительности к греху во время исповеди в церкви, замечая « бревно в своем глазу» , человек повышает порог раздражительности по отношению к ближнему, приучаясь не замечать «сучок» в глазу брата своего» [Мф 7, 4]. Причем, очень важно воспринимать своего ребенка именно как брата, сестру, чей врожденный порок, раздражающий родителя, преимущественно продиктован его же генетической порочностью. Мама и дочка – родные сестры по адамову несчастью и благородные сестры во Христе. Когда вас раздражает собственный ребенок, вспоминайте историю своего детства и замужества, беременности и родов, а также собственное поведение как «раздражитель» царства Божиего внутри

вас. Таким образом, первым и главным орудием борьбы с экспансией раздражения служит *покаяние* как экспансия Божественного разума в эмоциональной сфере личности.

В основе раздражения лежит переживаемое человеком состояние внутреннего конфликта, порождаемого противоречиями между его влечениями, желаниями и требованиями, которые он предъявляет другому человеку или самому себе. Чаще всего эти требования основываются на «антропологическом принципе», смысл которого немецкий философ XIX века Людвиг Фейербах сводил к существованию ради себя самого: «мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть. Истинная любовь сама себе довлеет». Человек естественно желает того, чего он хочет, ребенок же постоянно и досадно срывает его планы достижения желаемого: вначале он не дает спать, потом он не дает «жить» и т.д. – кого это не будет раздражать? Вступающий в законный брак от начала должен воспитывать в себе готовность к жертвенной любви: «Нет больше той любви, как если кто душу свою положит за друзей своих» [Ин 15, 13]. Если покаяние требует отношения к своему сыну как к брату, то христианский подвиг возносит это отношение до дружбы. Именно дружба служит орудием достижения семейного благополучия как Царства Божиего, при котором «человек человеку друг» становится высшим практическим основанием семьи. Взаимоотношения ребенка с родителями суть истинно религиозные отношения, строящиеся по образу и подобию Церкви. Мы знаем, что постоянно грешим, знаем и то, что Бог-Отец и Матерь-Церковь не просто терпят, но долго терпят наше беззаконие. Поэтому в момент раздражения и гнева всегда будем вспоминать об этом долготерпении, общаясь со своими детьми как с друзьями, бремена которых не раздражают, но испытывают наши чувства. Попробуем наметить и психологические параметры этой дружбы. Положительная реакция на предложенные проекты взаимодействия с вашим ребенком является залогом семейного счастья:

- отвечаю на все его вопросы честно;
- с каждым годом стараюсь меньше делать замечаний;
- никогда не кричу на ребенка;
- никогда его не бью;

- понимаю, что школа не главное, а подчиненное Богу и семье обстоятельство жизни;
- он любим таким, каков он есть;
- я никогда не говорю и не думаю, что он хуже других или хуже меня в детстве;
- прежде, чем реагировать на раздражающее меня поведение, мысленно читаю «Отче наш»;
- регулярно читаю с ним Библию;
- в первую субботу месяца мы вместе читаем Розарий;
- регулярно исповедуемся и причащаемся в Церкви;
- приучаю к самостоятельности в мыслях и поступках;
- учу свободному и доступному общению со сверстниками и взрослыми;
- верю, что Бог поможет ему стать счастливее, чем я.

«Любовь *не раздражается*, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» [1 Кор 13, 47]. Слово Апостола самый совершенный психологический тест. Воспринимая это слово, мы постоянно рефлекслируем в себе перечисленные качества и, осознавая их недостаточность, молим об умножении Божественной любви в нашей многотрудной жизни. «И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» [Еф 6, 4]. Таким образом, есть только одна альтернатива раздражению – это Священное учение, следование которому является залогом семейного счастья и благополучия.

§ 11. Розарий в психическом развитии

В разговор вступила мама–заочница, шестилетняя дочка которой «очень подвижный и общительный ребенок», но в школу ее отдавать боится, потому что та не может сосредоточиться на тексте или простейшей задаче, не выговаривает некоторые буквы, но хорошо поет и легко повторяет услышанные мелодии.

Сосредоточенное внимание – «открытая дверь» рационального мышления, которое, в свою очередь, является непременным условием готовности к школе. В шестилетнем возрасте, наряду с ведущим, конкретно-образным мышлением, формируются элементы абстракт-

ного мышления, основанного на запоминании и представлении логических связей между предметами и явлениями. Но кроме общей, возрастной закономерности психического развития, существуют также индивидуально-типологические особенности ребенка, достаточно автономные в условиях воспитания. Исходя из описанной воспитательной ситуации, возможно предположение о наличии такой особенности, вызвавшей тревогу и опасения мамы относительно психологической готовности ее дочери к школе. Школьные требования, по понятным причинам, не в достаточной мере учитывают индивидуальные различия детей, о которых на протяжении уходящего века проявили кропотливую заботу выдающиеся педагоги. В частности, замечательный русский психолог и священник Василий Зеньковский в своем труде «Психология детства» подчеркивал, что «недоразвитие психических функций ребенка не является причиной, но следствием его своеобразия». Психо-физиологические опыты И.П. Павлова привели к классификации трех «чисто человеческих» типов высшей нервной деятельности – «мыслителей, художников и средних». Современные исследования подтвердили, что правое и левое полушарие мозга имеют специфические функции и преобладание активности того или иного оказывает существенное влияние на личность. Большинство людей (до 80%) относятся к «золотой середине», урановешенному типу. Характер преобладания в них рационального– левополушарного и эмоционального – правополушарного мышления зависит от воспитания. В последнее время замечена тенденция увеличения процента рождаемости «правополушарных» детей. У них проявляется повышенная склонность к нешкольным предметам – музыке, изобразительной деятельности, хореографии. На протяжении всей жизни таковые тяготеют хронологическим порядком, чтением текстов, карт и схем, скрупулезным запоминанием слов и символов. Вместо этого им предпочтительней хаос текущего времени, созерцание образов и узнавание лиц людей, искреннее непринужденное общение со сверстниками, родителями, учителями. Живость общения, однако, не сопровождается речевой активностью. Напротив, их речь недостаточно четкая и уверенная, с элементами парафазии, проявляющейся в невнятном употреблении отдельных

звучков, букв, слов в речи, сопровождающейся тем не менее, чувственным тоном и неповторимым тембром голоса.

В целом «правополушарные» дети включают в прогрессию своего образования путь от подсознания к самопознанию, от интуиции к рациональному осмыслению, от подавленного настроения к радостной перспективе веры. Таким детям, как видим, значительно труднее преодолевать учебную ситуацию современной школы. Им необходимо сочувствовать и помогать. Уникально-универсальным орудием такой помощи служит Венец Пресвятой Девы Марии. Розарий в христианских семьях вдохновляет членов домашней Церкви не только на дела справедливости и на милосердия, но дисциплинирует их ум, чувства и поступки.

Детально-хронологическая последовательность, эмоционально-циклическая структура характерных черт Розария, торжественно-лирическое, сосредоточенное произношение его составных частей в духе славословия стимулирует речевую активность ребенка, его эмоциональную сдержанность, чувство умеренности. Импульсивные «правополушарные» дети болезненно достигают разумной цензуры поведения как культурного фильтра отношения личности с окружающим миром. Без преувеличения можно сказать, что Розарий обеспечивает высший уровень адаптированности ребенка к миру через самоощущение удовлетворенности и комфорта, знакомое каждому верующему при завершении трех частей молитвы. Это адаптирующее воздействие осуществляется на психосоматическом и социальном уровнях личности. Первый уровень (души и тела) включает в себя детские неврозы, особенно связанные с правополушарным – мрачным отражением мира. Циклы духовных настроений Розария уравнивают нервную систему ребенка посредством выведения его верующей личности из материальной зависимости мира. Психо–соматические симптомы могут возникнуть еще и в связи с леворукостью, чаще встречающейся у «правополушарных» детей. Этим детям в целях развития левого полушария полезно приучаться перебирать четки Розария правой рукой. Такое упражнение концентрирует уравновешенную работу мозга.

Второй уровень адаптирует воздействие Розария на личность ребенка – социальный, формирующий в его гармоничном единстве с

«планетой людей» (А. Экзюпери). Статус человека на этой планете во многом зависит от знания иностранных языков. Школьное обучение основано на прагматической установке усвоения языков. Интерлингвистическое чтение Розария формирует альтруистическое сознание, сопровождаемое чертами экстраверсии, эмпатии, бескорыстности, доброжелательности, миролюбии. Именно духовно-альтруистическая готовность личности способствует восприятию Розария как самого эффективного способа межнационального и межконфессионального общения. Знание иностранных языков как функции левополушарного мышления начинается с национально-интеграционной установки образования личности. Ее экуменическая направленность на первом этапе психологического развития стимулирует речевую активность ребенка в процессе его общения с теми, кто его любит, – семьей, Церковью, Богом. На втором, психоллингвистическом этапе, происходит влияние речи на само мышление в соответствии с гипотезой Бенджамина Ли Уорфа: «сама речь определяет особенности мышления человека».

Таким образом, наши действия влияют на ход наших мыслей, тем более, если эти действия освящены духовным словом и церковным таинством. В ответственности за своих детей мы особенно остро ощущаем страх перед вероятной ошибкой. На счастье, нам давно и надежно служит Розарий, универсальность пользования которым свидетельствует о том, что изобретательные возможности человека в русле его обучения и воспитания не ограничены.

§ 12. Знак креста в семейной психокоррекции

«Максим! Опять ты прошел мимо бумажки на полу и не отнес ее в мусорницу? Когда же я дождусь твоей помощи и внимания! – А я ее просто не заметил. Описанная студенткой–заочницей Валентиной ситуация координирует предмет теопсихологии в русле эмоциональных переживаний – жизненно-бытовой сфере воспитания. Мы знаем, что хотя особые свойства мышления локализованы в определенных участках мозга, сам мозг функционирует как единое целое. Оба принципа этого функционирования – специализация через опосредованную учебную информацию и интеграция через непосредственное эмоциональное переживание – очевидны в исследованиях

двух полушарий мозга. Польза от результатов этих исследований возможна через религиозное освещение научной проблемы.

К началу XX столетия повсеместно была принята идея о превосходстве науки над религией. Нейрологическим основанием этой идеи служили экспериментальные данные, по которым несчастные случаи, удары, опухоли на левом полушарии обыкновенно замедляют чтение, письмо, речь, математические вычисления, рациональное мышление. Подобные аномалии на правом полушарии не имеют такого существенного влияния. Не странно, что левое полушарие стало известным как «доминантное», господствующее – главное, а его молчаливый сосед справа как скромный подчиненный. «Бога нет, – возвестил Остап Бендер, – это медицинский факт!». Однако конец истории этого «безумного» века показал ошибочность этой установки: религиозные устремления человека являются психологическим питанием для правополушарного мышления, нарушение функционирования которого приводит к атрофии и левого полушария, чем были поражены многие выдающиеся мыслители. Не удивительно, в данной связи, нейропсихологические открытия последних лет, подтверждающие правоту мнения о том, что школьное обучение должно базироваться на паритетных основаниях науки, искусства и религии для совершенствования такой систематической модели Творца как личность человека.

Началом же всех этих оснований, бесспорно, является семья. Мыслительно-речевая гимнастика общественного образования имеет перспективу реального осуществления только через личностные взаимоотношения исторических поколений христиан. Любовь, чувство долга, жертвенное поведение, «трансперсональное» (К. Юнг) общение живых и умерших во Христе – эти категории счастья направлены на единство желаний и возможностей личности ребенка. Многие теперь вспоминают детское ощущение приближения к Храму: мозг «левополушарный», расщепленный школьным атеизмом, диктует ногам противоположное сердцу «Бога нет», но эмоциональный «правополушарный» мозг немощный своим «юродством» [1 Кор 1, 18] побеждает диктатора, вынужденного отступить перед генеалогической силой Креста: «Пакойная бабуля некалі падаравала Крыжык». Воистину «немудрое Божье премудрее

человеков и немощное Божие сильнеее человек» [Гал 6, 2] Что важнее для мамы и сына – школьная оценка или убранная постель? Невидимая скромность Креста преломляет «пятерку» и «уборку» через «несение бремени друг друга» [Гал 6, 2] во Славу Божью и личное блаженство «внутреннего царства» [Лк 17, 21]. В религиозно здоровом, неповрежденном атеистической установкой сознании правополушарное мышление способствует непосредственно адекватному отражению в мозгу ребенка его естественных потребностей в любви, внимании, уюту – всему тому, что входит в состав Царства Божьего. «Препятствием для вхождения в это Царство детям» [Мф 19, 4] во многом служит рассогласование паритета науки, искусства, религии в общественном образовании. Семья в тесном взаимодействии с Церковью компенсирует этот рационально-циничный крен школьной системы и возвращает мышлению ребенка его святую простоту.

Научно установлено, что правополушарное мышление непосредственно воспринимает простые объекты: форму предмета, лица людей, музыкальный тон, тембр голоса, цветовую гамму, природную гармонию. Инстинктивно-эстетическое впечатление от объекта, фиксируемое правым полушарием, иррадирует в левое и там вербализуется в соответствии с уровнем образованности личности. Если, например, ее образованию не хватает знания «Отче наш», левополушарное мышление не готово квалифицировать духовную глубину и культурное многообразие сердечного опыта человека, что неминуемо приводит к его извращению. В результате «социальный индивид» еще продолжает по материальной инерции поддерживать традиционный порядок вещей, но не в силах ощутить их природную сообразность и истинную ценность. Вкус его грубеет и порог ощущения красоты непомерно растет. Это «толстокожесть – серая болезнь» равнодушие к миру Божию.

Но причем здесь «бумажка»? Притом, что «левополушарное» обучение наших детей, дискредитируемое эгоистическим практицизмом («на Бога надейся, а сам не плошай»), стремится постепенно закабалить такую внутреннюю константу и одномоментное «схватывание» простой экологической реальности – внутренней потребности во внешней чистоте. Бюрократически озадаченный

школьник перестает замечать вокруг себя беспорядочные условия «вертепа», иждевенчески поручая эти условия ближним, в которых чем более практично, тем менее сердечно склонен узнавать себя самого.

Следующая педагогическая ситуация сможет служить иллюстрацией поиска адекватного психологического инструмента воспитания. Четвероклассник, обладающий незаурядными математическими способностями, отвечая на спрос своих одноклассников, осуществлял предложение решения задач по заказу. Минимальная стоимость одной задачи по прейскуранту равнялась цене «Чупачупса». Религиозные родители, не на шутку встревоженные «предпринимательской» инициативой своего сына, обратились поначалу к школьному психологу, который «успокоил» оценкой ситуации: «наоборот ваш сын молодец: приучается к бизнесу!». Не удовлетворенная такой «профессиограммой», мама ребенка пришла за светом. Мне достаточно легко было вести диалог, и уже на протяжении нескольких минут рецепт был готов. После того, как выяснилось, что сын исповедуется в православной Церкви, я посоветовал дать почитать ему место из Евангелия: «даром получили – даром давайте» [Мф 10, 8] и сделать соответствующий выбор перед исповедью. Рецепт имел успех.

В оптимальном сочетании школьного обучения и религиозного общения в семье дихотомия «правое–левое» постепенно утрачивает свою психологическую актуальность. Тем не менее период детства требует к себе некоторых дополнительных средств психофизиологической оптимизации мыследеятельностных процессов. Так, каждодневное чтение Розария, благотворно влияющее на тесное взаимодействие обоих полушарий, может дополниться духовно-психологическим упражнением со знаком креста. В учебнике «Основы психологии» Л.Д. Столяренко приводит практикум «перекрест», служащий проверке включения и работы правого полушария, но, естественно, ничего не говорит о религиозной подоплеке этого практикума, могущего, как нам кажется, при соответственной модификации, служить способом духовной медитации.

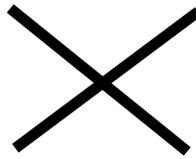


Рис. 11. Андреевский крест

Для выполнения упражнения предлагается лист бумаги с начертанным на нем черной тушью или фломастером Андреевским крестом (см. схему). Он располагается на плоскости, на расстоянии примерно 20 см от глаза, при этом освещение должно быть нормальным и равномерным. Необходимо в течении четкого, неспешного чтения молитвы «Отче наш» смотреть в центр Креста (после недельных упражнений его образ вызывается произвольно). После окончания молитвы взгляд переводится на светлый фон. С появлением образа глаза закрываются, а крест мысленно переносится в область переносицы; через некоторое время образ переносится в область лба (середину) а затем – в темя. Это символ единства мозга, благотворно влияющий на душевное и телесное здоровье вашего ребенка.

§ 13. Детская ложь и семейный диалог

« Духовные раны не оставляют шрамов»

Г.Ф. Гегель

Богослов видит в грехе, в первую очередь, оскорбление Бога, философ видит в нем оскорбление разума, психолог видит в грехе оскорбление личности. В таком определении философ является стражем общественной морали, философ – стражем общественного сознания, психолог становится стражем любви к себе самому. В детском возрасте эта любовь страдает отсутствием духовного начала – жертвенностью и отличается эгоцентричностью, то есть направленностью на свои индивидуальные интересы и телесные желания. Только жертвенность обеспечивает любви чувство реальности, в то же время, эгоцентризм уводит это чувство в область иллюзорных представлений. Поэтому религиозная жизнь находится всегда за пределами индивидуальных иллюзий в диалогическом созидании Церкви: « где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» [Мф 18, 20]. Ложь оскорбляет диалог своей несовместимостью с Логосом. Однако она всегда паразитирует на детской доверчивости

человека, следуя за ним по пятам. Поэтому нет человека, который никогда не лгал в своей жизни или, точнее, смерти.

Познание человека себя самого начинается с дьявольской лжи, «отец» которой искусный дискурсант, оппонирующий Парадигме жизни. Ребенок научается дискурсировать в противоречиях желаемого и действительного. Эта ситуация стимулирует, с одной стороны, фантазию и воображение, с другой стороны, ложь. Их отличие очевидно в этимологии, уже рассматриваемой нами в III главе. Напомним, что *fantasie* – это фантом, заманчивый пустынный мираж, в то же время воображение – вхождение в образ. Напрашивается вопрос: «в чей образ?». В этом все дело! *Вхождение* в образ Божий обеспечивает человеку его собственный образ. Но *хождение* за кем-либо или чем-либо провоцирует ложь. Недаром церковно-славянский перевод сцены искушения в пустыне заостряет смысл следования дьявола «за» Иисусом: «гряди *по* Мне, Сатано». В то же время русский перевод дает иное толкование искушения: «отойди от Меня, сатана» [Лк 4, 8]. Далее Иисус призывает учеников идти *за* Ним, но «взвешивая крест свой» [Лк 14, 27]. Отсюда ясно, что идущий за Иисусом без несения *своего* креста, паразитирует на кресте Христовом и потому обречен на лживое подражание и манипулирование им: «многие придут под именем Моим» [Мф 24, 5]. Многие носят, но не многие несут крест. *Ношение креста без его несения есть ложь.*

Ложь отличается от фантазии предметом паразитирования. Фантазируя, человек манипулирует собственным потенциалом, например, художественный, который при воображении мог бы актуализироваться в славе Божьей. Ярким примером такого сочетания является противоречивое творчество Сальвадора Дали. Фантазия перестает быть «безобидной» переносом предмета паразитирования на ближнем, повергнутом ситуацией лжи, по сути, преступления, унижения и цинизма: «я не такой, поэтому мне это можно, Бог не взыщет». Так гордится сын, изрекающий монолог сатаны и не подозревающий мощь диалогической любви родителей, в унисон вопиющих о его спасении.

Проблема детской лжи, все более заявляющая о себе даже в верующих семьях, имеет своим источником одиночество как эгоцентризм фантазий ребенка, утратившего реальность желаний.

Затмив общение с Богом и ближним школьной блокадой « всегда учащихся, но никогда не могущих придти к познанию истины» [2 Тим 3, 7] одиночество компенсируется сферой индивидуальных фантазий, окрашенных какой-либо эмоцией, например, грезами. Эти последние характеризуются отцом Василием Зеньковским как «аутичные, то есть замкнутые на себе самом состояния психики, компенсирующей слабость и неразвитость личности». Грезы – это виртуальная форма существования человека в окружающем мире. Этот мир начинает казаться враждебным для аутичного ребенка, вынужденного в одиночку реагировать на его суровые требования. И самая непосредственная защитная реакция – бегство в себя – постепенно оформляется в некое подобие «совести» ребенка, превращающей его интеллект из орудия актуализации истины в орган отчуждения от нее. От грез и фантазии до лжи один только шаг. Ложь становится средством манипуляции окружающим миром, людьми, собственным телом и душой.

Чтобы вернуть в душу ребенка чувство реальности любви – именно этому чувству принадлежит подлинная религиозность – родителям необходимо выделять такой способ воздействия на его личность, который по своему невидимому качеству был бы адекватным индивидуальной фантазии, придающей уверенности в безнаказанности: «Бог не взыщет». Воспитание за счет аутентичной диалогизации, определяемой М. Бубером как «реальная двоичность» [37, с.211], служит потребности в спасении от окружающего мира через значимого другого (ближнего) и достоверного Иного. Как Ревекка изобрела изощренный способ преодоления своим сыном Иаковым сурового закона первородства [Быт 27, 13], так любящая мать не выбирает, но творит индивидуальный образ своего ребенка, преодолевая вместе с ним информационный стресс школьно–урочной стандартизации: *dura lex set lex*. Воспитание – это такое творчество, которое замешано на жертвенной любви. Оно проникает во все психические процессы, свойства и состояния, образуя духовный синтез, на основе которого только и возможно квалифицированное прогнозирование личности ребенка в « эпоху безмерно разросшегося и раздувшегося детского сада, равнозначного, – по утверждению К. Юнга, – полному забвению воспитательной проблематики» [201, с. 75].

Одна мама с ужасом для себя и всей ее семьи обнаружила ложь сына пятиклассника, более двух недель подряд прогуливавшего школу. На все резонные вопросы и предложения мальчик реагировал молчанием и упорством. При этом выяснилось, что в школе он всех убедил в своей болезни. Необходимо было вывести погибающее чадо либо «на чистую воду», либо на чистую любовь. Первое полагало обобществление, обнародование проступка и, как следствие, новый стресс. Второе решение исходило от восприятия ранимого мира ребенка, его эмоциональных переживаний и социальных интересов. Посоветовавшись с мужем и Богом, мама школьника предприняла компромиссное решение: предоставить в школу оправдательный документ. Это решение сопровождалось компетентным и последовательным диалогом родителей с сыном, понявшим, что ложь неестественна, нереальна и неудобна, добро же великодушно, всепобеждающе и комфортно, потому что отвечает интимному желанию «чувствовать себя хорошо». Естественно, грех требует расплаты, и самая безболезненная расплата – это исповедь, искренность которой упреждает преступный рецидив. Кто-то из святых сравнивал исповеданный грех с паутиной, прорываемой свежим ветром. Родители, с помощью Божьей обнаружившие ложь, постепенно формируют у ребенка убеждение в непринужденной, в силу чего спасительной исповеди.

Не просто перевоспитать ребенка, обнаружившего врожденный порок лжи. Но можно подготовить почву для его второго и истинного рождения от Духа Святого и Марии Девы. Воспитывать, значит удобрять почву для этого рождения, постоянно омывая совесть словом доверия. Но как доверять лгущему? Не лгущему, но Живущему в нем! Как Авраам, «сверх надежды поверил с надеждой» [Рим 4, 18], так родители любящие обоживают сына словом упования: «мы верим тебе!».

Не страх насилием, но усилием радость становится результатом рефлексии относительно пороков наших детей и, естественно, их первым моральным принципом: «всегда молиться и никогда не унывать» [Мф 6], даже в собственном проступке. Радость реальна в Божественной любви, ложь ирреальна в фантазии одиночества относительно ожидания наказания за этот проступок. Какой должна быть первая реакция родительской любви на первую же

непроизвольную ложь ребенка: «это не я»? Она может стать обличающей, рационально отсекающей всякую фантазию, но усугубляющей эмоциональный стресс: «ты это сделал, бесполезно отпираться!». Однако воспитательная реакция взрослого может также явиться допуском диалогического переноса эмоций и фантазии страха в религиозное русло творческого воображения в диалоге мамы с сыном:

- знаю, что не ты это сделал, но *несчастный* демон...
- Почему он несчастен?
- Потому что одинок. Посмотри на картину Врубеля «Сидящий демон», ты хотел бы стать таким?
- А что такое счастье?
- С–частье – это *часть* с Богом, и это *честь* Бога.
- Значит, демон несчастен, потому что не имеет части с Богом?
- Древнеримский философ Апулей написал миф о Психее, которая предпочла правде своего жениха Купидона ложь завистливых сестер. Пройдя за это мытарские лишения, она заслужила божественное достоинство в счастливом браке и родила дочь *Эвдемонию*, имя которой включает два противоположных значения: *демон* и *эв*, зло и добро. Но добро всегда побеждает зло. И эта победа венчается *евдемонией*, то наслаждением заслуженным, выстраданным и потому счастливым. Думаю, что твой проступок уже пошел нам на пользу, ведь все мы страдаем, не так ли?

Использование дискурса в конфессиональном общении осуществляет принцип педагогики как детоводительства. «Правда, – писал своему сыну Маттиас Клаудис, – не приходит к нам сама, мы должны к ней направляться». Дискурсное обращение родителей к блужданию своего ребенка как к собственной порочности оправдывает воспитание с точки зрения его логической свободы, свободы рефлексировать и артикулировать собственный грех: «со мной подобное случалось, это не страшно, если вовремя осознать и исповедаться». Психологическое поле поступков, основанное на диалогическом доверии родителям, представляет собой свободное поведение, в котором незримо присутствует Бог. Это присутствие реализует свободу личности через диалогическое преодоление взрослыми и детьми своей порочной природы. Свободная личность ребенка, преодолевая инфантилизм собственного бытия, через

конфессиональный диалог, обретает мудрость суждений, которые становятся источником жизненной правды для взрослых: «устаи младенца говорит истина».

§ 14. Престолюно-педагогические рассуждения

Подчеркивая необходимость конфессионального общения в семейно-педагогической среде, мне необходимо было найти антоним слова «застолье». «Престолюем», как неким неологизмом, закончим главу о воспитании. Есть у М. Бахтина, а затем у М. Бубера концепция филогенетического обновления народов с постоянным присутствием в их истории схемы: «диалог–карнавал–хронотоп», характеризующей этапы восхождения, ликования и падения. Всякая схема научна и потому применима к разным областям человеческого вездеприсутствия. Евангелие, ведомое ортодоксальным началом «гласа вопиющего в пустыне», отмечено таким конфессиональным диалогом Нагорной проповеди, который переходит в овации карнавального шествия Господа в Иерусалиме, метастазирует Гефсиманской молитвой и заканчивается Голгофой как Хронотопом истории. Голгофское престолюе, теснимое со всех концов Земли народами, жаждущими встречи с Творцом, с каждым прожитым годом набирает жизненную мощь Сада или, с санскр., «сата», обеспечивающего свободу от карнавальных масок, сорванных Голгофой для его творческого возделывания человеком уже недемонстративным и потому счастливым. Альтернативой престолюю служит застолье, этот «пир во время чумы», вызванный социальной причиной бездуховного существования в эйфорийно-групповом состоянии, способствующим «бегству от себя» (Э. Фромм). Престолюе – также групповое состояние, но, в отличие от первого, нивелирующего личность, оно вдохновляет, реализует включенность в Израиль как единый для «имеющих уши слышать» [Мф 11, 15] путь к блаженству. Посредством «застолья» и «престолюя» происходит общая сегрегация, разделение этого мира на «овец» и «козлов» [Мф 25, 32] в их индивидуальном соответствии истине и лжи. Возглавитель лагеря «козлов» – Сатана, древний Змей, обольщающий некогда сынов Иова-многострадального паршественными яствами [Иов 1,4], попирающий и современный нам мир смутными сосудами

чревоугодия и разврата. Голгофа как ось мира проходит между этим мраком и светом «престоля» как скромной трапезы, сопровождаемой тихой беседой с Иисусом пред таким же скромным алтарем, на который невозможно облокотиться.

Однако вернемся к предмету престоля и затронем его этический компонент «необлакачивания». На фоне жестких правил храмовой ортодоксии и отсутствия таковых в протестантской среде, Христианская Церковь как макрогруппа характеризуется выделением из общей среды индивидуально-творческой инициативы принципиальных этико-эстетических условий. Эти условия способствуют, с одной стороны «открытию искусных» [1 Кор 11, 19], с другой стороны, выявлению «хамоватых», не сензитивных престолю. Именно этико-эстетический принципом руководствовался Геден при отделении трехсот мужей-воинов, пивших с ладони, от 10 тысяч израильтян, «лакавших языком своим как пес» [Суд 7, 4]. Ощущение перед табернакулом, алтарем – личное дело верующих, но именно данная этико-эстетическая деталь часто служит делу психологической сегрегации на избранных индивидуальностей и макросоциальных индивидов. Кардинал Х.У. Бальтазар, отмечая эту особенность в божественной рефлексии человека, считает, что «одним из путей к Богу служит способность воспринимать красоту и величие: понять может только тот, кто способен удивляться». Даже враг христианства, Ф. Ницше, вынужден был сам себе противоречить в признании того факта, что только в церковной среде могли развиваться столь утонченные, эстетически возвышенные лица. Глобализация социальной жизни современного мира не способствует сохранению этой утонченности. Так, ревностно престольное направление мыслей возникает в ситуации, при которой юная лекторша стоит за амвоном в обтягивающих джинсах, а яркая косметика и распущенные волосы становятся привычным «антуражем» молитвенного собрания. Одна очень способная, но не очень воспитанная девочка-подросток при праздничном стечении народа «ничтоже сумняшеся» облокотилась на алтарь как на кухонный стол. Ситуация осталась никем не замеченной, я же подметил, что в православном храме не то, что облокотиться на алтарь, войти в пресбитериум женщине запрещено. Об этой истории я не повествовал бы, если бы не ее драматическое продолжение, требующее усиленной молитвы, чтобы ребенку не

отпасть от «престоля». Приведенные ситуации выявляют невоспитанность как следствие «застолья», равнодушного к детям. В застольном гомоне детей игнорируют, в лучшем случае, как за огромным столом «Поля чудес», заставят продемонстрировать карнавальные, то есть артистические способности». Ребенок с детства отучается от естества и приучается к демонстрации как способу избегания психологических проблем: «любить так любить, гулять так гулять, стрелять так стрелять!». Ситуация «застолья» наблюдаема и в школе, ведь и там, за длинным столом педсовета не слушают самих детей, но только культивируют их математические, лингвистические, материально-экономические и другие «бойцовские качества», призванные перекрыть своей динамикой невидимое ощущение счастья. Однажды в педагогическом колледже проходила международная научно-практическая конференция, начавшаяся с концерта камерного ансамбля, старинная музыка которого стала действительным контрапунктом научно-методических мотивов ученого форма. Прискорбным же фактом наблюдения стало выступление этого же ансамбля на приходском престольном празднике, карнавальное буйство которого забило тихое звучание Монтеверди и Альбини. «Музыку жалко» – эти прощальные слова Л. Толстого стали во многом эпиграфическим наследием нашей динамической эпохи, поправшей престольную тишину демонстративным синдромом «застолья» с порочно-лицедейской акцентуацией: возбудимости, застревания на собственных эмоциях, обидчивости, мнительности, экзальтации, циклической изменчивости настроений, зависимых от причастности к внешним, «блестящим» сторонам жизни и смерти. На фоне карнавальной эйфории, «престоле» остается, по сути, единственным воспитательным методом, включающим в себя три составляющих элемента. Первый – логический, сосредоточивающий цель воспитания любви к Матери: «Жена, облеченная в солнце» рождает «младенца мужеского пола, восхищенного к Богу и престолу его» [Откр 12]. Второй элемент, исторический – Евхаристия как эсхатологическое таинство, вечная непрерывность которого из непонимаемого, метафизического основания – «как Он может дать нам есть плоть?» [Ин 6, 52], – создает престольную реальность Неба на Земле: «престол Его на небесах, очи Его зрят на нищего» [Пс 11, 4]. Третий элемент –

педагогический, непосредственно проектирующий «самый образ вещей» через закон как «тень будущих благ» [Евр 10, 1]. Этот элемент осуществляется также «престольным» образом, то есть педагогический совет, конъектурный смысл которого преодолевается присутствием на нем Председателя – «чудного Советника на престоле Давида и в царстве его» [Ис 9, 6-7]. Такое председательство преобразует обыкновенный семейный ужин в религиозную трапезу «преломления хлеба», молитвенное начало и конец которой сосредоточены на воспоминании и ожидании мессианского пира. С древних времен, особенно в семитском мире, человек признавал священное значение за пищей, даруемой по щедрости Бога, подателя хлеба, вина, воды, плодов. Сама трапеза всегда имела религиозное значение как устанавливающая между членами семьи и Богом священные узы. Все самое значительное в жизни решалось и отмечалось за семейным столом. Сам стол ассоциировался в с достоинством семейного совета. Такое средоточие мудрости направляет творческую силу семейного совета, придает значение каждому произнесенному за столом слову, в том числе слову ребенка, к которому прислушиваются взрослые, ведь и «устах младенца глаголет истина». В данной связи вспоминается история. Сентябрьская трапеза в семьях учителей обычно бывает скудной. В описываемое же время эта скудость была усугублена настроением нависшего безденежья. После сосредоточенного молчания за столом я посоветовался с детьми: просить у людей либо продолжить молитвенное ожидание. Дети дружно ответили: «будем молиться!» Все заметно повеселели. вдруг раздался не менее веселый телефонный звонок, оповестивший нас о совершенно неожиданной помощи.

Так всемогущий Бог доводит своих воспитанников – детей и взрослых до трезвого и тихого «престолопослушания» не только поучением, но и испытанием. И как обычный стол может в поисках духовного совета преобразиться в престол, так возникающие житейские ситуации в педагогическом контексте становятся выражением Божественного промысла, отмеченного тремя этапами: Бог воспитывает Свой народ, народ воспитывает семью, семья воспитывает свободную личность.

ЭПИЛОГ

Существительное *ἐπίλογος*, то есть *присловье, послесловье*, сигнализирует приближение жизненного пути к своему успеху. Если «Все труды человека для *рта*, а душа его не насыщается» [Екк 6, 7], то «обязанность души трудиться» (Б. Слуцкий) служит *прологом* успеха. В эпилоге *рот* и *род* артикулированы «водой, текущей в жизнь вечную» [Ин 4, 14]. Апокалипсическая готовность «истреблять уста лстивые от сердца притворного» [Пс 12, 4], размыкает уста благословляющие [Пс 63, 4]. Благословляющий через Логос, Логосом и в Логосе *Ното amans* или *человек влюбленный* ориентирован на психологический мир значений как *родо/словный кенозис*, шествие чрез бесплодную пустыню бессознательных смыслов и имен. Дискурс, не преобразующий пустынное шествие в крестный путь, есть страдание *рода*, *бессловесная природа* которого обречена химерой (*Χίμαιρα*) смыслов, порожденных *ехидной* [Мф 3, 7]. *Ἐχίδνα* в греческой мифологии женщина с прекрасным лицом и пятнистым змеиным телом, которая прогрызлась на свет из утробы матери, много натворила бед, но, в конце концов, была уничтожена Беллерфонтом с помощью крылатого коня Пегаса. За свое недолгое пребывание в мире людей *ехидна* успела выродить «большого красного дракона», стоящего перед роженицей, чтобы пожрать её «младенца мужского пола, которому надлежит пасти все народы». Во Имя младенца «Жена убежала в пустыню, где было приготовлено ей *место* от Бога», пока Михаил и ангелы его низвергнут клеветника на землю» [Откр 12, 4–8]. Большой красный дракон еще не побежден окончательно, более того, его смертельная рана исцелела, и он вновь преследует Жену, которой были даны «два крыла большого орла, чтобы она летела в пустынное *место* от змия и там питалась в продолжение времени, времён и полвремени». Преследуя, дракон пустил вслед её водный поток, но земля поглотила его. Тогда «рассвирепел дракон на жену, и пошел, чтобы вступить в брань с прочими от семени ее, сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа» (Откр 12, 17). Он сделает то, что всем – малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам положит начертание на правую руку их или на чело их, «И что никому нельзя

будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть [Откр 13, 18]. На протяжении книги жизни мы испытали все чувства, которые желали и не желали испытать. В итоге достигнута мудрость, но разгадать число зверя – не столько мудрено, сколько опасно. На обличительный подвиг Андерсеновского «голого короля» готов только «младенец мужского пола», родившийся от «белого солнца» пустынной женственности [Откр 12, 6], очищающей подобие личности в *эплоге* истории. *Patior ergo sum – стражду, следовательно, существую.* Увенчанный мужемладенческим стигматом креста *эплог* влечет за собой *благо* нашего рождения и воскресения, остающееся таинством для науки и для религии, но не для исполненной словом Любви, поразительно *родовитой* в своей психологической *природе*.

ГЛОССАРИЙ

АБДУКЦИЯ (от лат. *Abductum* - отводить, отклонять, схватывать) - способ рассуждения, которое временно отстраняет повествование от определенной последовательности для схватывания кода эмпирических данных при невозможности их полного тестирования.

АБЕРРАЦИЯ – с лат. *aberratio*–уклонение – в теопсихологии, явление *дефлексии*, заключающееся в том, что проекции «Я» не сходятся в четких очертаниях, но дают расплывчато-уклончивое изображение.

АБСЕССИВНЫЙ НЕВРОЗ (лат. *obsession* - осада, блокада) религиозная патология в виде асоциального поведения авторитарного, или канвенцияльнага (из соглашения) типа с использованием навязанных ритуалов и культов.

АВТАРКИЯ (с гр. *Αυτάρκηξια*) - личное, или государственное обособление, герметичная установка религиозного паттерна на общественно-политическую изолированность.

АГАПЕ – с гр. *αγαπε*, – жертвенная любовь, вечеря любви.

АДОПТАЦИОНИЗМ (от лат. *Adoptio*, усыновление) - испанский ересь VIII в., которая проповедовала разрыв между божественной природой Иисуса Христа и Его человеческой природой как усыновлённой только Божьим милосердием.

ОКСИМОРОН (с гр. *Οξυμωρόν*) - сочетание противоположных значений.

АЛЕАТОРИКА (*aleatorius*–игривость) – отношение случайности в игровой организации индивида.

АНАНКЕ–с гр. *αναγκη*, необходимость, определенность, судьбаносность, детерминированность.

АППЕРЦЕПЦИЯ – с лат *ad perceptio* личностная опосредованность восприятия.

АРТЕФАКТ – с точки зрения культурологи, аффектационно-тектонизированный объект, который создан индивидом-социумом и может эксплицироваться как специфический продукт религиозной субкультуры; в археологии А. – специфический объект-творение, дифференцированный от художественного произведения.

АРХЕТИП – согласно теории коллективного бессознательного К. Юнга, духовное наследие (религии, сказания, мифы), передающееся

от поколения к поколению точно так же, как наследуются телесные характеристики.

АССЕРТОР (с гр. Assertor) - правозащитник.

АФФЕКТИВНАЯ РЕФЛЕКСИЯ – индивидуально-эмоциональное следствие общей мотивации постижения, представляющее способ развития фенотипических задатков в религиозных, художественных и межличностных интеракциях.

БИХЕВИОРИЗМ (с англ. Behavior - поведение, манеры) - наиболее распространенное (мейнстрим) направление современной психологии с выявлением поведенческих реакций индивида как основным методом его исследования.

ВАТИКАНУС (лат. Vaticanus) - в античном пантеоне божество первого крика и зарождения членораздельной речи младенца.

ВЕРБАЛЬНЫЙ (от лат. Verbum - слова) - словесный.

ГЕНЕТИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ – индуцированная в сфере особого напряжения (гетеростазиса) потребность в Ином, проявляющаяся в направленности личности на Любовь, артикулируемую Логосом.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ – (греч. hermeneia – толкование) – в филологии Шлейермахера метафора, описывающая продуктивное движение мысли в содержательно-грамматической процедуре текста с целью вживания (эмпатия, идентификация) во внутренний мир его автора.

ДЕКОНСТРУКЦИЯ (фр. deconstruction) - философское понятие, предложенное М. Хайдеггером, введенное в научный оборот Ж. Лаканом и теоретически обоснованное Ж. Деррида, востребованное различными сферами гуманитарного и теологического знания; художественная транскрипция текста на основе данных гуманитарных наук; структурный психоанализ языка, его симультивная деструкция и реконструкция, «разборка и сборка». Каждое событие деконструкции единично, как идиома или подпись. Сосредоточиваясь на игре текста против смысла, деконструкция означает выяснение меры самостоятельности языка по отношению к своему мыслительному содержанию.

ДЕПРЕКАЦИЯ (deprecation, ora mortem – мольба о прощении) – молитва о ходатайстве, заступничестве Богородицы и святых в состоянии сердечного сокрушения о содеянном грехе.

ДЕФЛЕКСИЯ – (от лат. *deflexi* – изменять, превращать, искажать, уклоняться, отступать, удаляться) – превентивное или конформистское снятие напряжения, накала страстей посредством иронии, избегания прямого контакта глаз, разглагольствования, реплик, отшучивания, служащих способом психологической защиты.

ДИАТРОПИЯ (от гр. *dia* и *trop* – два оборота речи) – форма диалога, предполагающего риторические вставки, секвенции, сопровождающие эпистемологическое знание, которое обретает эмоциональный колорит.

ДИСКУРС – (лат. *discere* – распутье или *discurro* – блуждание) – вербально артикуляционная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности.

ДИСПОЗИЦИЯ– (лат. *disposition* - расположение, правильное распределение), восстановление тех психических функций и склонностей личности, которые принимают участие в ее собственном выборе.

ДИФФЕРАНЦ (от фр. *Differance* - разделение) - постнеклассическая деконструкция Ж. Деррида в стратегии «первотекста», предыдущего языку и культуре, в метафоре «след следа».

ДЕКОНСТРУКЦИЯ (от гр. *Dekonstrukcja* - анализ) – сочетание деструкции и новой конструкции, организованный распад, «нечто то, что относится к грамматологии» (Ж.Деррида); метафизическая неацкая видимого бытия как его абсолютное исчезновение.

ДУХОВНОСТЬ – в социологии, культурологии и публицистике «духовностью» часто называют объединяющие начала общества, выражаемые в виде моральных ценностей и традиций, сконцентрированные, как правило, в религиозных учениях и практиках, а также в художественных образах искусства. Проекция духовности в индивидуальном сознании называется совестью; укрепление духовности осуществляется в процессе просвещения, идейно-воспитательной или патриотической работы.

ЕВДЕМОНИЯ – (греч. *evdemonia*: блаженство) – потребность человека в блаженстве как главной предпосылке его бытия.

ЕВХАРИСТИЯ – благодарение, церковное таинство причастия.

ЕККЛЕСИЯ – греч., произв. от евр. *Kahal*, созыв избранного народа для религиозных целей, церковь.

ЕПИТРАХИЛЬ - (с гр. - Epitrachil) - деталь священнических одежд.

ИСТАУРАТОР – по терминологии М. Фуко, человек, организующий дискурс в ориентационном поле ФУНДАТОРА, источника текстуальной парадигмы.

ИКОНОМИЯ (ὀικονομία) – церковный чин Божественного домостроительства

ИНВЕРСИЯ – от лат. *inversare*, перевертывать, взволновать, извращать, неправильно истолковывать – явление в дискурсе внутренних смыслов артикулируемого предмета, служащих альтернативой либо комплементацией его парадигмального значения.

ИНДЕТЕРМИНИЗМ (от лат. *in* – в, *determinare* – *определенный*) – методическая инициатива индивида относительно своего вхождения в постигаемый объект посредством обратной связи с ним в ситуации потенциального манипулирования его смыслами.

ИНТЕНЦИАЛЬНОСТЬ – (лат. *intention*: стремление, внимание) – основное понятие феноменологии переживаний человека, представляющее, в отличие от гносеологической причинности, замкнутую сознающую субстанцию, проявляющуюся в « потоке сознания» (Э. Гуссерль); в психологическом смысле феноменология представляет сознание *self* как «само – в – себе – для – себя – показывающее» (О. Финк).

КВИНТЭССЕНЦИЯ – « Я » – с лат. *quinta* и *essentia*, пятая сущность – ядреный состав триангуляции, сечения, три компонента которого – наука, искусство, религия служат взаимодополняющим инструментом проекции бытия как начального элемента жизни.

КЕНОЗИС – греч, κενωσις – опустошение: в византийской патристике нисхождение Бога-Сына в мир, творение мира; психологическое страдание Логоса в сознании и поведении личности, формирующейся в условиях христианского эона от Мессии до Паруссии (гр. *παραβσία* – Второе Пришествие).

КЕРИГМА – от гр. κερύγμα – подвижническое провозглашение Евангелия.

КОГНИТИВНАЯ РЕФЛЕКСИЯ – (лат. *cognition* постигаю) – познавательная активность человека, детерминированная сознанием как общей образовательной причиной бытия.

КИНОНИЯ (от гр. κοινωνία; лат. аналог *communia*) – евхаристическое поведение христиан.

КОГНИЦИИ (от лат. Cognition - постижение) - познавательная активность человека, детерминированная сознанием как общеобразовательной причиной бытия.

КОЛЛАЖ (фр. collage – наклеивание), в дискурсе: спонтанное сочетание стилистично несовместимых образов в сумме уникального подобия оригиналу. коллажа анонимных цитат. Обычно служащий частным приемом дискурса, *коллаж* (фр. collage — приклеивание) в психологии может соответствовать принципиальному статусу организации культурного пространства в создании вербальных или графических построений путём наклеивания на фактуру личности нарративов и материалов дискурса, дополняющих эту фактуру деталями проекций

КОМПУЛЬСИВНЫЙ НЕВРОЗ (лат. compulsus - толчок впечатлениями) религиозная акцентуация, обусловленная впечатлениями личной вины, либо желанием приобрести особое расположение в глазах Бога. Комппульсивные люди усердно работают, но склонны доверять собственным представлениям о Божьей награде для них как значительно большей, чем для других.

КОНАТИВНАЯ РЕФЛЕКСИЯ (лат. Conativus – устремленность) – финальное намерение, актуализирующее убеждение личности, частным способом моделирующей сферу поведения особого, личностного выбора.

КОНЪЕКТУРА – от лат. conjectura – догадка, предположение – восстановление, не поддающейся прочтению или вовсе отсутствующей в оригинале, части текста, которая вносится при научном описании психологического объекта.

КРЕАЦИЯ (с лат. Creatio - творение) - сотворение, избрание (о мире и человеке).

ЛОГОС (с гр. Λογος - слово) - слово исконное, воплощенное и присутствующее.

ЛОГОЦЕНТРИЗМ (от лат. in – в, по направлению к, determinare – определять) – методологический принцип, обеспечивающий закономерное включение индивида в совокупность жизненных обстоятельств, реализуемых Словом.

МАНДАЛА – (санскр. – квадратура круга) – в буддизме остатки индуистской мифологии, выводящей мистическую фигуру, создающую образ мира, в центре которого находится Сумеру, гора

бога как ось мирового яйца, чье математическое тело инкрустировано хрусталем, золотом, рубинами и изумрудами – камнями четырех мировых элементов; в теопсихологии инициатива пиктографической индукции, проектируемой в поле квинтэссенции–Я.

МЕТАНАРРАЦИЯ (с гр. *Meta* и лат. *Narrare*) - надповествование, феномен существования концепции, претендующей на универсальность, доминирует в культуре, делает легитимным знание, различные социальные институты, образ понимания.

МУНДУС – (лат. *mundus* – отверстие, круг) – первая борозда (*urvo-urbis- orbis*) Рима, построенного на камне с мощами Ромула, создающего точку *Quadrata Roma*, вокруг которой, согласно римским правилам землемерения предстает четырехчастный город; в теопсихологии, как и мандала, служит вербально-пиктографическому проектированию.

МЕТАНОИЯ – (гр. *μέτα* и *νόος*) – смена, перенесение Божественного разума в смертную душу (*ψύχή*) посредством Логоса (*λόγος*); покаяние, перерождение, приводящее к иному уровню и качеству восприятия личностью мира и себя самого.

МЕТАФОРА – (греч. *meta* и *phora* – смена, перенесение движения) – способ традуктивного (по аналогии) мышления, экстраполирующего свойства одного предмета на другой по принципу сходства, смежности или контраста; характерна синкретному мифологического сознания, не разделяющему человека и познаваемый им мир; присуще также вполне осознанному диалогическому взаимодействию.

МЕТОНИМИЯ – переименование предмета на принципе смежности понятий, умножающих номинативную функцию речи.

НАРРАТИВ – (лат. *narrare*, говорение) – понятие философии пост-модернизма, фиксирующее процессуальность самоосуществляющегося текста как самодостаточный способ объективации бытия человека.

НАРРАТОФИЛИЯ (от лат. *Narrare* + *filum* - метафорически «висеть на волосе», способ выражения) - при демонстративной акцентуации характера определенная наслаждение при произнесении грубых, или нецензурных слов.

НЕОФИТ – греч., новообращенный.

НУС – греч. *νόος* – Высший Разум, Мировая Душа в единстве бытия и сознания в отличие от *ψύχή* – смертной души.

ОКСИМОРОН – гр., οξύμωρον – сочетание противоположных значений.

ОНОМАСТИКА, ОНОМАТОЛОГИЯ (от греч. ὀνομαστική, ономастикé — наука, изучающая имена собственные всех типов и их происхождение. От ὄνομα, онома — имя, название и λέγω, лéго — выбирать, говорить, сообщать – раздел лингвистики, изучающий собственные имена, историю их возникновения и распространения.

ОНТОГЕНЕЗ (с гр. Οντογενεζ - сущее бытие) - личное развитие индивида от рождения до смерти.

ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТРИЗМ – понятие, введенное Ж. Деррида для характеристики классической парадигмы культуры, фундированной глубинными презумпциями: онтологически понятой картины мира; линейного детерминизма с исчерпывающим объяснением внешней квази-причины; целесообразности общего мирового процесса и отдельно взятых событий, управляемых Автором; мышление в рамках жестких бинарных, асимметрично интерпретируемых оппозиций с фундаментальным проявлением маскулинного характера культуры западного образца; имплицитная ориентация западной традиции на тот пласт языка, который представлен присутствием (гр. ραγουσία) в звучании голоса, несмотря на фигуративный акцент письменной речи; наконец, презумпция глубинного имманентного смысла как бытия в целом, так и отдельных событий. В противоположность этому понятию Ж. Деррида программирует постмодернистскую парадигму « деконструкцию».

ОРТОПРАКСИЯ (с гр. Ortho - правильная и ptaktikos-деятельность) - настоящая вера, которая характеризуется практической соответствием поведения религиозным убеждениям.

СЕКВЕНЦИЯ – с лат. sequential, последовательность – форма ср. вековой поэзии IX в., служащая вставкой, подтекстовкой в каноническо-литургическом тексте « аллилуйя» , сменившем три формы: простую, антифонную и новую (с XII в. в поэзии вагантов, трубадуров, миннезингеров).

СЕМАНТИКА – смысл и значение слова.

СИНГУЛЯРНОСТЬ (англ. single – единственный) – понятие, введенное в середине XX века Дж. Нейманом, единственной точки в пространстве, за которой *экстраполяция* начинает давать

бессмысленные результаты (расходиться). Психологический смысл сингулярности отражает единую метафизическую реальность кратчайшего и чрезвычайно скорого личностного прогресса в условиях материальной плотности времени и артикуляции Имени.

СИНЭРГЕТИКА – (греч. *sinergia* – совместное действие) – производно от ортодоксального догмата о двух волях и двух природах (Божественной и человеческой) в ипостаси Сына (Халкидонский Собор 453 г.); одно из ведущих направлений современной науки, репрезентирующее естественнонаучный вектор развития теорий нелинейных динамик в современной культуре и образовании.

СОТЕРИОЛОГИЯ (с гр. *σωτήρας* – спаситель) – Церковное учение о спасении.

СТИГМАТИЗАЦИЯ (с гр. *στίγματα* – ярлык, клеймо) – явление навешивания ярлыков, ассоциация какого-либо негативного качества с конкретным человеком или группой людей, например, верующих, хотя эта связь отсутствует или не доказана; как составная часть стереотипов и мифологем, возникает при одном демонстративном и наборе приписываемых качеств, что может вести к дискриминации, ограничивающей права личности или группы.

ПАИДЕИЯ (гр. *paideia*) – греческий идеал воспитания, воплощенный в гармонии телесной красоты и социальной полезности.

ПАРАДИГМА (от гр. *Paradigma* - пример, образец) - методологическая система форм, способов одного и того же значения, в частности, его аналог в виде знака, символа, таблицы; в философии постмодернизма исторический пример, или Дух времени, отобранный для системы доказательств и достижения истины.

ПАРУССИЯ (от гр. *Παρουσία* - вторая сущность) - незаметная, как будто отсутствующая в материальном мире, духовное присутствие Слова в личности Иисуса Христа и его последователей.

ПАСЕССИИ (от лат. *Posession* - овладение) - редкое психическое заболевание, так называемая « бесовская одержимость» .

ПЕРФЕКЦИОНИЗМ (ад. лат. *Perfectus* - совершенный) - психическое заболевание, сопровождающееся чувства собственной совершенства, замечательного отличия от других, безошибочности и миссионерского достоинства.

ПОСТМОДЕРНИЗМ – методология современной культуры, аксиологически дистанцирующейся от классической и

неклассической традиций детерминистического и индетерминистского философствования; ведущие представители Р. Барт, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж. Бодийяр, М. Фуко, Ю. Хабермас и др..

ПОСТПАРТОР (от лат. Post и partor – потомок) - духовный наследник.
ПРАМОРБИДНЫЙ ОПЫТ (с лат. Premorbus, предболезненный) опыт ремиссии (лат. remissio - отпуск, спасение) болезни, проходя который человек поднимается на новый уровень сознания и жизненного устройства.

ПОСТСТКОНСТРУКТИВИЗМ – философский способ осуществления структуральных апорий и парадоксов знака, представляющего единство означающего и означаемого в поле двойной проблематичности эпистемологического и семиотического начал языка; связывается с именами Ж. Деррида, Ж. Делеза, Х. Гваттари, Ж. Бодийяра и др..

РЕИФИКАЦИЯ – с лат. reificare, – вторичная материализация дискурса в текстовых нарративах, слудующих за тестовыми секвенциями рассуждений.

РУДИМЕНТЫ (от лат. Rudimentum - необработанное начало) - первая попытка всякого выполнения дела.

РЕЛИГИЯ – от лат. латинского глагола religare — вязать, связывать, привязывать, сковывать — применительно к религии как форме общественного сознания, означает связь, союз, узы, соединяющие с Богом в служении Ему и повиновении через благочестие.

РИЗОМА (фр. rhizome - корень дерева) - в постмодернизме принципиально неструктурны и нелинейный способ организации целого, что дает основания для внутренней, автохтонной событийности жизни с её креативной самоконфигурацией.

РИТУАЛ (лат. ritualis - обрядовый) - определяемая традицией модель поведения в связи с прикосновением человека к сакральному времени первоначальной духовности.

САКРАЛЬНОЕ – от лат. *sacrum* — священное, посвященное богам. В широком смысле « сакральное» – всё имеющее отношение к Божественному, религиозному, небесному, потустороннему, иррациональному, мистическому, отличающемуся от обыденных вещей, понятий, явлений. Сакральные объекты имеют не только духовное, связанное с высшим миром, измерение, но и материальное, воплощающее идеи и образы Божественного.

СЕГРЕГАЦИЯ (от гр. Segregatio - обособление) – обособление вещей и явлений.

СЕКВЕНЦИЯ (от лат. Sequential - последовательность) - форма средневековой поэзии IX в., служащая вставкой, подтекстом в канонически - литургических песнопениях «аллилуйя», имеет три формы: простую , антифонную и новую, отраженную с XII в. в поэзии вагантов, трубадуров , минэзингерав **СЕМАНТИКА** - смысл и значение слов.

СЕПЕРА–УОРФА ГИПОТЕЗА или фундаментальная гипотеза лингвистической относительности – концепция, разработанная в 30-е гг. XX века, согласно которой структура языка определяет мышление и способ познания реальности. Предполагается, что люди, говорящие на разных языках, по-разному воспринимают мир и по-разному мыслят. В частности, отношение к таким фундаментальным категориям, как пространство и время зависит в первую очередь от родного языка индивида; из языковых характеристик европейских языков, так называемого «среднеевропейского стандарта», выводятся не только ключевые особенности европейской культуры, но и важнейшие достижения европейской науки, в том числе, картина мира, отражённая в классической ньютоновской механике. Автором концепции является американский этно–лингвист–любитель Бенджамин Ли Уорф. Эта концепция была созвучна некоторым взглядам крупнейшего американского лингвиста первой половины XX века Э. Сепера, оказывавшего Уорфу поддержку. Сходные идеи ранее высказывал и Вильгельм Гумбольдт.

СИМУЛЯКР (от лат. - Simulacrum - тень умершего) - невидимые и недееспособные мысли, мечтания, которым уделяется мистическое значение, например , цитата К. Маркса и Ф. Энгельса : « Призрак ходит по Европе, призрак коммунизма».

СИНГУЛЯРНЫЙ (от лат. Singularis - уникальный) - единственный в своем роде, исключительный; о лицах с уникальным сочетанием, конфигурацией знаний, чувств, задатков, поступков. **СИНЕРГЕТИКА** (от гр. Sinergia - совместная действие, сотрудничество) - одно из ведущих направлений современной науки, репрезентирующее естественный вектор развития теорий нелинейных динамик, что касается, в том числе, культуры и образования.

СОБОРЫ ЦЕРКОВНЫЕ –первый в 325 году состоялся в греческой Никее, последний, 21 Вселенский – в Ватикане в 1963-1965 гг.

СОТЕРИОЛОГИЯ (с гр. Σοτηριολογηα, - слово о спасении) – христианское учение о спасении человека Богом.

СТАЦИЯ (от лат. Statio - стояние на позиции) - в литургии римокатолической алтарь, статуя, икона, перед которым задерживается процессия для молитвенных отправлений; стация Кальварийская включает 14 икон, представляющих сцены Крестового пути Иисуса Христа к Голгофе.

ТЕОЗИС – от гр. θεωσις, обожение (лат. deificatio).

ТЕОПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС (гр. theos - Бог + психология + дискурс) - образовательная норма повествования, при которой самореализация научно-священного текста объективируется потоком сознания в языковой формации психологической культуры.

ТРАДУКЦИЯ (от лат. traductio - вывод от частного к частному) - в формальной логике вывод, при которой посылки и заключения являются суждениями одного обобщения.

ТРАНСДУКЦИЯ (от лат. Transductio - вывод от частного к частному, обработка) - перенос генетического материала (потребностей) с одной жизненной сфере - биологической, в другую - культурную, духовную через диалог.

ТРАНСАКТ – любой вербальный или невербальный контакт между двумя или более индивидами, состоящий, согласно Э. Берну, из стимула и реакции между двумя эго-состояниями.

ТРАНСАКТУАЛИЗАЦИЯ – фундированный парадигмой нарратора дискурсный контакт эго-состояний истауратора и дискурсанта.

ТРИАНГУЛЯЦИЯ (от лат. Triangulum - треугольник - разделение поверхности на криволинейные треугольники), определяется как согласование данных, полученных различными вариациями количественных (количественных) и качественных (качественных) методик с использованием данных из трех культурно-психологических истоков – науки, искусства, религии – для измерения бытия.

ТРОПАРЬ – (от гр. tropos – поворот, оборот речи) – краткий поэтический припев к определенным местам византийской литургии и всеобщему бдению, введенный ради «услаждения» как музыкально-поэтический комментарий к священному или

литургическому тексту; после его окончательной православной редакции силлабо-тоническая модель тропаря, а вместе с ней и оригинальное литургическое творчество, были безвозвратно утрачены.

ФАЛЛИБИЛИЗМ (лат. fallibile - ошибка) – принцип, выдвинутый Ч.

Пирсом, относительно погрешности всех знаний, которые всегда плавают в континууме недостоверности и неопределенности.

ФАНТТ (абр.) – фрейминг–абдукция нарративной триангуляции текста: методика кросс-дискурсного измерения спонтанной наррации дискурсанта, проходящего как-бы три феноменологических стадии (ТТТ): тестирование, текстирование и топологию «Я» в перманентном дискурсе.

ФАСЦИНАЦИЯ (с лат. fas и fascinare – очарование) – рефлексивно организованное, вербальное подкрепление семантически значимой информации при определяющем воздействии красоты на поведение и аффективное состояние.

ФИЛОГЕНЕЗ (от гр. Φιλογένεσις - сыновней бытие) - историко-эволюционное развитие психики, или социальных учреждений различных типов, классов, родов и видов; существует неразрывно с онтогенезом.

ФИЛАКТЕРИЙ - в иудейской традиции повязка на голове со словами Закона.

ФЛЕКСИЯ – от лат. flexi, изгиб, отросток – окончания слов, сменяющихся при спряжении, склонении, модуляциях в новообразовании национальных языков при сохранении корневого состава, этимона.

ФРЕЙМ (от англ. Frame - рама, каркас) - альтернативный инструмент измерения и интерпретации уникальных особенностей исследовательского феномена, который верифицируется типичными обстоятельствами и каузальными схемами, обстоятельствами, событиями, здравым смыслом.

ХАБИТУС (с гр. Habitus - внешний облик) - нормальное положение, одежда католических монахов, монахов и монахинь.

ЭКСПЕКТАЦИИ (с лат. Expectatio - ожидания) - социальные ожидания.

ЭВДЭМОНИЯ (от гр. Eudemonia - наслаждение) - потребность человека в счастье как в главной предпосылки жизни.

ЭКСТРАПОЛЯЦИЯ (лат. extra сверх, вне и polio выправляю, изменяю) – логико методологическая процедура распространения (переноса) выводов, сделанных относительно какой либо части объектов или явлений на всю совокупность (множество) данных объектов или явлений.

ЭТИМОН – от гр. etia причина – исходная семантическая форма и речевая единица слова.

ЭКУМЕНА – от гр. Αἰκῶμενα, обитаемая часть земли, вселенная.

ЭЛИМИНАЦИЯ (от лат. Eliminare - исключать, выносить за порог дома, разглашать его тайну) - в математике, исключение неизвестного из системы значений, в палеантологии, избирательное удаление групп организмов в результате естественного отбора; в философии модернизма, исключение из контекста неудобных категорий и значений, например таких, как метафизика.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (от гр. Πιστη - вера, доверие и λογος - слово) - теория познания, или учение о правдивости знаний, их реальной соотнесенности с действительностью.

ЭПИФЕНОМЕН (от гр.επι - поверх, сверх, после и φαινομεν - появление) - придаток к предмету, постороннее явление, которое сопровождает другие процессы и состояния, но не оказывает на них существенного влияния.

ЭКЗЕГЕТИКА (от гр. Εξηγητικός - толкователь) - раздел богословия, в котором объясняются библейские тексты.

Список использованной литературы

1. *Адам, К.* Иисус Христос / К. Адам. – Брюссель: «Жизнь с Богом», 1991. – 300с.
2. *Адо, П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с франц. В. А. Воробьева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
3. *Акудовіч, В.В.* Код адсутнасці. Асновы беларускай ментальнасці / Валянцін Акудовіч. – Мінск : Логвінаў, 2007. – 196 с.
4. *Алейхем, Ш.* Блуждающие звезды / Перевод с идиша Я. Слонима. – М.: «Текст», 2005. – 560 с.
5. *Александр Ф., Селесник Ш.* Человек и его душа: познание и врачевание от древности и до наших дней: Пер с англ. – М.: Прогресс – Культура; «Яхстмен» , 1995. – 608с.
6. *Александр, епископ (Семенов-Тянь-Шанский).* Православный ктехизис. – М.: Смысл, 1980. – 110 с.
7. *Александропулос, М.* Сцены из жизни Максима Грека / Мицос Александропулос. – М.: Советский писатель, 1983.– 319 с.
8. *Абрамова Г.С.* Возрастная психология: Учеб. Пособие для студентов вузов. 4-е изд.. – М.: «Академия», 1999. – 672с.
9. *Аллахвердов, В.М.* Легендарный А.М. Зимичев / В.М. Аллахвердов, А.И. Ватулин// Методология и история психологии. Том 3, Выпуск 2, 2008. – С.208-212.
10. *Апулей.* Золотой осел / Пер. с лат. М. Кузьмина. – М.: «Машиностроение-Аспект» , 1990. – 320с.»
11. *Ананьев Б.Г.* О проблемах современного человекознания. – М.: «Наука», 1977. – 380с.
12. *Аргайл, М.* Психология счастья / Майкл Аргайл ; [пер. с англ. А. Лисицыной]. — 2-е изд. — СПб. : Питер, 2003. — 270 с.
13. *Аринин, Е. И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография / Е. И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского государств. университета им. М.В.Ломоносова, 1998. – С. 33.
14. *Асмолов, А. Г.* По ту сторону сознания : Методологические проблемы неклассической психологии / А. Г. Асмолов. — М. : Смысл, 2002. — 270 с.

15. *Бандура, А.* Теория социального научения / А. Бандура. — СПб. : Евразия, 2000. — 320 с.
16. *Баркер, А.* Новые религиозные движения / А. Баркер. — СПб.: Русского Христианского Гуманитарного института, 1997.*Бархаев, Б.П.* Педагогическая психология. — СПб.: Питер, 2009. — 448 с.
17. *Баткин, Л. М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. / Л. М. Баткин. — М.: Российск. гос. гумат. ун-т, 2000. — 105 с.
18. *Бахтин, М.М.* Из жизни идей / М.М. Бахтин. — М.: «Лабиринт», 1995. — 129 с.
19. *Бахтин, М. М.* К переработке книг о Достоевском / М. М. Бахтин.— Витебск: «Диалог. Карнавал. Хронотоп», 1994. — 58 с.
20. *Бандура А.* Теория социального научения. — СПб.:Евразия, 2000. — 320с.
21. *Бинсвангер, Л.* Бытие-в-мире: Избранные статьи / Л. Бинсвангер. — М.: СПб.: Питер, 1999. — 327 с.
22. *Бедуелл Г.* История церкви. — М.: « Христианская Россия» , — 1996. — 300с.
23. *Белецкая С.* Духовное обогащение личности в процессе изучения литературы и культуры народа. / Культура. Хрысціянства. Адукацыя. // Пад рэд. В.А.Салеева. — Мн.: НІА, 2003. — С.144-151.
24. *Берн Э.* Трансакционный анализ и психотерапия. — СПб.: Братство, 1992.— 403 с.
25. *Бердяев Н. А.* Воля к жизни и воля к культуре / На переломе. Философия и мировоззрение / Сост. П.В. Алексеев. — М.: « Политиздат» , 1990. — С. 73–84.
26. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. — М.: Советская энциклопедия, 1995. — 668 с.
27. *Бердяев, Н.А.* Философия свободного духа /Н.А. Бердяев. — М.: Республика, 1994. — 480 с.
28. *Бехтерев В. М.,* Внушение и его роль в общественной жизни / В.М. Бехтерев. — СПб: ПИТЕР, 2001. — 460 с.
29. *Библер, В. С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в Двадцать первый век / В. С. Библер. — М. : Полит. лит., 1991. — 420 с.

30. *Бодрийяр, Жан.* Фантомы современности. / К. Ясперс, Ж. Бодрийяр. – Призрак толпы. – М.: Алгоритм, 2008. – 270 с.
31. Борхес Х.Л. Лотерея в Вавилоне. / Книга песчинок // сост. Вс. Багно. – Ленинград: «Художественная литература», 1990. – С. 85–89.
32. Большой энциклопедический словарь/Под ред. С.Ю. Солодовникова. – Мн.: «МФЦП», 2002. – 1008с.
33. *Братусь Б.С.* К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии, № 5. – 1997. – С.3–19.
34. *Братусь Б.С.* Нравственная психология возможна / Этика и психология // Под ред. Б.Братуся. – Самара: Изд. Дом «БАХРАХ», 1999. – С. 29–48.
35. *Брайян Д.О.* Святой Фома Аквинат. – Киев: КАЙРОС, 1998. – 75с.
36. *Брушлинский А.В.* Призыв к союзу этики и психологии весьма актуален? / Этика и психология // Под ред. Б.Братуся. – Самара: Изд. Дом «БАХРАХ», 1999. – С.78-84.
37. Бубер М. Два образа веры. – М. «Республика», 1997. – 464 с.
38. *Бубер, М.* Два образа веры / М. Бубер. — М. : Республика, 1997. — 464 с.
39. *Бушков, А.* Россия, которой не было. Русская Атлантида / А. Бушков, А. Буровский. – М.: «Издательства: Бонус, Олма-Пресс; Серия: Досье», 2001 г. – 460 с.
40. *Вальверде, К.* Философская антропология / К. Вальверде. — М.: Христианская Россия, 2000. — 411 с.
41. *Василюк, Ф. Е.* Молитва и переживание в контексте душепопечения себя / Ф. Е. Василюк // Москов. психотерапевт. журн. : Спец. выпуск по христиан. психологии // под ред. Т. В. Снегиревой, Ф. В. Василюка. — 2003. — № 3 (38). — С. 114—130.
42. *Вейник, В.И.* Почему я верю в Бога /И.В. Вейник. – Мн.: «Изд-во Бел. экзархата», 2002. – 336 с.
43. *Велигурский, В.* Ислам / Христианство и другие религии мира // Пер. с пол. Н.Л. Косман. – Минск: Ред. Журн. «Тест», 1993. – С. 87–94.
44. *Венгер, А.Л.* Психологические рисуночные тесты: Иллюстрированное руководство А.Л. Венгер. – М.: Владос-пресс, 2003. – 160 с

45. *Вересаев, В.В.* Живая жизнь. О Достоевском и Толстом: Аполлон и Дионис (о Ницше) / В.В. Вересаев. – М.: Политиздат, 1991. – 336 с..
46. *Весь мир в афоризмах* / Автор-составитель А.В. Лаврухин. – М.: ЗАО « ОЛМА Медиа Групп» , 2012. – 304 с.
47. *Вишнякова, Н. Ф.* Креативная психопедагогика : [в 2-х. ч.]. Ч. 1 / Н. Ф. Вишнякова. — Минск : ПОЛИБИК, 1995. — 240 с.
48. *Выготский, Л.С.* Собрание сочинений: В 6-ти т. Т.3 Проблемы развития психики / Под ред. А. М. Матюшкина. – М.: Педагогика, 1983. - 368 с.,
49. *Выготский, Л.С.* Мышление и речь. Изд. 5, испр. – М.: Лабиринт, 1999. – 352 с.
50. *Выготский, Л.С.* Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6-ти т. Т.1. Вопросы теории и истории психологии. — М.: Педагогика, 1982.— С. 291—436.
51. *Вялікае Княства Літоўскае* : энцыкл. у 2 т. / рэд. кал: Г. П. Пашкоў [і інш.]. — Мн. : Бел. энцыкл., 2006. — 790 с. — Т. 2.
52. *Грановская, Р.М.* Психология веры / Р.М. Грановская. – СПб., 2004. – 576 с.
53. *Гадамер Х.Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. – М.: “Прогресс”, 1988. – 704 с.
54. *Гегель, Г.Ф.В.* Философия права / Г.Ф.В. Гегель. – М.: «Мысль» , 1990. – 524 с.
55. *Грибановский, Михаил, епископ.* Сочинения. Письма. Жизнеописание. / Епископ Михаил Грибановский. – Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2011. – 884 с.
56. *Головницкая, Г.Е.* Человек в истории культуры: методические рекомендации / Г.Е. Головницкая. – Барановичи: РВА «БарГУ», 2013. – 78 с.
57. *Гроф, Ст.* «Современный глобальный кризис есть в сущности кризис духовный». Интервью Московскому психотерапевтическому журналу // Консультативная психология и психотерапия, 2007. – № 4. С. 68-81.
58. *Гуардини Р.* Господь. – Брюссель: «Жизнь с Богом» , 1995. – 816с.
59. *Гумилев Л.* Поиски вымышленного царства. Легенда о « государстве пресвитера Иоанна». – М. ТАНАИС, 1994. – 480с.

60. Гуссерль, Э. Картезианское размышление / Э. Гуссерль. — Минск : Харвест, 2000. — 752 с.
61. Давыдов В.В. Психология должна быть связана с этикой. / Этика и психология // Под ред. Б.Братуся. — Самара: Изд. Дом « БАХРАХ» , 1999. — С. 58-62.
62. Деррида, Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора, денегаций / Е. Гурко // Деконструкция: тексты и интерпретация. — Минск : Экономпресс, 2001. — 198 с.
63. Джерджен, К.Дж. Социальный конструктивизм. Знания и практика/ К.Дж. Джерджен. — Минск: БГУ, 2003. — 232 с.
64. Джойс, Дж. Улисс : роман / Джеймс Джойс; [пер. с англ. И комментарий С.С. Хоружего]. — М.: Эксмо, 2010. — 928 с.
65. Дильтей, В. Описательная психология / Перевод с немецкого Е. Д. Зайцевой под ред. Г.Г. Шпета. — Второе издание. — СПб.: Алетейя, 1996. — 160 с.
66. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. — М.: Алтейя, 1993. — С. 31.
67. Джусани Л. Сущность христианской нравственности. М.: «Христианская Россия», 1990. — 140 с.
68. Джусани Л. Религиозное чувство. — М.: « Христианская Россия», 2000.
69. Дильтей В. Описательная психология / В кн.: История психологии: тексты / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. 3-е изд.— Екатеринбург, 1999. — С. 404–441.
70. Дружинин, Н.В. Экспериментальная психология / Н.В. Дружинин. — М.: Университетская книга., 2009. — 410 с.
71. Дьченко М.И., Кандыбович Л.А. Психологический словарь—справочник. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. — 576 с.
72. Дюркгейм Э. Социология и теория познания / В кн.: История психологии: тексты / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. 3-е изд.— Екатеринбург, 1999. — С.345–378.
73. Джерджен, К.Дж. Социальный конструктивизм. Знания и практика/ К.Дж. Джерджен. — Минск: БГУ, 2003. — 232 с.
74. Дружинин, В.Н. Психология семьи /Н.В. Дружинин. — М- СПб.: «ПИТЕР», 2007. — 176 с.

75. Дьяков А. В. Жак Лакан. Фигура философа (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского») / А.В. Дьяков. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 560 с.
76. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М.; СПб. Университетская книга, 1999. – 406с.
77. Забияко, А. Психоанализ сакрального в работах Зигмунда Фрейда // Вестник МГУ, сер. 7. Философия, 1995. – № 2. – С. 60 – 66.
78. Зейгарник Б.В. Патопсихология. – М.: « Изд-во МГУ» ,1986. – 380 с.
79. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон, 1997. – 560 с.
80. Зильберман, Д. Б. Личность и культура в антропологии Поля Радина // Вопросы философии 1971, № 6, С. 163—172.
81. Илиаде, М. Священное и мирское / Мирча Илиаде. – М.:Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
82. История религии в России. Учебник / под ред. Н. А. Трофимчука. – М.: Изд-во РАГС, 2001. – С. 482 с.
83. Кант, И. Критика практического разума. Соч., т. 4, ч. 1. / И. Кант. – М.: Наука, 1963. – 468 с.
84. Камю А. Творчество и свобода / А. Камю. – М.: «Радуга», 1990.– 609 с.
85. Катехизис Католической Церкви. 4-е изд. – М.: «Культурный центр « Духовная библиотека» , 2001. – 813 с.
86. Келли, Дж. Процесс каузальной атрибуции / Современная зарубежная социальная психология. Тексты // Ред. Г.М. Андреева, Н.Н. Богомольская, Л.А. Петровская. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С. 127 – 137.
87. Кемплер, У. Основы семейной гештальттерапии / Уильям Кемплер . – СПб: Изд-во Пирожкова, 2001. – 285 с. Кьеркегор, С. Несчастнейший / С. Кьеркегор. — М. : Библейско-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2002. — 370 с.
88. Клонингер С. Теории личности: познание человека. 3-е изд. – СПб.: «Питер» , 2003. – 720с.
89. Коломинский, Я. Л. Психологическая культура или психологическая цивилизация / Я. Л. Коломинский // Психалогія. — 2001. — №№ 3, 4.

90. *Коломинский, Я. Л.* Социальная психология школьного класса : науч.- метод. пособие для педагогов и психологов / Я. Л. Коломинский. — Минск : Аинформ, 2003. — 312 с.
91. *Коэль, Пауло.* Алхимик / *Коэль Пауло.* — М.: «София», 2003. — 232с.
92. *Куломзина, С.С.* Наша церковь и наши дети / С.С. Куломзина. — Париж : IMCA-PRESS, 1994. — 340 с.
93. *Лактанций.* О смертях преследователей (De mortibus perssecutorum) / Пер. с лат. В.М. Тюленева. — СПб.: «Алетейя» , 1998. — 280 с.
94. *Лакан Ж.* Имена — Отца / Жак Лакан. — М: Гнозис/Логос, 2005. — 423 с.
95. *Лакан, Ж.* Изнанка психоанализа. Книга 17. (1969 - 1970) / Жак Лакан. — М.: «Гнозис», 2004. — 272 с.
96. *Лебедевко, В.Е.* Психоанализ Жака Лакана и магический театр / В. Лебедевко, Л. Хайтин, Е. Миронова – Альманах «Архетипические исследования» № 6, октябрь 2012. – С. 5–10.
97. *Левин К.* Конфликт между аристотелевским и галилеевским способами мышления в современной психологии.— В кн.: История психологии: тексты / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. 3-е изд.— Екатеринбург, 1999. — С.62– 100.
98. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление / В кн.: История психологии: тексты / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. 3-е изд.— Екатеринбург, 1999. —С. 378 – 403.
99. *Леви-Строс К.* Путь масок / Пер. с фр. А. Б. Островского. — М.: «Гнозис», 2000, — 360 с.
100. *Ленин, В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии / В.И. Ленин. — М.: Изд-во ЛКИ, 2010. — 376 с. *Лосев, А. Ф.* Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. — М. : Изд-во полит. лит., 1991. — 525 с.
101. *Лоренс А. Первин, Оливер П. Джон.* Психология личности. Теория и исследование. — М.: Академ. Проект, 2001. — 607 с.
102. *Лосев, А.Ф.* Философия имени / А.Ф. Лосев. — М.: Изд-во Академ. проект, 2009. — 300 с.
103. *Лосский, Вл.* Очерки мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие / Вл. Лосский. — Киев : Путь к истине, 1991. — С. 95—261.

104. Лука, архиепископ (Войно–Ясенецкий). Дух. Душа. Тело. / Лука, архиеп. Войно–Ясенецкий. – К.: Видавництво Національного медичного університету імені О.Богомольця, 2013. –460 с.
105. Льюис, К. С. Любовь. Страдание. Надежда : пер. с англ. / К. С. Льюис. — М. Прогресс. Культура, 1992. – 430 с.
106. Майендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. – М.:Когелет, 2001. – 432с.
107. Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М.: Изд-во « Релф-бук» , 1998. – С. 89.
108. Маліноускі, Я.Л. Тэапсіхалогія / Я.Л. Маліноускі. – Баранавічы: РВА БарДУ, 2012. – 423 с.
109. Маркс, К.,Энгельс, Ф. Экономическо–философские рукописи 1844 года. Собр. соч., изд 2, т. 42, с. 41-174.
110. Марсель, Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Самосознание европейской культуры XX века. – М.:Политиздат, 1991. – С.352–365.
111. Манн, Т . Доктор Фаустус / Томас Манн. – М.: «Советский писатель», 1956. – 560 с.
112. Маничев С.А. Мифология в политических технологиях / Общество и политика: Современные исследования, поиск концепций // Под ред. В.Ю Большакова. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2000. – С.144–191.
113. Мартынов, В. Ф. Культурология. Теория культуры: учебное пособие / В. Ф. Мартынов. – Минск: АСАР, 2008. – 848 с.
114. Маслоу, А. Мотивация и личность / А. Маслоу. — СПб. : Евразия, 1999. — 446 с.
115. Матэматычная энцыклапедыя / Гал. Рэд. Васіль Бернік. – Мінск: Тэхналогія, 2001. – 495 с.
116. Мень, А. В. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы / Сост. А. Белавин. – М.: Изд-во «Нижегородская ярмарка», 1995. – 672 с.
117. Мень, А. Исагогика: Ветхий Завет / А. Мень. — М. : Общедоступ. правосл. ун-т, 2000. — 630 с.
118. Мень, А. Сын человеческий / А. Мень. — Гродно : ГРКД, 2000.- 320 с.
119. Мещеряков, Б. М. Л. С. Выготский и современная культурально-

- историческая психология / Б. М. Мещеряков, В. П. Зинченко // Вопросы психологии. — 2000. — № 2. — С. 102—116.
120. *Можейко, М. А.* Между Афинами и Ерусалимом: имманентный дуализм оснований европейской культуры / М. А. Можейко // Культура. Хрысціянства. Адукацыя : зб. навук. прац / пад рэд. В. А. Салеева. — Мн. : НІА, 2003. — С. 42—47.
121. *Мухина, В.С.* Личность: мифы и реальность (Альтернативный взгляд. Системный подход. Инновационные аспекты) / В.С. Мухина. — Екатеринбург: ИнтенФлай, 2007. — 1072 с.
122. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Б.С. Братусь, В.Л.Войков, С.Л.Воробьев и др. — М.: «Наука», 1995. — 236с.
123. *Наумова, Е.И.* Психоанализ Ж. Лакана как современная диалектическая концепция / Дисс. канд. философ. наук. — СПб., 2011. — 173 с.
124. *Ницше, Ф.* Воля к власти / Фр. Ницше. — М.: Азбука—классика, 2008. — 448 с.
125. *Новак М.* Дух демократического капитализма / Пер. с англ. В.Г. Марутика. — Мн.: «Лучи Софии», 1997. — 544 с.
126. Новый философский энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Грицанова. — Мн.: Книжный Дом, 2001. 1280с.
127. *Олпорт, Г.* Становление личности: Избранные труды / [Пер. с англ. Л. В. Трубицыной и Д. А. Леонтьева]; под общ. ред. Д. А. Леонтьева. — М.: Смысл, 2002. — 354 с.
128. *Панофский Э.* Готическая архитектура и схоластика / Богословие в культуре средневековья // Под ред. Л. Лутовского. — Киев: « Путь к истине» , 1992. — С.49–79.
129. *Парандовский Я.* Алхимия слова. Петрарка. Король жизни. — М.: «Правда», 1990. — 656с.
130. *Первин Лоренц, Джон Оливер.* Психология личности. Теории и исследования. — М.: Аспет Пресс, 2000. — 607с.
131. Перлз, Фр. Внутри и вне помойного ведра / Фриц Перлз. — СПб.: «Санкт–Петербург– XXI век», 1995. — 448 с.
132. Пастырское богословие / Настольная книга священнослужителя в 8–ми т. Т.8. — М.: Московская патриархия, 1990. — 960 с.
133. *Петрученко, О.* Латинско-русский словарь / О. Петрученко. — СПб.: Лань, 2001. — 704 с.

134. *Платон*. Диалоги / сост. А. В. Лосев. — М. : Наука, 1985. — 610 с.
135. *Полонников, А.А.* Динамика психологической реальности и процесс психологического образования // Психологическое образование: контексты развития. — Мн.: Технопринт, 1999. — С. 7—24.
136. *Поселянин, Е.* Русская Церковь. Русские подвижники XVIII века Е. Поселянин. Репр. изд.. — М.: Изд-во И.Д. Тузова, 1905. — 320 с.
137. Постмодернизм. Энциклопедия. / Сост. А.А. Гришанов, М.А. Можейко — Мн.: Интерпрессервис, 2001. — 1038 с.
138. *Поснов, М.* История Христианской Церкви / М. Поснов. — Киев : Путь к истине, 1991. — 614 с.
139. *Пергаменщик, Л.А.* Кризисная психология: учеб. Пособие / Л.А. Пергаменщик. — Мн.: Вышш. Шк., 2004. — 239 с.
140. Психология и философия: возвращение души; сб. статей / Редкол. Б.С. Братусь и др. — М.: Российск. Гос. гуманит. Ун-т, 2003. — 200 с.
141. Радугин, А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии / А. А. Радугин. — М.: Центр, 1999. —197 с.
142. Ратцингер, Й, кардинал. Вечно реформируемое сообщество / Йозеф Ратцингер. — Новая Европа, № 5. — 1997. — С. 6—18.
143. Рерих Н.К. О вечном /Н.К. Рерих. — М.: Смысл, 1991. — 480 с.
144. *Роджерс, К.* Что значит становиться человеком / К. Роджерс. — М.: Прогресс, 1994. — 460 с.
145. *Розеншток-Хюсси, О.* Коперниковский переворот в грамматике / О. Розеншток-Хюсси ; пер. с нем. А. И. Пигалева // Диалог. Карнавал. Хронотоп. —1996. — № 1. — С. 82—149.
146. *Рузавин Т.Н.* Абдукция, ее особенности и применение в научном исследовании // Полигнозис. — 2002, № 3. — С. 5—7.
147. *Салеева, М.В.* Ценности в философско—эстетической доктрине Бенедетто Кроче // Философия и ценности современной культуры. Материалы Междунар. науч. практ. конф. / Ред. Кол. А.И. Зеленков [и др.].— Минск : Изд. центр БГУ, 2013. — С. 230—233.
148. *Сартр, Ж. П.* Бытие и ничто / Ж. П. Сартр // Философский поиск. — 1995. — № 1. — С. 79—97.
149. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Библия. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1983. — 2510 с.

150. *Скальфи, Р.* Я с вами до скончания века. Краткая история католической Церкви / Романо Скальфи. – Милан–Москва.: «Христианская Россия», 1998. – 206 с.
151. *Слободчиков, В. И.* Психология человека только начинает складываться / В. И. Слободчиков // Этика и психология / под ред. Б. Братуся. — Самара : БАХРАХ, 1999. — С. 62—67.
152. Словарь библейского богословия / под ред. К. Леон-Дюфура. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1990. — 1300 с.
153. *Соловьёв, В. С.* Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьёв. Оправдание добра– 2-е изд. — М.:Мысль, 1990.– Т. 1– 822 с.
154. *Тайлор, Э.Б.* Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. — М.: «Политиздат», 1989. — 573 с.
155. *Тейяр де Шарден.* Феномен человека / Т. Шарден. — М: «Наука», 1987. — 240 с.
156. *Тертуллиан.* Жизнь. Творения. Библиография. Апология / Антология. Отцы и учителя Церкви III века в 2-х т. // Под ред. И. Алфеева. — Т. 1. — М.: «Либрис» , 1996. С. 300 – 378.
157. Толковая Библия. В 3-х тт. / Под ред. А.П. Лопухина. — Т. 1. — Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988. — 779 с.
158. Томпсон М. Философия религии / Пер. с англ. Ю. Бушуевой. — М.: «ФАИР-ПРЕСС», 2001. — 384с.
159. *Тоттон М.* Лекции по истории Церкви. — М.: «Русское слово» , 1997. — 230с.
160. *Томпсон, М.* Философия религии / М. Томпсон. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 384 с.
161. *Тявловский, М.Д.* Евангелие от Иисуса. Двухтысячелетию Иисуса Христа посвящается /М.Д. Тявловский, Л.Б. Тявловская, В.М. Завальнюк. — Минск: Рыма–каталіцкая парафія Сымона і Алены, 2006. — 634 с.
162. *Узнадзе, Д.И.* Мотивация – период, предшествующий волевому акту / Психология личности. Тексты // Под ред. Ю.Б. Гипенрейтера. — М.: МГУ, 1982. — С. 78–84.
163. *Уайтхед, А.Н.* Избранные работы по философии / А.Н. Уайтхед. — М.: «Прогресс» , 1990. — 717 с.
164. *Угринович, Д. М.* Психология религии / Д.М. Угринович. — М.: Политиздат, 1986 – 352 с.

165. *Философский энциклопедический словарь* / Ред. С.С. Аверинцев и др. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – 811 с.
166. *Философия культуры. Становление и развитие.* – СПб., Издательство «Лань», 1998. – 448 с.
167. *Флоренский, Павел, Священник. Имена.* Малое собр. соч. Вып.1./П.В. Флоренский. – М.:Купина, 1993. - 319 с.
168. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. – Paris: YMCA – PRESS, 1993. –600 с.
169. *Франциск.* Энциклика Lumen fidei / Франциск, папа Римский. – Мн.: «Про Христо», 2013. – 72 с.
170. *Франкл, В. Э.* Психотерапия религии / В. Э Франкл. — СПб. : Речь, 2000. — 420 с.
171. *Фрейд, З.* Психология бессознательного / З. Фрейд. – М.: «Просвещение», 1989. – 447 с.
172. *Фрейд, З.* Психоаналитические этюды / З. Фрейд. – Минск: «Попури», 2010. – 608 с.
173. *Фрейд, З.* Моисей и монотеизм / З. Фрейд. – М.: Рефлекс-бук, Ваклер, 1998. – 288 с.
174. *Фрейд, З.* Недовольство культурой. Психоанализ, религия, культура / З.Фрейд. – М.: Ренессанс,1991. – С. 225.
175. *Фрейд, З.* Будущее одной иллюзии. Психоанализ, религия, культура / З. Фрейд. – М., 1992. – С. 33.
176. *Фрейдджер, Р.* Большая книга психологии. Личность. Теории, уражнения, эксперименты / Р. Фрейдджер, Дж. Фейдимен. – СПб, 2008. – 704 с.
177. *Фромм, Э.* Душа человека / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
178. *Фуко, М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко.– СПб. : А-сad, 1994. — 410 с.
179. *Фурманов, И.А.* Психология детей с нарушениями поведения: пособие для психологов и педагогов / И.А. Фурманов. – М.: Владос, 2010. – 351 с.
180. *Хейзинга, Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня: пер. с нидерл. / Общ. Ред. И послесл. Г.М. Тавризян. – М.: «Прогресс–Академия», 1992 –464 с.
181. *Хейзинга, Й.* Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и

- Нидерландах / Сочинения в 3-х томах / Пер. с нидерл. Сост. и пер. Д.В. Сильверстов – М.: Прогресс-Культура, 1995. — Т. 1. — 413 с.
182. *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты.– М., СПб.: «Медиум»–«Ювента», 1997. – 60 с.
183. *Хоружий, С. С.* Дискурсы внутреннего и внешнего в практике себя / С. С. Хоружий // Москов. психотерапевт. журн. Спец. вып. по христиан. психологии // под ред.: Т. В. Снегиревой, Ф. В. Василюка. — 2003. — № 3 (38). —С. 5—25.
184. *Христианство и другие религии мира* // Пер. с пол. Н.Л. Косман. – Минск: Ред. Журн. «Тест», 1993. – 110 с.
185. *Хьелл, Л.* Теории личности (Основные положения, исследования и применение) / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб.: Питер Пресс, 1997. – 324 с.
186. *Чайковский, Ю.В.* Наука о развитии. Опыт эволюции / Ю.В. Чайковский. – М.: «Товарищество научных изданий КМК», 2006. – 724 с.
187. *Челпанов, Г.И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. 6-е изд. / Г.И. Челпанов. – СПб., 1918. – PDF.
188. *Чурсанов, С.А.* Богословское понятие личности в структуре методологической парадигмы православной психологии и педагогики. / *Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология 4.* – М.: Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 1997 –С. 2-4.
189. *Чхартишвили, Г.Ш.* Писатель и самоубийство/ Г.Ш. Чхартишвили. – М.:Новое литературное обозрение, 2000– 576 с.
190. *Шапиро, М.* Сто великих евреев / Майкл Шапиро. –М.: Вече, 2004. – 107 с.
191. *Шестов, Л.* Сочинения / Лев Шестов. – М.: Раритет, 1995. – 430 с.
192. *Шкуратов, В.А.* Историческая психология. – М.:Смысл, 1997. – 505с.
193. *Штидлик, Т.* Путь Духа / Пер. с англ. Г. Васильевой. – Полоцк–Брест: «София» , 1999. – 176с.
194. *Шлейермахер, Ф. Д.* Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи / Ф. Д. Шлейермахер. – СПб., 1994. – 141 с.

195. Шнейдер, Л. Б. Профессиональная идентичность: Монография / Л.Б. Шнейдер. – М.: МОСУ, 2001 г. – 272 с.
196. Щедровицкий, Г.П. Избранные труды. М.: Школа, культура, политика, 1995. – 800 с.
197. Эйнштейн, А. Собр. науч. тр. [в 6 т.] А. Эйнштейн. — М. : Наука, 1967. —Т. 4. – 480 с.
198. Элиаде, М. Аспекты мифа / Пер. с франц. / М. Элиаде. – М.: Академический Проект, 2001. – 240 с.
199. Элиас, Н. Общество индивидов // Пер. с нем. (А. Иванченко, А. Антоновского, А. Круглова). – М.: Праксис, 2001. – 336 с.
200. Юнг, К. Символическая жизнь / К. Юнг. – М.: Когито-Центр, 2003. – 326 с.
201. Юнг, К. Г. О психологии восточных религий и философий / К. Г. Юнг. – М.: «Медиум» , 1994. – 156 с.
202. Юнг, К. Г. Проблема души нашего времени / К. Г. Юнг. – М.: «Прогресс», 1996.
203. Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М., 1991. – С. 240.
204. Юнг, К. Г. Символическая жизнь / К. Юнг. — М. : Когито-Центр, 1997. — 302 с.
205. Юнг, К. Г. Ответ Иову / К. Г. Юнг. – М.: Канон, 1995. Юнг, К. Г. Психология бессознательного / К. Г. Юнг. – М.: Канон, 1994.
206. Юнг, К. Г. Психологический комментарий к «Тибетской книге мертвых» / К. Г. Юнг. — М. : Двойная звезда, 1995. — 224 с.
207. Янчук, В.А. Методология, теория и метод в современной социальной психологии и персонологии: интегративно-эклектический подход./ А.А. Янчук – Мн.: БЕСТПРИНТ, 2000. – 410с.
208. Янчук, В. А. Социокультурная индетерминистская диалогическая перспектива изучения культурного фрейминга / В. А. Янчук // Современное состояние и перспективы развития психология общения: материалы : Междунар. науч.-практ. конф., Гродно, 8—9 окт. 2010 / отв. ред.: Л. М. Даукша [и др.]. — Гродно : ГрГУ, 2010. — С. 381—385.
209. Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luther/ – Württembergische Bibelanstalt, 1963 – 1203 s.

210. Meczyslaw A. Krapec, Anrzej Marynarczyk. Rozmowy o metafizyce/ M. Krapec, A. Marynarczyk – Lublin : POLSKIE TOWARYSTWO TOMASZA Z AKWINU, 2002. – 127 s.
211. Neue Welt-Übersetzung der Heiligen Schift. — USA : Brooklin : New York : WATCHTOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF NEW YORK, INC., 1999. — 1787 s.
212. Ordo messae. Rim: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
213. Pismo Swiente Starego i Nowego Testamentu w przekladze z jezykow orryginalnych. – Warszawa–Poznan :Wydawnictwo Pallotinum, 1990. – 1450 s.
214. Scheler M. Die Stellung des Mensch in Kosmos, Gesamelte Werke, B. IX, Bern 1976.
215. The Greek New Testament / Kurt Aland, Matthew Black, Carlo Martini, Bruce Meyzger, Allen Wikgren in cooperation with the Insyitute for New Testament Textual Research Second Edition. – United Bible Sociaties, 1966 – 933 p.
216. Хармс, Д. Горло бредит бритвою / Даниил Хармс. – М.: «Глагол», 1991. – 237 с.

ЛИЧНОСТЬ XXI В ЦИВИЛИЗАЦИИ ЛЮБВИ

Мастер–класс заседания психологического кружка Ψϣχί и Я

*«Мы сегодня присутствовали на уроке будущего»
(Профессор культурологии В. А. Салеев о
публикуемом мастер–классе)*

Истауратор. Друзья, мы счастливы с вами начинать совершенно новую, неведомую эпоху, о которой мечтали миллионы землян. Эта жизнь будущего века – наша с вами уникальная возможность счастья, осуществляющаяся сегодня, здесь, в эти мгновенья. Подумаем об этом...

Исполняется песня Е. Крылатова «Слышу голос из прекрасного далёка».

Истауратор. «Скажи-ка, дядя, ведь не даром!». История нашей страны напоминает мне библейскую историю древнего Израиля, народ которого после сорока лет хождения по пустыне взошел на гору Васан и увидел перспективу Земли обетованной. Ведь не весь Израиль вошел в эту землю, но наиболее инициативная и удачливая его часть, так сказать, филогенез. Так и мы с вами находимся сейчас на хронотопе Истории, требующей от каждого решительного выбора: физически перейти в 21 век, но душевно оставаться в веке 20, либо душевно и телесно слиться с Новой цивилизацией, закрепляющей духовный, культурный и технический прогресс человечества. Однако для многих этот термин остаётся пока не известным: кто знает, что такое «хронотоп»?

1 студент. Это гора, точнее вершина...

Истауратор. Вершина айсберга?

1 студент. Скорее «Титаника».

Истауратор. В общем, правильно. «Топ» с английского – вершина, морской термин, обозначающий конец всякого вертикального рангоутного дерева на судне: мачты, стеньги и т.п. (*рисует на доске кораблик*). Какое же отношение имеет «хронотоп» к «Титанику», на котором, наверное, и мачты деревянной не было?

2 студент. То-то и плохо, что не было. Ведь дерево – символ живого, растущего, естественного. «Титаник» же облекся в сплошной металл.

Исполняем песню Б. Слуцкого «Лошади умеют плавать».

Истауратор. Символом какого психологического состояния является для вас «Титаник»?

Студенты. Безысходности, отчаяния, недоумения, беспомощности... называют другие характеристики.

3 студент. Я думаю, «Титаник» – символ одновременно величия и ничтожества...

4 студент. Символ смерти... Это стихотворение написал наш товарищ, Артур за несколько месяцев до своей гибели в холодном «океане» человеческого равнодушия:

Нас предало общество ради Варравы.
Все, кто что думал, о том и сказал.
Правы, не правы – нас ради порядка
На эшафоте палач убивал.
Все, кто беззвучно стоял и смотрел,
Как меч гильотины нам голову резал,
Предали нас за корочку хлеба.
Жизнь уходит из мертвых тел.
Жить нам осталось лишь в общей могиле,
Нету над нами венков и крестов.
Вас же – на кухне чайком упоили –
Грейтесь кострами горящих мостов. (Артур Войтик)

Истауратор. Что это, перископ умервщенной совести или символ смерти?! Оказывается, смерть может предстать перед нами не только с «косой», но и с другим, более цивилизованным металлическим орудием, например, «heavy-metal».

5 студент. Не трожьте музыку! «Heavy-metal» тут не при чем.

Ведущий. Музыка?

5 студент. Музыка ведь разная бывает, в зависимости от состояния души...

Истауратор. Может быть, смертельного состояния?

5 студент. Может быть... Слишком уж велика доля смерти в нашей цивилизации...

Истауратор. Цивилизации смерти? *Молчание.*

6 студент. Цивилизации Любви!

Истауратор. Вот это контраст! Все молчали, чуть ли не соглашаясь с судьбой «Титаника», пока единственный голос не изменил ход наших мыслей, облакая их в диалог двух сущностей: цивилизации любви и цивилизации смерти. Настроение одного мира отражает «heavy-metal», основу которого, кстати говоря, заложили потомки Каина, играющие на свирелях и гусях, а также ковачи орудий из металла (*Быт 4.21*). Другой мир – мир милосердия и надежды, молитвенную музыку которого ощущал набожный Сиф, брат «металлического» Каина (*Быт 4.26*). Подумаем об этом выборе...

Исполняю песня Б. Окуджавы «Молитва Франсуа Вийона».

7 студент. А можно Вам вопрос? Вы только что говорили о «двух сущностях», но ведь смерть не имеет сущности, так как смерти нет, «для Бога все живы».

Истауратор. Да, Вы правы вместе с апостолом Павлом, но ведь цивилизация смерти существует...

7 студент. Пока существует... на земле. Я сказал «пока», потому что когда-нибудь один, как здесь, в этой аудитории, встанет и объявит, что смерти нет. Как у Корнея Иваныча, помните: «Взял и клюнул таракана, вот и нету великана» *Смех в аудитории.*

Истауратор. Поделом великану... А с каким библейским персонажем ассоциируется этот смертельный великан?

9 студент. Голиафом. Может ли добро победить зло?

Истауратор. Точно! Голиаф – символ цивилизации смерти, апокалипсический «сын погибели», как «Титаник», гордый и «непобедимый». А кто в библейском сюжете исполнил роль «воробья»?

9 студент. Давид.

Истауратор. Царь Давид оказался тем единственным, кто упразднил смертельную рабскую зависимость человека Божьего от язычества, взяв на себя ответственность за живое слово, положившее начало новой песне – Псалмам, которые предвосхитили открытие новой цивилизации. Кто же открыл эту новую цивилизацию?

10 студент. Колумб.

Истауратор. Понимаю вашу иронию, однако в каждой шутке есть доля истины... И хотя я имел в виду, как вы понимаете, другую личность, но давайте пока остановимся на личности Христофора Колумба, тем более он этого достоин: ведь он тоже один выступил против людского невежества. Будучи ещё подростком, юнгой, Христофор спас корабль и экипаж от неминуемой гибели, раньше взрослых матросов заметил в море надвигающийся смерч. Может Вы (обращается к 10 студенту) помните, какое обстоятельство помогло юнге предупредить смерть?

10 студент. Он сидел в «вороньем гнезде» .

Истауратор. Точно! Сидя на верхушке мачты, юный Колумб предвосхитил, а в 1492 году олицетворил хронотоп истории человечества, ведь именно этот год считался по восточной космогонии концом света, то есть шестого тысячелетия от Сотворения мира. Но мы понимаем, что данное стечение обстоятельств могло оказаться простым совпадением. Меня больше привлекает в этой истории «cherchez la femme». Ведь не помоги бы ему в нужный момент прекрасная женщина – королева Испании Изабелла – Колумб не осуществил бы своей заветной цели. Образ женственности всегда сопутствует удаче и успеху.

Все приходящее – символ, сравнение –

Цель бесконечная здесь в достижении.

Вот заповеданность Истины всей –

Вечная женственность тянет нас к ней. (И. Гёте)

Провидения, подтолкнуло сознание Колумба назвать первый корабль, вступивший в Новый свет, смым женственным именем «SANTA MARIA».

Поем «Ave Maria» Ф. Шуберта.

Истауратор. И все же при всем моем уважении к великим вершителям человечества, суровый, но правдивый диалог со своим Творцом начался и закончится тем, кто объявил Себя альфой и омегой нашей цивилизации, цивилизацией любви. – Это Иисус Христос. Кто же он?

Голоса студентов. Бог. Сын Божий. Сын человеческий. Человек. Личность.

Истауратор. Личность! Что есть личность?

11 студент. Кто-то из психологов сказал, что личность то же, что и любовь, все знают, что она есть, но не знают, что это такое.

Истауратор. Это был Роберт Кеттел, а В.А. Сухомлинский сказал, что «личность – это горячее, поддерживающее пламя любви». Чтобы стать успешной личностью, надо знать любовь. Кто знает?

11 студент. Мы не настолько опытные, как Вы, чтобы ответить на этот вопрос. Многие великие люди, поэты, художники, литераторы за все эти годы не могли дать точного определения.

Истауратор. Но если нет определения, как возможна сама любовь и личность, если исходить из того, что «Вначале было слово». Неужели нет такого слова?

12 студент. Есть такое слово. Вот послушайте: «Ревнуйте о дарах больших, и я покажу вам путь ещё превосходнейший. Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что и горы могу переставлять, а не имею любви, то я ничто. И если я раздам всё имение своё и отдам тело своё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему верит, всему надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем. Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое.

Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я, отчасти, а тогда познаю подобно, как я познан. А теперь пребываю сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» [I Кор. 13].

Истауратор. Теперь мы знаем, что такое любовь. А что же есть личность?

13 студент. Это человек, победивший смерть. Это Христос. Он первая личность, соединившая в себе Бога и человека, небесное и земное, телесное и духовное.

Истауратор. Какую же цивилизацию смерти должны победить мы?

13 студент. Ту, которая внутри нас, тот мрак и ту муку одиночества, которая хорошо знакома каждому из нас.

14 студент. Но одиночество – это не так уж плохо. Оно дает большую познавательную энергию.

15 студент. Согласен, но ведь эту энергию еще надо во что-то направить, не промотать ее направо и налево.

Истауратор. Кстати говоря, слово «мот» – в филистимской космогонии обозначает бога тьмы, мрака.

13 студент: А во французском языке, mot – это «слово», отсюда мотив как побудительное слово.

Истауратор: Какое же слово, какой код выхода из мрака?

14 студент. Думаю, что это слово «дом»...

15 студент. А если это будет «дом на песке»? Подуют ветры – и твой «карточный домик» рухнет. В моих представлениях «Дом» – это Domine – Господь.

Истауратор. А вы не заметили, что чаще всего строят дети... из песка, кубиков, стульев?

14 студент. Домик! Я же говорил! Человек с детства стремится к комфорту и уюту и готов все за это отдать...

Истауратор. Отдать... с какой целью?

14 студент. С целью, с целью... чувствовать себя органичной частью космоса как общего дома.

Истауратор. Оказывается, вот почему в устремлениях дзенбуддизма фоморфема «ай» – гармония, уют – символизируется иероглифом, напоминающим пагоду, «домик» (*рисует на доске*

иероглиф). И это тот домик, о котором вы мечтаете, «марыще». К сведению, «мара» – это бог мрака, бог ада в индусской космологии.

16 студент. Вы можете иронизировать, но мир является замкнутым пространством – «шариком», «домиком», где каждому человеку отведено определенное место существования. Идеалом такого существования и является открытая, кстати говоря, не Колумбом, а задолго до него, викингами, Америка, американская цивилизация, в которой человек – технолог, специалист своего дела, узкой области знания и труда. Будучи профессионалом, мастером, он не кажется себе непостижимой тайной или мучеником одиночества. Рядом с другими, такими же как он, специалистами-профессионалами, он не гость на земле, но хозяин, обладатель своего места, ячейки в этом злом мире.

Истауратор. Это точно аристотелевское представление о сферообразном, едином мире, которое подверг критике один из первых отцов церкви св. Августин (354 – 430 гг.). В его космологии место сферической системы заняли два борющихся – Света и Мрака. Человек, состоящий из души и тела, формирует в себе подобие Божие посредством этой борьбы. В поле междуцарствий св. Августин называет человека *grande profundum*, великой тайной. Именно личность, раздираемая противоречиями души и тела, удивляет его своей бездомностью как протестом окружающему обустроенному, аристотелевскому миру. Самое же удивительное то, что этот бездомный человек, христианин, все же стремится построить на Земле новое, непохожее на аристотелевское царство света – *CIVITA DEI* – град Божий, который и стал прототипом Цивилизации любви, впервые прозвучавшей в церковных кругах после второй мировой войны. Как вы думаете, соответствует ли предложенная студентом американская технологическая модель личностного успеха христианскому представлению о Цивилизации любви?

17 студент. Хотя на долларе США и написано *in God we trust*, все же, мне кажется, подобная цивилизация напоминает тот же «Титаник». В ней все по последнему слову техники, все выверено, все продумано, все обеспечено, но, знаете ли, есть такая народная мысль – «дзе нарадзіўся, там і згадзіўся». Христос призывает нас открывать землю обетованную в самом себе: «Никто не скажет вам, что Царство

Божие, вот тут или вот там, ибо вот Царство Божие – внутри вас есть» (Лк 17.21).

Истауратор. Значит, не всех из вас тянет в Америку? Есть еще личности, преодолевающие трудности и пытающиеся на своем месте обустроить дом Христу? Если этот дом не на песке, а на камне, что должно быть начертано на нем, какие заповеди?

18 студент. ЧЕЛОВЕК больше чем вещь; личность больше чем технология; любовь больше чем знание.

19 студент. Самостоятельность, самобытность, независимость от авторитетов.

20 студент. Еще Э. Фромм предлагал: БОЛЬШЕ БЫТЬ, ЧЕМ ИМЕТЬ.

Ведущий. Еще один камень, чтобы цивилизация стояла устойчивей. Скажите, что важнее для этой цивилизации – порядок или сочувствие?

Отдельные голоса: порядок, сочувствие...

21 студент. Может не порядок, а порядочность...

Истауратор. Что важнее, порядочность или сочувствие? Сочувствие как милосердие. А порядочность как закон. Что важнее: закон, справедливость или милосердие? Мнения разделились. Проголосуем. Кто за «справедливость», вернее, кто считает, что справедливость важнее милосердия? (*Подсчитывают голоса*). Кто считает милосердие важнее справедливости? (*Подсчитывают голоса*). Победило все-таки милосердие. И это победа Христа, который учил любви к врагу. Посмотрите, разве повсеместная отмена смертной казни не является ответом на эту любовь? Итак, ЛЮБОВЬ ЕСТЬ ПЕРВЫЙ КАМЕНЬ, СТОЛП ЦИВИЛИЗАЦИИ ЛЮБВИ. ВТОРОЙ?

1 студент. ИСТИНА.

Истауратор. Как результат многотрудного познания! Скажите, будет ли в Новой цивилизации место искусству, художеству? (*Голоса*). Как назовем этот камень?

2 студент. КРАСОТА.

Истауратор. А будет ли в Цивилизации любви место религии?

3 студент. Будет, но не в переходящем, не в обыденном смысле этого слова. В Апокалипсисе св. Иоанн свидетельствует, что «храма же я там не видел, ибо Сам Господь будет храмом их и Агнец» (*Откр. 21.22*). Это значит, что земля исполнится ведением, и все люди

будут носить имя Бога в сердце своем, не будет надобности ходить в храм ставить свечи, нет нужды больше собираться для того, чтобы вымолить у Бога какую-нибудь поблажку – дождь или здоровье. Люди сами научатся справляться со своими недугами и нуждами. Они станут собираться вместе для иной – святой цели: радостно славить Имя своего Отца и Господа. Воздвигнем четвертый камень Цивилизации, связанный с этой целью. Это...ДОБРО.

Истауратор. Итак, дорогие атланты и кариатиды, воздвигнем на своих хрупких студенческих плечах эти четыре камня для Цивилизации любви. *Вместе.* ЛЮБОВЬ. ИСТИНА. КРАСОТА. ДОБРО.

Приложение 2

МІФАЛАГІЧНЫЯ ТЭНДЭНЦЫ Ў СВЯДОМАСЦІ БЕЛАРУСА

Дыскурсны дайджэст палілога ў межах паседжання псіхалагічнага гурта «Ψύχή и Я»

*Как любить такую страну,
где у всех мы будем в плену?
И от сушащей кровь тоски,
от которой в глазах круги.
Но бояться этой страны
Мы не станем и в смертный час.
Беспощадный гнев сатаны
Несклоненными встретит нас.* (Л.Н. Гумилев)

Міфалогія з'яўляецца вобласцю ведаў надзвычай актуальных для псіхалогіі. Немагчыма асобе мэтанакіравана, рацыянальна трапіць у гісторыю свайго народа. Дзеля гэтага трэба мець, прынамсі, глыбокае жаданне карыстнасці Богу, стварыўшаму гэты народ. Дасягаючая сваёй свядомасцю сферы бессвядомага, асоба мусіць мець псіхалагічную рэфлексію, адлюстраваннем якой у вызначаным сэнсе з'яўляюцца міфы і паданні. Па думцы Л.Н. Гумілева, «этногенез — нечто более глубинное, и его природа коренится не в сознании, а в поведении, это область объективной реальности, связи с ландшафтом,

со всей природно-исторической средой, которая называется этносферой» [59, с. 66].

Аналіз навуковай літаратуры дазваляе ўбачыць і падкрэсліць некаторыя псіхалагічныя састаўляючыя рэлігійна-містычных і паэтыка-міфалагічных тэндэнцыяў рэлігійна-этнічнага светапогляду, уплываючага на характар і паводзіны беларуса:

Па-першае, міфалогія занатавала стасункі божай прыроды і чалавечай душы.

Па-другое, міфы ў канкрэтна-вобразнай форме вытлумачвалі грамадскія з'явы як прадмет сацыяльнай псіхалогіі.

Па-трэцяе, міф як сінкрэтычная з'ява сваеасабліва адлюстроўвае злучыны ведаў аб прыродзе, мастацкія вобразы, маральныя нормы ды рэлігійныя ўяўленні нашых продкаў. Міф – гэта сінкрэтычны зачаток філасофіі, рэлігіі, мастацтва, маралі.

Па-чацьвертае, міф імкнуўся растлумачыць невядомае, незразумелае праз больш трансдуктыўную ступень абагульнення. Па гэтым прынцеце і пабудаваны слоўныя і вобразныя метафары. Гэтае будаўніцтва ўтварае лагічны ланцуг: вобраз — метафара — міф. Міфатворчасць склалася старажытнай, сваеасаблівай сімбалічнай мовай, у тэрмінах якой чалавек мадэляваў, абагульняў з'явы. У гэтым кірунку магчыма разгледжанне міфа як псіхалагічнай аналогіі светаўялення праз канкрэтыку вобраза.

Па-пятае, міф як выснова фантазіі есць татальна дамінуючым тыпам мыслення ў архаічных культурах. «Па вялікім рахунку, – лічыць В.А.Шкуратаў, – існуюць толькі два тыпы мыслення: навуковы і міфалагічны» [190, с. 205]. Магчыма, есць яшчэ трэці — жыццёва-практычны, які ўключае ў сябе так званы «здоровы сэнс», але ен таксама немінуча скатваецца, на нашу думку, да міфатворчасці бытавога кшталту.

Як быццам, у XX стагодзі павінен быў панаваць навуковы тып мыслення. На самой справе, міфатворчасць працягвае свой уплыў на палітычныя, эканамічныя, сацыяльныя з'явы сучаснай цывілізацыі. Больш прыкметнай гэтая тэндэнцыя робіцца ў дачыненні да ментальнасці усходніх славянаў. Гэтая тэндэнцыя, на думку культуролога В.А. Салеева, «зусім інакшая, чым заходне-эўрапейская – рацыянальнай па сваёй выснове», бо збудаваная «на значна большым уключэнні эмацыянальнага вопыту». Такім чынам улік

ірацыянальнага уплыву на фарміраванне менталітэту прадугледжвае ўключэнне і ўзмацненне міфалагічных матываў індывідуальнага быцця беларуса.

Старэйшае пакаленне суайчыннікаў добра памятае савецкую ідэалогію. Яна грунтавалася на міфах пра «светлую камуністычную будучыню, правадыра ўсіх працоўных свету, айца ўсіх народаў, гаранта канстытуцыі, бацькі» і г.д.. Большая частка насельніцтва працягвае заставацца пад уладаю патэрнаў, якія культывуюць сродкі масавай інфармацыі. Працягваюць існаваць і «навуковыя» міфы, накіраваныя на біялагічных ды гістарычных, якія ўбіваюцца ў галаву з маленства і ўплываюць на паводзіны і дзейнасць сацыяльнага індывіда, не глядзячы на бездаказальную спекуляцыю выдвігаемых гіпотэзаў, сярод якіх першае месца антынавуковасці належыцца, зразумела, атэістычнаму дактрынерству. Але мы вымушаны таксама назіраць і за узнікненнем на Беларусі новых этна-рэлігійных міфаў, індукцыю паганскія матывы дамінавання вызначанага племяні, абмяжаванага канстытуцыянальным менталітэтам. Прыкладам такой індукцыі з'яўляецца новы міф «аб славянскай еднасці». Здалося цікавым прасачыць, зафіксаваць і скласіфікаваць псіхалагічныя асаблівасці міфатворчасці і схільнасці да яе ўспрымання нашых суайчыннікаў у кірунку параўнання наратываў канстытуцыйнага менталітэту беларусаў з генезісам інвайраментна-літэту як навуковай парадыгмы нацыянальнай асобы, утвараючай свае уласнае самабыццё ва ўмовах педагагічнай адукацыі і сямейна-рэлігійных адносін, спагадаючых і спрыяючых яе свабоднаму вызначэнню. Псіхалогія да гэтага часу застаецца індывідуальнай да тэалагічнай тэрміналогіі. Яе пужаюць такія тэрміны, як *metanoia* ці *soteriologia*, ей лягчэй паверыць палітыку, чым Логасу, г.зн. асобе Ісуса Хрыста.

Такая *актуальнасць* тэмы канцэнтруе ўвагу даследчыка на прадмеце залежнасці псіхічных працэсаў, станаў і ўласцівасцяў ад схільнасці індывіда да міфаўспрымання як псіхалагічнай устаноўкі, адлюстроўваючай сацыяльна-эканамічныя і палітычныя аспектацыі насельніцтва краіны.

Мэтазгоднасць даследавання ажыццяўляецца праз выяўленне стваральных умоваў для свабоднага выбару парадыгмы жыцця і творчасці, уяўляючай псіхалагічную незалежнасць самасвядомай асобы ад міфаў і ідэалагем сучаснага грамадства. *Задачамі*

даследавання з'яўляюцца вылучэнне псіхалагічных дыспазыцыяў і рысаў індывіда, схільнага да міфаўспрымання; тыпалагізацыя умоваў міфатворчай дзейнасці; выяўленне педагагічнай парадыгмы станаўлення самасвядомасці праз асобаснае успрыманне Логаса як яе сатэрыялагічнага вытока.

Гіпоцезай даследавання можа служыць меркаванне аб схільнасці да міфаўспрымання як наступства сінкрэтызма мыслення і адчування індывіда; сатэрыялагічная гатоўнасць асобы утварае новую парадыгму генезісу, здольнага пераўтварыць, перамяніць гэтую схільнасць, накіраваць псіхалагічныя дыспазыцыі і рысы да ўдзелу ў самасвядомасці праз дыферэнцыяцыю і сінтэз Логаса ў рэальным быцці асобы.

Аб'ектам даследавання служыць узровень і асаблівасці самасвядомасці вучняў і студэнтаў навучальных устаноў ва ўмовах вучэбнай дзейнасці і педагагічных зносінаў. *Метадамі* даследавання з'яўляюцца назіранне, апытанне, ФАНТТ як фрэймінгавае мадэляванне ўласнай самасвядомасці. *Прадметнае ўяўленне* даследавання ўключае ў сябе магчымасць параўнання канстытуцыйнай этнічнай устаноўкі індывіда з інвайраменталітэтам асобы як ўплыву іх генезісу. Так этнаканстытуцыйная устаноўка ўбірае ў сябе схему: вобраз — метафара — міф. Інвайраменталітэтаксама ўключае ў сябе схему успрымання ды ўзаемадзеяння асобы і сусвету: слова – *metanoia* (пашэрэнне розуму) – асоба. Гэтая апошняя схема сама па сабе ўтварае вызначэнне асобы чалавека як псіхалагічнай персаніфікацыі Логаса праз подзвіг.

Па словах К. Юнга, асоба есць псіхалагічнай нормай дасканаласці «як выніку найвышэйшай жіццяздольнасці, абсалютнага спрыяння індывідуальнага існага і максімальна паспяховага адаптацыі да агульназначымага пры вялікай свабодзе выбару». Міфічная ж асоба, па яго вызначэнню – «мана-асоба», г.зн. істота, якая праяўляе акультныя, чарадзейскія якасці «mana». Цікавае параўнанне лацінскага тэрміна з беларускім словам «мана» есць невыпадковым псіхалінгвістычным феноменам, адлюстроўваючым міфалагічную тенденцыйнасць як імманентную прыроду чалавека. Міфічная асоба толькі таму змагла завалодаць свядомасцю беларуса, што гэтая свядомасць марыла аб *метафары*, а не аб *метаноі*. Метафара – перагіб уяўлення, а «усялякі перагіб есць перагібам бессвядомага» (К.

Юнг). Эвангелле вуццць: «тварэнне з надзеяй чакае адкрыцця сыноў Божых, бо тварэнне упакорылася мітусне не самахоць, але па волі пакарыўшага яго, у надзеі, што і само тварэнне будзе збаўлена рабаства тлення ў свабоду славы дзяцей Божых» [Рым 8, 20].

Даследаванне Т.І. Шамякінай фіксуе міфатворчую тэндэнцыю беларусаў, па якой аб'ектамі псіхалагічнай метафары па гістарычных абставінах і розных мясцінах сталююца вобразы, маючыя этылагічную сувязь з дрэвам як сакральным элементам быцця і этыкі. Тэндэнцыю набыцця саматоеснасці беларусаў праз самапрыгнечаннасць магчыма заўважыць у міфе аб Пяруне, які вымушаны быў пуляць свае стрэлы ў дэманаў, згуртаваўшыхся вакол Дуба – дрэва пяруновага генезіса. Гэта мусіць выявіць неабходнасць вызначанага міфам моманту неабходнасці пуляння стрэлаў у сябе самога, каб збавіцца ад сардэчных заганаў. Магчыма пададзеная характарыстыка адлюструе беларускую трываласць у гвалтоўных умовах жыцця ды прыстасаванасць да смяротнай прыніжанасці і апускання.

Момант этылагічнага пераймання Дрэву назіраем у паданні аб цудоўным наведванні Жыровіц Царыцай Нябеснай. Галоўная святыня беларусаў св. Жыровіцкі манастыр старанна захоўвае ў сваёй гісторыі дзею цудоўнага з'яўлення нерукатворнай іконы Дзевы Марыі ў галлі квітнеючай Грушы.

Пэўную тэндэнцыю такога пераймання знаходзім у тыпова беларускай сентэнцыі: «як дрывы ў лесе, так і людзі неаднолькавы статус маюць».

Этылагічны характар паданняў і міфаў беларусаў мае канатыўнае (copative) дачыненне да агульна вызначанай духоўнай прагі вяртання да Бога чалавека, выгнанага з Эдэскага саду, дзе ен спажываў менавіта Дрэва жыцця ды быў спакушаны дрэвам пазнання добра і зла [Быц 2, 16-17]. Знаменальна у гэтай сувязі, што менавіта Даліна дуба сталася месцам паражэння Галіафа Давідам [1 Цар 17].

Такое спалучэнне дае магчымасць выхаваць у самасвядомасці беларуса ўяўленне аб рысах свайго характару, пераймальна існуючых на працягу шматлікіх стагодзяў, але маючых варункі перамянення да больш дасканалых формаў і спосабаў рэалізацыі асобы, генетычна апраўданай Эвангеллем, маючай таксама сваеасаблівасць нацыянальнай імпрэзы. Ведаць нацыянальную міфалогію — гэта не азначае ўпадаць у фетышызацыю падання. Некаторыя з беларускіх гісторыкаў

і літаратурнаўцаў кольвечы надаюць празмернае значэнне метафары ў шкоду метаной. Ведаць нацыянальную міфалогію – азначае ўдзяліць псіхалагічнае даследаванне асобе, скарбніца якой захоўвае існую любоў да Логасу, адкрыцце і духоўнае багацце Якога набывае сабе ўсе зямныя народы, прагнучыя міру і ўладкавання.

Лёсам вызнаным у сваіх сорак тры
Ўзняты на Патмас журбой Язафата.
Лічбы, як дзіды, жыццё, быццам фатум,
Не замарудзіць выгнання пары.
Быў я зацятым слугой кабалы,
Ёй жа і выперты, быццам з агулу.
Крыжам латунным мяне ахінула
Блаж, залаціўшы свае купалы.
Трапна ўхвосціўся птах — чарадзей,
Ад дзвухгаловай кароны шалея,
Вострай сякерай каметы Галея
Сцяў рэфэрэндумна мову дзяцей.
Дзякуй Жанчыне, што ў ціхай красе
Сойм Немаўля ў святло апранае,
Пыху паганскую перамагае —
Мацер жывых і памерлых ў Хрысце.
«Мір і бяспека» — ды гэта ж «папса»,
Не ахвяруй мы жыцця за свабоду.
Шчасце кахання — не картаў калода —
Там, дзе любоў, там цяжар да канца.
Скрозь чырвань Цмока бялее каса
Льнішчам ахайным, як суд Іяговы.
Слова бацькоўскае матчычнай мовай
Сталася целам Ісуса Хрыста.
Больш не кідайце прарока ў ваду,
Каб не трапляць нам у пасткі нядолі.
Божае Ёмя нашу ніву спатоліць.
«Wyrłyń na głębie» — cum spiritu tuo.

ПСИХЕЯ В НОСу БГВПК

Дискурсный отчет заседания научного студенческого общества (НОС) в стенгазете «Ψῦχή и Я»

Выведение мифа о Психее Апулея как объекта дискурсного общения было обусловлено средой предметного взаимодействия студентов в ходе заседания психологического кружка «Психея», расширенного представительством НОС (научного общества студентов) БГВПК – Барановичского государственного высшего педагогического колледжа. В ходе заседания был обозначен предмет исследования: операционная связь античного сюжета с субъектом осмысления и декодирования мифа. Мы предположили, что данный сюжет служит психологическим кодом студенту-первокурснику. Психологически безграничный, по сравнению с его эталонным значением, миф содержит элемент иероглифического письма, декодируемый в представлении человека о себе самом в процессе идентификации собственных диспозиций свободы.

Выделяя историческую инициативу нарратива, М. Фуко писал: «Дискурс раз и навсегда либо подчинен власти, либо против нее», что позволяет говорить о локализации и перманентности мифа в пространственно-временных условиях Беларуси, олицетворяемой Рогнедой. В определении поддержки социального института, мы исходили из того, что цель Психеи – достижение любви в семье. Как в жизни, так и в дискурсе, этот естественный институт подвергается внешним нападкам, в связи кризисом естественных связей деградирующего социума.

Идеологическая задача дискурса частично решается в обнаружении связей между психологической реальностью и ее кодированием в мифе. Дело в том, что Апулеевский термин «метаморфоза» включает в себя концепт смены формации. Поэтому в следовании дискурса постепенно выявляется конструктивный артефакт превращения субъекта в объект: Психеи – в богиню, дискурса в парадигму, а студента – в ученого, то есть в свободную информативную личность. Далее публикуем выдержки студенческих выступлений на тему «Ψῦχή и Я».

Психологи, то есть люди, наученные вкусом «горькой конфеты» (А.Н. Леонтьев), определяют свою виртуальную реальность посред-

ством символизирования процессов размножения. Артефактное зачатие идеологически зрелой первобытнообщинности представлено у них мифом как кодом мира (К. Леви-Стросс). Привлекательным показался миф о Психее. Вечно душевный студент соткан из любопытных представлений *научно-общественной среды* (НОС). БГВПК, содержит эту задушевно утреннюю «бабочку» (см. выше и глубже) на привязи «Прокрустовой мышеловки» (см. ниже и дальше). Не знаю, как у них, но у нас на «Психее» (это блажь такая) психология обретает дискурс первокурсного порхания «бабочки», урезоненное первоклассным почином непотопляемого (пока) истауратора (спецдоцент такой). Исследование зависимости блуждающей инициативы порхания от парадигмально захлопывающего принципа «мышеловки» (рацпредложение Славы М.) обнаружило следующие психологические тенденции. Как сумрачный предрассвет (7. 30 – начало занятий) содержит в себе светлую фигуру Логоса на фоне ψ (см. Инь и Янь), так земные страсти Психеи освещены светлой перспективой Купидоновой невесты (см. Апулей); чем логично привлекательнее психейный полет Бабочки, тем менее упругим становилось её конфликтное взаимодействие с мышеловкой.

Соотносясь с иными дискурсами, например, «идеологическим», архаический смысл конструкта ψ наставлял генетической близости студента в «практике себя» (М. Фуко), осуществляемой в этом месте и в это время со всеми изменяемыми это место и это время *точками* зрения как источниками Нового места и Нового времени в виртуально-временном прицеле Беларуси как. Рогнеды. Идеологическая задача частично решалась в обнаружении связей между психологической реальностью любви и её кодированием в «Метаморфозах» Апулея, задающих перспективу смены субъект-объектных формаций: куколки в бабочку, Психеи в богиню, психологии в любовь, студента БГВПК в ассертивную личность, а самого БГВПК в КГБПоКа, аббревиатурно не декодифицируемого *пока* (не положено).

Психолог с первичным стажем идеологической обработки.

*Приложение 4
Приложение 4*

НУ ОНА РОГНЕДА, А ТЫ?

Сообщение Татьяны Е. на заседании НОС «Психея»

Тыповасць вобразу Рагнеды надае прысутнасць унутранага канфлікту, абумоўліваючага высокую псіхаэстэтычнасць беларусаў, маючых занепакоенасць адносна сваёй свабоды (пазбегнуць палону, ці падпарадкавацца лёсу). Таму дамінуючай рысай нацыянальнай самасвядомасці з'яўляецца перавага быццёвых пачуццяў у праяве ўласнага вобраза. Парушэнне традыцый у палітычнай сферы жыцця ўспрымаецца беларусам як адхіленне ад маральных прынцыпаў. Позірк у мінулае з мэтай пошуку таго, што асэнсоўваецца як “стабілізацыя” замест звароту да Логаса, тлумачыць стагнацыйныя ўмовы развіцця беларусаў, у якім значнае месца належыць успрыманням жыцця як наканаванага лёсам, чаго нельга пазбегнуць, як Чарнобыля. Але ўпакоранасць, што суправаджаецца моцнай вытрымкай і цяпненнем, нясе ў сябе небяспеку “замаху” на дэспата. У гэтым адрозненне беларускага менталітэту ад “вечно бабьего в русской душе» (Н. Бердяев), г. зн. згоды да жыцця з чужым мужам. Рагнеда не належыць да гэтага менталітэту рэагуючы ўжо першай высакароднай эмоцыяй: “Не разую рабыніча”. Але, выконваючы загад бацькі, церпіць да часу, вымяральнага маўклівым супрацівам “пераважнай большасці”. У самасвядомасці беларуса, як і ў вобразе Рагнеды, надаецца значная роля самаацэнцы, а не рацыянальнаму меркаванню аб сваім “Я”. Калі адбываецца разыходжанне паміж ідэаламі чалавека, яго маральнымі прынцыпамі і тым, што набыло значэнне аўтарытэту, то ў такіх умовах перавага аддаецца свайму асобаснаму ўспрыманням свету. Такі кірунак у свядомасці Рагнеды выяўляецца аб'якавасцю да характарыстак, дадзеных ёй Князем, непрыманням іх эгаістычных індукцыяў. Галоўным у жыцці Рагнеды стала захаванне самапавагі, адсутнасць расчараванасці ў сваім “Я”. Супакоенасць душы назіраецца ў адчувванні сваёй значнасці і неабходнасці ў асяродзі сына ва усведамленні свайго мацярынства, набытага праз ахвяраванасць сваім жыццём дзеля шчасця дзяцей як пераемнікаў лёсу краіны.

Не вінаватая Яна, ён сам Яе дастаў!

Приложение 5

Я – МЫШЕЛОВКА

Дискурс Славы М. в феноменологическом проекте «Мышеловка».

Я старая, грязная мышеловка. Я удобно расположилась в углу пол столом. Лучшего места для меня просто не найти, ведь я выжидаю около самой норы. Моё устройство до гениальности просто. Я – совершенная машина для убийства. За свою жизнь я совершила их очень много. Мне нравится моя работа. Я люблю убивать калечить. Для меня нет большего наслаждения, чем чувствовать, как серая, блохастая тварь бьется в предсмертных конвульсиях на моей забрызганной кровью доске. Я абсолютно хладнокровна, я приношу смерть. В этом смысл моей жизни. Каждый раз, когда я ощущаю остывание трупа, замедляется дыхание моей жертвы, я понимаю, что нужна людям. Я довольна своей работой.

С ТАКИМ СЧАСТЬЕМ И В БГВПК!

Приложение 6

ЛЕСТНИЦА СВОЕГО СЛЕДА

Олег Антонович, студент 1 курса психологического отделения, написал это мини-сочинение за месяц до своей смерти от пневмонии 30 декабря 2003 года.

Я – лестница четырехэтажного дома. Смысл моей жизни – *выдерживать* людей, ходящих по мне вниз и вверх. Правда, они часто забывают вытирать ноги. Иногда я получаю влагу в виде плевков, а одна собака имеет обыкновение гадить прямо на меня – не правильная какая-то собака, может больная? И хорошо, если успеют убрать за ней, а то бывает кто пройдет, да и размажет всё это по моему бетонному телу. Опять же перила сильно страдают, за которые все так и норовят схватиться не всегда чистыми руками... *Скоро наш дом пойдет под снос, и я, наконец, уйду на заслуженный отдых, и не буду больше целовать различные подошвы. Вот такая моя лестничная жизнь получилась.*

ПСИХОЛОГИЯ – СЛЕД ВЕЧНОЙ ДУШИ!

Приложение 7

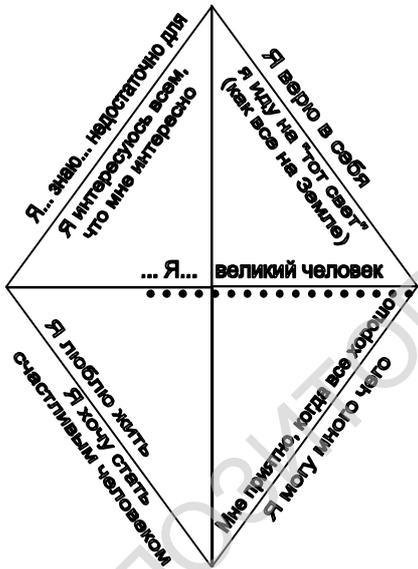
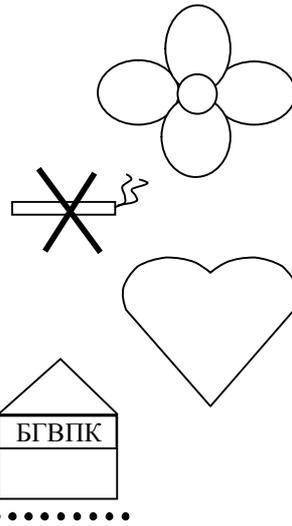
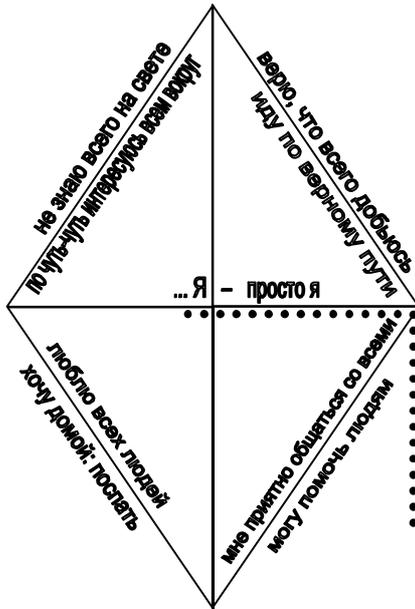
Я – ДВЕРНАЯ РУЧКА!

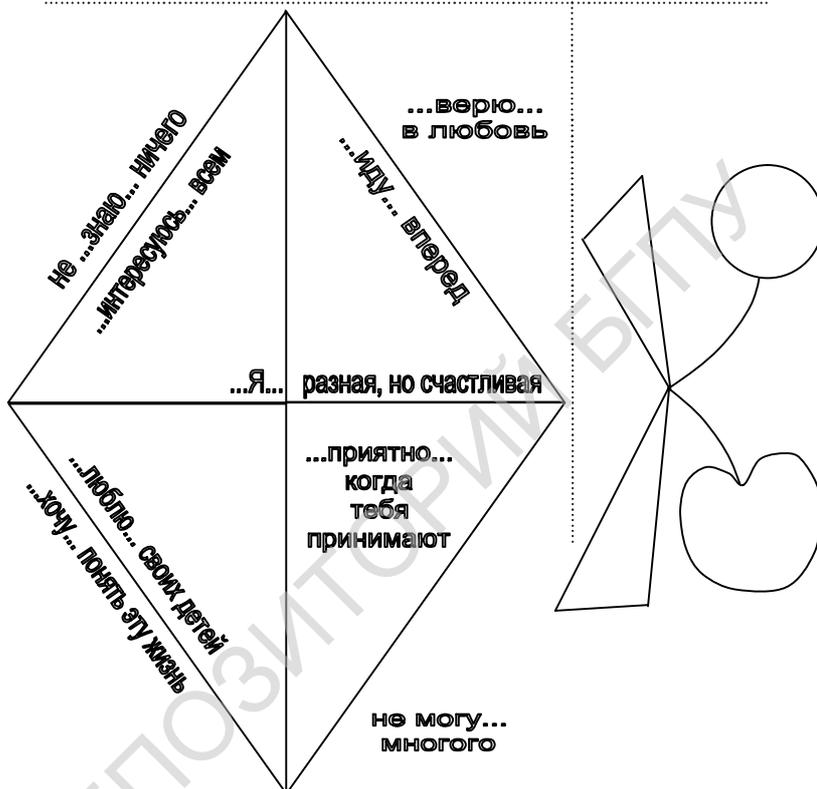
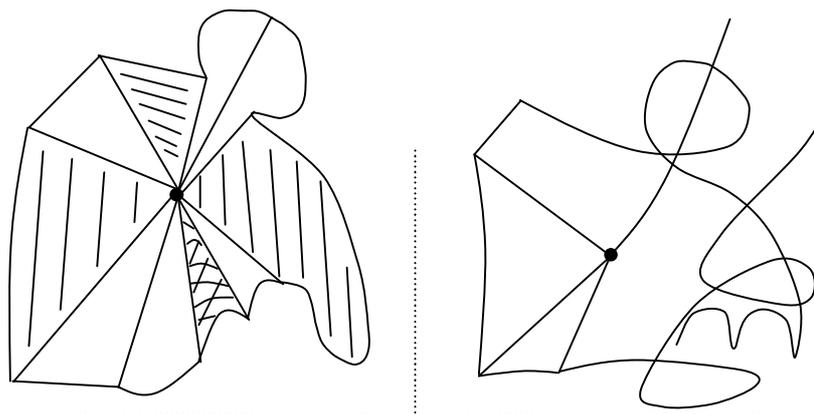
Дискурс Раисы Бобик

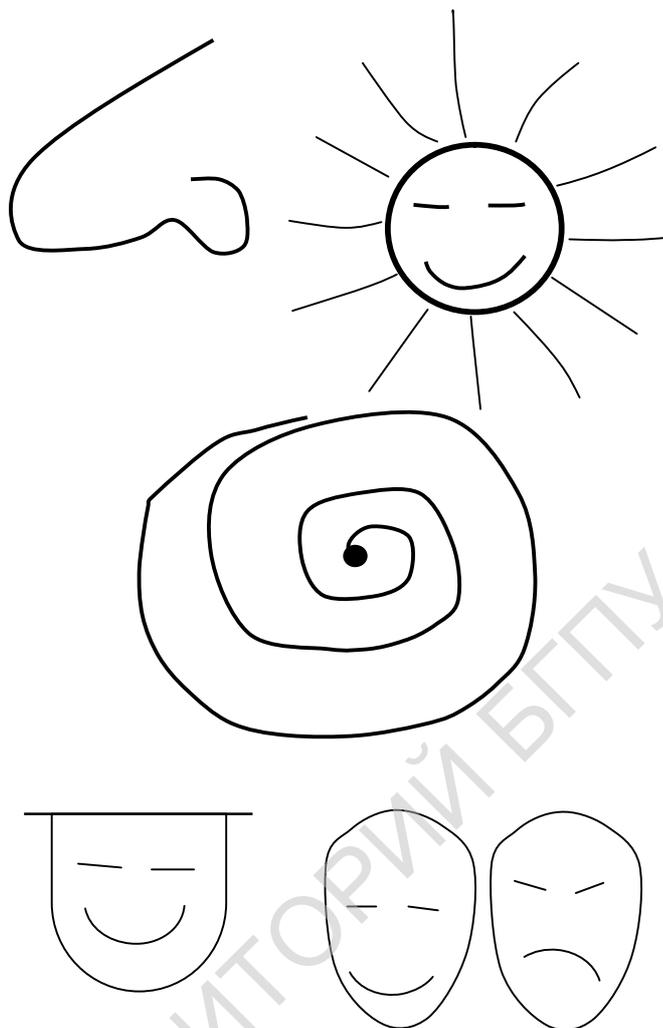
Зачем меня создали ? Чтобы ко мне прикасались всякие руки? Ну, уж нет!!! Всё дёргают и дёргают.., да еще грязными руками... И ни какой благодарности, а ведь я их от грабителей берегу с замком вместе, держусь до последнего... Хотя бывают и у меня маленькие радости: вот девушка с маникюром притронется своей шелковой кожей – прямо таки мандраж пробирает, даже открываться не хочется в желании еще и еще испытать прикосновение прекрасных рук, завибрировать, заиграть, издавая музыкальный звук своего упругого тела... Жаль только, что « делу время» , а «телу» только «прекрасное мгновенье», остановить которое я не в силах... Зато я забываю обо всем, когда погружаюсь в работу. Да, я трудоголик, а что мне еще остается? Правда, в тиши ночей я еще общаюсь с соседними ручками. Контакт устанавливаю быстро, ведь я ж сангвиник. В этом общении забываю о грязных руках, и зла на них не держу. Однако общение это – на расстоянии, а хотелось бы больше массажной ласки...

ВОТ ТАКОЙ ОНА ОРИЕНТАЦИИ!

Приложение 8







**«ЧЕЛОВЕК: ДОСТОЕВЩИНА»:
ДИСКУРС ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ
ПРЕДОБРАЗОВАННОСТИ**

Ессе к 80-летнему Юбилею профессора Якова Львовича
Коломинского

Наша семейная библиотека, если не сказать наша семья, начиналась с двух книг «Человек: психология» – небесно-голубой, подписанной Автором для своей студентки, моей будущей жены, и коричневато-земной – подписанной им же для меня, успешного «защитуна–1986». До сих пор эта цветовая амальгама, точнее дихотомия, напоминает о бурных противоречиях моей аспирантской жизни на кафедре общей и детской психологии МГПИ им.

М.Горького. Диалектически ясно, что именно противоречия и являются движущими силами развития, особенно при постановке и решении научных проблем. Но диссертация писалась в свободное от жизни время, основная часть которого отведена оправданию слова «7–Я» . Например, воспользовавшись «методическим» отсутствием научного руководителя, опекавшего в течение семестра Лейпцигскую лабораторию В. Вунда, мы подвижнически зачали первенца. Так, что второй год аспирантуры Яков Львович вынужден был начинать не с прочтения диссертационных материалов, которых, естественно, не было, а с посещения новорожденного. Вместе с ним объективно зафиксировать своевременность новообразования «комплекса оживления» пришли почти все члены кафедры, не подозревавшие, что утро подготовки к их встрече упредила команда коменданта общежития: срочно перенести все вещи и переселиться в другую комнату в связи с ремонтом. С тех пор весь *фертильный* период нашей семьи сопровождается срочным переселением с места на место в соответствии с сакральным назначением быть странниками на земле.

Ныне, с высоты психологической культуры понимаешь, что нет ничего сакрального, кроме профессиональной интуиции, в диагнозе Психолога своему аспиранту: «неплохой человек, но какая-то в нем достоевщина!». Под «достоевщиной», видимо, следует понимать некое существование, наделенное, по Жаку Лакану, «языком желания, укорененном в предельно уникальном и интимном (травматическом) опыте индивида». Существование без сущности вполне сравнимо с авторским решением «психологической предобразованности, то есть личностной вовлеченности, интроспективного проецирования и психотерапевтического ожидания в условиях самовоспитания и межличностного взаимодействия». В условиях эстетического воспитания, полученного на музыкально-педагогическом факультете, предобразованность мотивировала эмоциональную переоценку предлагаемых дисциплинарных паттернов в поиске идентичного текста, открывающего субъекту причину его страданий и вечную парадигму любви. Этот поиск лучше всего иллюстрирует сентенция Ф. М. Достоевского, данная в Дневнике писателя: «счастье – это знание, по крайней мере, отчего несчастлив». Амбивалентность «достоевщины», как диагноза, очевидна: нареkanie или комплимент –

очевидно, последнее. Ведь психолог начинается с комплекса – страха подсознательного, но сакрального, на подобие Angst у С. Кьеркегора, который получает осмысление экзистенциального действия: «На свой страх и риск», стимулирующий поиск человеком себя самого, упреждающий дискурс истерика как блуждание (discurro) эмоциональной символики в поиске идеально недостижимой формы. Дискурс – это такое речевое поведение, которое интегрирует научное знание и дифференцирует социальные связи в структуре личности и межличностных отношений. Дискурс достигает высоты психологической культуры по мере объективации сознания. Начиная с усвоения всей имеющейся информации, он последовательно приводит к насыщению аффективной сферы личности рациональным чувством и актуализирует научные смыслы в речевых актах, обладающих характеристиками универсальной системы и в то же время «языка желания» (Ж. Лакан), то есть экспрессией. «Язык желания» как «предельно идентифицированный образ Другого» вначале прикреплен к культурно-психологическому имиджу Учителя, умная сердечность которого в полной мере источает гармонию когнитивного, аффективного и поведенческого. Такая харизма носителя психологической культуры и подтолкнула меня некогда осторожно приоткрыть двери аудитории, и подслушать плодотворную информацию: «Коллеги, – как всегда образно и убедительно обращался к студентам профессор, – можно многого и многих не знать, но не знать Выготского?!». Решительно закрыв за собой двери, я понял, что пока не прочитаю «Моцарта психологии» (Ст. Тулмин), не стану «доставать» профессора. Иной «язык желания», возможно, желания «Развития высших психических функций» открылся для меня в той мере, которая исполнила решимостью спросить Профессора, с чего же начать – «с конца» – неожиданно угадал ход моих сомнения Яков Львович и предложил соискательство.

Поступление в аспирантуру было отмечено очередным испытанием «достоевщины». Первый профессор психологии в Беларуси Борис Андреевич Бенедиктов, критически потрясая собственной бородой, отметил мою экипировку: «бородой себе дорогу пробиваете, молодой человек!». Хотя это был серьезный удар по «научению через подражание» (А. Бандура) соискателя, тем не менее, именно борода явилась, в некотором смысле, «критерием профадекватности». Лело в

том, что кафедра общей и детской психологии в ту пору красовалась сразу шестью разноформатными бородами: своего заведующего и пяти аспирантов – Леонида Пергаменщика, Бориса Жизневского, Анатолия Амелькова, Юрия Ханина и меня. Данное обстоятельство стало общим местом для юмористических эссенций. Так профессор математики А.А. Столяр часто предварял заседание совета по защите диссертаций репликой: «И кто это у нас сегодня защищается? Ага, бородатые – значит психологи!». А доцент Л.Б. Касперская на пятидесятилетнем юбилее Психолога читала свои «стихи-загадки для дошколят» приблизительно следующего содержания: «Чьи, подскажите-ка ребята, все аспиранты бородаты? – Это наш психолог Минский: Яков Львович Коломинский!» (скандировал весь зал).

Это было во многом наивное и веселое, «застольно-застойное», с «перестроечными переменными», время. На кафедре господствовала творческая атмосфера, подогреваемая искренней верой в Любовь. Так, вопреки общественному недоумению относительно моей жизненной драмы, социально-психологическая наблюдательность научного руководителя оказала очередную поддержку: «Она тебя здорово дополняет!». Как не вспомнить в контексте любви о невидимых тылах, питающих робкую надежду аспирантов добрым, своевременно сказанным словом: «Вы думаете, что я вас не знаю? – поставленным дикторским голосом обратилась Ада Семеновна Коломинская, – не волнуйтесь, Яков Львович вам верит». Качество образования начинается с доверия и продолжается поддержкой, которая носила коллективное выражение, ведь на кафедре царил явное ценностно-ориентационное единство: бескорыстное служение людям. Кафедра стала для нашей семьи домом в его экологическом (гр. oikos) значении – образовательной формации личности. В этом обустройстве важное участие приняла профессор Елизавета Александровна Панько, научный руководитель Любви, моей жены, старшего преподавателя кафедры психологии Барановичского государственного университета. В реальности мать семерых детей стала в соответствии с задачами «Деятельности воспитателя детского сада», неформальным лидером оптимальной, по А.С. Макаренко, разновозрастной группы: «7+2». Поэтому когда у меня спрашивают, есть ли ученая степень у моей жены, я отвечаю: у Любви семь ученых степеней: пять сыновей и две дочери. Эта оптимальность не обошлась без сакрального

сопровождения четы Коломинских. Когда после рождения шестого ребенка, наконец-то, дочка, мы получили поздравление, открытку с «пирамидой из пяти мальчиков, держащих на вытянутых руках девочку», данный сюжет вдохновил нас на рождение еще одной дочки в соответствии с евангельской метафорой о насыщении «Пяти тысяч алчущих пятью хлебами и двумя рыбами».

Этап «выныривания» из среды ментального погружения в религию невольно послужил объектом серьезного психологического исследования посредством включенного наблюдения. Яков Львович характеризовал род моей священнической деятельности в полесской глубинке терпеливым замечанием: «Но ведь ты же занимаешься ни чем иным, как межличностными отношениями». И это была не только чистая, но и достаточно суровая ахиллесова правда. Столетний юбилей Л.С. Выготского явился неким событием, предвосхитившим онтогенетический кризис межличностных взаимоотношений в гипертрофированной побочной переменной артельно–магического эпифеномена. Номинация «научно-религиозная несовместимость» сопровождалась суровым приговором прихожанки: «Дзярэуню горадам ня зробіш». А мы так надеялись, что Беларусь станет городом, открывающим двери психологической культуры в момент исхода (гр. krizis) от состояния молчаливой «предобразованности» к говорящей цивилизованности.

Императив Гераклита «невозможно дважды войти в одну и ту же воду» нашел свое подтверждение в перестроечном лозунге М.С. Горбачева «процесс пошел». Возвращение в сферу педагогического образования вначале приятно удивило. В то время в Барановичском высшем педагогическом колледже ученики Якова Львовича преподавали на белорусском языке. А в Витебском университете, моем последнем до Перестройки месте работы, был открыт теологический факультет. И это всего лишь через пять лет после того, как в парткоме этого учебного заведения мне рекомендовали найти более достойное место для проповеди. Поводом к такой «рекомендации» стало мое выступление на Витебском областном телевидении, возглавляемом тогда другом детства Якова Львовича, поэтом Давидом Симоновичем, благодаря невероятным усилиям которого Витебску был возвращен домик Марка Шагала. Хотя телевизионный дискурс был воспринят ректоратом, мягко

говоря, неоднозначно, по своей сути он был «психологической проповедью», то есть речевым поведением субъекта научного сознания «человека как психологической меры Бога» (Я.Л. Коломинский). Само слово «проповедь» исходит от значения «гомилия», с греч. ὁμιλία – искусство беседы. Очевидно, что искусство психологической проповеди «как неотъемлемой части интеллектуально–нравственного облика народа» зиждется на «трех китах – системе образования, психологической культуре и практической психологии». Культура начинается с «психологизации школы». Эта «психологизация», в свою очередь, берет свое начало в Беларуси с научной школы Я.Л. Коломинского. В этом смысле, показался характерным эпизод, описанный доцентом из Бреста Л.А. Цыбаевой, которая, будучи докторантом В.С. Мухиной, услышала от неё такую ремарку: «Я знаю только одну психологическую школу в Беларуси – это школа Коломинского». Ведь осознание цели образования во многом определяется кафедральной традицией школы. Эта традиция имеет древнее сакральное основание, очевидное в психологическом откровении Израиля как просветителя всех народов. За отказ просвещать язычников пророк Иона в VIII веке до н.э. был наказуем трехдневным погружением в морскую пучину, после чего неохотно пошел проповедовать в Ниневии людям «не умеющим отличить правой руки от левой» [Ион 4, 11]. Беларусь – объект сильно напоминающий Ниневию в культурно-психологическом смысле. Но, как ниневитяне, благодаря проповеди Ионы, расширили свою идентичность и избежали стихийного коллапса, так мы с женой, во избежание эмоционального выгорания и ослабления творческого потенциала, накануне Дня знаний, каждый новый учебный начинаем с благословения Якова Львовича. Причем, были случаи, когда мэтр не благословлял, тогда работа как-то «не клеилась», планы не свершались, и мы продолжали почти 40-летнее странствие по стране. Ныне, полнота благословения осуществилась с возвращением в alma mater, родной педуниверситет. При этом, на мое сетование пенсионного возраста, Яков Львович ответил: «Женя у нас с тобой еще все впереди!». Это означает, что альтернативы дальнейшего преобразование «человека–достоевщины» в «человека–психологию» нет, пока с нами «Человек среди людей».

Дискурс как форма социальных связей на психологических семинарах

Доклад студентки 2 курса психологического факультета БГПУ им. М. Танка Дарьи Журавской на VIII Международной студенческой научно–практической конференции в Брестском государственном университете и мени А.С. Пушкина)

После защиты в 1932 году диссертации о параноидальных расстройствах, Лакан отбросил в психоанализе все, что было после Фрэйда, воспользовавшись его методом для донесения собственных идей до слушателей. Ведь Лакан никогда не писал ни книг, ни лекций, а бесценные «лаканизмы» до нас дошли благодаря его студентам из Международного института глубинной психологии в Киеве. Их интерпретация лакановских идей и помогла нам раскрыть *актуальность* дискурса в системе высшего гуманитарного образования. *Цель* нашего исследования: изучить компетентностные возможности дискурса в его альтернативном, по сравнению с дисциплинарной парадигмой образования, *диалоговом* подходе к изучению предмета или явления. *Объект* исследования – дискурс как компетентная реализация качества образования через внедрение новых мета–коммуникационных технологий. Участниками дискурса были 20 преподавателей и 32 студента факультета психологии БГПУ им. М. Танка *Предметом* исследования являлся межличностный дискурс как форма социальных связей на психологическом семинаре, включающем в себя свободу коммуникации и межличностный выбор. *Задачи* исследования:

- постигнуть сущность дискурса в связи с межличностным, диалоговым выбором его основополагающих значений, категорий и смыслов;

- классифицировать образовательный дискурс как психологическое явление на стыке онтологической, эпистемологической, экспериментальной и дескриптивной парадигм, носителем которых является личность;

- проследить инновационные характеристики дискурса на семинарских занятиях в намеченной перспективе формирования психологической культуры у преподавателей и студентов.

Методами решения поставленных задач служат *анализ* научной литературы по проблеме исследования, парадигмальный *контент-анализ*, фрейминг–триангуляция межличностных нарративов и научных текстов. Практическое предназначение исследования в оказании информационной поддержки тем, кто предпринимает дискурс в совместном научно-образовательном пространстве.

Основная часть. В педагогике выделено много различных форм ведения семинарских занятий, среди них наименее употребляемый дискурс. Образованный от сочетания *dis* (рас) и *curr* (путь), дискурс означает «распутье, блуждание (*discurro*), движение, круговорот, бегание взад-вперёд, беседа, речь, процесс языковой деятельности, творческий способ говорения». Почему же дискурс, а не просто речь? Дело в том, что дискурс – это «функционирование языка в живом общении» или «речь, присваиваемая говорящим». Таким образом, Э. Беневист противопоставляет дискурс речи как объективному повествованию – *vesit*, по нашему, «вече» или совет «подавляющего большинства». Проставляя акцент на интерсубъективности, «побуждающей к размышлению об отношении между языком, идеологией и человеком», дискурс преподавателя и студентов априори является одной из форм социальных связей на семинарских занятиях. Главный момент здесь в полноценной, в том числе, стандартизированной, продуктивности такого семинара, который влияет на компетентностное становление личности. Если дискурс – определенная форма социальных связей, то его творчески бессловесная, по Лакану, точнее скажем, поствербальная интенция не должна носить отрицательный, критический, характер. Ж. Лакан не критикует структуру психики по Фрэйду, за одним исключением: бессознательное *id*, состоящее из словесных и образных репрезентаций влечения в структурном психоанализе «выстроено как язык». Таким образом, бессознательное это не загадочное существо, скрывающееся в нас, но знак, «означающее», акустический или визуальный образ на пути к «означаемому» понятию. Заимствовав данную терминологию у Ф. де Соссюра, Лакан освобождает «означающее» от когерентности, сцепления с «означаемым» и вводит понятие «скользящего означающего» в дискурс уже не субъекта, как у Фрейда, но объекта, то есть *Другого*, предполагающего лишь взаимодействие, *игру означающих* в отрыве от *означаемого*. Эта

игра происходит на фоне 3 сложных и противоречивых составляющих психики: воображаемое, символическое и реальное. *Воображаемое* – комплекс иллюзорных представлений, который человек создает сам о себе в ракурсе психологической защиты на данной стадии развития. Пройдя эту стадию мы осознаем, на сколько в дискурсе будем открыты, а это в свою очередь влияет на качество и продуктивность нашей речи. *Символическое* не совпадает с языком вообще, соотносясь с пространством означающих визуальных образов. Субъект рождается в символическое, которое появляется на стадии зеркала и формируется через Эдипов комплекс. *Реальное* – сфера биологически порождаемых и психически сублимируемых потребностей и импульсов, которые не даны сознанию индивида, переходя в бессознательное в виде дискурса с самим собой. Данный тип дискурса не является плодотворно влияющим на формирование личности. По мнению Лакана, личность может формироваться лишь в дискурсе с Другим. Истина вряд ли «рождается в споре», она открывается в дискурсе Другого.

Фрейминг–триангуляция воображаемого, символического и реального в нарративах преподавателей и студентов продемонстрировал три Лакановских типа дискурса: университетский или «дискурс Господина», дискурс истерика и аналитический дискурс. Анализ высказывания и поведения показал, что всякий дискурсант отсылает к тому, над чем он хочет господствовать: знание, мнение, вера, факт или студенческая аудитория. Университетское сознание преподавателя и студентов трансформируется в невроз и становится «вече», которое первоначально являлось субъективной расположенностью, конвенциональным действием ученых мужей, «отцов» науки. При смене парадигм сменяются или исчезают и авторитеты. Но их симулякры продолжают вызывать у респондентов «священный трепет», страх на подобие религиозного. Фрейд в работе «Будущее одной иллюзии» высказал мысль о перенесении образа отца на Бога. Когда человек в реальном или фигуральном смысле теряет родителей и становится на « переднюю линию», его вера крепнет и выражается в том, что он для защиты себя создаёт символ Бога – Отца. В преемственной мысли Лакана, дискурс Господина несет в себе скрытую за символом истину. Любой человек стремится к истине, к знанию, которое и предстаёт в

виде бесконечно неудовлетворенных *желаний Другого*. Конечной целью этих «означающих» желаний является потребность знать Имя Отца. Это Имя и есть то единственное «означаемое», проекция которого создает дискурс Господина. Рассогласованность воображающей рефлексии субъекта познания, символического пространства университетской культуры и обладания *Именем Отца* ведет к неврозу символического вытеснения и психозу бытийного, биологического отторжения. Далее идут перверсии фетишизма, превращающие субъекта познания в объект влечения. В нашем исследовании подобный тип преподавателя не выявлен, но, без сомнения, он продолжает существовать на уровне носителя религиозной или идеологической перверсии как клинической структуры психики: раз есть любящий Отец («всех народов»), то мы выступаем в роли «возлюбленного сына», проецируя свое рабское подчинение дискурсу Господина. Рабу всегда нравится оставаться рабом и не сомневаться в адекватности своего положения.

Раб, осознающий свободу, уже не является таковым, ибо сомневается в своем рабском положении. *Dubito ergo cogito, cogito ergo sum* – классический гипотетико–дедуктивный дискурс Рене Декарта имеет прямое отношение к Лакановскому *дискурсу истерика*, который демонстрирует субъект желания истины. Исходя из положения Фрейда о бессознательных желаниях и влечениях, вытесненных в сферу предсознания или сублимированных в супер эго как нечто совершенно чуждое субъекту, Лакан задаётся сомнением (*dubito*) истерика о возможности удовлетворить собственное желание вне обнаружения связи дискурса Господина с наслаждением. Именно дискурс истерика Декарта порождает в его католической набожности картезианское *сомнение*, которое играет «еретическую» роль в становлении господина Декарта. Но с приобретением места господина, мыслит уже, по Лакану, не субъект, но мыслит это самое, возможно и «пустое» *место* – так заветное желание истерика Декарта и осталось неудовлетворенным. Поэтому студентам более близок как раз таки «непустой», то есть университетский дискурс, дающий ответы на их внутренние, аподиктические, а не только «местные» диалектические сомнения. Если, по Лакану, истерия – это речь субъекта с предоставлением места для артикуляции его бессознательного, то университетский, он же господский дискурс

предоставляет место артикуляции Сократовского толка: «знаю, что ничего не знаю» в готовности обнаруживать нехватку знания с обеих сторон – обучаемого и обучающего. Если истерический дискурс, согласно Лакану, является первым, так сказать, кликушеским этапом на пути к дискурсу аналитика, то Господский дискурс, предваряя собой третий, аналитический путь, демонстрирует нахождение на месте истины субъекта, расщепленного своим господским положением и человеческим достоинством. Важно понимать, что без этого «распутья» дойти до аналитического дискурса не удастся. Это значит, что без предоставления студенту места Господина, он навсегда останется рабом Другого и никогда не станет аналитиком. Аналитический дискурс, в своем противопоставлении дискурсу Господина, является элементом, раскрывающим доступ к бессознательному, демонстрируя возможность получения знания в месте истины, которая и наполняет своим содержанием университетские отношения. С привнесением в психоаналитический дискурс межличностной переменной выявляется гипотетический контекст диалога как места раскрытия общего бессознательного. Значительную роль в данном контексте играет хорошо отлаженная технология дискурса, его фрейм, представляющий возможность выбора истины, связанной с любыми жизненными желаниями и потребностями. По Лакану, на протяжении жизни символ Господина и Отца меняется в веренице «означающих», так и не достигая цели «означаемого», умирая в нас, как в Ницше «умер великий Пан». На какое-то время, до смены парадигм (модерн–постмодерн), мы сами являемся этим Господином. В дальнейшем наша роль разветвляется в дискурсе, и мы можем выступать уже как в роли раба, так и в роли Господина, свободно владеющего полем «означающих». Поскольку не существует одной научной истины, то наш дискурс, наше бессознательное всегда требует нового Господина. Исследование социальной связи на психологических семинарах подтверждает выявленную Лаканом тенденцию: «истина предоставляется Господину в его распоряжение трудом раба». В ситуации легитимного сомнения университетский дискурс обеспечивает одного из участников беседы постоянно обновляющимся статусом Господина, а другого статусом раба. Вне такого нормирования понять запрос «означающего» не представляется возможным даже самому

его носителю. Однако «норма личности есть, – по Лакану, – патология». И господин, и раб остаются таковыми в поле постфигуративной (авторитарной), или, в лучшем случае, конфигуративной (с наделением ограниченных полномочий) педагогики «вече». Только аналитический дискурс апеллирует к *ценностям* диалогических высказываний, ибо в процессе постижения «означаемого» как *cosa se*, «вещи в себе» (Э. Кант), мы обладаем компетентным манипулированием «означающими». В этой межличностной игре Господин и раб не могут на время не меняться местами. Это и есть *префигуративная* педагогика компетентностного подхода [6]. Однако в более привычных, по сути, схоластических, лапидарных схемах учебной работы, то есть вне места истины на семинарах, человек студент не может признать преподавателя авторитетным Господином. Чтобы добиться поиска истины, необходимо её онтологическое открытие в Имени Отца. Кто-то обязательно скажет, что это невозможно. Но почему Фрейд и Лакан, рассматривая образ Отца каждый на своём – классическом и структурном уровне, открывают для равнодушного студента и его преподавателя нечто близкое по духу, тревожащее открытое и безопасное в межличностном контакте. Назвать же «безопасным» преподавателя, который работает по схемам устаревшей, безобразной системы и вовсе не открыт для студентов в деталях межличностного общения, нельзя. Лишь в дискурсе мы начинаем налаживать связи, говоря от души, идя за истиной путем означающего «следа–следа», и таким образом создаём когерентную цепь реальных социальных отношений, именуемых, возможно, дискурсом Господина и раба, но только по его преемственному отношению к другому дискурсу и к Другому Имени.

Исследование показало, что когда университетский дискурс Господина завершается постановлением сына на место отца, мы открываем для себя новое Имя и нового Господина в виде жизненно важного знания и выбора личности Автора, с которым устанавливаются духовный контакт через его логическое и образное наследие для данной парадигмы. В этом контакте есть смысл университетского дискурса, при котором знание занимает место истины, а истина в лице автора принимает форму повеления и заповеди науки. Тогда университетский дискурс звучит как призыв к

продолжению, стремлению к новым знаниям. Такой дискурс мотивирует желание учиться. Для самого продуктивного обучения желание должно подкрепляться удовольствием, в том числе положительно подкрепляемыми межличностными дискурсами, которые возникают спонтанно в интеракции обучающего и обучаемого. Через дискурс истерика, порождающий, но и преодолевающий сомнения, мы приходим к Другому, т.е. начинаем раскрывать свои истинные желания, познав которые, приходим к аналитическому дискурсу, дающему полный доступ к бессознательному. В результате получаем удовольствие, которое и даёт нам силы и понимание добиваться истины «здесь и сейчас» как продукта индивидуальной истории образования или «жизненного пути личности» (С.Л. Рубинштейн). Таким образом, межличностный дискурс можно считать одной из самых продуктивных форм ведения семинара в оптимальной познавательной мотивации человека.

Приложение 13

Любовь как психологический дискурс

*Эссе студентки 2 курса психологического факультета БГПУ им. М. Танка
Екатерины Михалевой на семинаре по «Психология религии и духовности»*

Каждый испытывал чувство симпатии и влюбленности. Все мы одарены любить ближнего как себя самого. Однако, из опрошенных нами 84 студентов и 12 преподавателей психологического факультета только пятая часть имеет более или менее определенное представление о высшем чувстве. Заметим, что это достаточно внушительная статистка знаний о любви будущих и настоящих профессионалов дела образования, воспитания, дифференцированной помощи семье, коррекции эмоционального климата на предприятиях, специалистов областей виктимологии и кризисной психологии. Если остальные четыре пятых респондентов не окажутся компетентными в данной, без преувеличения, главной области жизни, то на них неминуемо распространяется древний диагноз: «Врачу, исцелись сам». Такая *актуальная* конкретика профессиональной сферы деятельности психологов до сих пор сопровождается элиминацией, «вынесением за порог» теоретических и прикладных исследований

любви, которая, по слову апостола Павла является «совокупностью совершенства».

Цель исследования: изучить компетентностные возможности дискурса любви, базирующегося на ведущей роли языка как феномена психологической культуры в ее расшифровке структурным психоанализом. *Объект* исследования – любовь как когнитивная, аффективная, бытийная и поведенческая реализация качества психологического образования через внедрение технологии университетского дискурса. Участниками дискурса были 18 преподавателей и 30 студентов факультета психологии БГПУ им. М. Танка. *Предмет* исследования: когнитивно-нарративная организация любви в личности студентов на семинарах по психологии. *Задачи* исследования:

- постигнуть значение любви как источника психической организации и профессиональной деятельности психолога;

- организовать диалоговую ситуацию на семинарских занятиях в направлении основополагающих значений, категорий и смыслов любви;

- проследить нарративные характеристики любви на семинарских занятиях в намеченной перспективе формирования психологической культуры. *Методами* решения поставленных задач служат анализ научной литературы, структурный психоанализ в модификации фрейминга–абдукции нарративной триангуляции текстов (ФАНТТ) Е.Л. Малиновского.

Основная часть. Уделяя внимание языку и речи пациентов, З. Фрейд исходил из того, что человеческие высказывания «явление далеко не случайное, а сокровищница глубочайшего, древнего познания». Обратившись к психоаналитической проблеме бессознательного, основоположник структурализма М. Фуко отверг всякие натуралистические интерпретации любви. Его понимание данной проблемы лежало в русле «дебиологизации» 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. Отражая данную пограничную

диспозицию любви, Ж.Э. Лакан сказал: «Всякий психолог, говорящий о любви предстает в глазах его слушателей имбецилом». Метафора имбецильности (от лат. *imbecillus* – слабый, немощный), бумерангом перекрывает невротическую атрибутику слушателей. Люди, «Имеющие, – по Евангелию от Луки, – уши, дабы не слышать», до сих пор имбецильно уверены в том, что «жизнь – это существование белковых тел» (Ф. Энгельс). Влюбленный не боится показаться немощным и смешным, ибо знает о любви на столько, на сколько это «Знание – сила» (Р. Бэкон).

Главным объектом исследования Ж. Лакана становится скрытый «язык бессознательного», который имеет свою структуру, не совпадающую с логикой высказываний субъекта. Это позволило автору структурного психоанализа придти к открытию «бессознательного, выстроенного как язык», причем «язык Другого». Сколько раз мы вслушиваемся в профессиональную речь преподавателя, принимаем ее во внимание, однако позволяем себе сомневаться в тех или иных гипотетических положениях, проверять их подлинность аффективной символической формы. Иными словами, мы отслеживаем, в какой мере слова преподавателя совпадают с его влюбленной личностью. Однако, «любящий» психологию преподаватель часто не очень-то «влюблен» в студенческую аудиторию. Что касается его высказываний о любви, то активно положительные из них включены нами в те 20 %, о которых шла речь во введении. И это, несомненно, ценностное отношение преподавателей к любви частично коррелирует с оптимальным определением, данным апостолом Павлом в 13 главе его Первого послания к Коринфянам. В нормативном отношении высказывания большей половины преподавателей согласуются с определением любви, данным в Оксфордском толковом словаре по психологии по редакцией А. Ребера, разделяющего мнение психологов, «возможно, поступивших мудро в случае отказа от ответственности за анализ этого термина и предоставили это дело поэтам». Потому треть преподавателей довольно скептически настроена по отношению к любви как к реальности. Один, весьма уважаемый из них отреагировал на наш вопрос весьма не поэтической фразой: «Любовь приходит и уходит, а кушать хочется всегда». Студенты в своих нарративах часто опираются на высказывания преподавателей и

народные выражения типа « любовь зла», реже цитируют учебную и художественную литературу, еще реже Библию и совсем редко выносят собственные представления о любви, такие как « любовь не знает страданий, ревности, лжи, измены». К таким мы отнесли поэтическую рифму Наташи К.: «Любовь не признак страсти – свидетельство покоя, согласие без власти, когда в любви нас двое». Критическое дерзновение студентов на семинаре распространялось на афоризмы классиков мировой литературы. Так известное высказывание Л.Н.Толстого «Всякое рассуждение о любви уничтожает любовь» было оценено на «4» по 10-балльной шкале рейтинга. Только сотая часть (из женского состава студентов) оказалась в состоянии открыто отстаивать гомосексуальную любовь. Зато абсолютное большинство студентов и преподавателей согласились с лучшим в истории и культуре определением любви, данным неженатым апостолом Павлом в его 13 главе Послания к Коринфянам. Это обстоятельство свидетельствует в пользу прошедших испытания древних текстов, объективность которых воспринимается приблизительно одинаково представителями различных религий и конфессий, а также позиционирующих себя атеистами или агностиками. Различные точки зрения на материальную причину высшего чувства и его духовное понимание не распространяется на саму энтелехию любви как индивидуального осуществления человека. Характеризуемая выборка сопровождается значимой корреляцией здравого смысла и операциональных речевых показателей дискурса любви в религиозно нейтральной среде профессионального образования. Приблизительно такое же соотношение между значением любви и ее личностным смыслом нами зафиксировано при анализе известного афоризма Ж. Лакана «Когда любят, отдают не то что имеют, а то, чего не имеют». Абсолютное большинство голосов было отдано здесь « частично не понятной, но интуитивно воспринимаемой глубине мысли». Тем самым оправдана упреждающая, буферная функция аффективных состояний личности по отношению к абстрактной причине познания любви. Данная ситуация восприятия студентами сложных философских отношений иллюстрируется их же высказываниями: «Любовь – чувство, которое никого не держит и ни к чему не обязывает», «Любовь – это свобода, которую индивиды создают себе

сами». По поводу данной ситуации стоит еще раз вспомнить апостола Павла: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит». Эти слова помогают перенести равнодушные психологии по отношению к главному божественному Имени.

Заключение. В отличие от *mainstream* психоаналитических исследований, делающих акцент на свободных ассоциациях, сводящихся к травматическим воспоминаниям детства и временным невротическим желаниям, структурный психоанализ предпочитает ситуацию места и Имени. В условиях группы студент–нарратор оказывается вне времени, так как не может рассчитывать на пространное изложение мысли. Но наполняющийся чувством любви диалог создает момент «схватывания» (лат. *abductio*). Абдукция Имени служит прикреплением означаемого *рода* любви к бессознательной *при/роде* означающих высказываний. Абдукция студента во вневременном источнике или мандале места структурируется, становится более краткой, афористичной, открытой как для метафизических презумпций, так и для эмпирической работы психолога.

Приложение 14



В.Е.Маковский "Беседа. Идеалист-практик и материалист-теоретик" 1900г.

Научное издание
Малиновский Евгений Леонтьевич
ТЕОПСИХОЛОГИЯ

ISBN-13:

978-3-659-53951-0

ISBN-10:

3659539511

EAN:

9783659539510

Book language:

Russian

Blurb/Shorttext:

Publishing house:

[LAP LAMBERT Academic Publishing](http://www.lap-publishing.com/)

Website:

<http://www.lap-publishing.com/>

By (author) :

[Евгений Малиновский](#)

Number of pages:

480

Published on:

2014-05-23

Stock:

Available

Category:

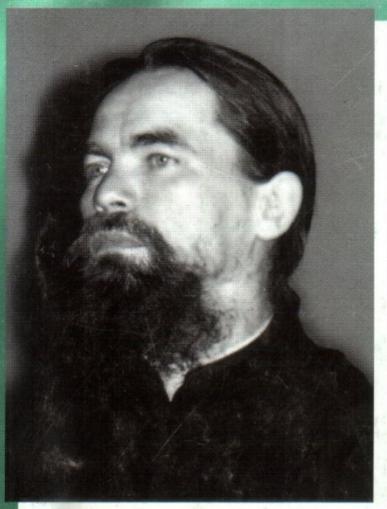
[Psychology](#)

Price:

89.90 €

Keywords:

[личность](#), [Теопсихология](#), [дискурс имени](#), [конфессиональность](#), [Я - квинтэссенция](#), [метанойя](#)



Уроженец Вилейки, закончил Минский пединститут, Минскую Духовную Семинарию, кандидат психологических наук, доцент, заведующий кафедрой педагогики и психологии Барановичского государственного высшего педагогического колледжа, автор более 50 научных публикаций.