

«ОБРАТНЫЙ БИЛЕТ» ДЛЯ ХАЙДЕГГЕРА, ИЛИ ОСНОВАНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ПСИХОТЕХНИКИ

М.ПАПУШ

PRE-

Перипетии романа психотерапии с философским экзистенциализмом¹ весьма запутанны. Известно, что Хайдеггер выражал неудовольствие по поводу того, как поняли его современньге психоаналитики и психиатры².

Из трех более поздних школ так называемой экзистенциальной психотерапии одна (Д.Бьюдженталь) оказалась не вполне экзистенциальной, скорее – общегуманистической, другая (В.Франкл) оказалась не вполне терапией, скорее – идеологией. Третья (гештальттерапия Ф.Перлза), будучи практически подлинной экзистенциальной психотерапией, почти развившейся в психотехнику, не успела обзавестись адекватным теоретическим самосознанием как раз в экзистенциальном аспекте. Еще одна психотерапевтическая школа, имеющая, по нашему мнению, значительный экзистенциально-психотехнический потенциал, – транзакционный анализ Э.Берна, – в своем самосознании вообще не обращалась к какой бы то ни было философии.

Таким образом, если развернувшаяся на гребне Human Potential Movement *гуманистическая* психология и психотерапия представляет собой некоторое вполне определенное идеолого-теоретико-методическое единство, то идея *экзистенциальной* психотерапии и психотехники, как мне кажется, оказалась недостаточно проработанной. А позже, когда гуманистическое движение в американской психологии выродилось, с одной стороны, в технологии типа НЛП, с другой – в престижный академизм

¹ Под таковым здесь понимается преимущественно философия «Бытия и времени» и сопутствующих работ Хайдеггера.

² «Когда Людвиг Бинсвангер пишет о «Бытии и времени», это оказывается ... настолько неправильным, насколько это возможно» (Хайдеггер, 1992, с.84). Таким образом, «продуктивное недоразумение» (там же) Бинсвангера вряд ли следует считать формой «экзистенциальной терапии».

трансперсоналов, она, как говорится, и вовсе стала понемножку «порастать быльем».

Попав как-то к гастролировавшим в Москве ученикам Д.Бьюдженталя, я с изумлением услышал от одной из представительниц семинара, что философских экзистенциалистов она вообще-то не читала, а идеи экзистенциализма черпает в основном из Кафки и Достоевского³. Такие вот «пирог»...

Между тем, в расплывчатых рамках гуманистической психотерапии, при всей ее, на мой взгляд, идеологической бесперспективности (известно, чем кончают идеологии, пытающиеся доверить человеку-кесарю – богово), выросла и выкристаллизовалась реальная экзистенциальная психотехника, – прежде всего, как уже упоминалось, у Ф.Перлза и Э.Берна. Теоретическое и идеологическое обоснование возможного продолжения этой линии – задача предлагаемой статьи.

1. ДОПОЛНЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ

Забота является у Хайдеггера, как известно, одним из фундаментальных *экзистенциалов*⁴. Между тем, в аналитике равноисходных качеств *Dasein* не хватает того, что делало бы единственно осмысленным говорить об этой самой *заботе*, а именно – описания условий ее проявления. Прекрасный библихинский перевод *Dasein* как «*присутствия*» хорошо подчеркивает эту лауну хайдеггеровской аналитики: если речь идет всего лишь о *при-сем-присутствии*, в чем может состоять *забота*?

Переходя от *сущего* к *бытию*, Хайдеггер забыл взять «обратный билет»: брошенная в мир *экзистенция*, обнаруживая собственное *бытие* и заодно возвещая *бытие* всему прочему *миру*, оказывается, в таком раскладе, – относительно *сущего* совершенно беспомощной и как бы ненужной.

Между тем, по смыслу дела это совершенно не предполагается, поскольку Хайдеггер обосновывает свою аналитику как раз представлениями о человеке-деятеле. Соответствующая глава «Бытия и времени» местами просто-таки напрямую перекликается с ранним Г. Щедровицким.

Важный шаг в заполнении лауны был сделан собеседником Хайдеггера времен написания «Бытия», экзистенциальным теологом Рудольфом Бультманом: центральная категория его «Иисуса» (*Бультман*, 1992) – *выбор*: в каждой экзистенциальной ситуации, по Бультману, человек выбирает, выполнять ли ему конкретно относящуюся к данной ситуации волю Божью, то есть становиться праведником, или «грешить», поступая как придется.

³ Присутствовавший при этой сцене А.Сосланд не даст соврать.

⁴ *Экзистенциалами* Хайдеггер называет «бытийные черты *Dasein*», поясняя, что их нужно «четко отделять от бытийных определений «неприсутствие-размерного сущего», которое мы именуем категориями» (*Хайдеггер*, 1997, с.44). По причинам, которые станут ясными из следующей фразы, в этой и последующих цитатах мы заменяем «присутствие» исходным термином *Dasein*.

Бультман, однако, не занимался экзистенциальной аналитикой; у него были другие заботы. Поэтому необходимо заметить, что его *выбор*, будучи, – «по умолчанию», – одной из фундаментальных прерогатив *Dasein*, для своей возможности также нуждается в основании.

В качестве такого основания мы хотели бы предложить экзистенциал *возможности произвольного действия*, кратко – *произвольности*. *Dasein* не просто «присутствует» в своем мире; в каждой *своей* ситуации оно обладает способностью, реализуя свою *заботу*, совершить – или не совершить – определенные *действия*, что значимым образом сохраняет, изменяет или ликвидирует саму ситуацию⁵.

На что же направлена присущая *Dasein* (по нашему утверждению) *способность произвольного действия*? Что является здесь *предметом заботы*?

2. ПАРАДИГМА «ОРГАНИЗМ-В-СРЕДЕ»

Чтобы не вдаваться далее в метафизические сложности, условимся, что мы рассуждаем как психотехники, интересующиеся поисками *своих* оснований. Пусть профессиональные философы вводят (или не вводят) наши построения в метафизический контекст; эта достаточно специальная работа выходит за пределы задач, которые мы ставим перед собой. С точки зрения психолога, представления о человеке можно систематизировать в виде трех фундаментальных парадигм: *организмической*, *социо-культурной* и *коммуникативной*.

В первой, *организмической парадигме* человек представлен как *организм-в-среде* (если брать наиболее развитый с точки зрения системной методологии вариант, а заодно придерживаться самосознания интересующей нас гештальттерапии, – Фриц Перлз пользуется этой категорией, с присущей ему теоретической неуклюжестью пересказывая «полевые» представления К.Левина).

К этой же парадигме принадлежит, – в исходном варианте, – узнадзевская *психология установки*, по задаче сходная с тем, чего хотелось бы достичь Ф.Перлзу, а по исполнению – гораздо более развитая и перспективная.

По Ф.Перлзу, человек как организм (в норме) целостен, активен, полон жизненности (*aliveness*) и в среде осуществляет свое *поведение*: ему постоянно что-то нужно, и то, что ему нужно, он получает от среды. Вместе с тем, он «уносит ноги» от всего того, что ему не нужно и что представляет для него опасность.

В качестве конкретизации перлзовского варианта парадигмы можно рассмотреть разворачивание поведения организма, в среде по *фазам*. Организму от среды периодически нужны разные виды пищи, а также

⁵ Хотя ясперсовская идея «пограничной ситуации» понравилась Хайдеггеру, не следует пугать сочувственную ссылку в «Бытии и времени» с теоретической кооптацией этой идеи в живую ткань хайдеггеровского замысла. Как мы постараемся далее показать, любая человеческая ситуация, в которой *Dasein* дает себе труд «вспомнить себя» (воспользуемся центральным понятием «эзотерического экзистенциалиста» Г.И.Гурджиева), является экзистенциальной ситуацией.

безопасность, то есть возможность не стать (пока жив) пищей для другого организма. Позволяя себе некоторое упрощение, можно говорить о *потребностях* организма. Стремясь получить потребное, организм вступает со средой в контакт, а, получив, прерывает этот контакт, отправляясь переваривать полученное. Таким образом, чередуются фазы *контакта* организма со своей средой и его *ухода*.

Фаза контакта может быть подразделена на три стадии: *восприятие, действие и консумация*. В качестве примера можно представить себе келеровскую обезьяну, увидевшую банан на недосыгаемой высоте, привлекая (все еще на стадии восприятия) к делу попавший в поле зрения ящик, а то так и палку, затем (стадия действия) достающую этот банан при помощи ящика и палки и, наконец, смачно его жующую (консумация).

Большая часть представлений гештальтпсихологии (и, соответственно, «теоретических» глав Ф.Перлза) связана со стадией восприятия. Наиболее существенным здесь выступает то, что восприятие в значительной степени определяется *текущей потребностью* и создает соответствующую этой потребности *фигуру*. Переиначивая термин фрейдовского психоанализа, Перлз говорит о том, что *фигура*, сформированная под действием *потребности*, которой психологически соответствует *интерес*, наделена *катексисом*.

Хорошо соответствуя фазе восприятия, эта терминология плохо ложится на фазу действия и, тем более, консумации: жует-то обезьяна не «фигуру», а банан, а действует, – здесь советская психология предлагает более точное и детально разработанное (хотя и в другой парадигме) понятие, – с *предметами*.

Но прежде, чем мы обратимся к следующей парадигме, необходимо задаться вопросом, как же парадигма «организм-в-среде» соотносится с представлениями о Dasein. Грубо говоря, о чем может *заботиться* и к чему может применить свою *способность произвольного действия* Dasein в рамках мира, представленного этой парадигмой?

Прежде всего, необходимо отметить, что Dasein обнаруживает себя (во всяком случае, что касается известного нам, *человеческого* Dasein) в *организме*, находящемся в определенных для каждой данной *ситуации* отношениях со своей средой. Из этого вытекает, что *изнутри* Dasein *озабочено* ситуацией «своего» организма. Хотя здесь необходимо, в духе Хайдеггера, сделать оговорку типа «как правило» и «среди прочего».

Таким образом, *мир* изначально предстает для Dasein как разделенный на «себя» и «другое» (среду обитания этого «себя»), и напряжения между этими составляющими *мира* «изнутри» как раз и являются *формами конкретного бытия Dasein* (как мы увидим дальше, не единственными). Нечто подобное Перлз, по-видимому, намеревался схватить своим понятием *интереса* (которое, впрочем, также необходимо распространить за пределы первой парадигмы).

Таким образом, *озабоченное Dasein* не просто брошено в мир, но обнаруживает себя «в» организме, находящемся в определенных отношениях со своей средой, и в каждой *своей* ситуации оказывается вовлеченным во вполне определенные *интересы*, так или иначе связанные с имеющимися между организмом и его средой напряжениями.

Формулировка «так или иначе» напоминает, что связь *заботы Dasein* с тем, как может быть представлена ситуация с внешней точки зрения в рамках «организмической» парадигмы, совершенно *неоднозначна*. Более того, с экзистенциальной точки зрения эта связь, в «сухом остатке», не может быть однозначно выявлена ни в рамках первой, ни какой-либо иной *парадигмы*, а является, собственно говоря, темой *экзистенциального выбора* (Пануш, 1998). Но к этому мы еще вернемся.

3. СОЦИО-КУЛЬТУРНАЯ ПАРАДИГМА

Советская психология, следуя традиции Л.С.Выготского, развивалась преимущественно (хотя, разумеется, не исключительно) в рамках второй – *социо-культурной* – парадигмы. Здесь человек рассматривается как *элемент* (даже не единица) социокультурных систем. Это значит, что «живут», собственно говоря, социокультурные системы, – на *материале* человека.

Серьезно и последовательно проводил эту точку зрения Г.П.Щедровицкий (периода теории деятельности и теоретико-деятельностной методологии), говоря, что *деятельность* (у него это категория, предельно обобщающая жизнь – или псевдожизнь – *социокультурной системы*) «паразитирует» на человеке. Соответственно, говаривал он, «существует только деятельность и ее организованности», а все остальное существует не в полном смысле слова, не само по себе, а лишь в том или ином отношении к этой самой «деятельности» (Щедровицкий, 1995)⁶.

Как и при рассмотрении первой, организмической парадигмы, нам следует задать вопрос, каково отношение социо-культурной парадигмы к *Dasein*. Здесь можно наметить три существенных для нашего рассмотрения линии.

3.1. Идеологическое противопоставление экзистенциализма и социо-культурной парадигмы

Прежде всего, небесполезно вспомнить, что философия и идеология экзистенциализма создавалась в значительной степени как антитеза социо-культурной парадигме, сниженной до жизненной философии *das man*. И создатели экзистенциализма имели для этого основания.

Теоретические парадигмы в психологии имеют существенные идеологические импликации: хотя теоретическим воззрениям, так называемой «науке» (или мифам о науке), в современном обществе

⁶ Не следует путать теорию деятельности по Г.П.Щедровицкому с общеизвестными теоретическими построениями А.Н.Леонтьева.

придается совершенно особый статус, сама возможность двигаться в некоторой теоретической парадигме довольно часто используется в идеологической функции. Иногда подобная тенденция может даже принимать форму прямой (сознательной или неосознанной) мистификации, когда представители определенной идеологии предлагают какую-то парадигму в качестве «единственно научной». Для человека, не обладающего навыками методологического мышления, то есть не умеющего *тематизировать* саму парадигму, имевшая место подмена может приобрести статус «научной истины» и либо ограничить рамки его мышления, либо вообще надолго отвратить от всяческого мышления.

В советской психологии, как уже было отмечено, именно социокультурная парадигма претендовала на статус «единственно научной». В определенном смысле тем самым фактически утверждалось, что существование в качестве *материала для социокультурных систем* или их производного элемента – единственно возможная форма существования человека. Сейчас уже достаточно очевидно, что идеологическая подоплека такой подтасовки состояла в том, что абсолютизация социо-культурной парадигмы вполне соответствовала сути тоталитарного режима, оправдывая превращение человека в «винтик» системы.

Многие выдающиеся философы и психологи, как мне представляется, попали в такого рода ловушку. Этого не успел заметить, – к счастью для себя, – Л.С.Выготский. Его ученики уже не могли себе позволить даже размышлять на данную тему. С другой стороны, были и такие, кто, двигаясь в рамках той же парадигмы, ощущали себя борцами за «другую» систему, как бы не замечая, что, по сути дела, отстаивают ту же парадигму.

В специальной статье (Папуш, 1997) мы рассмотрели, как обошелся с этой темой Г.П.Щедровицкий. Коротко говоря, он создал модель «специалиста по организации деятельности» (которым может, в принципе, быть и индивид, но скорее – группа единомышленников), равномерного глобальным социокультурным системам. Вопрос о том, зачем это может быть нужно данному индивиду или данной группе, – решающий для экзистенциального подхода, – перед ним просто не вставал: будучи до мозга костей советским человеком, Г.П.Щедровицкий честно искал и находил способы выхода из того тупика, в который попала категория *деятельности* в данном локусе.

Я позволю себе здесь рассказать об одном из сильнейших впечатлений моей ранней юности. Будучи потомственным диссидентом, я воспитывался на соответствующей литературе, и вот как-то в конце 50-х годов (мне было лет 15-16) добыл, наконец, «Доктора Живаго». С трепетом начал читать, а там сначала история абьюза (как сказал бы нынешний психиатр) какой-то Лары, дальше главный герой как-то живет в одном месте, потом как-то живет в другом месте, – живет себе и живет. А я все думаю, что, мол, ладно, это все подступы, и жду: когда же,

наконец, начнется «антисоветчина»?

И только когда я дочитал до конца, меняхватило на то, чтобы понять, что вот это как раз и есть самая «крутая антисоветчина», круче любых «Хроник», которые я тогда вместе с родственниками перепечатывал на разбитом «ундервуде». Потому что Пастернак здесь осмеливается утверждать, что во все эти так называемые «бурные» годы (мировая война, революция, гражданская война) можно было жить, имея все это не более чем *внешними условиями*, а по сути – жить так, как будто этого «на самом деле» нет, как будто все это подлинной жизни не касается. Герой Пастернака живет «не про это». Кто-то там бегал и суетился про свои революции и войны, и как раз они, получается, жили «не по делу», а он как раз жил «по делу» – он жил *своей жизнью*.

Так что, когда позже, попав под жернова советской идеологической машины, Пастернак писал: «Что же сделал я за пакость, я убийца иль злодей?» – это только свойственная ему игра в наивность. Для тоталитарной идеологии – безусловно «злодей».

Роман Б.Пастернака относится к тому времени, когда в советском обществе исподволь начал звучать экзистенциальный вызов. В качестве другого чуткого к нему человека искусства назову пианиста Эмиля Гилельса, игра которого в это самое время приобрела черты глубокой и подлинной экзистенциальности, в отличие от его же героини предыдущего периода. Изменился даже репертуар пианиста: от «героического» Бетховена к лирико-трагическому Шуберту.

Таким образом, если тоталитаристская идеология призывает индивида «раствориться в общем», а обслуживающая ее социо-культурная парадигма того времени «теоретически обосновывает» это растворение, то философия и идеология экзистенциализма указывает на «нерастворимый остаток»: «Рассмотрение Dasein сообразно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать *личное* местоимение: 'я есмь', 'ты есть'» – пишет Хайдеггер (1997, с.42).

3.2. Социо-культурная парадигма как миро-формирующее начало для «падшего» Dasein

Однако экзистенциализм оставался бы всего лишь идеологией, а не серьезной философией, если бы дело сводилось к простому противопоставлению его социо-культурной парадигме.

Социо-культурная парадигма вбирается в проект экзистенциальной философии с помощью идеи *падения*: «Dasein от себя самого как собственной способности-быть-самостью ближайшим образом всегда уже отпало и упало в «мир». Упадешь в «мир» подразумевает растворение в бытии-друг-с-другом...» (Хайдеггер, 1997, с.175). Таким образом, по Хайдеггеру, «люди (das man) есть экзистенциал и принадлежат как исходный феномен к позитивному устройству Dasein» (*там же*, с.129).

Решающий смыслообразующий момент состоит здесь в том, что *мир* (в котором всегда обнаруживает себя Dasein) неразрывно и на уровне

экзистенциала определяется Хайдеггером через «людей» (*das man*)⁷.

Интересно пересказывает эту идею Карлос Кастанеда, переводя ее на язык, доступный миллионам вовлеченных в необычайные приключения начинающего мага Карлито читателей. Окружающие люди, говорит Карлосу Дон Хуан, обучают ребенка восприятию-формированию некоего мира, соответствующего «*тоналю* его времени». И становясь «человеком» (а не, например, «магом») ребенок начинает воспринимать-порождать этот «мир» как само собой разумеющийся и единственно возможный.

Впрочем, воззрения, которые К.Кастанеда вкладывает в уста дона Хуана, представляют собой несколько иное, нежели это было свойственно советской психологии, воплощение парадигмы. Поскольку по образованию К.Кастанеда – американский антрополог (в европейском ареале сказали бы – культуролог), для него совершенно естественна точка зрения культурно-исторического релятивизма. Так что, дальше Кастанеда говорит так: человек воспринимает-порождает свой мир как единственно возможный, пока и если с ним не будет проделана специальная (достаточно трудная, а подчас и болезненная) работа «переобучения». Но в то же время такая работа возможна, и *сталкинг* кастанедовского десяти-томника как раз ее и развертывает перед заинтригованными читателями, остающимися, в конце концов, с недоумением, – для некоторых плодотворным, – по поводу того, куда же они в итоге попали.

Однако в психологической теории идея миро-определения через культурно-историческую реальность оказалась достаточно детально проработанной как раз в советской психологии, причем, в особенности, как раз для *предметной* (в узком смысле слова) *деятельности*, осуществляемой человеком в *мире*, представленном как «вторая природа».

3.3. Модальное различие теоретического и идеологического аспекта социо-культурной парадигмы

Таким образом, социо-культурная парадигма описывает, по меньшей мере, *способ задания мира*, в который *Dasein* обнаруживает себя брошенным.

Следует, однако, заметить, что в ней *теоретически* остается совершенно не ясным, зачем индивиду – *элементу деятельности* – может понадобиться делать то, что он делает. Иными словами, в социо-культурной парадигме остро стоит и, – при ближайшем рассмотрении, – не получает разрешения проблема *мотивации индивида*, столь просто, – хотя и неадекватно для *социального, равно как и экзистенциального человека*, – решаемая в первой парадигме.

Распространены два одинаково неудовлетворительных подхода к решению этой проблемы. Первый апеллирует к *внутренним*

⁷ Из этого, в частности, следует, что, хотя бы и через противопоставление, Хайдеггер примыкает как раз ко второй из рассматриваемых нами парадигм: он не замечает парадигму «организм-в-среде» как указание на другой равносходный экзистенциал; что же касается коммуникативной парадигмы, то, оставаясь в рамках традиций классической немецкой философии, он рассматривает коммуникацию как производную (а не «равносходную») по отношению к социо-культурной парадигме, на что точно указывает в «Проблеме человека» М.Бубер.

противоречиям систем деятельности, в силу которых последние вынуждены меняться, разворачиваться, развиваться и пр. Индивид может рассматриваться при этом как *один из агентов* этих пертурбаций, а их динамика – как мотивирующая индивида сила. Недостатком такого подхода является то, что он, фактически, так и не доходит до *самого индивида* (не говоря уже о Dasein), останавливаясь на – воспользуемся предельно ярким в своей парадоксальности термине А.Н.Леонтьева – «субъекте деятельности».

Второй подход возвращается к организмической парадигме: мотивирующими предполагаются, грубо говоря, «потребности» индивида как организма, меж тем как деятельность по их «удовлетворению» осуществляется-де в социокультурном мире «второй природы».

Помимо теоретической монструозности (нетрудно показать бессмысленность большинства возникающих на этом пути псевдопонятий, вроде «мета-потребностей» по А.Маслоу), этот кентаврообразный гибрид плох тем, что, вопреки видимости, тоже не решает проблемы. «Многообразно-озабоченный кадавр», будучи всего лишь *элементом*, а не *единицей* социокультурных систем, не способен, – как точно показали Стругацкие, – осуществлять какую бы то ни было деятельность, нуждаясь в *руководстве*.

Этого, собственно, и нужно тоталитарному идеологу: «руководящий пахан» всегда найдется. Но тут обнаруживается серьезное *модальное* расхождение между теоретическим и идеологическим аспектами парадигмы. Теоретик в *нарративной* модальности сообщает, что психика человека социокультурно детерминирована, идеологу же нужно от человека чего-то *потребовать*. Однако, строго говоря, рассматриваемой парадигмой теоретически такая возможность не предусмотрена. Она относится к компетенции третьей, *коммуникативной* парадигмы, где только и обнаруживается место *модальности долженствования*.

4. КОММУНИКАТИВНАЯ ПАРАДИГМА

Поскольку разворачиванию определенного варианта коммуникативной парадигмы автор посвятил ряд публикаций (*Пануш*, 1997а, 1997б; 1998), здесь можно сохранить ту же меру «телеграфной краткости», как и в остальных разделах этой статьи.

Если для организмической парадигмы описание коммуникации является проблемой (причем принципиально не разрешимой, поскольку данный организм не может воспринимать другой организм иначе, нежели как фрагмент своей среды: коммуницировать тут некому и не с кем), то в коммуникативной парадигме проблемой является, наоборот, описание того, каким образом в море коммуникативных отношений кристаллизуются острова-индивиды. Эту проблему мы решаем, пользуясь понятийным аппаратом, в сильно переработанном виде заимствуемым из работ Б.Ф.Поршнева, Э.Берна, школы Г.Бейтсона и других представителей коммуникативной парадигмы.

Б.Поршнев высказал идею, что человека отличает от животного наличие *суггестивной связи* между людьми. Суггестия вырывает индивида из потока организмических реакций на стимулы среды и предлагает ему осуществить *иное* поведение. *Интерииорируя* суггестивную связь в рамках индивидуального сознания, то есть, начиная *управлять собственным поведением* не по законам организма-в-среде, а по законам коммуникативных (суггестивных) отношений, человек, собственно, и становится человеком.

Развивая эту идею, мы описываем ситуацию формирования Эго как специфически детскую экзистенциальную ситуацию: Ребенок находится в мире «за спиной» у заботящегося о нем Родителя (соответственно, Родитель находится в мире – с Ребенком «за спиной»), в то время как формирующийся на поздних стадиях развития Эго Взрослый – «наедине с миром»).

Термином *Эго* мы обозначаем адресанта и адресата суггестии типа Родитель-Ребенок (приказание) и Ребенок-Родитель (просьба). Реакцией на суггестию может быть как послушание (выполнение суггестии), так и непослушание – контр-суггестия, вызывающая, в свою очередь, контр-контр-суггестивные доводы со стороны адресанта. Суггестивная трансакция, таким образом, разворачивается до трехуровневой структуры, которая интерииорируется формирующимся *Эго*. Различные доводы контр-контр-суггестии (ссылка на устройство мира, оценка адресата и обещание награды / угроза наказания) ассимилируются *Эго* в виде *установок*, составляя его все более сложно организуемое содержание.

Оказываясь адресатом различных суггестий, *Эго* вынуждаемо к *выбору*. Оставаясь, несмотря на структурные усложнения, по сути, тем же *Эго*, оно *выбирает собой*, то есть реализует вмененные ему в процессе воспитания и развития *установки*. Впрочем, даже такой выбор может потребовать *мета-коммуникативного выхода*, характеризующего не каждому человеку доступную эго-функцию *Взрослого*, в отличие от функций Родителя и Ребенка.

В рамках собственно суггестивной трансакции адресат имеет в качестве выбора лишь две возможности: выполнить или не выполнить суггестию. Однако, в ситуации противоречия одновременно поступающих суггестий, *Эго*, вынужденное решать, какую из них считать приоритетной, выбирает уже *основания для выбора*, и тем самым *выходит* из каждой суггестивной трансакции как таковой, оказывается как бы *над* ними.

Этот процесс может регулироваться *Эго-установками* более высокого уровня (из К.Чуковского: «Мне сама мама сказала!» – «А мне сам папа сказал, а папа – самое мамы!»). Так формируются достаточно сложные *внутренние структуры власти и подчинения* в человеке, как раз и составляющие *психологический аппарат*, реализующий экзистенциал *способности произвольного действия*, предложенный нами ранее в результате расширения экзистенциальной аналитики.

Необходимо отметить, что, поскольку *Эго* на этой стадии развития, сколь бы структурно сложным оно ни было, осуществляет свой выбор посредством вмененных ему *установок*, *Dasein*, обнаруживающее себя «в» *Эго* (как в рамках первой парадигмы оно обнаруживало себя «в» организме), остается в пределах свойственной ему, в соответствии с представлениями Хайдеггера, *надшести*.

Иными словами, *произвольность* – это еще не *свобода*. А между тем, именно к *свободе* фактически апеллирует Р.Бультман, утверждая, что провозвестие Христа ставит человека перед *особым выбором*, отличающимся от, например, «послушного выбора» следования вере отцов.

Таким образом, мы вынуждены продолжать развертывание экзистенциальной аналитики и фундирующей ее, как теперь уже понятно, третьей психологической парадигмы.

5. ЛИЧНОСТЬ, СВОБОДА И ПСИХОТЕХНИКА

Дальнейший шаг развития может состоять в том, что на базе *Эго* формируется психологическое образование более высокого плана – *личность*, выбирающая в экзистенциальной ситуации не *собой*, как *Эго*, а *себя*.

Как было показано нами в другой публикации (*Папуш*, 1998), *экзистенциальный выбор* осуществляется человеком тогда, когда *личность* удерживает в определенной *виртуальной ситуации* две (или более) действительности и правила поведения в них, в рамках *Эго* несовместимые. В такой ситуации человек лишается возможности автоматически следовать управляющим им *эго-установкам* и вынужден *тематизировать* и переосмысливать-перестраивать свою реальность и содержание своего *Эго*.

Результатом такой перестройки является новая *Эго-система*, вновь способная к автоматическому функционированию (до следующей экзистенциальной ситуации). Однако сама структура экзистенциального выбора также может быть интериоризована. Подобная интериоризация составляет основу *личности*.

Именно на уровне *личности* способность *произвольного действия* превращается в *свободу*.

Свобода реализуется в когнитивном аспекте как *познание мира* (одна из центральных функций Взрослого по Э.Берну), а в конативном – как *воля* (*Папуш*, 1997а; *Ялом*, 1998)⁸. Отсюда, в частности, следует, что *мера свободы* коррелирует с мерой познания (в том числе – самопознания) и мерой («силой») воли.

Свобода есть доступная для *Dasein*, при определенной его *ориентации*, способность *выбирать* (в рамках заданного его брошенностью, но поддающегося расширению и переконструированию

⁸ Отметим также обращение к тематике воли И.Ялома, вопреки распространенным «гуманистическим» предрассудкам.

мира) предметы своей заботы и осуществлять по отношению к этим предметам осмысленные произвольные действия.

Искусство овладения этой способностью в рамках сознательной работы личности над собой есть психотехника (Папуш, 1997в).

Таким образом, если перед Dasein стоит задача возвращения к своей подлинности, то достойным завершением этой задачи является лишь осуществление, – теперь уже на основе этой подлинности, – заботы о *сущем*. Только сознательно и свободно приняв на себя эту изначально, в соответствии с библейским мифом, предложенную ему *заботу*, человек может действительно стать «пастырем Бытия».

ДОПОЛНЕНИЕ ПСИХОТЕХНИКА-ПРАКТИКА

Завершив это достаточно сложное теоретическое развертывание, автор почувствовал потребность дополнить⁹ его сделанным описанием, в чем видится ему суть экзистенциальной психотехники.

Бытует точка зрения, что «экзистенциальной» делает психотерапию (шире – психотехнику) обращение к джентльменскому набору особых, «экзистенциальных» проблем. В качестве таковых принято перечислять проблемы смысла жизни, смерти, одиночества, вины и т.п. Этой точке зрения отдается определенная дань даже в книге И.Ялома, местами вполне экзистенциальной (без кавычек).

Но каждый опытный терапевт знает, что чаще всего желание клиента, например, лишний раз потрепыхаться вокруг какого-нибудь «страха смерти», на поверку оказывается тем, что в после-перлзовской гештальттерапии назвали «дефлексией» – болтовней, позволяющей клиенту, оставаясь в создающем безопасность контакте с терапевтом, *не говорить* о действительно насущном. Когда ко мне приходит клиент с подобными разговорами, я стараюсь выяснить, в чем состоят его реальные проблемы, и, как правило, мне это удается.

В тех редких случаях, когда разговор про смерть не является для клиента формой рационализации или, как значилось в ранних, нередктированных переводах Кастанеды, «*индугирования*» (что позже было переведено как «потакание собственным слабостям»), я рекомендую прочесть «Книгу жизни и практики умирания» Согьяла Ринпоче. Опираясь на этот классический текст, можно поговорить о том, что в ряде духовных традиций (тибетский буддизм вовсе не является здесь уникальным) хорошо известно, что никакой «смерти» нет, есть только измененные состояния сознания, которые следует проходить определенным образом, а страх – вполне законный и обоснованный – вызывают, скорее, свойственные нашей так называемой «культуре» чудовищные *формы* умирания.

От данного положения естественно перейти, – а Согьял Ринпоче с этого начинает свою книгу, – к тому, что общепринятые у нас

⁹ Дополнить – не заменить: то, что формулируется в языке сложной теории, невозможно сказать никак иначе. Как ответил однажды своему корреспонденту Гегель, – ни проще, ни короче, ни, тем более, по-французски...

непотребные формы умирания вполне соответствуют, – если «разуть глаза», – столь же непотребным формам жизни. И они-то, формы жизни (включая в их число и практики умирания) и *составляют материал, предмет и тематику экзистенциальной психотехники.*

Вот один из типичных в наши дни клиентских запросов: как заставить себя дописывать диссертацию, которая «навязла в зубах» и вымучивать которую далее страшно не хочется. Экзистенциальный подход поставит перед клиентом вопрос таким образом: надо ли дописывать эту опостылевшую и обнаружившую свою полную бессмысленность «диссертацию на соискание» (в которую руководитель вложил немало сил, по поводу которой жена ждет прибавки к зарплате, столь же, впрочем, мифической, как и сама зарплата) или, не откладывая, как лесные мужики в «Улитке» Стругацких, на *послезавтра*, прямо сейчас заняться поиском *своего*, то есть *осмысленного для себя* (а также нормально оплачиваемого) дела. Или, все-таки, не губить труд нескольких лет и воспользоваться им для обретения определенного социального статуса. Но тогда хорошо понять, что «диссертация на соискание» и есть «диссертация на соискание»: цирковой номер академического «вытья» среди академических «волков», с которых стало бы и от «Бытия и времени» потребовать заключения о народнохозяйственной полезности и актуальности, в соответствии с установленной формой. Тем более, что занятия диссертописанием создают клиенту удобный предлог для увливания от домашних дел, возможность интенсивного общения «по науке» с интересующей его девушкой, и др. и пр., – ненужное подчеркнуть.

Не уклоняться от подобных, – и еще более мелких, каждодневных, – выборов и значит практиковать Dasein, «*присутствие-ответственность-делание*».

Но грамотное осуществление такого выбора требует немало *искусства*, той самой *техники*. Не исключено, что понадобится, например, собрать за «круглым столом» все заинтересованные субличности, если ты с достаточной долей доверия относишься к существованию круга таких, всмотреться в свои реальные и скрытые мотивы, найти разумное, справедливое и честное решение, принять его «консенсусом субличностей» и добиться выполнения (*Папуш*, 1993).

Для всех этапов этой работы (и других, им подобных) существуют (или, при необходимости, могут быть выработаны) адекватные методы, способы, приемы, наконец – опыт, интуиция, вообще – *психотехника*.

Таким образом, говоря попросту, *экзистенциальная психотехника – это постоянно практикуемое и совершенствуемое искусство принятия на себя действенной ответственности за собственный образ жизни.*

ВТОРОЕ ДОПОЛНЕНИЕ

Статья эта была уже написана, когда автор познакомился с публикацией в МПЖ № 1 за 1999г. работы М.Бубера «Вина или чувство

вины?»), найдя в ней многое, созвучное излагаемой точке зрения.

М.Бубер разворачивает экзистенциальный проект Хайдеггера как раз в том направлении, которое кажется мне необходимым для фундирования экзистенциальной психотехники¹⁰. Он говорит о «действии или бездействии» (с.63) как основании того, что называет «экзистенциальной виной», и тем самым – фактически признает *возможность* действия или бездействия в определенной ситуации в качестве *экзистенциала*. Отсюда следует и ответственность за *выбор* того или иного действия.

Отличие моей позиции от буберовской состоит в *темпоральной* направленности. Если «экзистенциальная вина» принципиально *ретроспективна*, то я разворачиваю аналогичное представление *проспективно*, говоря об удержании личностью *виртуальной ситуации экзистенциального выбора*.

У М.Бубера «закон тождественности человеческой личности с самой собой: того, кто признает вину, с тем, кто несет вину» (с.85) обеспечивает принадлежность экзистенциальной вины онтическому плану. В системе моих представлений в этой функции выступают способность и готовность личности поддерживать *виртуальное*, невозможное нигде, кроме данной, – совершенно *личной*, – экзистенциальной ситуации, *совмещение несовместимых установок* Эго, которые должны сформировать будущее поведение. Онтическая необходимость этого будущего поведения, пока – до творческого решения проблемы – не имеющего онтологического проекта, оказывается проспективным обнаружением и самоутверждением *бытия Dasein* в пределах *сущего*.

Я проиллюстрирую различие проспективного и ретроспективного включения «возможности действия» в экзистенциальную аналитику такой простой историей. Один маленький мальчик сильно удивился, когда ему сказали, что для игры на скрипке нужен хороший музыкальный слух: «Как же, – недоумевал он, – этот слух поможет скрипачу, который уже взял неверный тон? Ведь неверный тон все равно уже звучит!» Только после длительных объяснений он понял, что начинающий скрипач имеет в своем распоряжении достаточно времени для учебных проб, в результате которых он учится отличать «чистое от нечистого», устанавливая связь между положением пальцев на грифе и качеством звучания, между поведением и его экзистенциальным результатом.

Серьезным аналогом этой детской истории является христианское понятие *метанойи*, «перемены ума», переводимое обычно (с известной потерей смысла) как «покаяние». Метанойя есть, проще говоря, установление для души (возможно, после ряда неудачных проб) «навыка» экзистенциально-адекватного поведения в данном локусе реальности (органической, социокультурной, духовной и пр.), – обнаружение той Истины, в которой можно (при соответствующем напряжении душевных

¹⁰ Здесь уместно вспомнить, что М.Бубер, как непосредственно, так и своими работами, оказал значительное влияние на становление и развитие гештальттерапии, в ее экзистенциальном и коммуникативном («Я и Ты») аспектах.

сил) жить, но которую нельзя заранее «знать».

Совесть есть принятие на себя ответственности за пребывание (точнее, ввиду ограниченности человеческих сил, искреннее стремление к пребыванию) в Истине и осуществление поведения *из* нее. В этом смысле невротическое чувство вины можно понимать (о чем свидетельствует ряд буберовских примеров) как *невротическую защиту от* (экзистенциально понимаемой) *совести*. И, если прибегать к освоенному понятийному языку, защита эта осуществляется путем *дефлексии*, ускользания в переговоры с неправедными судьями (то есть, технически говоря, берновские «игры» с оценками-обвинениями).

Если же чувство вины не невротично, то его следует понимать как обратную связь («Попасть-то ты попал, да не туда», – как сообщил в известной ситуации Винни Пух Кристоферу Робину), указывающую на необходимость осуществления метанойи в очерчиваемом этим чувством вины локусе. Психотехник может, зная то, о чем рассказал ему М.Бубер, способствовать достижению полнозвучия (и благозвучия, то есть избавления от невротических обертонов) этого чувства в сознании клиента, а затем, по возможности, фасилитировать осуществление соответствующей метанойи.

Действительно, не стоит стрелять в пианиста, который играет – и живет, – как умеет; лучше найти ему учителя-психотехника.

ЛИТЕРАТУРА

Бубер М. *Вина или чувство вины*. // МПЖ, 1999, № 1.

Бультман Р. *Иисус*. // «Путь», 1992, № 2.

М.Папуш. *Работа с субличностями в гештальттерапии*. // МПЖ, 1993, № 3.

М.Папуш. *Об экзистенциальном смысле работы Г.П.Щедровицкого*. // «Кентавр», 1997, вып. 18.

М.Папуш. *Нереальная действительность, в которой живут люди*. // В сб. «Модели мира», РАИИ, 1997(а).

М.Папуш. *Что делать с Эриком Берном (послесловие переводчика)*. // В кн.: Э.Берн. *Секс в человеческой любви*. М., Ин-т общегуманитарных исследований, 1997(б).

М.Папуш. *Практическая психотехника*. М., Ин-т общегуманитарных исследований, 1997(б).

М.Папуш. *Виртуальный мир экзистенциального выбора*. // В сб.: «Виртуальная реальность». М., 1998.

Хайдеггер М. *Цолликонеровские семинары*. // «Логос», 1992, № 3.

Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997.

Г.П.Щедровицкий. *Избранные труды*. М., 1995.

И.Ялом. «*Экзистенциальная психотехника*», М., 1998.