

ФИЛОСОФИЯ ГУМАНИТАРНОЙ ПРАКТИКИ

Л.И. ВОРОБЬЕВА



Продолжая исследование феномена психотерапии в современной культуре, автор показывает невозможность его определения в привычных категориях «наука — практика». В опоре на философию М. Фуко она определяет психотерапию как самостоятельную культурную форму, дискурс, что означает непосредственность связи «теоретического» и «практического», а также расширение аналитических возможностей за счет введения связки категорий «знание—власть—этнос», образующих структуру дискурсивной практики. Психотерапия получает спецификацию как гуманитарный дискурс и противопоставляется классическим новоевропейским объективирующим антропологическим практикам негуманитарного типа: медицине, педагогике, правоприменению. Критериологическую функцию при этом выполняет феномен самопонимания как основополагающая цель и ценность психотерапии, при этом феноменологическая герменевтика и философия М.М. Бахтина предоставляют средства интерпретации ее «метода». Рассматривается близость психотерапии с такой формой «культуры себя», какой была античная философия. Исследование феномена психотерапии помещено автором в контекст постклассической философии, связанной с именами М. Хайдеггера, Г.-Х. Гадамера, М.М. Бахтина, М. Фуко.

Чтобы разъяснить название данной статьи, надо признаться в том, что слово «философия» употреблено с отсылкой к Л.С. Выготскому. Следовательно, «философия» здесь понимается в смысле неких предпосылочных оснований для психологической практики, а вовсе не как «большая» философия. Но будет прегрешением против очевидности утверждать, что такая «философия» не фундирована в «большой» философии.

Л.С. Выготский хотел связать научную психологию с психологической практикой, при этом моделью такой связи мог служить проект педологии как такой науки, которая будет «психотехнической», то есть способной иметь некую инструментальную теорию, выражающую фундаментальные знания в языке техник воздействия на психику ребенка с целью управления психическим развитием. При этом главной и новаторской идеей была идея обратной связи, когда такое экспериментирование с процессом развития возвращалось бы в теоретико-концептуальный аппарат, проблематизируя и развивая его в опоре на полученные в генетико-моделирующем эксперименте данные. Идея обратной связи дает основание утверждать, что философией практики у Выготского выступает философия

системного подхода, хотя этих понятий тогда еще не употребляли. При этом в отличие от традиционного системного подхода, когда системно устроенным мыслится объект исследования, в случае философии практики Выготского системное мышление распространяется на методологию исследования (что, очевидно, предвосхищает проектно-деятельностную философию кружка московских методологов, отличая ее от классического научного эксперимента). Называя такое отношение взаимного обусловливания философией практики, Выготский устанавливал статус психологической теории и психологической практики как подсистем в некоем новом едином целом, которому хотел придать институциональную форму. Можно предполагать, что он связывал эту новую форму с проектом педологии, противопоставляя его классической «педагогике» и «детской психологии», не связанных в единую систему. При этом Выготский, на мой взгляд, видел перед собой некий идеал, которому хотел соответствовать: а именно нововременную модель научно-технического взаимодействия. Для той детской психологии, которой Выготский противопоставлял свой проект, этот идеал не мог быть не только достижимым, но и выдвинутым в качестве такового, ибо она «лишь констатировала» события «естественного» развития психики, будучи, по сути, как считал К. Левин, «догалилеевской», то есть не в полной мере классической экспериментальной наукой — а описательной и классифицирующей. Не буду здесь обсуждать, насколько правомерно мнение Д.Б. Эльконина, писавшего о том, что Выготский опередил иные науки, сделав неклассический шаг. Скорее, поняв, что развитие ребенка всегда культурно обусловлено, а тем самым и то, что «естественного» процесса (в отличие от физических или биологических наук) ученый-психолог наблюдать в принципе не может, он решил взять под научно-технологический контроль то, что у его предшественников было априорно принято считать, то есть *имело вид* естественного процесса. Этот шаг действительно напоминает неклассический поворот в физике. Разница все же есть. Переход к галилеевскому типу мышления в психологии развития тем образом, каким это делает Выготский, то есть через генетико-моделирующий эксперимент, означает сразу и нечто похожее на неклассический переход в естественных науках, поскольку исследователь одновременно вынужден понимать, что он вмешивается в ход процесса. Но естествознание все же не отказывается от презумпции «*природно*», то есть независимо от исследователя существующих закономерностей. Вот только, как выяснилось, само изучение-наблюдение не может быть *чистым* — экспериментатор заведомо влияет на экспериментальную ситуацию. Психолог же и говорить-то о *природно существующих* процессах, по крайней мере, если он наследует культурно-историческую парадигму, не может. Если так, то культурно-историческая психология вынуждена быть прагматичной в большей степени, чем, скажем, физика, ибо представляет собой, по сути, экспериментальную технологию обучения и развития в лабораторных условиях. Цель такого экспериментирования — управлять квазиестественным процессом развития, как он осуществляется в стихии жизни.

Таким образом, гносеологический аспект культурно-исторической психологии, как уже понятно, тесно связан с «философией практики», и здесь слово «философия» значит не только «эпистемологические предпосылки». Здесь «философия»

выступает во всей полноте значения. Философские категории служат предельными основаниями структурирования мира той или иной культуры, выражая его наиболее важные черты и способы самоосуществления. Тем самым они программируют и тип практического освоения бытия, и тип экзистенциального устроения людей данной культуры. И здесь выясняется, что декартово-галилеевский тип философского мышления, триумфально шествующий по планете вот уже скоро полтысячелетия, выразившийся в идеологии «покорения природы», побеждает в очередной раз. Оказывается, что философия психологической практики Выготского соответствует этому новоевропейскому типу, где знание ассимилировано с властью.

«Философия практики» не была разработана Л.С. Выготским сколь бы то ни было детально, мы имеем возможность судить о том, что он понимал под практикой на основании, например, следующего высказывания: «Высшая серьезность практики живительна для психологии. Промышленность и войско, воспитание и лечение оживят и реформируют науку <...>; психотехника <...>, которая привела бы к подчинению и овладению психикой, к искусственному управлению поведением — должна стать целью такой психологии» (1982, с. 389). Не хочется давать оценку этому высказыванию, но дух, витающий здесь, — это дух социальной инженерии, этот дух веет «формированием нового человека». Дух этот не случаен, он органически присущ новоевропейской науке: в этом высказывании выражена сущность естественнонаучного мировоззрения, направленная на овладение «природой». И не столь важно, что теперь эта «природа» не биологическая, а социокультурная. Со времени этого высказывания утекло много времени, и, наверное, современная наука внесла коррективы в свое мировоззрение под давлением критики сциентизма в XX веке. Но вопрос в том, может ли поверхностное идеологическое и методологическое реформирование науки изменить этот «дух» столь радикально, чтобы успеть? Ведь дело здесь не в самой науке, а в той философии, на которой выстроена новоевропейская цивилизация. Ныне это вопрос культурного и цивилизационного краха, если говорить серьезно. Конечно, сам Выготский в те далекие времена едва ли мог предполагать, чем это грозит, он просто разделял со своим поколением романтическую веру во всемогущество научного разума.

Из приведенной выше цитаты следует, что он понимал практику в рамках парадигмы внедрения, то есть типичной связи науки и практики в Новое время. Наука, как правило, не имеет прямой связи с той практикой, в которой она используется. Например, хотя и очевидно, что современная техника опирается на законы, установленные физикой, но непосредственной обратной связи с физикой как наукой она не имеет. Наука, будь то физика, химия или биология, имеет собственные, независимые законы развития. Специально сконструировано некое передаточное звено — прикладная наука. Постулируется, что через это звено они имеют между собой связь. Но далеко не очевидно, что наука Нового времени нуждается в практике для своего внутреннего развития, — скорее «нет», чем «да»¹. Я полагаю, что культурно-историческая психология при всем своем от-

¹ Разумеется, я имею в виду прямую содержательную связь: влияние на развитие теории. Конечно, техника косвенно влияет на фундаментальную науку через «большой социум», который финансирует научные разработки.

личии от естественных наук воспроизводит типичные для этих наук отношения с практикой. Она имеет то, что можно назвать фундаментальной теорией, и то, что составляет ее прикладную часть. Так, психолого-педагогическое консультирование, как полагают Г.В. Бурменская и А. Г. Лидерс с соавторами (*Бурменская и др.*, 1990, с. 4, 15), продолжающие дело Выготского, является прикладной психологией развития, с чем можно согласиться. Легко показать, что культурно-историческая теория развития высших психических функций очень продуктивна в смысле педагогических и консультативных приложений, тем не менее вряд ли непосредственно повлияла на развитие ее фундаментальной части. Можно ли из этого сделать вывод о том, что «философия практики» Выготского не была реализована на деле? Я полагаю, что как раз наоборот, проект педологии, каким он был задуман, осуществлен тем или иным образом в психолого-педагогическом консультировании и в иных приложениях, разработанных его учениками. При этом практика «оживляет и реформирует науку», однако, через опосредующее звено, институционально разделенное с научной психологией.

Делая эту отсылку к Выготскому, я вовсе не имела в виду с ним полемизировать, я хотела только показать, что его философия практики не выламывается из парадигматических рамок классического новоевропейского понимания (и реального взаимодействия институтов) как науки, так и практики. Почему это важно? Дело в том, что, занимаясь психотерапией, причем, занимаясь этим у нас, где имеется столь мощная психологическая традиция, приходится сталкиваться с тем, что психотерапию в целом пытаются связать с философией практики Л.С. Выготского (см.: *Василюк*, 2003), или идентифицировать как приложение культурно-исторической психологии (см.: *Венгер*, 2006) как «наиболее общей».

Между тем вопрос о том, что же она такое, не ясен и самим психотерапевтам, так как у них нет категориальных средств для самоопределения помимо этих классических категорий: «наука», «практика», а также установившихся современных институциональных форм, в которые психотерапия совершенно явно не умещается, несмотря на все попытки ее туда втиснуть. В данной статье я предпринимаю попытку представить некую «философию гуманитарных практик», из которых мне известна на сей день одна — психотерапия (хотя понятно, что психотерапий на самом деле множество). Иные современные антропологические практики, такие как педагогика, медицина, правоприменение принадлежат к классическому новоевропейскому типу, имеющему прототипом систему связи между наукой и техникой, то есть негуманитарного типа. При этом слово «гуманитарный», как можно заметить, я употребляю не традиционно, подобно тому, как это принято при классификации наук по их предмету, а вводя оппозицию «естественнонаучное — гуманитарное» в контексте культурно-исторической смены типов мышления (не путать со сменой типов рациональности от классического к постнеклассическому, являющихся всего лишь видами все того же инструментального разума), связанной с трансформацией классической философии на рубеже XIX—XX столетий. При таком понимании классическая научная психология не имеет отношения по типу мышления к гуманитарным дискурсам так же, как и социология или лингвистика. В принципе можно было бы вообще

не употреблять само это слово, которое сейчас перегружено политическими коннотациями, однако, оно необходимо как эмблема, как символ, облегчающий движение в сторону от устоявшихся, вошедших в повседневное сознание, представлений. При этом я осознаю, что введение понятия через оппозицию — наиболее легкий логический ход, и все-таки в данном случае он действительно позволяет противопоставить психотерапию объективирующим антропологическим практикам Нового времени. Можно было бы назвать статью просто «философия психотерапии», однако, это было бы значительным сужением контекста, ибо важно утвердить психотерапию как некий новый, не имеющий аналогов в Новое время, гуманитарный дискурс, понимая его при этом не как нечто изолированное и случайно появившееся в европейской истории, а как манифестацию нового — постсовременного — духа исторической эпохи.

Философский дискурс кажется сложным (да и ненужным) нам — людям, занятым куда более приземленными делами. Однако часто неразрешимость наших профессиональных проблем, например, связанных с самоопределением психотерапии, которая не знает, куда себя поместить среди традиционных новоевропейских дискурсов, не знает, что она такое — то ли наука, то ли искусство, то ли нечто, что взяло на себя функции религии в секулярном обществе, требует выхода за границы ее собственного дискурсивного пространства. Можно ли начертать карту психотерапии в виде классического дерева, то есть представлять ее как имеющую единый исток и корень? Ближайший и наиболее очевидный ответ всем известен — психоанализ. Но и это не очевидно. Современную психотерапию скорее можно изобразить в виде сети созвездий, нежели на графе дерева. Однако и сам психоанализ не вмещается в размеченное до него новоевропейское дискурсивное пространство. Поэтому такой ответ не объясняет всего и требует дальнейшего вопрошания. Так, было бы опрометчиво утверждать, что единственно психоанализ привел к появлению столь мощного культурного института, как психотерапия. Масштабы психотерапевтической экспансии в мире таковы, что заставляют заподозрить, что сама психотерапия оказалась «кстати» в этом мире и что почва для нее была готова. Психотерапевтический дискурс встроен в мир и не может быть понят только изнутри самой этой практики; необходимо взять во внимание его связь с современной ему эпохой. Всякая практика может быть адекватно рассмотрена только в контексте всего современного ей дискурсивного пространства. Невозможно понять, например, мир современной техники из нее самой, рассматривая ее вне духа новоевропейской цивилизации, тем более, невозможно это сделать, говоря о практиках, имеющих дело с самим человеком. Поэтому, задаваясь вопросом о психотерапии, нам придется поместить его рассмотрение в контекст эпохи, задавшись вопросом о том, что же это за человек, для которого психотерапия оказалась «кстати», и какова та культурная почва, на которой выросло дерево психотерапевтических направлений.

Вопрос, который возникает сам собой при попытке историко-реконструктивного исследования психотерапии, состоит в следующем. Отдавая должное психоанализу, непосредственно изнутри клинического дискурса создавшего возможности для рождения новой антропологической практики, нельзя не за-

думаться о тех историко-культурных контекстах, то есть неких пограничных или объемлющих дискурсах, которые, возможно, тоже участвовали в этом процессе. В самом деле, психоанализ и сама психиатрия находились не в безвоздушном пространстве. А между тем история психоанализа и психотерапии, с которой нас знакомят в соответствующих учебных курсах, всегда обходит этот контекст стороной, трактуя ее в виде линейного развития «дисциплины» изнутри нее самой в терминах влияния «идей». Так обычно излагают историю развития естественных наук, и она поддается такому прогрессистскому толкованию. Однако случай психотерапии — случай иной. Ее происхождение и развитие не поддается такому объяснению, потому что явно наличие не одной единственной дисциплины (психотерапии), а множества психотерапий, не укладывающихся в концепт «дисциплина» или «наука» уже потому, что их невозможно расположить в линейную последовательность поэтапного прогрессивного развития. Это множество не постигаемо такими средствами. Почему же сложилось множество психотерапий, которые не поддаются концепированию в виде «научных школ» в рамках одной научной дисциплины?

Это многообразие, с одной стороны, явившееся следствием нового поля возможностей в рамках новой парадигмы, с другой — невозможно вывести изнутри психоанализа самого по себе, поскольку даже развитие близких нео- и постфрейдистских направлений происходило не столько за счет устранения проблемных противоречивых «мест» в психоанализе, как то происходит в «нормальной науке», а также не по Т. Куну за счет революционной смены парадигм (ибо ни одна из психотерапий не выходит за рамки психоаналитической парадигмы²), а за счет вторжения экстерриториальных дискурсивных пространств. Конечно, и в классических науках существуют междисциплинарные влияния, однако «прививка» гибридного материала возможна в весьма узком диапазоне «генетической совместимости», обусловленном (помимо прочего) самим типом научного мышления как такового, фундированного в новоевропейском разуме. Психотерапия, прорастающая из психоанализа, реализует иной тип мышления, который только имитирует научную рациональность. Это мышление возникает на рубеже XIX—XX веков в результате фундаментальной философской критики новоевропейского разума, родившегося в эпоху Просвещения. И хотя этот рубеж проходит прямо по телу психотерапии, до ее «мозга» он доходит с трудом. Ее трудно винить в этом, поскольку и вся европейская культура вместе с философией с трудом осваивается в постсовременной исторической ситуации. Философия и сама, несмотря на интенсивную критику модерна, все еще, по сути, является его наследницей, как показывает Ю. Хабермас (2008).

Экстерриториальные дискурсивные пространства, вторгшиеся в развивающуюся психотерапию, огромны. Так, даже Ж. Лакан, который чаще, чем другие, ратовал за чистоту учения Фрейда, на самом деле развивал его за счет использования структуралистских моделей. Помимо этого, невозможно отказать-

² Здесь имеется в виду не теория либидо или метапсихология Фрейда, которые не столь важны для психотерапии в целом, а используемый им метод герменевтического диалога, имеющий парадигматическое значение для нее. Об этом подробнее — ниже.

ся от впечатления, что он с успехом читал Хайдеггера и перечитывал Фрейда глазами человека, прочитавшего «Бытие и время». Язык Лакана выдает скрытое присутствие Хайдеггера: он говорит о Другом, о присутствии, о темпоральности. По аналогии с вопросом *о кто Dasein*, Лакан пристально рассматривает вопрос, *о кто говорит*. Если вспомнить о наиболее близких учениках и последователях Фрейда, то, к примеру, американский психоанализ, начиная с Анны Фрейд, испытал влияние со стороны бихевиоральных наук и академической психологии. Вообще рассмотрение дискурсивных взаимовлияний и взаимовлияний наводит на мысль об огромных потенциях новой парадигмальной структуры к ассимиляции всех иных дискурсов, обитающих в культуре модерна и постмодерна: научных, вненаучных (окультурных и эзотерических: Юнг, Минделл, Грофф), религиозных (восточных и западных) и, конечно, философских. Откуда такая мощь? Если сравнить психотерапию с психиатрией или с научной психологией, то они в этом отношении никак не могут с ней тягаться. Задумываясь над этой загадкой, я нашла наиболее правдоподобный ответ: психотерапия потому столь всеядна и экспансивна, что представляет собой практическую философию, то есть философию в том первоначальном смысле, какой она имела при своем рождении в античности. Она втягивает в себя весь современный ей культурный фон с тем, чтобы использовать все потенциальные ресурсы для пополнения разнообразных практик себя. Ее уже с полным основанием можно считать разветвленной культурой себя в постсовременном обществе. Читая «Герменевтику субъекта» Фуко (2007), которая посвящена анализу культуры себя в поздней античности, поражаешься сходству обоих культурных феноменов. Кажется, что европейская культура, начавшись в античности, прошла некий цикл, вернувшись к исходу. Любопытно, что и постклассическая философия от Ницше и Хайдеггера также обращает взор в античность в поисках для себя «другого начала».

ПРАКТИКА КАК ДИСКУРС

М. Фуко переворачивает затасканное представление об отношениях между теорией и практикой, согласно которому практика понимается как противоположность теории, а прогресс познания (понятый как история перехода от донаучных форм «отражения действительности» к науке, желательного максимально соответствующей идеалу точного физико-математического знания) является причиной развития практики. Практика больше не предстает как нечто, следующее за прогрессом науки. Однако его понимание практики не наследует и марксистскую мысль, согласно которой та или иная практика экономических отношений первична, а надстроечные образования вторичны. По Фуко, как мне кажется, невозможно понять отношения между теорией и практикой в терминах причинности или влияния, первичности или вторичности, поскольку их невозможно описать в отношениях «внешнего-внутреннего». Внешним по отношению к той или иной человеческой практике, понятой как дискурсивное образование, может быть только еще не совсем или не так артикулированное бытие или другие курсы. Практика понята как дискурс, то есть то пространство, в котором знание

впервые образуется, делаясь членораздельным. Те или иные формы дискурсивных практик артикулируют то или иное знание. Отношения, характеризующие дискурсивную практику, составляют «совокупность *правил*, которые имманентны некоей практике и которые определяют эту практику в ее специфичности» (2004a, с. 107). Метод анализа дискурсивных формаций как исторических единичностей, разработанный М. Фуко, зиждется на трех взаимосвязанных «осях»: знание — власть — этос. Эта триадическая логика развертывает взаимообусловленность образующих тот или иной дискурс с помощью анализа характерного для каждого «пучка отношений» между ними. С какой бы стороны мы не разворачивали анализ той или иной дискурсивной формации, непременно будут затронуты все три грани. Здесь то, *что говорится* (содержание знания), интересно не в отрыве от остальных составляющих дискурса, а в тесном переплетении с ними. Важен, во-первых, тот, *кто говорит*, не в смысле конкретного лица, а в смысле некоей анонимной инстанции, обладающей правом на речь в данном дискурсе — функция выражения не только знания, но и *полномочий*. Во-вторых, — тот, *кому говорят*, его позиция в общей структуре отношений.

Свой метод Фуко называет археологией. Археология не описывает дисциплины, вернее, она описывает их как дискурсы, которые рассматриваются не просто как знаковые системы, а как практики, постоянно образующие «объекты», то есть нечто, о чем появляется возможность не только говорить, но и возможность действовать. Таким бессубъектным подходом Фуко преодолевает философию сознания с ее гносеологизмом, которая явилась предпосылкой разделения «теоретического» и «практического». Такое понимание практики наследует постклассические философские идеи, здесь явно прочитывается влияние М. Хайдеггера, разрушившего классическую парадигму *представленности* мира человеку, объекта — субъекту как внешнего — внутреннему.

Исследуя происхождение и судьбу европейского нигилизма в книге «Ницше и пустота» (2006) и ту роль, которую сыграл в этом процессе Декарт, Хайдеггер задается вопросом: «Каким образом в декартовской метафизике человек есть он сам и в качестве чего он себя знает?» И, отвечая, говорит, что человек в метафизике Декарта есть лежащее в основе всякого представления о сущем и его истине основание, на котором ставится всякое представление и то, что представлено. И определяется человек теперь как субъект: «Человек есть *subiectum* в этом отличительном смысле. Имя и понятие “субъект” переходит теперь в новом значении к тому, чтобы стать именем собственным и сущностным словом для человека. Это значит: всякое внечеловеческое сущее становится *объектом* для этого субъекта»³ (*там же*, с. 212—213). «Понятие субъекта возникает из нового истолкования истины сущего, традиционно мыслимой таким путем, что на основании *cogito sum* человек становится собственно “лежащим в основании”,

³ Тут Хайдеггер слишком снисходителен к новоевропейским дискурсам, в которых «человеческое сущее» отнюдь не всегда выносится за рамки субъект-объектных отношений: нам известно, каким формам объективации подвергается человек, к примеру, в науках о человеке, а также в различных антропологических практиках: в тюрьме, в школе, в клинике...

тем, что *substat*, субстанцией. Понятие субъекта есть не что иное, как сужение изменившегося понятия субстанции до человека...» (*там же*, с. 226).

Как же здесь определяется существование сущего, спрашивает Хайдеггер. «Существование означает теперь представленность представляющего субъекта». Это ни коим образом не значит, что сущее оказывается «голым представлением». «Декарт точно так же, как и позднее Кант, ни разу не усомнился в том, что сущее и установленное в качестве сущего в себе и само по себе реально. Но остается вопрос, что тут сказано словом бытие и как сущее должно достигаться и обеспечиваться человеком, превратившимся в субъект. Бытие есть удостоверяемая рассчитывающим представлением представленность, посредством которой человеку повсюду обеспечивается поступательное движение среди сущего, исследование, завоевание, покорение и препарирование сущего, причем так, что он сам от себя способен быть хозяином своего собственного обеспечения и обеспеченности» (*там же*, с. 213). Вспомним бэконовский слоган «знание — сила».

Классическая европейская философия это философия познания «объективного» мира, и ее делом было исследование условий возможности постижения объективности истины, то есть рефлексия мышления о мире. Мир при этом мыслился как совокупность сущих, а человек как одно из сущих среди прочих, и если отдельными сущими заняты различные научные дисциплины и гуманитарные — человеком, то делом самой философии является это предметное мышление, способное к рефлексии и оформленное в понятиях («мышление о мышлении о мире»). Для законодательного установления такого понимания истины (а Хайдеггер говорит, что самого по себе существа истины не бывает, его всегда устанавливают законодательно — см. *там же*, с. 238⁴) и пути к ней была «изобретена» субъект-объектная структура — декартова машина познания⁵. От-

⁴ Так, новоевропейская истина и «Всякое сознание вещей и сущего в целом возводится к самосознанию человеческого субъекта как непоколебимому основанию всякой достоверности. Действительность действительного определяется впоследствии как объективность, как такое, что понимается через субъекта и для него в качестве предметного и преднесенного ему» (*Хайдеггер*, 2006, с. 173). Поскольку истина есть достоверность, то для нее решающим оказывается то, что человек как субъект в ней каждый раз удостоверен и обеспечен в самом себе. Поэтому для обеспечения истины как достоверности необходимо нечто, опережающее обеспечение. «"Метод" приобретает теперь метафизический вес, как бы вывешенный в самом существе субъективности. "Метод" теперь уже не ситуативно упорядоченная последовательность различных шагов рассмотрения, доказательства, изложения и упорядочения познаний и учений по способу схоластической "суммы", имеющей свое правильное и постоянно повторяющееся строение. "Метод" теперь название обеспечивающего покоряющего подхода к сущему как к противостоящему, чтобы удостоверить его как объект для субъекта» (*там же*, с. 214). Метод здесь понят не «методологически», то есть как способ исследования, а метафизически как путь к сущностному определению истины. Не зная других путей к истине, и у нас «методологи» договорились до того, чтобы определять философию вообще как методологию. Между тем, Хайдеггер говорит: «наука не мыслит», противопоставляя «логосу», логике, то есть движению по проторенной колее, — «годос» — мышление как проторение новых путей (2007).

⁵ Разумеется, об «изобретении» в прямом смысле слова нельзя говорить; это — фигура речи. Фуко смягчает формулировку, он говорит о «картезианском моменте» «во множестве кавычек» как об отправной точке философствования Нового времени (2007, с. 26).

сюда берет начало новый европейский декартово-галилеевский разум и вся выросшая из него современная техногенная цивилизация, равно как и разделение на мир практический и мир теоретический, при котором сфера «теоретического» приняла институализированную форму науки.

Психология, строившая себя по образцу классических наук, не избежала той же участи, почему и ведется перманентный разговор о «применении психологических знаний». Действительно, внедрение психологических знаний в педагогику, эргономику и другие области «народного хозяйства» происходит, и весьма успешно, психологическое знание востребовано и стало реальной «производительной силой». Однако в конце XIX — начале XX века появление психоанализа радикально меняет классическое отношение между «теорией» и «практикой» не только в психологии, но и во всей новоевропейской культуре в целом — факт, который, тем не менее, не осознается до сих пор. Что же это за новое отношение? И можно ли вообще отнести психоанализ (и психотерапию, выросшую из него) к этим классическим категориям? Очевидно, что для осмысления этого вопроса невозможно воспользоваться старыми средствами, втискивая психотерапию то ли в науку, то ли в практику. Куда же обратиться за ответом?

Прежде всего, хочется обратить пристальное внимание к историческому контексту. Ощущение завершения истории не оставляет человека на рубеже XIX—XX столетий, и оно артикулировано не только русским Серебряным веком или художественными течениями «fin de siècle», но и многими философами, констатировавшими «смерть Бога» (Ницше), «смерть субъекта» (Кожев — Лиотар — Фуко), «смерть человека» (Фуко), «смерть автора» (Барт), «конец истории» (Фукуяма), «смерть языка» (Рорти)... Упоение некрофилией продолжается вплоть до конца XX века, критика «деструктивного постмодернизма» сменяется новыми смертями, а очередные попытки вернуться к прекрасной старине и возродить гуманизм и философию субъекта терпят крах. Ж. Деррида связывает смерть философии еще с Гегелем, а уже после этого, с Марксом, Ницше и Хайдеггером (2000, с. 99). После Гегеля, создавшего столь полную и завершенную систему, классическая мысль измыслила саму себя, и в этом смысле действительно наступил конец всего, что накапливала европейская культурная традиция, начиная с античности. Но жизнь не прекратилась, несмотря на все потрясения, изменился способ философствования, появился новый человек, новый тип субъективации и, вероятно, какая-то иная история, где претерпят модификацию классические способы институализации и формы отношения «теории» и «практики». Такую модификацию пока трудно наблюдать в устойчивой сфере «наука — техника», но в тех сферах, которые имеют отношение непосредственно к человеку, в антропологических практиках уже сегодня можно наблюдать значительные изменения. Это касается феномена психотерапии — она не имеет аналогов в новоевропейской истории. Следовательно, к ней и подходить нельзя с классическими категориями и мерками. Чтобы понять ее лучше, к ней надо применить соразмерный ей исторический способ мышления — тот, который связан с именами упомянутых выше философов. Будучи порождением нового разума, манифестировавшего в это время

и персонализированного в их трудах, она может быть адекватно понята в новом философско-историческом контексте.

Этот новый «открытый» способ мышления, характерный для эпохи «конца философии», Фуко называет дискурсивностью: «Когда же я говорю о Марксе или Фрейте как об “учредителях дискурсивности”, то я хочу сказать, что они сделали возможным не только какое-то число аналогий, они сделали возможным — причем в равной мере — и некоторое число различий. Они открыли пространство для чего-то, отличного от себя и, тем не менее, принадлежащего тому, что они основали» (1996, с. 32). Своей незавершенностью их работы создают проблемное поле и возможность для продолжения — в противоположность классике (Гегелю). Дело не в том, как полагают сторонники возвращения к традициям, что новая философия порывает с рационализмом, а в том, что она практикует иной способ мышления. Дискурсивная рациональность характеризуется тем, что, вырабатывая противоядие против «окукливания» мысли в завершенную закрытую систему, тем самым превращения ее в идеологию, она никогда не ставит точки, она обращает мысль на саму себя. В силу этого она открыта для истолкования, критики и продолжения своих идей. Именно поэтому всякая критика постклассической философии с позиций классической метафизики терпит крах, потому что она существенно переработала самые принципы философствования.

Любая критика состоятельна лишь в той мере, в какой она превосходит объект критики, а не воспроизводит прежнюю традицию. Чтобы быть успешной, критика Фрейда должна быть постфрейдовской, а не дофрейдовской, какой она, к примеру, была у советских критиков психоанализа. И тогда сама эта критика становится продолжением самого психоаналитического дискурса, хотя может и не понимать этого. Такой, к примеру, была критика психоанализа со стороны гуманистических психологов, которые, сами того не сознавая⁶, развивали психоаналитический дискурс. Наследуется сам образ мысли, а не ее содержание, он настолько «вживлен» в современную ментальность, что проникает в обыденное сознание и воспринимается уже как данность. Иными словами, Маркс, Ницше или Фрейд предлагают, скорее, не «что», а указывают путь, поскольку до сих пор направляют движение мысли. На Фрейда опирается огромное число психотерапевтических школ, часто враждующих друг с другом. И это происходит вовсе не потому, что, как считает Лакан, Фрейд плохо прочитан своими последователями. Всякое прочтение постклассических текстов правомочно, ибо сам дискурсивный разум предполагает множественность продолжений, следовательно, не может быть никакого «истинного» комментария. Философия становится, если можно так выразиться, гуманитарной, поскольку предполагает герменевтические процедуры для продолжения и развития, отличающиеся от классических эпистемологических канонов. Ницше открывает для философии интерпретацию и оценку взамен аристотелевской логики пропозиций (Делез, 2003).

⁶ Хотя о Д. Бьюджентале никак нельзя сказать, что он этого не осознавал. За неимением места не могу привести множество цитат, подтверждающих факт его движения в содержательном русле психоанализа — он пользуется психоаналитическими понятиями, не говоря уже о методе.

Наиболее значительные трансформации философии в эту эпоху произошли «по путеводной нити языка». Как замечает Фуко в книге «Слова и вещи», язык — это универсальное место встречи всего со всем. Бахтин сравнивает естественный язык с океаном, в который погружены все иные системы. По Хайдеггеру, язык — «дом бытия», однако он подчеркивает различие между языком как абстрактной знаковой системой, являющейся предметом лингвистических исследований, и языком как речью⁷. «Язык существует только потому, что существует речь, но не наоборот» (1998, с. 279—90). «Прежде всего и чаще всего речь проявляется как говорящая озабоченность миром» (там же, с. 276). Понятие дискурса, введенное постклассической философией, базируется на этом различии: так, прежде безъязыкая «практика», понятая как оперирование «объектами» и противопоставленная «теории», обретает язык и становится речью. Перед нами открывается новый взгляд на человеческую практику, содержащий массу новых возможностей. «Речь» здесь — не пустое слово, а слово производящее, обладающее властью, созидающее реальность человека, мир его социальных отношений, мир его субъективности, культуры и истории.

Функция дискурса состоит в том, чтобы не оставлять ничего за пределами слова, за пределами сознания, не оставлять места несказанному, то есть чтобы постигать непостижимое, которое всегда ускользает, как само бытие. Сознание (субъект)⁸ появляется как производное этой лакуны, этого зазора, этой тайны. «Но, — как говорит В.В. Бибихин, — человек и человеческая культура в конечном счете не для того, чтобы досказать недосказанное. И человека и культуру хранит по-настоящему все-таки не молчание, а слово, испытанное порогом молчания. Слово о несказанном» (2002, с. 34).

⁷ Язык «ускользнул от лингвистики <...> в тот самый момент, когда она захотела рассмотреть его как объект» (Бибихин, 2002, с. 28).

⁸ Необходимо сказать о том, что Хайдеггер нигде не употребляет привычных терминов «сознание», «субъект», «личность» и даже «человек», которые нагружены классическими коннотациями, ему достаточно «Dasein». Это и понятно: ему нужен новый язык для новой философии, произведшей деструкцию старого способа философствования и провозгласившей «смерть субъекта». Нельзя плавно перейти от «сознания», «субъекта» и пр. — нужен «скачок в Dasein». Фуко до поры до времени тоже избегает категорий «сознание», «субъект», но в последний период творчества, вплотную занявшись историей субъективности на Западе, он вместо того, чтобы спрашивать что такое сознание, предпочитает говорить о «практиках себя». Он отбрасывает пришедший в негодность способ философствования, однако, совсем отказаться от старого языка ему не удастся. И тут он пользуется старыми словами, внося в них новый смысл, что может привести путаницу. Чтобы этого избежать, надо иметь в виду, что философская переинтерпретация «субъекта» состоит в том, что сам процесс субъективации осуществляется теперь не в актах самосознания, непосредственной данности сознания самому себе через декартово cogito, а через герменевтику себя, проблематизацию и расшифровку себя как субъекта опыта, то есть именно через то, что он называет практикой себя или заботой о себе. Для анализа того, что принято обозначать понятием «субъект», следует поставить вопрос о формах и модальностях отношения к себе, посредством которых индивид конституирует и признает себя в качестве такового, говорит Фуко. Вслед за Фуко и я буду использовать старые термины, потому что хайдеггеровский язык слишком сложен и вряд ли уместен вне его собственного контекста.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА, ДИАЛОГ, ПОНИМАНИЕ И ПСИХОТЕРАПИЯ

В связи с анализом Dasein и языка имеет место парадоксальная ситуация: с одной стороны, любое понимание и интерпретация фундированы в открытости Dasein, а с другой, — сами бытийные условия открытости и понимания «входят в сущностное определение языка, ибо они суть условия возможности этого выявления» (Хайдеггер, 1998, с. 275). Конечно, всякая речь, всякий дискурс фундирован в структуре бытия-в-мире, и эта структура подлежит выявлению. Но для нашего анализа важно то, что в любом случае мы встречаемся с миром, уже располагая языковыми формами: словами, грамматическими и синтаксическими структурами, на основе которых мы только и способны воспринять себя и мир, иначе он предстал бы пред нами как не подлежащий различению хаос. Восприятие мира и себя всегда происходит в формах, заданных исторически унаследованными языками. Человека нигде нельзя обнаружить вне языка (хотя бы примитивного). Концепция дискурса как формы и пространства образования субъекта, противостоит затасканному классическому представлению о языке как послушном инструменте, применяемом человеком для выражения каких-то «серьезных» психических процессов, происходящих где-то «внутри»: для его памяти, мышления, воли... Способность языковых форм образовывать нас превосходит наши способности образовывать язык. Специфически хайдеггеровская идея, явившаяся предпосылкой «лингвистического поворота» в постклассической философии, базирующаяся на принципиальной конечности человеческого (и философского, в том числе, мышления), состоит в выдвигании на место традиционных притязаний на универсальность (фундированных в трансцендентальном субъекте), идеи «подлинной временности», которая есть временность мышления и говорения, высказывающего истину целого в языке.

Герменевтика Гадамера, наследуя Хайдеггеру, подчеркивает «языковость» всего нашего опыта, потому что трактуется как способность понимать символическое. Очевидно, что в понимание символических форм вовлечен весь наш опыт, даже тот, который является специфически перцептивным. Постметафизическое мышление, с точки зрения герменевтики, это артикулирующее мышление, разворачивающееся на пересечении теории и практики, науки и искусства, общественных институтов и сферы приватного. Гуманитарные теории в связи с этим выполняют не аналитическую и объяснительную функцию, а конструктивную и репрезентативную, и нацелены не на познание, а на смысловую артикуляцию опыта. Поэтому, согласно гадамеровской концепции аппликации (применения), они заключают в себе онтологический, то есть творческий потенциал. Гадамер, следуя феноменологической традиции, подвергает критике онтологическую предпосылку существования «объективного» мира, развивая тезис о принципиально коммуникативном и интерпретируемом мире (Гадамер, 1988).

Герменевтический поворот означает одновременно отказ от первоначальной гуссерлевской идеи специфического «феноменологического метода», поскольку феноменология оказывается не родом исследования, а повсеместной

формой экспликации вненаучного опыта. В герменевтическом диалоге происходит не выяснение какой-то истины о мире, а изначальное событие мира. Герменевтика становится не теорией, а, скорее, исполнением понимания, в котором происходит репрезентация и освоение жизненного мира. При этом Гадамер говорит о неосознанности, «потаенности» языка, то есть о том, что функция понимания тем полнее реализуется языком, чем менее он осознается в качестве средства. Позволяя чему-то выявиться, он сам остается в тени. *Язык как целое* выполняет теперь роль трансцендентального основания опыта. Однако само «трансцендентальное» теперь — не «вне лежащее основание и источник». Метафора, выявляющая «всюду пронизывающую но невидимую» — трансцендентально-медиальную суть языка, — это «сфера», то есть универсум, по ту сторону которого нет ничего в человеческом мире.

Борясь с объективизмом классической философии, Гадамер реабилитирует нетеоретические формы познания, обращаясь к повседневным социальным и культурным пространствам, в которых осуществляется производство сознания. Герменевтическая критическая мысль разворачивается не в социально-политической, а в экзистенциально-антропологической плоскости. Эти практики обращают философию к сфере самосознания и самости, потому феноменологическая герменевтика столь привлекательна для психолога-практика. По этой путеводной нити можно двигаться в поисках средств самоопределения психотерапии в связи с тем, что разработанное Гадамером понятие герменевтического диалога оказалось адекватным сущностным определением для того типа коммуникации, который реализуется в психотерапевтическом общении (см. Воробьева, 2007, 2008). К числу отличительных черт герменевтической речи относятся *диалогичность* (она всегда предполагает обращенность к кому-то с целью понимания), *дискурсивность* (смысл такой коммуникации разворачивается как языковой процесс) и *событийность* (феноменологический аспект, связанный с экзистенциальным изменением участников герменевтического диалога). Этот последний момент чрезвычайно важен в нашем понимании самого феномена психотерапии как пространства субъективации, производства самосознания, самости.

Диалогическая структура коммуникации, характерная для психотерапии, появилась вследствие «мутации» клинического дискурса, произведенной психоанализом. В отличие от клинической парадигмы, основанной на приведении пациента в соответствие с психиатрической нормой, психоанализ в корне изменил психологическую практику тем, что излечение страдающего человека основано на понимании им самим скрытого смысла симптома, что возможно только в ситуации герменевтического диалога. Если в клинике условием успешного лечения является строгое соблюдение предписаний врача, то в психоанализе условием успешного лечения является совсем иное: участие пациента в обсуждении симптомов и причин болезни. Теперь он — не объект воздействия, не предмет врачебных манипуляций, он сам «субъект» собственного выздоровления, хотя и не без участия специалиста. Оставшись объектом теории, он в качестве «субъекта» усваивает ее язык в беседе с психоаналитиком для *самопонимания*. Именно эту структуру коммуникации наследует вся психотерапия. *Психоанализ открыл возможность*

для психотерапии не своей теорией, а тем, что реализовал в структуре коммуникации между участниками процесса герменевтический круг. Структура коммуникации в клинике является частным случаем субъект-объектного отношения и описывается как *деятельность*, то есть как процесс, регулируемый триадой «цель-средство-результат». Субъектом всегда является специалист (врач или психолог), клиент или пациент предстает как объект деятельности. Психоанализ выводит психологическую практику из субъект-объектной парадигмы, а тем самым и из парадигмы деятельности тем, что пациент уже не предмет врачебных или психологических манипуляций, психотерапевтический процесс диалогичен по своей структуре вследствие того, что сущностно — это процесс понимания. В клинической коммуникации происходит передача знания (аналогично фармакологическому препарату), пациенту необходимо лишь усвоить предписание. Психотерапевтическая коммуникация же, начиная с психоанализа, имеет структуру *герменевтического диалога*. Именно это и дает нам основание вывести ее за пределы круга *объективирующих* антропологических практик Нового времени, так как она *типологически* не вписывается в их ряд и *парадигмально* выламывается из рамок «норма — девиация», в которых осуществляют свою деятельность современные институты медицины, образования и правоохранительная практика. Она является их антиподом, так как отменяет тотальность нормализующей власти, исторически связанной с Новым временем, изобретая иные формы образования субъективности.

Самым главным открытием З. Фрейда следует считать открытие того факта, что симптом имеет смысл: он символизирует нечто, скрытое от пациента. Здесь важно не конкретное содержание «скрытого», то есть не сексуальные теоретические импликации, а трансформация самого «знания», введение нового измерения в его структуру. Для клинициста симптом имеет знаковую, а не символическую природу: он отсылает к объективному знанию о симптоме, полученному в результате научного изучения людей, страдающих теми или иными нарушениями психики. Современная клиника вообще является производным классической новоевропейской рациональности и стремится к идеалу научности по образцу естественных наук, а, следовательно, к расширению «объективного знания». «Мутация» клинического дискурса, произведенная психоанализом, это не смена научных парадигм внутри дисциплины, это радикальное преобразование философии практики: от стратегии объяснения, присущей позитивно-научному исследованию, к стратегии понимания, характерной для феноменологической экспликации. Феноменологическая установка исключает объективирующую установку каузального объяснения, которая сама по себе вторична и возможна только в горизонте всегда «уже данного» и понятого мира. Феноменологический «метод» — это не метод в строгом смысле слова, он производит не «знание», а возможность феноменальности как таковой, то есть способ репрезентации изначального додискурсивного опыта мира.

В психотерапевтическом диалоге, целью которого является понимание, происходит некое событие — становление (восстановление вытесненного) переживания, имеющего внедискурсивный характер. Введение его в дискурсивное

диалогическое пространство — это одновременно есть *о-собствливание*, его присвоение и освоение, в этом процессе оно впервые становится осмысленным неотчуждаемым опытом. Таким образом, понимание имеет не гносеологический эффект, а онтологический — оно творит реальность субъективного пространства (смысл, по Бахтину, — это «прирост бытия»).

Интересно, как меняется в этой связи то отношение, которое связывает истину и субъективность. Классическое «законодательное установление» истины, реализуемое наукой, состоит в постижении «объективного положения дела», то есть независимого от познающего субъекта. М. Фуко пишет: «...нынешняя эпоха началась (я хочу сказать, история истины вступила в свою современную фазу) в тот самый день, когда решили, что познание и только познание открывает доступ к истине. <...> ... с тех пор, как необходимость иметь доступ к истине уже не ставит под вопрос бытие субъекта, мы, я думаю, вступили в новую эпоху истории отношений между субъективностью и истиной. И следствие этого, или, если хотите, другая сторона, это то, что доступ к истине, единственным условием которого отныне является само познание, не откроет в познании в качестве компенсации и осуществления ничего иного, кроме бесконечного продвижения познания. Этой точки озарения, исполненности, момента преобразования субъекта “обратным действием” истины, которое он испытывает на себе и которое встряхивает, понижает, преобразует его бытие, — всего этого больше нет. <...> Истина, как она есть сама по себе, больше не спасает субъекта» (2007, с. 31—32). Так обстоит дело с взаимоотношением истины и субъективности в Новое время.

Иное отношение между субъектом и истиной существовало прежде. Фуко полагает, что в европейской истории до Нового времени существовало характерное понимание связи субъекта и истины: «Постулат духовности гласит, что истина никогда не дается субъекту просто так. <...> Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался. <...> Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине. Я думаю, что это самая простая, но и самая основательная формулировка, с помощью которой можно определить духовность. <...> Для духовности истина — это не просто то, что дано субъекту как некая компенсация познавательных усилий и как их результат. Истина — это то, что озаряет субъекта, истина — это то, что дает ему блаженство, истина — это то, что приносит покой его душе. Короче, есть в истине и приближении к истине что-то такое, что придает завершенность самому субъекту, что позволяет ему сбываться или преобразует его» (*там же*, с. 29).

И вот, задаваясь вопросом о психотерапевтическом дискурсе, не находим ли мы в нем нечто подобное тому, как соотносились между собой истина и субъект в те ранние времена? Психотерапия, реанимируя практику себя, восстанавливает прежнее отношение субъекта и истины. В самом деле, ведь в психотерапевтической практике себя — субъект устанавливает другие отношения между собой и истиной, нежели те, что приняты в науке и основанной на ней практике: это не «объективное познание себя», подведение себя под научную типологическую категорию, где добывается истина о себе. В диалоге с психотерапевтом уста-

навливаются иные отношения с истиной, когда непонимание (пред-понимание, до-понимание, которое всегда уже имеется), путем постепенного движения (по герменевтическому кругу) приводит к пониманию, которое есть не достижение «объективной истины» *о себе*, но истины *себя* — о-собствливание болезненного переживания через понимание его смысла — в противовес отчужденному знанию, не могущему превратиться в *опыт*, способный дать перспективу зашедшему в тупик существованию. Эту истину приходится выстрадать, то есть заплатить ту цену, о которой говорит Фуко. Здесь условием достижения понимания является преобразование самого субъекта, а это, как считает Фуко, «самая простая, но и самая основательная формулировка, с помощью которой можно определить духовность».

В Новое время европейская философия в силу гносеологического «флюса» — озабоченности одним единственным модусом бытия-в-мире — обусловила нарушение естественных отношений, вследствие чего «теория» отделилась от «практики», между ними выстроилось фундаментальное здание современной науки. Психотерапия, не имея иных средств самопрезентации, следуя общепринятой категориальной инерции, так же мыслит о себе как о «практике», отделившейся от науки — то ли от общей психологии, то ли от теоретической психиатрии. Известно, какое значение Фрейд придавал тому, чтобы обосновать психоанализ как новую науку. Однако очевидно, что в случае психотерапии отделить «практическое» от «теоретического» невозможно. Психотерапевтическое «знание» естественно встроено в психотерапевтический процесс, а его экспликация столь же естественным образом *непосредственно* входит в «практику», становясь достоянием клиента. Здесь характер связи между «знанием» и «действием» вполне отчетливо проступает иной, не тот, что характерен для отношений между наукой и внешней для нее практикой. На первый взгляд, кажется, что это не так, поскольку принято называть «теорией» развитие и функционирование знания внутри психотерапевтического сообщества, а «практикой» сам психотерапевтический процесс. Однако это поверхностная аналогия. Более глубокий взгляд тут же выявит несколько существенных различий. Во-первых, отличие в стратегиях приводит к различию в структуре и характере самого знания: стратегия объяснения требует пропозициональной истины, стратегия понимания позволяет (и даже индуцирует) использование символических конструкций. В этой связи, во-вторых, «теоретические» построения, опираясь на которые, психотерапевты развертывает практику, не нуждаются ни в каких научных верификационных или фальсификационных процедурах, потому что не претендуют на объективность, у них — иная ценность и иной смысл — быть на службе у понимания. В-третьих, способ получения психотерапевтического знания существенно отличен от научного. Теоретические описания в психотерапии обычно пытаются рассматривать наподобие научных теорий, то есть как некие модельные представления об идеальных объектах, существующих до и независимо от практики по своим естественным законам. Однако их внешний вид обманчив. Можно показать, что эти «теории» сконструированы не так, как научные. Они сконструированы мифологическим образом как особые амплифицирующие инструменты (см.: *Пузырей*, 2003) для создания особой реаль-

ности — реальности психотерапевтического процесса, то есть в целях понимания. Приращение такого знания идет через истолкование (герменевтическое возвращение⁹) «практики» в «теорию». Таким образом, получение психотерапевтического знания не может быть определено в терминах научных процедур, а оно само не выдерживает эпистемологических канонов, позволяющих отнести его к науке.

Психотерапевтическому дискурсу в отличие от науки *не нужны никакие передаточные звенья* в виде прикладной науки для «внедрения в жизнь», и это дает нам решающий аргумент для того, чтобы считать всякие попытки отнести психотерапию к науке или практике в их классическом понимании не адекватными. Она — ни то, ни другое. Между тем, есть все основания рассматривать психотерапию как самостоятельный дискурс, — такой, который дает место и время тому, что Фуко называет практикой себя: это наш культурный хронотоп субъективации — производства того, что в психологии связано со словами «Я», «самознание», «субъект», «самость» и т.п. Субъективация здесь — это не образование познавательной-аналитической позиции, а сугубо бытийный акт: установление для какого-то опыта (не обязательно ранее отвергнутого, травматического) самой возможности установиться, осуществиться, стать, раскрыться для Dasein.

И здесь психотерапия вполне отчетливо обнаруживает свою связь с пост-метафизической и, в частности, с хайдеггеровской философией. Реализуя интенции этой философии, в строгом смысле нельзя говорить о «естественных» и «гуманитарных» науках, различая их по предмету. Здесь критерий устанавливается иной: по отношению к бытию того сущего, к которому она практически относится. Вводится онтологический критерий, который состоит в следующем. Классическая наука постулирует независимость существования своего объекта от своих познавательных манипуляций с ним. Именно в силу этого и требуется прикладное звено, переводящее чистое знание в инструмент воздействия на объект — в случае психологии разрабатывается психотехника. Напротив, — гуманитарная «теория», «наука», являющаяся одновременно антропологической практикой, служит непосредственному изменению и преобразованию своего «объекта» («субъекта») в онтологическом плане (здесь нужно подчеркнуть слово «служит» — в противовес «воздействует»), что не может не сказаться и в онтическом плане его существования. Здесь правомочно говорить лишь о «психотехнике» в

⁹ Конечно, по большому счету, герменевтический круг — всеобщая форма понимания, и можно считать включенными в эту структуру и классическую науку и относящуюся к ней практику, и это будет правильно. Тем не менее, психотерапевтический дискурс отличается непосредственностью взаимоотношений между всеми структурными его составляющими: они его внутреннее, а не внешнее, и в этом он подобен больше тем дискурсам, которые существовали до Нового времени, чем современным. Интуиция Л.С. Выготского, мечтавшего положить психологическую практику «во главу угла» науки, была конгениальна постсовременному движению мысли в своей интенции, однако, реальные употребления культурно-исторической психологии в практике подобны классическим отношениям между ними, они есть формы «использования знания», его внедрения, они есть внешнее для внутреннего, соотносятся как, например, теоретическая психиатрия и клиника, они суть сами формы клиники и основаны на «прикладной теории психического развития» (*Лидерс*), и это закономерно, потому что научное знание, каковым является концепция Л.С. Выготского, никак и нигде не встраивается без опосредующего звена в свою практику.

кавычках, то есть такой, какая не манипулятивна, не превращает человека в объект действия. Та психотехника, «которая привела бы к подчинению и овладению психикой, к искусственному управлению поведением» (Вьготский, 1982, с. 389), в психотерапии запрещена. Психотерапевтический диалог может принимать самые разные формы — от резкой конфронтации и даже конфликта до самого нежного сопереживания, но это всегда — диалог, то есть такая «коммуникация», которая происходит между двумя лицами, а не от субъекта к объекту и обратно¹⁰. Такая «психотехника» на службе не у социализирующей и нормализующей власти, а у герменевтики, следовательно, у самого лица, пришедшего за помощью.

ФУНДАМЕНТАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПРАКТИКИ СЕБЯ

Постклассическая философия больше не развивает декартову парадигму, ибо «вопрос о бытии стоит вне субъект-объектного отношения», говорит Хайдеггер. После Киркегора и Хайдеггера дело философии понимается иначе. Теперь Хайдеггер определяет его как мышление о бытии в целом (1997). Бытие, сказываясь в разнообразных сущих, но, оставаясь в тени, есть условие возможности этих сущих. Только так, внутри онтологического условия, само сущее впервые устанавливается как таковое. Бытие манифестирует в сущем, никогда не исчерпываясь в нем: обнаружить его, иметь к нему доступ можно только феноменологически, отвечая на его «зов», говорит Хайдеггер в книге «Что зовется мышлением» (2007). Такая аналитика, отправляясь от предметного содержания сознания, не имеет его целью подобно науке, сосредоточенной на анализе, то есть расчленении и «исчислении» характеристик сущего самого по себе. Человек не просто наличествует в мире наряду с другими сущими, в своей жизни он всегда определенным образом относится к бытию в целом, и тем самым пребывает в модусе понимания бытия в отличие от иных сущих, например, животных, никак не относящихся к бытию в целом, а лишь к конкретному сущему, имеющему биотический смысл. Dasein

¹⁰ Отношения между «лицами» исходнее и первоначальнее, нежели субъект-объектные, они имеют источником семью — не ту — нуклеарную, которая появилась сравнительно недавно, а ту, что оформляется в архаические исторические времена, связи внутри которой закрепляются в прочных культурных архетипах и манифестируют во взаимоотношениях между современными людьми. Отсюда понятно, почему эти семейные отношения перекочевали в теорию и практику психоанализа, и получили прописку в самом психотерапевтическом методе — они всегда воспроизводятся в любом общении между людьми как «лицами». Можно сколько угодно «научно» опровергать эдиповы связи как не соответствующие «фактам» реальных современных отношений, но есть план, более глубокий — символический, который не подлежит фактологическому опровержению. Критиковать Фрейда, на мой взгляд, можно не за то, что он все построил на этом злосчастном треугольнике, а за то, что он только его и смог вычленил из всего архаического семейного комплекса отношений, которые гораздо более многообразны и еще ждут своего первооткрывателя для психотерапии. (Многое здесь уже сделано постюнгианцами.) Когда мы общаемся «лицом к лицу», мы общаемся так, как общаются люди внутри семьи — все неформальные отношения строятся по этому прототипу со всеми вытекающими отсюда позитивными или негативными последствиями. Символика семьи — самая прочная и вертикально пронизывает все исторические духовные пласты, с ее помощью мы придаем смысл нашему многообразному венаучному опыту.

существует таким образом, что для него его собственное существование является проблематичным, это такое существование, которое спрашивает само о себе. При этом само вопрошание характеризует способ человеческого бытия, а не те или иные исторически преходящие ответы на него, дающие различные дефиниции феномену «человек», определяющие его то как разумное, то как социальное животное, то как-то иначе. Человек — скорее, «как», а не «что».

В новом понимании мир изначально не дан человеку как объект, то есть нечто, поставленное перед ним, вынесенное вовне. *Dasein* — внутримирное бытие, оно всегда *уже-в-мире*, это означает, что мир всегда уже понят тем или иным образом. *Обладание бытием есть обладание пониманием своего бытия и отношением к своему бытию*. Эти два условия Хайдеггер выделяет в качестве основополагающих для *Dasein*, то есть для человеческого существования. Дальнейшее развитие понимания, в том числе и в форме научного исследования происходит на основании этого исходного всегда уже существующего понимания. Здесь важно то, что понимание как структурная основа *Dasein* (в отличие от научно-объективного знания о сущих, то есть о предметах самих по себе), всегда уже есть *возможность быть* чем-то: понимать, значит мочь (понимание практично). «Человек, если так позволено сказать, *может* мир, понимает его, конечно не в гносеологическом смысле знания его устройства, а в смысле умения быть в нем», — транскрибирует Хайдеггера В.В. Бибихин (2002, с. 87).

В таком постсовременном философском толковании давно отвергнуто классическое представление о том, что сначала мы вещи воспринимаем, а потом присваиваем им имена; на самом деле, условием того, что мир может быть встречен и воспринят, является базовая неартикулируемая понятность обращения с вещами, всякому теоретическому созерцанию предшествует неотчетливо сознаваемая практическая вовлеченность в обращение с миром вещей. Только потом эта исходная понятность должна быть преодолена последующим пониманием, которое реализует открытость *Dasein*, укорененность бытия в том, что еще предстоит ему как раскрытие возможностей. Это практическое обращение с вещами мира и образует базовый контекст понимания, который структурируется *заботой*. Феномен заботы и есть исходная характеристика бытия такого сущего, для которого дело идет о самом этом бытии, то есть для человеческого *Dasein*. Забота — это не постоянно проступающее онтическое свойство *Dasein*, но его онтологическое основоустройство. В таком постсовременном философском понимании человеческий мир не разделяется на мир теоретический и практический, здесь бытие человека в мире едино и дано самому себе в модусе заботы. Это новое понимание, по сути, на более высоком витке есть возвращение к старому доновоевропейскому, донаучному положению дел, когда теоретическое отношение было непосредственно связано с повседневной практичностью жизненного мира человека.

Укорененность в мире переживается *Dasein* как значимость, не безразличность, важность вещей, то есть рассматривается в контексте озабоченности собственным существованием. М. Фуко, вводящий в употребление понятие «практика себя», (по-русски звучащее отвратительно, но кратко и точно),

определяет практики себя еще иначе: забота о себе. Не без оснований можно предположить связь с хайдеггеровской аналитикой, в чем он сам и признается студентам (2007, с. 214). Сущие имеют разную близость, однако, пространственность Dasein не есть пространственность физическая, и близость разных сущих измеряется не метрами, а значимостью. Например, можно говорить о ближайшем, а ближайшее для Dasein — оно само. Словосочетание «забота о себе», следовательно, тавтологично, констатирует Хайдеггер. Фуко, однако, употребляет его, конкретизируя в целях исторического анализа, то есть не как фундаментально-онтологическую характеристику Dasein, а категориально — для исследования разных практик себя.

«Кто же этот *сам*?», спрашивает Фуко и отвечает на него, исследуя, какими практиками себя устанавливалось разное «сам» в разное историческое время. В поздней античности — периоде, наиболее интересовавшем Фуко, поскольку в это время практики себя получили первоначальное широкое развитие, ответ звучит — «душа» (однако смысл совсем иной, нежели в христианстве). В Новое время ответ звучит по-другому — это «субъект». Ответ Фуко — историко-культурный. А Хайдеггер в попытке его прояснения тщательнейшим образом исследует вопрос о *кто* Dasein, его ответ — основан на фундаментальном онтико-онтологическом различии. Теперь нельзя положиться в ответе на него на самодоступное, непосредственно данное себе декартово *его*. Онтическая самопонятность того, что Dasein всегда мое, таит в себе возможность и соблазн упущения онтологической проблематики. При этом вопрос о *кто* Dasein — не только онтологическая проблема, но оказывается, что и онтически понятность бытия скрыта, не дана в эксплицитной форме: «Dasein имеет, скорее по своему способу быть, тенденцию понимать свое бытие из того сущего, к которому оно, по сути, постоянно и ближайшее относится, “из мира”» (1997, с. 15). Такой парадокс вполне согласуется с тем, что основным способом бытия Dasein является озабоченность, погруженность в мир: понятность мира оборачивается понятностью Dasein. «Узнай себя» (в мире) называется книга В.В. Бибикина, представляющая собой обширный комментарий к этому хайдеггеровскому парадоксу (1998).

Это парадоксальное положение дел объясняет нам, почему Dasein (ближайшее) никогда не знает себя до конца, почему оно всегда еще только «предстоит себе», как говорит М.М. Бахтин: «Быть для себя самого — значит еще предстоять себе (*перестать предстоять себе, оказаться здесь уже всем — значит духовно умереть*)» (1979, с. 109). Вот почему в этом онтико-онтологическом зоре есть место практикам себя: я перманентно призвано производить свою субъективность, она не дана мне непосредственно. Практика себя, забота о себе нацелена на то, чтобы дать место и время, то есть возможность событию, с-быванию бытия¹¹. Хайдеггеровская категория события подчеркивает временность и пространственность с-бывания бытия, которое происходит там и тогда, когда обретает свой собственный смысл, о-собствливается. Вся последующая экзистенциальная философия и

¹¹ К. Роджерс: «Я даю разрешение быть». М. Бубер: Я думаю, ни один человек не может дать большего» (см.: «Диалог Карла Роджерса и Мартина Бубера» // МПЖ. 1994. № 4. С. 84–85).

психология основывается на хайдеггеровском различении собственного и несобственного существования, подлинного и неподлинного: человеческая экзистенция должна «осуществиться», «состояться», «обрести свою собственную самость». В таком контексте решается вопрос о *кто Dasein*. Самотождественность *Dasein* мыслится не как постоянство и неизменность «субъекта», а как перманентное усилие, удостоверяющее верность бытию, которое еще только (и всегда) «задано», а не «дано», как говорит М.М. Бахтин.

Категория события является основой философствования и для Бахтина (см.: *Шитцова*, 2002). Бахтин осмысляет онтико-онтологическое различие как различие данного и заданного в событии бытия. Заданность события бытия означает такую незавершенность и открытость бытия человека, которая для него выступает как озадаченность собственным бытием. Именно это отличает бытие человека от бытия как голой наличности в классической философии. Неустрашим разрыв в собственном имманентном устройстве бытия человека. Этот разрыв между данным и заданным, основанием и безосновностью бытия испытывается человеком как долженствование. Бахтин обозначает это свойство нудительностью бытия. Я должен найти ему основание. Бытие — задача для самого себя. «У человека нет алиби в бытии, смысл — самая насущная и самая человеческая из всех “нужд” человека» (1986, с. 112). Бытие нудительно требует смысла и оправдания, и, что самое главное для нас, Бахтин подчеркивает, что из этого корня (из такой «архитектоники бытия») вырастают все его модусы: ответственный характер, авторство и диалогизм.

В мире, где никакие отношения не однозначны, субъект *вынужден* делать выбор, и тут он вступает в сферу ценностей. Подобно эйнштейновской мыслительной схеме, опровергающей ньютоновский тезис об абсолютной одновременности (то есть идентичности свойств физических объектов, неизменных в любой системе отсчета), Бахтин мыслит не изолированными *объектами*, а динамичными событиями. Ни одна система ценностных координат не обладает априори приоритетом по отношению к другой, этот приоритет относительно других систем всегда еще только должен быть задан в каждом конкретном случае. У систем отсчета ценностных координат «нет алиби в бытии». И это задание, *поступок* всегда совершается в ситуации выбора. Субъект обнаруживает свое единственное место в событии бытия как акт выбора, то есть принудительного постоянного ценностного самоопределения в мире, *где нет какого бы то ни было пред-существующего абсолютного источника ценностей*. И тут-то и обнаруживается, что бахтинский «диалогический человек» — исторический продукт той переходной эпохи, которая знаменована романом Достоевского, осмыслена в бахтинской философии, и которого изредка можно найти и в предшествующие исторические эпохи в среде социальных элит, например, в античных полисах. Переходность таких эпох выражается в «сумерках богов», не способных более служить абсолютной точкой отсчета. Вынужденный всякий раз производить систему ценностного ориентирования, диалогический субъект берет за точку отсчета отношение Я к другому человеку. В этом месте бахтинская философия превосходит Хайдеггера, который не отдавал онтологического приоритета другому, определяя его как *das Man*, другие — люди

вообще, онтически. Антропологические проекты двух мыслителей существенно различны: Хайдеггер не определял человека через «внутреннюю социальность», поскольку для него человек не «что», а «как»: существо, обитающее в онтико-онтологическом зиянии. «Другой», «диалогичность», «социальность» — все эти «что» — содержательные характеристики человека менее фундаментальны, чем его исходная «вброшенность в бытие», диктующая ему озабоченность своим существованием, из которой, в свою очередь, происходит различные «кто Dasein» — формы субъективации. «Диалогическая» форма субъективации — не изначальна. Вероятно, гораздо изначальнее форма «коллективного» самосознания, ориентиром в котором служит различие не «себя и другого», а «своего и чужого». Тут разворачивается не диалог, а война, как показывает история. Диалогическая форма субъективации — трудное и еще не до конца решенное историческое предприятие. Это, конечно, понимал и Бахтин, поэтому философию Бахтина, разрабатывающую категорию поступка, можно трактовать как философию *ответственности, как этическую философию*, то есть как практическую философию, направленную в будущее человечества.

Конечно, Бахтин не был первым, кто полагал язык местом порождения субъекта, но в отличие от других философов, организовавших «лингвистический поворот» философии в XX веке, он был единственным, кто разглядел связь «диалогической субъективности» с этическим аспектом существования. Жизненный мир, в котором человек занимает «единственное место», образуется из совокупности разных дискурсивных практик, которые «обращаются» к нему, это место и есть буквально его адрес в бытии. Только находясь здесь, человек сам способен *ответствовать*, отвечать обращенному к нему миру. То, чему я отвечаю, — это мое окружение, а то, за что я отвечаю, авторство моих ответных поступков, то, под чем я подписываюсь, предполагает принятие на себя ответственности. Диалогическая субъективность предполагает развитое «Я», отделившееся от «мы», которое приспособлено только к коллективной ответственности. Этому позднему историческому и, возможно, по ареалу распространения сугубо европейскому продукту, в результате катастрофически расплзающегося по планете массового сознания или, как говорит юнгианец Э. Нойманн, «вторичной коллективизации» (1999) грозит исчезновение в эпоху тотальной бюрократизации, то есть распыления ответственности в бюрократических структурах постиндустриального общества. Остается лишь сфера приватного, однако и она испытывает угрожающее влияние со стороны средств массовой информации, нивелирующих индивидуальный стиль жизни под всеобщие стандарты потребления. Психотерапия, как и все общество, стоит перед этическим выбором: противостоять или способствовать этому процессу давления новых институтов «микровласти». В своей изначальной интенции психотерапия вовсе не служит ей инструментом, а напротив — способствует рефлексивным общественным процессам в силу того, что является такой практикой, в которой субъект имеет возможность поставить себя под вопрос. «Поставить себя под вопрос» означает в результате придти к тому, чтобы управлять собой, самому распоряжаться своими поступками и помыслами, не позволяя со стороны влиять на себя и свою жизнь. Тот, кто хорошо управляет собой, свободен не только

от повиновения примитивным чисто репрессивным техникам, применяемым традиционной властью, но и изощренным техникам современной микровласти, овладевающих нами не давлением, а соблазном.

Бахтин очень часто использует такие христианские понятия, как искушение, соблазн, грехопадение. Но это не теологизация философии события. Бахтин лишает эти понятия их догматического содержания, возвращая их в лоно философии, откуда они мыслятся как то, что встроено в саму архитектуру человеческого бытия, и только оттуда и могут происходить. Согласно этой структуре, «... если внутреннее бытие отрывается от противостоящего и предстоящего смысла, которым только оно и создано... и становится самодовлеющим и самодовольным перед лицом смысла, то этим оно впадает в глубокое противоречие с самим собою, в самоотрицание... становится ложью: бытием лжи или ложью бытия. Мы можем сказать, что это имманентное бытию, изнутри его переживаемое грехопадение..., поскольку оно претендует самодовольно пребывать в своей наличности перед лицом смысла...» (1979, с. 109).

Психотерапия имеет дело с «бытием лжи или ложью бытия», которое, однако, вовсе не самодовольно пребывает в своей «падшести», а глубоко уязвлено и страдает, и оттуда взывает о помощи. Психотерапевты говорят, что бессознательное — это кладбище лжи самому себе. Психоанализ, несмотря на чуждость экзистенциальной риторике, тем не менее, в первоначальном замысле, как пишет Э. Фромм, «обнаруживает, что душевную болезнь нельзя понять, не обращаясь к моральным проблемам; что пациент болен, потому что пренебрегал нуждами души. Аналитик — не теолог или философ и не претендует на то, что компетентен в этих областях; но в качестве врача души аналитик занимается теми же проблемами, что и философия и теология — душой человека и ее исцелением» (1990, с. 148). Митрополит Антоний Сурожский пишет: «Мне кажется, разница между психоаналитиком, консультантом и священником не так уж принципиальна. Правда, очень часто священник является необученным советчиком, который сам не знает, куда идет, и куда ведет другого. Психоаналитик или консультант, по крайней мере, хоть что-то знает» (2004, с. 127).

ДИСКУРС КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МАТРИЦА

Говоря о психоанализе и его влиянии на культуру XX века, мы забываем о том, что он произвел не только трансформацию в психологических практиках или науках, но и антропологическую трансформацию. Помимо либерализации сексуальности, что на виду у всех, психоанализ (гениально уловив дух эпохи, однако, проскочив мимо и не отдав себе в этом отчета) вывел на свет иной тип субъекта. Парадоксальным образом психоанализ предоставил доступ к новой практике себя тому субъекту, которого не существовало до этого. Психоаналитическая истина и тот метод, с помощью которого пациент получил доступ к ней, открывают путь к формированию новой субъективности. «Если решающим для сущностного определения субъективности оказывается не концепция человека, а то или иное «существо» истины, то из существа истины, всегда законодатель-

ного, должна поддаваться определению и всякая субъективность» (Хайдеггер, 2006, с. 238)¹².

Фуко формулирует аналогичную мысль, применительно к практикам себя, вводя понятие проблематизации. Он говорит об анализе «истинностных игр», которые определяют функционирование истинного и ложного и посредством которых бытие организуется и конституируется как *опыт*: «...анализировать не поведение и не идеи, не общества и не их «идеологии», но *проблематизации*, посредством которых бытие дано самому себе как то, что может и должно быть помыслено, и *практики*, на основе которых эти проблематизации формируются» (Фуко, 2004б, с. 19).

Когда я говорю о «психоаналитической истине» как новом «существовании истины», то имею в виду не содержание теоретических высказываний — перипетии либидо, а ее базирование в ином философском плане имманенции (Делез, 1998), нежели декартово *cogito*. Именно это обстоятельство обуславливает *формальную методологическую составляющую* психоаналитической истины. Ведь самым главным открытием Фрейда было открытие того, что симптом имеет некий скрытый от пациента смысл, и именно это сделало переворот в психологических практиках, а не содержание того, что «скрыто». Теперь истина подлежит герменевтическому раскрытию, а содержание скрытого можно разнообразить, чем и занялись наследники Фрейда — психотерапевты. Именно это открытие привело к радикальной трансформации метода психологической практики: теперь доступ к ней открывается как понимание пациентом самого себя, что одновременно является и преобразованием себя, своего состояния и отношений с миром. Это значит, что мы должны исследовать психотерапевтический дискурс в обоих направлениях — в формально-методологическом и содержательно-концептуальном: 1) *как* психотерапия устанавливает сам способ обращения к себе и 2) *что* (какие аспекты, переживания, состояния, отношения и пр. выделяют разные психотерапевтические направления для проблематизации себя. Рассмотрение второго вопроса потребует немало места, ответ на первый можно дать уже сейчас.

В основе психотерапевтического («постмодернистского») «существования истины» лежит постулат, согласно которому сознание знает о себе не все, в отличие от научного (новоевропейского) «существования истины», которое основано на противоположном постулате самопрозрачного субъекта. Классический новоевропейский субъект, если он предполагает заняться собой (потому что на деле очень часто оказывается, что он все же не понимает себя), то он поступает с самим собой точно так же, как с вещью мира, — превращает себя в объект изучения. Для этого ему нужны научные методы. И он обращается к медицине, к психологии или педагогике, к психиатрии. Так, в психиатрии знание получают не с помощью герменевтического толкования различных феноменов, которые манифестируют болезненное

¹² Нужно подчеркнуть, что, когда говорится о существовании истины, то имеется в виду вовсе не содержание тех или иных научных, философских или богословских понятий и теорий, а тот или иной философский концепт, выделяемый планом имманенции, то есть тем, что ближе всего к тому, что мы обычно понимаем под образом мысли или типом философского мышления (см.: Делез, 1998).

переживание, а с помощью объективного научного наблюдения за поведением больных, систематизации, обобщения и типологизации симптомов и синдромов, на основании чего и выстраивается категориальная нозологическая система. Дальше — диагностика — вложение объективных показателей поведения больного или других «фактов» в эту схему. Эта схема имеет нормативный характер, поскольку всеобщей парадигмой антропологических практик негуманитарного типа является «норма — девиация». Человек при этом есть объект квалификации на предмет соответствия какой-то норме и объект различных — медицинских, юридических или педагогических технологий с целью приведения его в соответствие с ней. Таким образом общество реализует «власть-нормализацию» индивидов. Эта парадигма в случае научной психологии или психиатрии действует так, что пациент не имеет возможности расшифровать сам для себя свои чувства, переживания и состояния. За него это делает психолог-консультант или психиатр, причем, не предоставляя результатов диагностики пациенту, он все равно не в состоянии их понять, ибо не владеет языком психиатрии и психологии. Клиент получает только готовые рекомендации. Значит, его жизнь, переживания и состояния не проблематизируются им самим, не могут стать собственным *опытом*, то есть осмысленной составляющей целого его души. Он не имеет практики себя, отдавая себя в полное распоряжение другим. В результате такого процесса нормализации выходит определенный продукт — человек, пригнанный к социальной системе как ее отлаженное функциональное звено, имеющий минимум степеней свободы и пространства для автономного самоопределения, а, следовательно, для полной творческой жизни.

В психотерапии — не то. Она дает возможность для проблематизации своих обстоятельств, своих тревог, отношений с другими и пр., посредством которых кризисная ситуация может быть осмыслена, а ужасу, который надвигается извне, угрожая развалом бытию, стать освоенным внутримирным страхом, то есть получить адрес и прописку в душе, свойскость, что позволяет задать себе вопрос, как с ним справиться. Однако психотерапевту известно, что клиент не (всегда) приходит готовым к такому обращению с самим собой: ему еще только предстоит стать клиентом, то есть субъектом *такой* практики себя, такого обращения с собой. По большей части он приходит с прежней установкой, как к врачу: за знанием, предписанием и пр. Следовательно, психотерапевт, вовлекая клиента в такое обращение с собой, производит не просто нечто, способствующее избавлению от страданий, а ни более, ни менее как культурную трансформацию: из новоевропейского субъекта он «делает» субъекта постклассического¹³. Это — формально-методологическая предпосылка возможности дальнейших содержательно-тематических проблематизаций себя, и она — у всех психотерапий одина. Отталкиваясь от этого, дальше можно заниматься тем, что тематизируют разные психотерапии, какую (какие) исходную мифологему полагают за истину, требующую раскрытия. Что же значит «вовлечь в такое обращение с собой»?

¹³ Иногда, правда, ему это не удастся. И тут есть место для разных культурно-исторических и психолого-социологических изысканий.

Приходящему к психотерапевту человеку предлагают расстаться со своими установками не путем убеждения, а выстраивая (реализуя, а не декларируя) новые правила отношений. Это означает *пригласить к диалогу*, дать место и время речи клиента, слышать его речь, а не выслушивать для оценивания и диагностики, воспринимать всерьез то, *что и как* он говорит. Это значит дать пространство, в котором может возникнуть мысль о себе самом, обращение к себе самому, проблематизация себя самого, а не превращение себя в объект для другого с целью последующего потребления готового продукта — знания или таблетки.

Психотерапия, наследовавшая психоанализу новое полагание истины, если не производит, то, по крайней мере, востребует нового (постсовременного) субъекта — ее пользователя и производителя¹⁴. Это «диалогический» человек (см.: *Копьев, 2007*), то есть человек, способный отнестись к себе, как к другому, и к другому, как к себе, не прибегая к нормативной квалификации и оценке себя-седника. Это человек, способный не объективировать, а проблематизировать себя как другого и другого как себя. Это человек, который обладает самосознанием, то есть способностью установить дистанцию между собой и собой, и отнюдь не очевидно, что эта способность внеисторична, Как раз наоборот. К тому же она имеет и культурную прописку. К примеру, по этому критерию психотерапия не будет пользоваться спросом в деревне. Помимо тех причин и условий, которые столь наблюдательно отмечены Василюком (см.: *Василюк, 2007*), еще и потому, что «сельский житель» (конечно, абстрактный, в эмпирии — все сложнее) не способен проблематизировать себя, он способен только *к оценке себя* на предмет соответствия или не соответствия представлениям «о *добропорядочной жизни*, то есть в горизонте наивно (не рационализируемого) привычного жизненного мира¹⁵». «Городской» человек в отличие от «сельского» помещен во множество жизненных миров (к нему обращаются разные, зачастую, плохо соотносящиеся между собой дискурсивные практики), что приводит к возможности стать «диалогическим человеком», поскольку он принужден к постоянному ценностному самоопределению в ситуации, когда разные системы координат должны быть осмыслены как равно возможные (вспомним героев Достоевского, стремящихся

¹⁴ Я не случайно ставлю здесь знак равенства между «философским» субъектом и реальными людьми — психотерапевтами и посетителями психотерапевтических кабинетов. Философский дискурс производит ту или иную человеческую (а не «объективную») реальность. И если «Новый мир Нового времени коренится в той же исторической почве, где всякая история ищет свою сущностную основу: в метафизике, т.е. в каком-то новом определении истины мирового сущего и ее существа», — пишет Хайдеггер (2006, с. 190—191), то с тем же основанием можно утверждать, что мир постмодерна — наш мир коренится в той философской трансформации, которая связана с именами Киркегора, Ницше, Хайдеггера, Бахтина и др. «Что “человек с улицы” полагает, будто “дизельный двигатель” существует потому, что Дизель его изобрел, в порядке вещей. Не каждому требуется знать, что все это дело изобретательства ни на шаг бы не тронулось с места, если бы философия в тот исторический момент, когда она шагнула в область своего неистовства, не помыслила категории <...> природы и тем впервые только и открыла ее сферу для исканий и изысканий изобретателей», пишет Хайдеггер (*там же*, с. 122).

¹⁵ Формулировка принадлежит Ю. Хабермасу (2006, с. 269) и употреблена в ином, чем в моем случае, контексте.

«мысль разрешить»). Он вынужден делать выбор, при этом он выбирает себя. «Сельский житель» себя не выбирает, ему ритуально-нормативно задана его идентичность, поскольку нет альтернативных миров. Это приводит, в частности, и к тому, что «моральные вопросы связываются с оценочными в один неразрешимый узел, тогда как в рационализированном жизненном мире вопросы морали получают самостоятельность...» (Хабермас, 2006, с. 269). По Ю. Хабермасу, такая этическая форма называется «конкретной нравственностью». С этим феноменом мы имеем дело часто и в случае с жителем города, однако, здесь более вероятна встреча с развитой формой этического сознания. Для психотерапевта такой случай — непроходимая трудность, поскольку ему навязывается оценочная позиция, он теряет возможность диалогического отношения в принципе, от него ожидают только одобрения или неодобрения поведения (А.Ф. Копьев вводит понятие диалогической интенции, и феномен «конкретной нравственности» помогает объяснить случаи ее дефицита). Нормативная оценка в отличие от проблематизации себя — иной тип обращения с собой: он предполагает вменение вины, наказание или поощрение, возможно, искупление вины и возмещение ущерба. В отличие от этого, тот, «Кто ставит под вопрос жизненные формы, в которых образуется его собственная тождественность, должен поставить под вопрос и свое собственное существование. Дистанция, вырабатываемая в таких критических жизненных ситуациях, имеет иной вид, нежели отстояние занятого проверкой норм участника дискурса от фактичности наличных установлений» (*там же*).

Проблематизация себя — болезненная процедура, однако, психотерапия отнюдь не имеет прямой целью облегчение душевных состояний — не это ее прямая функция. Если в результате человек получает облегчение, то не потому, что оно само по себе было поставлено целью, а как эффект понимания, достижения истины, и он платит за это полную цену, какую и должен платить человек за доступ к ней. Отказаться от лжи самому себе — для этого нужно иметь мужество — истина чаще всего выглядит весьма неприглядно. Однако истину эту человек не может получить из рук другого, но он может отважиться на нее сам в условиях принятия и поддержки со стороны терапевта, который просто держит светильник, освещая путь. Он не понуждает его идти, угрожая наказанием ни в том, ни в этом мире, не совращает райским блаженством. Он просто позволяет ему встать на собственные ноги и отправиться в путь самому. Это «сам» — его ближайшее и является той психологической проблемой, которую силится человек разрешить. Этос психотерапии не предполагает отделять «овец» от «козлиц», выносить нормативно-оценочные суждения, указывать на вину и грех, он просто предлагает человеку лучше позаботиться о себе с помощью более глубокого понимания смысла переживаемой им неизбывной вины или обиды, уныния или тревоги, за которыми спрятаны его страхи и комплексы, связанные со сделанным когда-то в период предыдущего самоопределения выбором себя. Возможно, они стали причиной реальных поступков и проступков, признание вины за которые, покаяние и искупление он понесет в другое место — своему духовнику, если ему это нужно. Психотерапевтический этос, однако, полагает лучшее место — те *близкие и дальние другие*, которые пострадали от этого — прямые адресаты.

Та или иная дискурсивная практика (например, медицинская или психотерапевтическая) может пониматься и как антропологическая матрица, то есть система, способная воспроизводиться лишь во вполне определенном «человеческом материале». И обратно: люди, обладающие определенным сознанием и самосознанием, производят и воспроизводят определенные исторические формы дискурсивных практик. *Тот или иной «этнос» как одно из измерений дискурсивного пространства образует поле конденсации тех или иных форм субъективности.* Понять психотерапию в ее сути невозможно, не поняв этой антропологической и культурно-исторической трансформации, которая происходит с клиентом помимо прямой — психологической трансформации. В отличие от последней, которая отлично осознается психотерапевтом, поскольку — в фокусе его деятельности, первая остается в тени. Психотерапевт при этом — яркий представитель культуры постмодерна (постклассической эпохи), которая противостоит здесь человеку исторически иной культуры — европейской культуры Нового времени. Э. Фромм пишет: «...Фрейд, последний великий представитель рационализма Просвещения и первый, кто показал его ограниченность. Он осмелился прервать песни триумфа, которые распевал чистый интеллект. Фрейд показал, что разум — ценнейшее и человечнейшее из качеств человека — сам подвержен искажающему воздействию страстей, и только понимание этих страстей может освободить разум и обеспечить его нормальную работу. Он <...> возвел в руководящий принцип новой терапии слова “Истина сделает вас свободными”» (1990, с. 147).

История форм субъективности тесно связана с историческими формами власти. Исторический ракурс в исследовании приводит «к необходимости поставить вопрос скорее о множественных отношениях, об открытых стратегиях и рациональных техниках, артикулирующих осуществление тех или иных форм власти» (Фуко, 2004б, с. 10), нежели к обыденному универалистскому представлению о ней как об аисторическом неизменном явлении. Для Фуко вопрос о власти это не столько «что» или «почему», а «как». Из трех исторических форм власти, развитых Западом, — господства (используемого преимущественно в феодальном обществе), эксплуатации (современный экономический тип) и подчинения, встроенного в технологию формирования индивидуальности (в новейшей истории), последняя доминирует в XX и, вероятно, в XXI веке. Эта «индивидуализирующая» форма власти, показывает Фуко, исторически вышедшая из пастырской власти (институт исчез, его функции переняли иные — образовательные, социальные, семейные структуры), гораздо тоньше и глубже, а потому менее осознаваема и пронизывает субъекта изнутри как неотчуждаемое, однако, и не его собственное. Власть осуществляется как управление поведением. Надо отдать должное Мишелю Фуко, обратившемуся к генеалогии власти в европейской истории, связав ее не только с социо-экономическими структурами общества, то есть в социо-критической перспективе, что было сделано до него, но показав и проанализировав значимость властных отношений и технологий в производстве человеческой субъективности, то есть в экзистенциально-антропологической перспективе (Фуко, 1999; 2004в).

«Этос» психотерапевтического дискурса формируется как следствие и имеет прямое отношение к отказу от власти-нормализации, имеющей место в клинике. Если индивид перестает быть объектом прямых техник господства и подчинения, то появляется возможность для этической проблематизации¹⁶, то есть собственное пространство этоса. Следовательно, можно думать, что исторически это пространство расширяется по мере того, как власть становится мягче и изощреннее. Можно сформулировать закон «обратной пропорциональности» в отношениях между «властью» и «этосом» — этими структурообразующими «осями» дискурсивной практики: чем большее пространство отвоевывается субъектом у власти для этоса, для самоопределения в отношении какой-то формы опыта, то есть чем в меньшей степени контроль за индивидами осуществляется в форме негативных техник власти — запретительных и репрессивных, тем больше возможностей для практики себя¹⁷. «Под этим следует понимать продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля» (там же, с. 17—18). Фуко полагает, что эти «искусства существования», эти «техники себя», получившие бурное развитие в эпоху поздней античности¹⁸, «утратили свою значимость и автономию, когда с приходом христианства они были интегрированы в практику [exercice] пасторской власти, и позднее — в практики [pratiques] образовательного, медицинского и психологического типа» (там же, с. 18).

Что касается практик «психологического типа», то, на мой взгляд, в психотерапевтическом дискурсе открыта в новейшей истории возможность для возрождения «практик себя». Впервые в Новое время, преодолев клиническую парадигму, в которой не было возможности для проблематизаций себя, а пространство этоса было сужено до деонтологии, психотерапия стала разветвленной культурой себя, получив институциональную форму.

¹⁶ Еще раз подчеркну во избежание непонимания, что под этической проблематизацией понимается не проверка соответствия или несоответствия каким-либо моральным нормам и заповедям, установленным кем-то и когда-то (в случае психотерапии, чаще всего — родителями и школой) — это лишь частный случай — а проблематизация своей системы отчета ценностно-жизненных ориентиров в целом, подготавливающая новый выбор себя, новую форму субъективации, более интегрированную и жизнеспособную. Это, очевидно, то, что необходимо в кризисных экзистенциальных ситуациях.

¹⁷ Случайно ли, что в советское время психоанализ и психотерапия были под запретом? Казалось бы, какой вред от того, что люди будут решать свои частные проблемы таким путем. В тоталитарном обществе частная жизнь должна быть прозрачна для социального контроля.

¹⁸ Надо заметить, что эти техники себя были столь широко развиты в этот период не в социальном слое рабов и ремесленников, а у свободных граждан, обладавших всеми политическими правами.

ФИЛОСОФИЯ КАК КУЛЬТУРА СЕБЯ. ПСИХОТЕРАПИЯ И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Разумеется, тезис об определении психотерапии как практической философии, тем, чем была когда-то античная философия, требует обоснования. Опираясь на эмпирически выявляемое сходство, нельзя говорить о тождестве. Но, я думаю, доказательство тождества вовсе не интересно, гораздо интереснее с культурно-исторической точки зрения понять, чем обусловлено это повторение истории, принимая за исходное очевидность эмпирического сходства феноменов. Гораздо интереснее так же анализировать различия. Но пока сосредоточимся на демонстрации аналогий.

Фуко начинает свой курс лекций (2007)¹⁹, посвященный исследованию появления и развития практик себя в поздней античности, с размышления о том, как в историческом плане соотносились между собой субъективность и истина. И за отправную точку он берет некое, часто фигурирующее в греческой культуре понятие, в дальнейшем переведенное в Риме как *cura sui* (забота о себе, занятие собой). Предвосхищая возможное недоумение по поводу сделанного выбора, он констатирует, что каждому известно, что вопрос о субъекте и истине (вопрос о познании субъекта, вопрос о познании субъектом себя самого) первоначально был поставлен совсем в другой форме и совсем в другом наставлении — в знаменитом дельфийском предписании «познай самого себя». Однако, опираясь на исследования историков и археологов, Фуко констатирует, что знаменитое «познай себя» поначалу не имело того смысла, которым его наделили позже. Фуко говорит, что «не познания себя требовала эта формула, не к самопознанию как основе нравственности или условию обращения к богам призывала» (2007, с. 15). Имеются разные толкования, однако, они согласны в том, что все дельфийские предписания были чем-то вроде правил, наставлений ритуального характера относительно того, как нужно себя вести в присутствии оракула. Например, предписание «ничего сверх меры» не было общей этической формулой, а значило только: «не спрашивай слишком много, задавай только нужные вопросы — о том, что ты хотел узнать». Что касается «познай самого себя», то смысл изречения такой: готовясь задавать вопросы оракулу, разберись сам с собой, о чем спросить, и, раз с вопросами надо по возможности сократиться, дабы не задавать их слишком много, сосредоточься на главном.

Затем, когда это дельфийское предписание появляется в философских текстах (а связано это с именем Сократа), оно часто выступает в паре с другим предписанием: «позаботься о себе самом», причем как производное от него. Это значит, что «познай себя» включено в более широкий контекст как часть общего правила не пренебрегать собой. Сократ в своей защитительной речи перед афин-

¹⁹ Я предлагаю краткие выдержки из этого курса лекций, а не свое собственное изыскание из античной философии по двум причинам: первая — в силу невежества в этой области; вторая — по причине того, что только у Фуко я обнаружила тот заинтересованный в таком повороте исследования взгляд, который интерпретирует ее как одну из форм практики себя, сильно отличающуюся от иных интерпретаций. Я бы сама не смогла увидеть этого, потому что доверяла этим иным — школьным трактовкам античной философии.

ским судом, говорит о том, что, если его и в самом деле приговорят к смерти, то это ему не так уж сильно и повредит, а вот для афинян вреда от его смерти будет много. Ибо, говорит он, некому больше будет побуждать их заняться самими собой и своей добродетелью. Это его дело, назначенное ему богами.

Изучение античных текстов приводит Фуко к выводу: «...epimeleia heauton (забота о себе и проистекающие из нее правила) не переставала быть основным принципом, отличавшим философское поведение, почти во всей греческой, эллинистической и римской культуре. Невозможно усомниться в важности понятия заботы о себе у Платона. То же самое у эпикурейцев, ибо у Эпикура вам встретится формула, которую потом будут так часто повторять: каждый человек денно и ночью и на протяжении всей жизни должен заботиться о своей душе. <...> Что уж говорить о значимости этого понятия у стоиков: у Сенеки оно в виде *cura sui* является центральным; у Эпиктета проходит через все «Беседы». <...> Но не у одних только философов понятие *epimeleia heauton* оказывается основным. <...> ... принцип заботы о себе стал общим условием любого разумного поведения, всякой формы деятельности, если и впрямь предполагалось, что они причастны принципу нравственной разумности. Требование озаботиться собой получило за долгое лето эллинистической и римской мысли такое широкое распространение, что это говорит, на мой взгляд, о появлении особой культурной целостности» (*там же*, с. 21—22).

Далее Фуко прослеживает исторический путь этого понятия до самого порога христианства: «...да и в самом христианстве вам тоже встретится это понятие *epimeleia* (заботы), вы встретите его и в александрийской духовности, которую можно считать питательной средой и приготовлением к христианству. Так или иначе у Филона...<...> Оно встречается у Плотина во второй «Эннеаде». И мы снова и прежде всего встречаем его <...> в христианской аскетике — у Мефодия Олимпийского, у Василия Кесарийского. А также у Григория Нисского... <...> Итак, от образа Сократа, который приставал к молодым людям с вопросами, призывая их позаботиться о себе, и вплоть до христианского аскетизма, учащего, что аскетическая жизнь начинается с заботы о себе, перед нами разворачивается долгая история понятия *epimeleia heauton* (попечения, заботы о себе)» (*там же*, с. 22—23). В теме заботы о себе мы имеем раннюю философскую формулировку того, что неизменно сопрягалось со всей греческой, римской и также христианской духовностью: «От упражнений в философии к христианскому аскетизму; тысяча лет преобразований, тысяча лет эволюции, в изучении которой забота о себе представляет, несомненно, одну из важных путеводных нитей...» (*там же*, с. 24).

Само собой, что по ходу истории понятие расширяется, его смыслы множатся. В начале в нем можно различить: «...некоторое особенное направление внимания, взгляда. <...>...нужно отвести свой взгляд от внешнего, других, мира и т.д. и обратить его на себя самого. Забота о себе предполагает некий способ слежения за тем, что делается у тебя в душе. <...>...*Epimeleia* также всегда подразумевает некие действия, такие, которые производят над самим собой, с помощью которых берут на себя заботу о себе, изменяют себя, очищаются, становятся другими, преображаются. Отсюда целый набор практик <...> техники медитации,

техники обращения с прошлым, техники досмотра сознания, удостоверения возникающих представлений и т.д.» (*там же*, с. 23). По мере того, как забота о себе становится практикой взрослого человека и продолжается всю жизнь, педагогика уходит, и на передний план выступают иные задачи: а) критика (практика себя должна дать возможность освободиться от всех дурных привычек, ложных мнений, от плохих учителей, от влияния родни и окружения); б) подготовка к борьбе (нужно, чтобы душа была в постоянной готовности, как войско, готовое отразить нападение врага); в) терапия (забота о себе гораздо ближе к врачебному искусству, чем к педагогике. Греческое понятие *pathos* относилось как к страстям души, так и к болезням тела. Общим для эпикурейцев, киников и стоиков было представление о том, что задачей философии является исцеление болезней души) (*там же*, с. 239—240). Хотя смыслы понятия заботы о себе и формы этой заботы меняются, неизменным всегда остается то, что она противопоставляется противоположному состоянию — состоянию *stultitia*. *Stultus* — это тот, кто не заботится о себе. Он «позволяет свободно заполнять себя всему, что может войти в него извне. <...> позволяет впечатлениям проникать в его душу и смешиваться с тем, что там есть: с переживаниями, влечениями, амбициями, мыслительными привычками, иллюзиями и т.д. <...> ...это человек, растекающийся во времени <...> тот, кто ничего не помнит, позволяет своей жизни утекать, не пытается привести ее к единству, запоминая то, что не заслуживает запоминания, и не направляет свое внимание, волю к какой-то точной и твердо установленной цели. *Stultus* попусту расходует свою жизнь, непрестанно меняя свой взгляд на вещи» (*там же*, с. 151—152).

Философия как культура себя, однако, это не просто неупорядоченные никак и никем обыденные рассуждения и размышления о жизни, собранные в те или иные системы (неокультуренный уровень), нет, это чрезвычайно тщательное, возведенное в принцип и постоянное всю жизнь делание себя. В античности, равно как и в наши дни, эта культура себя получила институциональные формы. Чем иным были классические греческие философские школы, как не различными разновидностями культуры себя? Интересная параллель — не было единой философии; было, как и современных психотерапий, много философий. Позднее в Риме философы широко распространили ее понятия и методы, предложили образцы. В обществе ходили тексты, служившие чем-то вроде учебников по практике себя. Появились профессиональные философы, занимавшиеся частной практикой. Они, кстати сказать, так же, как современные психотерапевты, воспринимались неоднозначно, частенько становясь объектом насмешки. Мысль о сходстве с психотерапией в наши дни напрашивается сама собой.

Однако тезис об аналогичности еще требует обоснования. Не все, наверное, укладывается в столь однозначную схему. Чем-то психотерапия похожа на ранние практики себя, а чем-то — на христианскую. В отличие от позднейшей принятой в христианстве практики тщательного слежения, избличения себя, досмотра психической жизни, когда я у себя всегда на подозрении, а не проник ли в душу дьявол с его соблазнами, ранняя философская практика себя (у киников, но также у эпикурейцев и пифагорейцев) не требует отвлечь взгляд от внешних вещей и направить внутрь. Речь все время идет только о мире, только о других. Фуко называет

такой вид знания соотносящим: «...то, что здесь берут в расчет, когда говорят о богах, о других людях, о космосе и т. д., это <...> отношение <...> между богами, людьми, миром, вещами мира, с одной стороны, и затем — нами. Именно выстав- ляя самих себя неизменной точкой схождения всех этих связей, должно взирать на вещи мира, на богов и людей» (*там же*, с. 262). Психотерапия, мне кажется, в этом пункте следует кто за христианством — психоанализ с его подозрительностью, где я, сознание должно выследить нечто самое важное, через что я увижу себя в новом свете — конечное означающее. Сюда относится не только фрейдовский психоанализ, но и нео- и пост-фрейдизм, ориентированный на экзегезу субъекта. Кто — за философской моделью практики себя: другие психотерапии — те, что ориентированы на восстановление порушенных связей и отношений с миром, на восстановление порядка в душе через восстановление порядка в мире и отношений с другими. Этой модели близки когнитивная и системная семейная терапия²⁰. Здесь, подобно тому, как это было у древних, познание мира, небесных явлений и пр. — «то, в чем должно состоять знание важное и приемлемое, как для мудреца, так и для его ученика, это не некое познание самих себя, не нацеленность на познание души, не превращение себя в объект познания. Это познание, направленное на вещи, на мир, на богов и людей, следствием которого, однако, должна быть модификация самого субъекта. Истина должна сказаться на субъекте. Но речь не о том, чтобы сделать субъекта предметом истинного высказывания. Это разные вещи» (*там же*, с. 270). Стоики увязывали в единую систему этику, логику и физику. Как говорит Фуко, они преобразовывали логос в этос. Не этим ли занята и когнитивная пси- хотерапия? В отличие от психоанализа и близких ему психотерапий речь не идет о дешифровке сознания, производимой самим сознанием, само-экзегезе субъекта, как это принято в христианской исповеди и практике признания.

Другой момент, выявляющий сходство между позднеантичной философи- ей и психотерапией, общий для всех психотерапий, состоит в том, что нужен дру- гой — для того, чтобы вывести душу из заблуждения (непонимания себя). Забота о себе обязательно должна быть опосредована кем-то другим. У Фуко есть очень подходящий к этому пассаж: «В отличие от врача или главы семьи он (учитель- философ) не заботится о теле, не заботится об имуществе. В отличие от учителя в школе он не заботится о том, чтобы развить умения и способности обучаемого, не стремится научить его красиво говорить, не учит побеждать соперника и т.д. Учитель — это тот, кто заботится о том, как заботится о себе его ученик, и для кого любовь к своему ученику — это способ позаботиться о его заботе о самом себе. Своей бескорыстной любовью к юноше он являет ему образец того, как сам юноша должен заботиться о себе в качестве субъекта» (*там же*, с. 75). Не правда ли, очень похоже на психотерапевтические принципы бескорыстного и безоценоч- ного принятия клиента как необходимого условия успешности процесса?²¹

²⁰ В мои намерения не входит производить классификацию психотерапий, по крайней мере, в данной статье, для этого требуется более глубокий и тщательный подход.

²¹ Можно множить примеры подобия. Так, есть прямая аналогия: «философия—терапия» (см. текст на с. 114—115); далее: метафора зеркала (см. текст на с. 85—87); проблема сопротивления (см. текст на с. 158); прием десенсибилизации — мысленное предварение зла (см. текст на с. 545) и т. д.

В греческой и римской культуре себя была еще одна очень важная вещь. Развиваясь параллельно с риторикой, искусством оратора, соперничая с ней, философия осмыслила и выдвинула понятие *parthêsia* — свободоречие, как переводит С.С. Аверинцев (1997). Главное, что противопоставляет риторике философская речь, это *parthêsia*. Риторика всегда оказывает влияние на других и всегда к наибольшей выгоде говорящего. В *parthêsia* нет и не может быть ничего, кроме правды. Конечно, и при *parthêsia* воздействуют на других, но здесь цель иная — добиться того, чтобы они сами могли установить с собой отношения, отличающие мудрого человека. И, следовательно, философ никак лично не заинтересован в этой практике. Практикуют *parthêsia* только по причине великодушия и щедрости. Истина, переходящая от одного к другому при соблюдении *parthêsia*, скрепляет, удостоверяет, упрочивает независимость другого. В текстах, изученных Фуко, широко обсуждаются качества, необходимые наставнику, среди них главное — *parthêsia*, откровенность, практикование свободы говорения. От наставника требовалось не просто разговаривать, но при этом не скрывать своих чувств, показывать, что испытываешь. Как бы мы сказали сегодня, подлинность и конгруэнтность. Таким образом, те принципы, на которых держится психотерапевтическая беседа, впервые были развиты в эллинистической культуре себя. Правда, от философа требовалось, чтобы он был одинаков и в речах, и в жизни. Психотерапия не выдвигает такого требования, разве что экзистенциально-гуманистическая («Психотерапия — это не профессия, это способ быть», — говорит К. Роджерс). Искусство жизни — это далеко от современной медицины и педагогики, это гораздо ближе к философии — к такой философии, какой ее понимали и практиковали греки. К такой философии, какой ее понимают и практикуют на Востоке. Кстати сказать, я не одинока в том, чтобы психотерапию понимать как философию в этом старинном первоначальном замысле (см. *Аграчев, 1996*). Язык — кладезь изначальных смыслов не случайно показывает, что понимают философию именно так: говорят «моя жизненная философия», «у него своя философия», «это плохая философия», имея в виду нечто, что индуцирует образ и стиль жизни.

Философия в античности началась с того, что Платон осмыслил и осуществил реорганизацию существовавшей практики себя, вывел ее на иной уровень. Забота о себе была развита задолго до Сократа: практиковались обряды очищения, концентрации, техника отрешения (анахорез), упражнения по укреплению выносливости, требующейся для концентрации и отрешения. Практиковали очищающее приготовление ко сну, то есть досмотр сознания и т.д. Платон (параллель с Фрейдом) совершил нечто такое, что вывело культуру себя на тот уровень, от которого потомки отсчитывают историю западной философии. «Платоновский момент», давший начало философии, был связан как раз с образованием субъекта. Нет, не понятия субъекта, а действительного субъекта, то есть некоего начала, устанавливающего дистанцию между собой и собой, в результате чего возможно образование такого отношения к себе, которое имеет специальную цель и способно выработать способы заботы о самом себе. По сути, речь идет об образовании сознания себя, говоря психологическим языком — самости. Фуко, тщательнейшим образом анализируя один из диалогов («Алкивиад»), находит этот исторический

момент. Дело было так: Алкивиад спрашивает о том, что значит «заниматься собой», желая понять, чего требует от него Сократ. В своих рассуждениях они приходят к очевидному определению «себя» как души. Однако, ведь все равно ничего не понятно. «Себя» ухватить не получается. И тут-то и наступает «платоновский момент». То, как они это делают, вызывает у Фуко пристальный интерес. Они сосредоточены не на *содержании ответа*, а на осмыслении процесса вопрошания: что это значит, что «Сократ беседует с Алкивиадом»? То есть требуется, чтобы *субъект речи обнаружил себя* как нечто, несводимое к ее элементам. «Это своеобразное лезвие, которым сократовский вопрос отсекает субъекта от действия, не раз будет использовано» для того, чтобы отделить то начало, которое «одно только и может пользоваться телом, частями тела, его органами, а значит, орудиями и, в конечном счете, речью...» (Фуко, 2007, с. 71). «Но вы видите, что душа, к которой мы подошли с помощью хитрого рассуждения по поводу “пользования чем-то” <...> не имеет <...> ничего общего с душой, пленницей тела, ждущей освобождения...» (*там же*). При этом у собеседников нет сомнений по поводу того, зачем надо заниматься душой: потому что она бессмертна. (Христианину трудно это понять, потому что душа понимается в противопоставлении телу как одна субстанция другой субстанции, которая воссоединяется после смерти с божественной субстанцией.)

В диалоге «Алкивиад» у Платона душа понимается как субъект, а вовсе не как субстанция. На этом понятии будет строиться вся теория и практика заботы о себе: заботиться о себе как о субъекте разных действий, форм поведения, отношений, занимаемых позиций. Философия начинается с того, что субъект отделяется от действия, отношения, говорения и т.п. Получается, что душа-субъект есть чистая интенциональность, то есть если по-фукиански читать Платона, то в нем можно найти исток феноменологической философии, который заново обрели Брентано и Гуссерль. Итак, первоначально душа у Платона — субъект, а не субстанция. Но вот, проделав долгий путь через христианское придание субстанциальности душе, в Новое время у Декарта находим определение и субъекта как субстанции (*res cogitans* — мыслящая вещь). Некий синтез античной философии и христианства. Вероятно, отсюда растут ноги у проблемы дуализма в новоевропейской философии: сознания и материи, психического и физического, доселе неразрешимой (см. статью *Н.П. Бусыгиной* в настоящем сборнике). Они восходят к невозможности совмещения понимания чего-то одновременно и интенционально, и субстанциально. Феноменологический анализ, доведенный до совершенства Хайдеггером, выводит из употребления субстанциальную аналитику, тем самым, разрубая этот гордиев узел.

Перед философией всегда стоит соблазн субстанциализации души, понимания ее только онтически, уподобления ее «вещи» — либо спиритуально как духовно-идеальной субстанции, либо даже материально — как свойство мыслящей материи — мозга. Удержаться на феноменологическом, а не тематически-предметном, уровне, рассуждая о сознании или душе онтологически как о бытии, а не о сущем, трудно. Выйти из тупика «материализма-идеализма» трудно. Нужно всегда помнить о том, что сущее, преднаходимое нами как данное, в отношении к собственно

бытию, должно браться не только предметно-аналитически, а феноменологически, исходя из того, как бытие с-казывает себя в нем и через него. Рассматривая сущее как предметное, с которым онтологическая аналитика имеет дело, она на каждом шаге своего движения должна возвращать его к его бытийной возможности. В этом случае она не есть «познание» только, а онтологический акт, в котором сущему возвращается его бытие. Артикулируя сущее таким образом, мы даем ему возможность установиться как таковому, привести его к бытию, присутствию. Психотерапия и есть создание такой бытийной возможности, в которой душа прирастает полнотой смысла. Здесь понимание непосредственно на службе бытия.

Генеалогическое исследование позволяет Фуко распознать три великие формы, которые знал и практиковал Запад, рефлексии мысли над собой. В-первых, рефлексивность в форме *припоминания*. По Платону — умное зрение (умо-зрение) — способность видеть (припоминать) божественные эйдосы — истину. Для этого нужно отвернуться от видимости, что предполагает констатацию собственного незнания и решимость повернуться к себе. Здесь главенствовала тема высвобождения души из-под власти тела. Субъект оказывается измененным, поскольку в акте припоминания происходит его освобождение, он возвращается на родину и к своей собственной сущности.

Другая ветвь, с которой мы встречаемся в *эллинистической и римской культуре себя*, также развивает тему *обращения*, но если у Платона обращение возносит нас из мира дольного в занебесную область, то тут оно обращает нас от того, что от нас не зависит, к тому, что зависит от нас. «Речь идет, скорее, об освобождении, достигаемом на оси имманентности, мы освобождаемся от того, что не в нашей власти, чтобы обзавестись, наконец, тем, чем мы можем распоряжаться. <...> ...это уже не освобождение от тела, но, скорее, обретение цельного, завершенного, адекватного отношения к себе самому» (Фуко, 2007, с. 236). «В этой форме рефлексивности на первом месте — проверка того, что мыслится, испытание себя самого как субъекта, который на самом деле думает то, что думает, и который действует так, как он думает; испытание, нацеленное на некоторое преобразование субъекта, учреждающего его в качестве, так сказать, морального субъекта истины» (*там же*, с. 500).

Христианская metanoia (покаяние) отличается и от платоновской формы обращения, и от эллинистической тем, что предполагает внезапную перемену, является неким драматическим событием, знаменует разрыв со старым существованием, переход от грешной жизни к спасению, в самом субъекте происходит радикальный разрыв с прежним собой, акт жертвоприношения. «Если обращение (христианская или пост-христианская *metanoia*) случается как разрыв с собой <...> что-то вроде транссубъективации, то <...> обращение, о котором идет речь в философии первых веков нашей эры, — никакая не транссубъективация. Это не способ расщепления субъекта, не сущностный разрыв. Обращение — это долгий непрерывный процесс, которому, по-моему, гораздо лучше, чем транссубъективация, подошло бы название самосубъективация. Как достичь, поставив себе целью самого себя, адекватного и полного отношения к самому себе? Вот что решается в этом обращении» (*там же*, с. 241). «Вы видите, что мы (эллинистическая культу-

ра себя — Л.В.) находимся где-то между платоновской *epistrophe* и христианской *metanoia*» (*там же*, с. 242). Я думаю, что психотерапия возвращается к тому типу рефлексивности, которая была свойственна эллинистической культуре себя.

Есть еще одна форма рефлексивности, от которой отталкивается Фуко в своем исследовании. «Метод — это форма рефлексивности, которая позволяет установить, что за достоверность может послужить критерием всякой возможной истины, и, отправляясь от этой установленной точки, идти от истины к истине, организуя и систематизируя некоторое объективное знание» (*там же*, с. 500). Здесь ключевая фигура — Декарт. Но эта новоевропейская форма рефлексивности «больше не спасает субъекта»...

В заключительной лекции, подытоживая историю новоевропейской субъективации, Фуко говорит о том, что «тут в разные периоды должны были пересекаться два разнонаправленных процесса: в ходе одного о мире перестали думать и начали познавать его с помощью *tekhnê*; в ходе другого *bios* перестала быть объектом некоторой *tekhnê*, сделавшись коррелятом испытания, опыта, упражнения. Мне кажется, что сюда уходит корнями вопрос, заданный философии на Западе, или, если угодно, вызов западного мышления, брошенный философии как дискурсу и как традиции. Вот он, этот вызов: каким образом то, что предстает объектом знания, артикулируемого на основе господства *tekhnê*, в то же самое время может быть тем местом, где обнаруживает себя, где себя испытывает и с трудом исполняется истина субъекта, каковым мы являемся? Каким образом мир, предстающий в силу господства *tekhnê* объектом познания, может быть в то же время местом, где обнаруживаю и испытываю себя “я сам” (“*le soi-meme*”) как этический субъект истины?» (*там же*, с. 528).

Этот вызов, который должен быть встречен западной цивилизацией, касается и такого развитого на ее исходе института, как психотерапия. Я полагаю, что она сама и есть определенный ответ на этот вызов — «место, где обнаруживаю и испытываю себя “я сам”».

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
- Аграчев С.Г. К вопросу о месте и роли психоанализа в современной культуре // Московский психотерапевтический журнал. 1996. № 2. С. 14—25.
- Антоний Сурожский митр. Уверенность в невидимом // Московский психотерапевтический журнал. 2004. № 4. С. 116—130.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
- Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985. М.: Наука, 1986.
- Бибихин В.В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Бибихин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998.
- Бурменская Г.В., Карабанова О.А., Лидерс А.Г. Возрастно-психологическое консультирование. Проблемы психического развития детей. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990.
- Бусыгина Н.П. «Трудная» проблема сознания в современной философии психологии // Настоящий сборник статей.

- Василюк Ф.Е.* Методологический анализ в психологии. М.: МГППУ; Смысл, 2003.
- Василюк Ф.Е.* Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. 2007. № 1. С. 80—92.
- Венгер А.Л.* Культуральный подход в психотерапии // Культурно-историческая психология, 2006. № 1. С. 32—38.
- Воробьева Л.И.* Психоанализ и единство психотерапии // Московский психотерапевтический журнал. 2007. № 4. С. 6—25.
- Воробьева Л.И.* Психотерапия как новая антропологическая практика // Культурно-историческая психология. 2008. № 2. С. 30—38.
- Выготский Л.С.* Исторический смысл психологического кризиса. Собр соч.: В 6 т. Т. I. М.: Педагогика, 1982.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
- Делез Ж.* Что такое философия? М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
- Делез Ж.* Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003.
- Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000.
- Копьев А.Ф.* О диалогической природе психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. 2007. № 1. С. 93—100.
- Нойманн Э.* Глубинная психология и новая этика. Человек мистический. СПб.: Академический проект, 1999.
- Пузырей А.А.* Глава ненаписанной диссертации // Журнал практического психолога. 2003. № 1—2.
- Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 143—221.
- Фуко М.* Что такое автор // Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996.
- Фуко М.* Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
- Фуко М.* Археология знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия»; «Университетская книга», 2004а.
- Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности: В 4 т. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004б.
- Фуко М.* Ненормальные: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1974—1975 учебном году. СПб.: Наука, 2004в.
- Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.
- Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие, СПб.: Наука, 2006.
- Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Весь мир, 2008.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
- Хайдеггер М.* Ницше и пустота, М.: Алгоритм; Эксмо, 2006.
- Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М.: Академический Проект, 2007.
- Шитцова Т.В.* Событие в философии Бахтина. Мн: И.П. Логвинов, 2002.

