

## Культурно-исторический анализ в западной «психотерапевтической» психологии и новые формы культурно-исторической психологии

В. И. Олешкевич

кандидат философских наук, клинический психолог высшей категории детской поликлиники № 67

В статье исследуются направления и формы развития культурно-исторической психологии в первой половине XX в. Изучаются основания принципиальных различий между западной и советской культурно-исторической психологиями. На примере психологии А. Адлера исследуются культурно-исторические особенности западной психологии и показывается, что ее развитие происходило в общих рамках развития новой психотехнической культуры. Делается вывод о существовании в современной психологической культуре по крайней мере трех пластов или форм культурно-исторической психологии, а также о необходимости их осознания и интеграции в рамках новой методологии культурно-исторической психологии.

**Ключевые слова:** культурно-историческая психология, осознание, формирование, целостность, психотехника, стремление к власти, социальное удовольствие, социальное конструирование психической реальности, новая психотехническая культура.

Когда говорят о культурно-исторической психологии, она обычно ассоциируется с подходом к психологии Л. С. Выготского или, еще шире, с советской психологией, в той ее части, которая предположительно этот подход продолжала [9]. Это особое направление психологии, возникшее в специфических культурно-исторических условиях, которые важно рефлексировать, чтобы достаточно глубоко понять такую линию исследований в психологии. Но в западном мире развивалась и альтернативная культурно-историческая психология, которая возникла в рамках иной ситуации в культуре. С нашей точки зрения, эти два направления культурно-исторической психологии необходимо рефлексировать культурологически, психотехнически, с точки зрения социологии и культурологии психологического знания, а также изнутри феноменологических ситуаций, определяющих условия возможности этих психологий.

К началу XX в., особенно после Первой мировой войны, культурно-историческая ситуация в европейских обществах изменяется, бытие, говоря словами М. Хайдеггера, поворачивается к человеку другой стороной [15]. Начинает все более отчетливо осознаваться феноменология «сделанности» культурного объекта. Это относится также к человеку и его психике. Данное культурно-историческое состояние и рефлексировать психология начала XX в. В ней появляется все более отчетливое представление о формировании сознания индивида обществом и культурой.

В рамках этой феноменологической ситуации яснее становится понимание механизмов этой формирующей деятельности. Западные социология и психология начинают так или иначе опираться на это открытие и, основываясь на нем, строить свои исследования. Это обнаруживается в социологии Э. Дюркгейма, в психологии З. Фрейда, А. Адлера, К. Г. Юнга и т. п. [1; 2; 12; 17; 18; 23–25].

Теперь непосредственному сознанию западного человека культура предстает как преимущественно ограничивающая и подавляющая индивида сила. Особенно наглядно она осознается в ее негативном для развития индивида аспекте. Поэтому новые психологии развиваются преимущественно как *контркультурные* формирования. В ситуации внутреннего конфликта индивид углубляется в себя и вместе с «давлением культуры» находит также, по словам М. Бахтина, «животное» в себе, которому и противостоят культурные запреты [8]. В такой познавательной ситуации культура обнаруживает себя в своеобразном «чистом» виде. Но углубляясь в собственное самосознание, индивид замечает, что оно, в свою очередь, опирается на другое самосознание, а это другое — на третье и т. д. Таким образом, западная психология заново открывает некоторую глубину человеческого измерения, которое оказывается также и измерением европейской культуры. А поскольку эта культура XX в. существенно неоднородна, то ее *самоосознание происходит во многих*

направлениях одновременно. Но во всех психологиях, которые осуществляют эту работу осознания, всегда рефлектируется также и культурный элемент человеческой психики (хотя и по-разному) как необходимый момент психологического развития индивида. Таким образом, в различных направлениях западной психологии культура осознается различными своими гранями.

Если в Средние века культура дана индивиду преимущественно извне, то начиная с Р. Декарта и М. Лютера, самосознание культуры все более становится внутренним, она все больше ассоциируется с феноменом свободы индивида и феноменологически ощущается как внутренняя культура. Так обстоит дело вплоть до конца XIX — начала XX в., когда культура начинает ощущаться как нечто, ограничивающее человека изнутри. Но одновременно в западном обществе развивается и другая тенденция, связанная с социальными конфликтами в обществе, массовыми движениями и борьбой различных социальных групп. Марксизм эти социальные процессы обобщает и рационализирует, а в советской России они становятся социальной и культурной реальностью. И здесь культура, как и в Средние века, вновь предстает перед индивидом извне. В этой ситуации и формируется советская культурно-историческая психология, исследования в рамках которой становятся приоритетными в советской психологии. Данное направление приобретает позитивно-оптимистическую ценность в условиях существования идеологии «формирования нового человека» и соответствующей психотехнической культуры. При решении политико-идеологической задачи воспитания «нового» человека возникают вопросы: что такое психика, что такое высшие психические функции и как происходит их формирование, что есть мышление и деятельность и как происходит их формирование и т. п.?

В методологическом плане это психология формирования психики. Ее задача состоит в том, чтобы понять, что такое психика как извне сформированное образование. Можно сказать, что эта психология стремится всякий психический феномен понять через культурный «ноумен», знак, деятельность и т. п., т. е. старается понять внутреннее из внешнего или через его посредство. В таком случае психика предстает как нечто сформированное извне, а значит как специфическим образом социально и культурно сконструированное.

В западной психологии самоосознания культурные процессы понимаются преимущественно противоположным образом. Формирующие влияния общественных институтов и идеологий на индивида здесь осмысливаются как влияния, подавляющие личность, как ограничивающие ее свободу, как в определенной степени оппозиционные имманентным самому индивиду ценностям и законам его развития. Поэтому такая психология развивается как оппозиция официальной культуре и как контркультура, по этой же причине она формируется как *психотера-*

*певтическая психология*, задачей которой является изъятие из целостности индивидуального сознания индивида негативных влияний культуры. Таким образом, она развивается как контркультурная психология, составляющая часть того, что мы называем *новой психотехнической культурой* [15].

Но это совершенно не означает, что такая психология акультурна. Напротив, она вынуждена постоянно проследивать культурные влияния на индивида, прямо или косвенно анализировать изменения ситуации в культуре, а сам индивид (пациент) является здесь одним из наиболее чувствительных индикаторов этих изменений. В этой связи точкой отсчета для психотерапевтической психологии является индивид (индивидуальная психика) как целое и то, как это целое может быть разрушено культурой, но затем также и то, как оно ею формируется и каковы условия наиболее оптимального формирования гармоничного индивидуального целого. Таким образом, и в западной психологии развивался культурно-исторический подход, хотя он был иным, но не менее продуктивным. Он развивался в значительной мере в рамках холистической ориентации в построении психологических исследований.

Более того, можно сказать, что в этой психологии культурно-историческая психология развивается одновременно в двух, хотя и взаимосвязанных, направлениях. Во-первых, она развивается в рамках психотехнической процедуры (метода) организации самосознания. И здесь культурная психика дается исследователю изнутри самосознания. Во-вторых, в рамках этой же методической процедуры исследованию открываются формы и механизмы формирования самосознания индивида его социальным и культурным окружением. Итак, культурно-историческая психология, аналогичная психологии Л. С. Выготского, открывается изнутри самосознания. Такого рода психологию в явном или скрытом виде мы можем найти практически во всех направлениях психотерапевтической психологии или психологии, ориентированной на психотехническую схему самосознания. От объективной культурно-исторической психологии Выготского эта психология отличается тем, что культурные формы и способы формирования психики даются здесь изнутри самосознания и в его терминах.

Таким образом, одна из важнейших областей западной психологии берет свое начало в осознании и в последующей рефлексии индивидуального самосознания человека в культуре. Вначале эта рефлексия осуществляется преимущественно в биологических терминах, а культура предстает как нечто внешнее и противостоящее индивиду (например, у Э. Фрейда), но затем самоосознание дальше углубляется и психологическая рефлексия все больше сдвигается в социальную и культурную плоскости (например, у А. Адлера и К. Г. Юнга), а это означает, что самосознание индивида начинает пониматься как социальное и культурное образование [1; 2; 5; 6; 13; 16; 23; 26]. В этом процессе вначале откры-

вается одна сторона самосознания, затем чуждая ему его другая сторона (подавляющая его культура), а потом происходит осознание и психологическое (а также в большей или меньшей мере, культурно-историческое) объяснение и этой стороны самосознания индивида. И, наконец, конфликт самосознаний индивида начинает пониматься и рефлексироваться в рамках исследований диалогической природы самосознания (различные теории объектных отношений и т. п.) в целом.

\* \* \*

Попытаемся это показать на примере аналитической реконструкции некоторых элементов психологии А. Адлера, у которого мы также обнаруживаем рефлексированную ориентированность на целостное видение человека и стратегию понимания индивида как целого [13]. Фрейд тоже был не чужд целостному и телеологическому подходу к исследованию личности. Например, он также говорил о вторичной выгоде от болезни, о субъективной выгоде от симптома [19]. В этом отношении отчасти Адлер разрабатывает идеи, которые в психоанализе уже были. Но у Адлера, в отличие от Фрейда, речь идет не о вторичной, а о «первичной» выгоде. Согласно Адлеру, психика, структура Я формируются по принципу компенсации, поэтому психика телеологична в принципе. Она также конструктивна, поскольку возникает в ответ на фрустрацию, которая имеет преимущественно социальный и культурно-исторический характер. Это же касается и Я [3; 5; 13]. Адлер считает, что формирование Я (в том числе и невротического Я) — это в целом сознательный процесс. И невротик, в принципе, действует сознательно, например, он просто убегает в болезнь. Правда, все это он может скрывать и скоро сам уже начинает слабо осознавать свою истинную мотивацию. Иными словами, личность индивида строится на основе Я и посредством телеологической структуры Я, т. е. она конструируется искусственной (культурно сформированной) инстанцией Я. Причем эта работа Я может быть и неосознаваемой. Однажды образовавшись, Я может уже действовать автоматически, может реализовывать свою цель, свой закон уже в значительной мере механически и неосознанно. Конечно, как уже говорилось, некоторые идеи о функционировании в нашей психике механизмов Я были известны и Фрейду. Но у Адлера эти идеи становятся в значительно большей мере рефлексированными и самостоятельными. *Таким образом, здесь мы видим важную закономерность развития психотерапии: в последующих учениях происходит выделение и обособление некоторых важных теоретических и методических положений, предшествующих концепций, а также противопоставление их другим положениям этих же концепций.* Так, Адлер противопоставил учение о функционировании Я теории сексуальных влечений Фрейда.

И такая полемика оказалась очень продуктивной. Она заставила и самого Фрейда развивать как теорию влечений, так и теорию Я [13; 20].

Но у Адлера есть и более радикальное теоретическое положение. Согласно Фрейду, невроз производят прежде всего силы бессознательного, «Оно», «Сверх Я» и т. п. У него речь идет о влечениях, а не действиях Я, сознательных и целесообразных, как у Адлера. По Фрейду, в основе поведения лежат влечения и все производное от влечений. Сексуальные влечения, изначально недифференцированные влечения к наслаждению, изначально нетелеологичны. Они скорее цикличны. Наслаждение может быть большим или меньшим, но влечение повторяется снова и снова, и конечной целью этих влечений является получение максимального удовольствия. И конечно, это совсем не та цель, о которой говорит Адлер. У Фрейда влечение изначально непредметно, это некоторая свободная сексуальная энергия, либидо. Она вторично может прикрепляться к ближайшим объектам и таким образом влечение может становиться предметным, фиксированным на объекте. Но это как будто физические истечения энергии. У Адлера же речь идет не о физическом влечении, а о стремлении к власти, которое не первично, но само является реакцией на чувство неполноценности как состояния сознания, которое производится извне социальной структурой семьи.

Другими словами, Фрейд при объяснении неврозов, мотивации поведения оперирует понятиями безличных сил, их взаимодействием, конфликтом и т. п., по аналогии с объяснением в естественных науках. Адлер возражает против такого (тоже, в своем роде, целостного) подхода. Он говорит о человеке как абсолютно культурном существе, развивающемся по соответствующим *культурным законам*. Поэтом целостность человеческой жизни, целостность человеческой личности — это не естественные, а культурные целостности. Психическая реальность человека, согласно Адлеру, — это *реальность, конструируемая как изнутри, так и извне ближайшей к индивиду культурной ситуацией и соответствующими культурными нормами и ценностями*, которые реализуются в конкретных социальных отношениях, в которые ребенок оказывается включенным с самого рождения. Поэтому *психика ребенка шаг за шагом конструируется социальным окружением, в которое ребенок включен и с которым он взаимодействует*. Чувство неполноценности как социальное чувство может быть только социально сконструировано. То что процесс компенсации чувства неполноценности «опредмечивается» как стремление к власти, это тоже следствие социального конструирования психической реальности ребенка.

До Фрейда считалось, что ребенок развивается почти естественно, а возрастная психология является естественной наукой. Фрейд, сделав свои открытия, обратил внимание и на специфическое развивающее значение окружения. Адлер сделал еще один шаг. Он, в сущности, говорит: это мы, взрослые, организуем развитие ребенка. Мы ответственны за его

влечения и интересы, хотя до сих пор и не осознавали механизмов своего влияния. Как мы ребенка любим, так и он будет любить нас, а затем и более широкое социальное окружение. Адлер стремится показать, как чувственно-телесные отношения между ребенком и взрослым формируют отношение ребенка к себе и другим людям. Так, от проблемы ребенка Адлер переходит к проблеме влияния взрослого на ребенка, к необходимости осознавать эти влияния, а также продуктивно их использовать.

Иными словами, Адлер говорит, что *педагогика и возрастная психология — это науки и практики, обоснованные целями культуры*. Механизмы развития не являются естественными механизмами. Если изменяются цели культуры, изменится и возрастная психология. И мы сегодня в состоянии наблюдать этот процесс воочию. Поэтому целостность психики, человеческой личности в онтологическом плане есть специфическая социокультурная конструкция, определяемая целями культуры (или ее артефактами). Наша психика, согласно Адлеру, есть *социальная конструкция*, так ее и необходимо изучать. Здесь возникает масса вопросов об ответственности взрослого, общества за развитие ребенка. С этим у Адлера связан интерес к проблемам семьи, педагогике, профилактике нарушений психического развития и медицинскому просвещению.

Отсюда вытекает ряд новых методологических идей. Например, встречая Эдипов комплекс у ребенка, Адлер должен искать неправильности в воспитательном процессе, которые его создают, поскольку он считает, что Эдипов комплекс — это неестественное и закономерное образование. Чаще всего именно мать в силу своих личных комплексов привязывает к себе ребенка. Эту ситуацию важно проанализировать, понять и скорректировать. Естественно, если так важны факторы социального окружения, необходимо специально с ними работать. Поэтому наряду с практикой психотерапии неврозов у Адлера появляется практика воспитания личности и практика профилактики неврозов. В том числе предлагаются идеи помощи родителям в воспитании детей и самих родителей. Адлер замышляет также проекты по профилактике неврозов как массовых социальных явлений, причем многие из них он действительно реализовал [2; 13; 24]. И, конечно, с Адлера начинаются разработки в области семейной психологии и семейной психотерапии.

\* \* \*

Обычно говорится об основном мотиве развития личности по Адлеру как мотиве стремления к власти. Но, казалось бы, что реакцией на неполноценность просто должно быть стремление к полноценности. И тут для нас важно понять, как полноценность интерпретируется и понимается ребенком. Адлер говорит, что ребенком неполноценность понимается как слабость, а полноценность как сила и власть. Вероятно, не просто понимается, а также отобража-

ется сразу в рефлексивных категориях, в категориях обязательно ценностных, идеологизированных, в категориях отношений. Эти идеи будут в дальнейшем активно разрабатываться как в самом психоанализе, так и в социальной академической психологии. Похоже, что именно Адлер впервые активно вводит социальное объяснение поведения человека. Так, он говорит, что чувство неполноценности создает социальное окружение ребенка. Именно взрослые своим отношением к ребенку формируют у него чувство неполноценности. Адлер утверждает, что чувство неполноценности — это определенная реакция сознания ребенка на действие его ближайшего окружения. Более того, это определенная целостная реакция индивида на его социальную оценку другими людьми, оценку прямую или косвенную.

Откуда же идет эта целостность? Прежде всего от осознания ребенком некоторой структурности и систематичности воздействия на него социального окружения. Целостная реакция появляется в силу того, что влияние окружения на него осуществляется как подавление (власть окружения над ребенком) и самим ребенком осознается как проявление власти взрослых по отношению к нему. Проявление власти ассоциируется с проявлением Я и осознается как важнейший аспект личности. Так же реагирует на ощущение неполноценности и ребенок — реакцией эмансипации и власти. Поскольку ребенок вынужден терпеть подавление и неполноценность, его тайной целью всегда будет приобретение власти. Продолжая эту точку зрения, нужно предположить, что наша психика интерактивна, диалогична и в ней всегда свернута наша прошлая жизнь в виде социальных оценок нашего поведения и личности и соответствующих личностных реакций на эти оценки. Отношения взрослого и ребенка (по крайней мере в той социальной ситуации, которую изучал Адлер) окрашены отношениями власти и подчинения. Позже эти отношения переносятся и во взрослую жизнь. Видя в этом фундаментальную проблему развития индивида, Адлер всю жизнь боролся за изменение отношения родителей к детям.

Адлер не возражает Фрейдю по поводу раннего формирования личности ребенка. Он тоже говорит, что именно в детстве формируются различные предрасположенности ребенка. Только их Адлер обозначает собственными терминами. Например, он говорит, что в детстве формируется «цель жизни» индивида или позже жизненный «прототип», смысл которых состоит в изобретении ребенком средств достижения полноценности. Эту линию анализа личности продолжает последующая постфрейдовская психотерапия [6; 12; 13; 16; 21; 23]. Следует помнить, что такие исследования исторически являются продолжением адлеровской линии анализа. Хотя многое Адлер в достижениях психоанализа и упускает, а что-то упрощает, одновременно он делает и ряд открытий. Например, он считает, что сексуальное поведение может иметь только знаковый характер, т. е. часто оно имеет не биологическое значе-

ние, а сугубо социальное. Опираясь на свои наблюдения, Адлер показывает, как сексуальные отношения обретают значение достижения власти над другим человеком. И эта власть означает полноценность личности, например, как мужчины. И, конечно же, такая полноценность должна быть осуществлена в глазах других людей, чтобы стать значимой для самого индивида. Эта стратегия поведения понятна, потому что, в сущности, полноценность — это полноценность перед другим человеком, полноценность в глазах другого, потому что сама идея неполноценности или полноценности диалогична. Нужен другой человек, который наблюдает, другой человек, с которым должно произойти сравнение. В этом отношении психология Адлера достаточно близка диалогическому пониманию психики и сознания М. М. Бахтиным [9].

Итак, еще раз зададимся вопросом, почему же полноценность у Адлера отождествляется с идеей власти? Согласно Адлеру, ощущение власти и могущества дает ощущение удовольствия, а неполноценность, соответственно, слабость и неудовольствие, которых индивид пытается избежать [1; 3]. Естественно, он стремится к ощущению удовольствия, т. е. к ощущению силы, власти и могущества. Таким образом, Адлер как бы дублирует Фрейда, но на другом материале и прибегая к иным понятиям [13; 20]. Но что же первично: ощущение неполноценности или стремление к власти (ощущение боли, неудовольствия или стремление к удовольствию)? Логически вроде бы именно из чувства неполноценности должно рождаться стремление к власти. В других работах, особенно более позднего периода своей деятельности, Адлер говорит и о стремлении к власти как некотором исходном побуждении. Но чаще он утверждал, что чувство неполноценности и стремление к власти — взаимосвязанные и взаимообусловленные состояния.

В чем же различие мышления Фрейда и мышления Адлера? Ощущение слабости осмыслено так или иначе определенной социальной ситуацией. То же самое мы можем сказать и об ощущении власти, за которым стоят восхищенные взгляды одних людей или, напротив, страх и опасение других, создающие настоящее ощущение власти, удовольствие от этого ощущения и чувство собственной полноценности. И эта демонстрация своего могущества индивидом является специфическим ответом определенному социальному окружению. А точнее, кому-то из социального окружения, человеку из его детства, породившему у него чувство неполноценности. Теперь у индивида этот образ другого (других) интроецирован и индивид проецирует его на нынешнее свое социальное окружение. Он создает также идеальный образ себя. Таким образом, переживание ощущения неполноценности и ощущения власти происходит в форме сложной социальной конструкции, социальных диалогов, интроецированных сознанием индивида. Чтобы

ощутить удовольствие или неудовольствие, должен сработать некоторый внутренний социально-психологический механизм самосознания индивида, его индивидуальная психотехника (имеющая социальное происхождение), которая и производит удовольствие и неудовольствие. Поэтому, в отличие от Фрейда, у Адлера удовольствие и неудовольствие имеют социальную природу. Это всегда социальные и производимые посредством внутренних диалогов состояния. Поэтому всякое удовольствие — это социальное удовольствие. Так Адлер возражает против натурализма Фрейда. Вместе с тем Адлер восстанавливает скрытые до сих пор социокультурные условия возможности натуралистических психологических концепций (например, концепции удовольствия Фрейда), а также культурные условия их происхождения и границы их истинности [13].

\* \* \*

Итак, Адлер считает, что «чувство удовольствия зиждется на вкусе к власти, а неудовольствие покоится на ощущении бессилия» [1, с. 295]. Далее он добавляет, что «нищешанские воля к власти и желание казаться» ... «содержат в себе большинство идей нашей концепции» [там же]. Таким образом, здесь речь идет о специфическом социальном удовольствии. Добавление к мотивам человеческого поведения «желания казаться» как будто уточняет и сам мотив власти. Казаться опять-таки можно в глазах других. И вот эта кажимость и создает ощущение удовольствия. Удовольствие, таким образом, это всегда отраженное переживание, отраженное от видения себя Другим. И, возвращая Другому это видение, индивид переживает удовольствие. Поэтому данное удовольствие связано еще с одним базовым понятием Адлера — социальным интересом, который он считает даже врожденным у человека. Адлер полагает, что человек — существо изначально социальное, и его развитие происходит внутри социальных отношений, где формируется и чувство неполноценности, и стремление к власти. Внутри социальных отношений формируются как образы других, так и образы себя, которые определяют характер социального интереса конкретного индивида. Преимущественно на основе социального интереса формируется, согласно Адлеру, также и «идеал личности». Два мотива — социальный интерес и стремление человека к идеалу собственной личности — являются важнейшими мотивами развития человека.

Остановимся более подробно на этих положениях Адлера. Прежде всего, попытаемся понять «желание казаться». Откуда оно происходит? Почему это желание не быть, а казаться? Первый ответ достаточно прост: наличие у человека желания казаться связано с его социальным бытием, которое состоит в событии, бытии с Другим и для Другого. Социальное

бытие человека происходит под неусыпным и всевидящим оком Другого, и эта ориентация на Другого специфическим образом трансформирует непосредственность человеческих переживаний и поступков. В зависимости от изменения структуры Другого изменяется и структура желания казаться. Одно дело казаться перед Богом (например, для средневекового человека), а другое — перед человеком для новоевропейского человека. Если в первом случае индивид включен в психотехническую оппозицию (развития сознания) «человек—Бог», то во втором случае его сознание развивается внутри психотехнической оппозиции «человек—человек» [14]. В Новое время оппозиция «бытие—кажимость» получает свое дальнейшее развитие как «бытие и долженствование» (И. Кант), «маска и душа» (К. Юнг) и т. п.) [4; 10; 12; 25; 26]. Адлер, например, говорит, что человеческая жизнь есть долженствование. В связи с этим жизнь сознания все больше поляризуется и протекает на двух взаимодействующих уровнях (бытия и кажимости). Уровень кажимости связан прежде всего с работой социального интеллекта (ср. по этимологии: казаться, сказать, показать, сказаться и т. п.), это уровень демонстрации своего социального существования для Другого. И особенности жизни индивида, его образ жизни определяются образами себя и Другого (Других) в его сознании. Таким образом, человек не просто является социальным существом, но и его самосознание дублирует эту его социальность. В таком самосознании имманентно присутствует социальный интерес, хотя он будет разным в зависимости от структуры самосознания.

Социальной структурой самосознания индивида можно объяснить и другое понятие Адлера — «чувство общности». В действительности, социальный интерес является одним из проявлений чувства общности. Чувство общности можно понять таким образом, что человек обречен жить среди Других, и в его самосознании Другие являются необходимыми субъектами его жизнедеятельности, независимо от того, любит ли их индивид или ненавидит, сотрудничает или борется и конкурирует с ними. Адлер говорит, что ощущение своей слабости перед окружающей природой приводит людей к кооперации и сотрудничеству в филогенезе. Но ощущение своей слабости у ребенка (приводящей к излишней привязанности к взрослым и зависимости от них) может также сформировать агрессивность и стремление к личной власти. Как все будет происходить, зависит от отношения к слабости самого ребенка и его социального окружения. Например, это зависит от того необходимого баланса поддержки и фрустрации, которое обеспечивает оптимальное развитие индивида. Отметим, что на необходимость такого баланса в отношениях родителей к ребенку впервые указал Адлер. Иными словами, как будет развиваться чувство общности, социальные интересы и идеал личности ребенка, зависит от того, какой образ себя и образ Другого будет складываться в его самосознании.

\* \* \*

Как мы уже отмечали, Адлер считает, что реакцией на чувство слабости, несовершенства, неполноценности является не просто стремление к совершенству, но стремление к превосходству, власти. Под превосходством понимается превосходство индивида над другими людьми, также и власть понимается как власть над другими людьми. И в целом Адлер считает, что все душевные феномены определяются стремлением к превосходству, т. е. стремлением к власти над другими людьми. Поэтому все человеческие проявления несут на себе знаки власти. Даже сексуальное поведение часто значимо не само по себе, а как проявление власти или превосходства индивида. Научная деятельность направлена на овладение природой, деятельность врача — на овладение болезнями, на подчинение болезней врачебному искусству. Идея власти является фундаментальной для европейской культуры, как и идея слабости и стремление ее компенсировать. Внутри этой оппозиции Адлер объясняет и классическую истерию, и гипноз, и многие другие невротические и психотические явления.

То есть выходит, что как чувство неполноценности, так и стремление к превосходству являются рефлексированными социальными «влечениями». Например, чувство неполноценности появляется как результат осознания, что Другой является сильнее, успешнее меня. Сравнение себя с Другим порождает не только ощущение неполноценности индивида, но и стремление стать таким же, как он, и даже выше его. Осознание того факта, что некто является выше меня, порождает ощущение страдания и стремление снять это страдание, например, посредством изменения мнения о Другом и о себе, т. е. посредством манипулирования оценкой Другого и себя. На этом пути и возникают невротические проблемы. Согласно Адлеру, у невротиков формируется стремление к ложному ощущению завершенности или полноценности на основе нереалистичной, ложной и абстрактной цели. Компенсация, опирающаяся на вытеснение, сокрытие от Других, а затем и от себя чувства неполноценности ведет к расщеплению личности, к ложной и поверхностной жизни, забирает массу энергии и в конечном счете формирует невротическую личность.

Но откуда берутся эти абстрактные цели, как они связаны с особенностями чувства неполноценности? Абстрактные цели создаются культурой и организацией воспитания индивида в культуре, они компенсируют создаваемые этой же культурой массовые переживания людьми чувства собственной неполноценности. Поэтому невротическая личность является произведением европейской культуры в целом, она представляет собой часть европейского невроза, инициированного навязчивой «волей к власти». Эти идеи, явно или неявно содержащиеся в текстах Адлера, в последующем стали развивать неопрейдисты [21; 22; 23].

Но в этом европейском неврозе на рубеже веков идея власти над Другим шаг за шагом терпит свое полное фиаско. Идея власти — это общая идея европейской культуры, идея, на которой эта культура была построена. Достижение власти над миром, а затем и власти над другими людьми — это традиционная новоевропейская идея личностной самореализации, а также и идея протестантской психотехнической культуры. В начале XX в. эта культура переживает кризис. И рождение новой психотехнической культуры связано с идеей не власти над Другим, а власти над собой и достижением собственной цельности [15].

Осознание наличия расщепления сознания, личности человека и стремления к целостности являются сквозными идеями постфрейдовской психотерапии (К. Г. Юнг, Ф. Перлз, К. Роджерс и др.). У каждого из этих и других авторов они получают свою специфическую разработку, но общая психотехническая идея остается одна и та же — стремление к целостности человеческого существования. В терминах Адлера, целостность достигается через снятие оппозиции между ощущением слабости и ощущением силы, через прекращение борьбы между различными частями личности, через отказ от сравнения себя с Другими, а также посредством отказа от власти над Другим в пользу власти над собой, отказа от превосходства по отношению к Другим в пользу превосходства над собой. Именно об этой власти писал Ф. Ницше, на которого ссылается Адлер [11]. И все это можно отнести к тенденциям новой психотехнической культуры, культуры самосознания и власти над собой. На основе этой психотехнической культуры Адлер создает новую культурно-историческую психологию, которая одновременно является и психотехникой развития личности, и новой идеологией в культуре. Он апробирует эту психологию в работе с семьями, в школе и стремится превратить ее в массовую психологию, которая могла бы заполнить идеологический вакуум в европейской культуре [13; 24].

\* \* \*

Итак, если советская культурно-историческая психология видит культуру извне, а культурная психика формируется в ней извне внутрь, то здесь культура рождается и растет изнутри самосознания. В частности, она рождается внутри развития психотерапии как новая психотехническая культура, которая позволяет по-новому увидеть и осознать культуру в целом, к тому же она формирует и новые пласты культуры. Таким образом, мы наблюдаем психотехнический ход изнутри вовне в культурно-историческом осознании и мышлении. Но одновременно в Западной Европе и Америке мы видим развертывание и обратного психотехнического процесса. Психоанализ оказывает влияние на западную культуру в целом, новые психологии формируют новые ценности в культуре, новый образ жизни и новые ценности

жизни. Возрастает значение массовой коммуникации и пропаганды, манипуляции сознанием людей, наблюдается массивный рост новых психологий, систем и направлений психологической помощи и т. п. Теперь культура перемещается и вовне, она активно и технологично формирует сознание людей в массовых масштабах. Но это преимущественно психологическая культура. Она идеологически обоснована, именно психологически и непосредственно использует психологические средства. В этом смысле это новая культура, культура психологическая и психотехническая.

Но рост психологической культуры изнутри и развитие новых психологий, рефлексизирующих новые формы опыта, не прекращаются, также как продолжается развитие массовой психологической культуры и внедрение ее внутрь индивидуального сознания. Можно даже сказать, что эти два культурных процесса сегодня более или менее гармонически уравновешены и развиваются в ритме ускорения социальных и культурных процессов и исторического времени в целом. Они быстро перетекают друг в друга и диалектически взаимодействуют. Но это всё же разные психотехнические процессы, так что мы можем говорить о двух формах культурно-исторической психологии или о двух способах экспликации и исследования явлений культуры в психологии. Такие психотехнические процессы можно найти в любой культуре, более того, они являются необходимыми конституирующими элементами культуры (как, например, исповедь и заповеди в христианстве). Но если говорить более точно, то в современной психологической культуре можно выделить как минимум три пласта (формы) культурно-исторической психологии: психологию самоосознания, следующую из нее психологию развития, где культура задается в терминах самосознания, и объективную культурно-историческую психологию, которая рассматривает культуру объективно и независимо от самосознания.

Такое положение дел в современной культуре требует изменения методологических установок в психологии. Теперь уже недостаточно изучать просто формирование культурной психики, но также недостаточно и одного лишь исторически обусловленного и специально организованного самоосознания. Последнее, например, важно понимать уже рефлексированно как осознание индивида в рамках определенных культурных условий, социального опыта и т. п. Так и формирование культурной психики важно осознать как ориентированное на определенное самосознание, обусловленное задачами культуры и т. п. Другими словами, методология культурно-исторической психологии должна задействовать одновременно три (или хотя бы два) этих психотехнических (культурно-исторических) подхода, а также находить адекватные способы их интеграции. На этом пути в действительности и развивается сегодня новая культурно-историческая психология.

### Литература

1. Адлер А. Воспитание детей. Взаимодействие полов. Ростов-н/Д., 1998.
2. Адлер А. Наука жить. К., 1997.
3. Адлер А. О нервическом характере. СПб., 1997.
4. Адлер А. Очерки по индивидуальной психологии. М., 2002.
5. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995.
6. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы. М., 1988.
7. Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.) Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. М., 1993.
8. Волошинов В. Н. (Бахтин М. М.) Фрейдизм. М., 1993.
9. Выготский Л. С. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1982—1984.
10. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: В 8 т. Т. 4. М., 1994.
11. Ницше Ф. Помрачение кумиров // Ницше Ф. Избр. произвед. М., 1990. Кн. 1.
12. Олешкевич В. И. История и логика развития европейской психотехники. М., 2005.
13. Олешкевич В. И. Психология и психотерапия А. Адлера. М., 2010.
14. Олешкевич В. И. История психотехники. М., 2002.
15. Олешкевич В. И. Рождение новой психотехнической культуры. М., 1997.
16. Перлз Ф. Гештальт-подход. Свидетель терапии. М., 2001.
17. Фрейд З. «Я» и «Оно» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991. Кн. 2.
18. Фрейд З. Влечения и их судьбы / Фрейд З. Влечения и неврозы. М., 2007.
19. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991. Кн. 1.
20. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991. Кн. 2.
21. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1989.
22. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.
23. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М., 1993.
24. Эленбергер Г. Ф. Открытие бессознательного. СПб., 2004. Т. 2.
25. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
26. Юнг К. Г. Тэвистокские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика. Киев, 1995.

# Cultural-Historical Analysis in the Western «Psychotherapeutic» Psychology and New Forms of Cultural-Historical Psychology

V. I. Oleshkevich

Ph.D. in Philosophy, Clinical Psychologist of the highest category, Children's Health Center № 67

In this paper we study the direction and forms of cultural-historical psychology development in the first half of the 20<sup>th</sup> century. The fundamental differences between Western and Soviet cultural-historical psychology were addressed. On the example of A. Adler's works the cultural-historical features of Western psychology are discussed and we demonstrate that its development was taking place within the development of the overall framework of the new psychotechnique culture. We conclude that in the modern psychological culture at least three layers or forms of cultural-historical psychology exist, and there is a need of their realization and integration within the new methodology of cultural-historical psychology.

**Keywords:** Cultural-historical psychology, awareness, formation, integrity, psychotechnique, desire for power, social pleasure, social construction of mental reality, new psychotechnique culture.

## References

1. Adler A. Vospitanie detei. Vzaimodeistvie polov. Rostov-n/D., 1998.
2. Adler A. Nauka zhit'. K., 1997.
3. Adler A. O nervicheskom haraktere. SPb., 1997.
4. Adler A. Ocherki po individual'noi psihologii. M., 2002.
5. Adler A. Praktika i teoriya individual'noi psihologii. M., 1995.
6. Bern E. Igry, v kotorye igrayut lyudi. Psihologiya chelovecheskih vzaimootnoshenii. Lyudi, kotorye igrayut v igry. Psihologiya chelovecheskoi sud'by. M., 1988.
7. Voloshinov V. N. (Bahtin M. M.) Marksizm i filosofiya yazyka: Osnovnye problemy sociologicheskogo metoda v nauke o yazyke. M., 1993.
8. Voloshinov V. N. (Bahtin M. M.) Freidizm. M., 1993.
9. Vygotskii L. S. Sobranie sochinenii: V 6 t. M., 1982–1984.
10. Kant I. Kritika prakticheskogo razuma // Kant I. Sochineniya: V 8 t. T. 4. M., 1994.
11. Nische F. Pomrachenie kumirov // Nische F. Izbr. proizved. M., 1990. Kn. 1.
12. Oleshkevich V. I. Istoriya i logika razvitiya evropeiskoi psihotehniki. M., 2005.
13. Oleshkevich V. I. Psihologiya i psihoterapiya A. Adlera. M., 2010.
14. Oleshkevich V. I. Istoriya psihotehniki. M., 2002.
15. Oleshkevich V. I. Rozhdenie novoi psihotehnicheskoi kul'tury. M., 1997.
16. Perlz F. Geshtal't-podhod. Svidetel' terapii. M., 2001.
17. Freid Z. «Ya» i «Ono» // Freid Z. «Ya» i «Ono». Trudy raznyh let. Tbilisi, 1991. Kn. 2.
18. Freid Z. Vlecheniya i ih sud'by / Freid Z. Vlecheniya i nevrozy. M., 2007.
19. Freid Z. Massovaya psihologiya i analiz chelovecheskogo «Ya» // Freid Z. «Ya» i «Ono». Trudy raznyh let. Tbilisi, 1991. Kn. 1.
20. Freid Z. Ocherki po psihologii seksual'nosti // Freid Z. «Ya» i «Ono». Trudy raznyh let. Tbilisi, 1991. Kn. 2.
21. Fromm E. Begstvo ot svobody. M., 1989.
22. Fromm E. Imet' ili byt'? M., 1990.
23. Horni K. Nevroticheskaya lichnost' nashego vremeni. Samoanaliz. M., 1993.
24. Ellenberger G. F. Otkrytie bessoznatel'nogo. SPb., 2004. T. 2.
25. Yung K. G. Problemy dushi nashego vremeni. M., 1994.
26. Yung K. G. Tevistokskie lektsii. Analiticheskaya psihologiya: ee teoriya i praktika. Kiev, 1995.