

О ДУХОВНО-АКСИОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛКАХ МОНОЛОГИЗМА

А.Ф. КОПЬЕВ



В русле диалогической философской концепции, развивая идеи М.М. Бахтина и М. Бубера, движется мысль автора, вопрошая о препятствиях на пути к успеху психотерапевтического предприятия. Рассматриваются истоки монологизма, которые связаны с западноевропейской культурой в целом. Для объяснения этого духовно целостного феномена привлекаются идеи М. Вебера о протестантизме, порождающем капитализм и тот определенный социо-психологический тип человека, который ему наиболее отвечает. Этот «аскетический» тип противоположен «мистическому» в плане способности к диалогическому отношению Я-Ты — необходимому основанию психотерапии.

Жизнь в диалоге — не та, в которой многие имеют дело с людьми, а та, в которой, имея дело с людьми, действительно имеют с ними дело.

М. Бубер

Коммуникативная сторона психотерапии все более выступает для специалистов в своем ключевом значении — как условие, определяющее успешность или неуспешность психотерапевтической помощи. Одним из наиболее радикальных в этом отношении является диалогический подход, усматривающий самую суть терапевтического процесса в установлении диалогических отношений между клиентом и консультантом (психотерапевтом).

Вместе с тем данная идея, нынче нередко воспринимаемая как теоретическая банальность, оказывается исключительно серьезной проверкой — своего рода «оселком» профессиональной, личностно-ментальной и философской состоятельности консультанта, психотерапевта, если он всерьез попытается ее — эту идею — практически реализовать в своей терапевтической деятельности. Психолог в этом случае сталкивается с многообразными «бревнами в собственном глазу». Эти «бревна» сходны между собой, по крайней мере, в одном: они являются существенным препятствием для установления диалогических отношений с клиентом, они привносят в действия консультанта те или иные формы *монологизма*.

I.

Проблема истоков и конкретных форм монологизма исключительно значима для психологической практики, как и вообще для всякой активности в гуманитарной сфере, предполагающей взаимодействие с людьми и «опирающейся» на это взаимодействие. Любой специалист-практик более или менее отчетливо или интуитивно представляет себе, о чем идет речь, когда мы говорим о монологизме. По крайней мере, воспринимаются проявления монологизма скорее как нечто негативное, нежелательное, контрпродуктивное, ставящее под сомнение саму по себе возможность эффективного взаимодействия. Это — всегда некоторый «фальстарт», — когда, казалось бы, все действующие лица «на месте», но сути в происходящем явно недостает, никакого приращения смысла не происходит. «Монологизм, — читаем у М. Бахтина, — в пределе отрицает наличие вне себя другого равноправного и ответно-равноправного сознания, другого равноправного я (*ты*). При монологическом подходе (в предельном или чистом виде) *другой* всецело остается только *объектом* сознания, а не другим сознанием. От него не ждут такого ответа, который мог бы все изменить в мире моего сознания. Монолог завершен и глух к чужому ответу, не ждет его и не признает за ним *решающей* силы. Монолог обходится без другого и потому в какой-то мере овеществляет всю действительность» (1979а, с. 318).

Вместе с тем, пытаясь понять природу монологизма, мы упираемся в одно серьезнейшее, принципиальное обстоятельство: смысл этого понятия определяется главным образом негативно, — как нечто противостоящее *диалогу*, как то, что *не диалог*. В свою очередь, понятие *диалога*, введенное — именно как фундаментальное понятие — в гуманитарный контекст трудами Михаила Бахтина в России и Мартина Бубера на Западе, не может быть адекватно определено с опорой на какие-то традиционные научные термины и понятия. Категория диалога апеллирует к некоторому, главным образом, интуитивному опыту, нежели к рассудочным представлениям и четко определяемым терминам. Принимая понятие диалога, понимая его значимость и несводимость к иным известным категориям: таким, как общение, коммуникация, взаимодействие, взаимовлияние, воздействие и т.п., мы более или менее явно усматриваем перспективу целостного, но иного (*инонаучного*, используя удачное определение С.С. Аверинцева) мировоззрения, отличающегося от привычного нам, более или менее укорененного, «прописанного» в известных нам научных представлениях. Обращение к понятию диалога как фундаментальной категории неизбежно означает некоторую «смену вех», ставит под вопрос традиционные представления гуманитарной науки и предполагает неизбежный «водораздел мысли». М.М. Бахтин пишет: «Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть *глубочайшее общение*. *Быть* — значит *общаться*. Абсолютная смерть (небытие) есть неслышанность, непризнанность, невспомнутость <...>. *Быть* — значит быть для другого и через него — для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в *глаза другому* или *глазами другого*» (1979а, с. 312). По существу речь здесь идет о принципиально новой (или «хорошо забытой старой»)

философско-антропологической концепции. В ней категория диалога соотносима с самой жизнью и все то, что вне диалога, что — условно говоря — не диалогично, оказывается в неизбежной близости к чему-то мертвящему, отчуждающему, противоположному жизни.

Прежде чем рассматривать проблему монологизма, взятого в его относительно знакомых, наблюдаемых, практически значимых аспектах, представляется необходимым рассмотреть более глубокие предпосылки этого явления — как некоторого общегуманитарного синдрома — увидев в нем как минимум «равновеликую» с диалогом методологическую установку.

«Наиболее яркое и теоретически отчетливое выражение, принципы идеологического монологизма, — пишет М.М. Бахтин, — получили в идеалистической философии. Монистический принцип, т.е. утверждение единства бытия в идеализме превращается в принцип единства сознания». «Единство сознания, подменяющее единство бытия неизбежно превращается в единство *одного* сознания; при этом совершенно безразлично какую метафизическую форму оно принимает: “сознания вообще”, “абсолютного Я”, “абсолютного духа”, “нормативного сознания” и пр. Рядом с этим единым и неизбежно *одним* сознанием оказывается множество эмпирических человеческих сознаний. Эта множественность сознаний с точки зрения “сознания вообще” случайна и, так сказать, излишня. Все, что существенно, что истинно в них, входит в единый контекст “сознания вообще” и лишено индивидуальности. То же, что индивидуально, что отличает одно сознание от другого и от других сознаний, познавательно несущественно и относится к области психической организации и ограниченности человеческой особи. С точки зрения истины нет индивидуальных сознаний, единственный принцип познавательной индивидуализации, какой знает идеализм, — *ошибка*. Всякое истинное суждение не закрепляется за личностью, а довлеет некоторому единому системно-монологическому контексту. Только ошибка индивидуализирует, все истинное вмещается в пределы одного сознания, и если не вмещается фактически, то лишь по соображениям случайным и посторонним для самой истины. В идеале одно сознание и одни уста совершенно достаточны для всей полноты познания: во множестве сознаний нет нужды и для него нет основы». «Должно отметить, что из самого понятия единой истины вовсе еще не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально неместима в пределы одного сознания, что она по природе событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний. Все зависит от того, как помыслить себе истину и ее отношение к сознанию. Монологическая форма восприятия познания и истины — лишь одна из возможных форм». (1979б, с. 91–92).

Понятно, что определяя монологизм таким образом, М.М. Бахтин исходит из принципиально иной установки, коренящейся в существенно отличном от монологизма мировоззрении, которое, в частности, готово «допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она <...> по природе *событийна*» (Ср. с новозаветным: «Где двое или трое собраны во имя мое, там Я посреди них...»).

М.М. Бахтин считает, что «укреплению монологического принципа и его проникновению во все сферы идеологической жизни в новое время содействовал европейский рационализм с его культом единого и единственного разума и особенно эпоха Просвещения. <...> Весь европейский утопизм, — пишет он, — также зиждется на этом монологическом принципе. Таков утопический социализм с его верой во всеисилие убеждения. Представителем всякого смыслового единства повсюду становится одно сознание и одна точка зрения. Эта вера в самодостаточность одного сознания во всех сферах идеологической жизни — по мнению М.М. Бахтина — не есть теория, созданная тем или другим мыслителем, нет, — это *глубокая структурная особенность идеологического творчества нового времени, определяющая все его внешние и внутренние формы*» (1979б, с. 93—94) (Курсив мой. — А.К.).

Таким образом, согласно М.М. Бахтину, монологизм — это не просто какая-то «ошибка в теории», некоторое заблуждение одного (или нескольких) мыслителей, но это нечто несравнимо более глубокое, связанное с фундаментальной мировоззренческой «мутацией». Именно в Новое время формируется тот познавательный рационализм, который вовсе не предполагает диалога; он «знает лишь один вид познавательного взаимодействия между сознаниями: научение знающим и обладающим истиной не знающего и ошибающегося, то есть взаимоотношение учителя и ученика, и, следовательно, только педагогический диалог» (1979б, с. 93), то есть трансляцию тех или иных знаний и идей от одного, — «знающего» к другому, — «незнающему», «учащемуся», «профану».

Учитывая цензурные «надолбы» той исторической эпохи, в которую работал М.М. Бахтин (эпохи, являвшей собой «торжество победившего монологизма»), его возможности дать соответствующие отсылки и указать более подробно на причинно-следственный ряд, относящийся к проблематике монологизма, были крайне ограниченными. На наш взгляд, однако, вполне достаточно того, что было выше приведено в наших обильных цитатах из его книги о Достоевском. Если попытаться сделать всего лишь один шаг в том направлении, которое было в них обозначено, и подойти к мировоззренческим установкам Нового времени, не ограничиваясь лишь их гносеологическими аспектами, мы совершенно естественно и закономерно подходим к тому кризису, к тому тектоническому слою, которое пережило религиозное христианское мироощущение на рубеже Нового времени.

II.

Влияние типов религиозного мирозерцания на экономику, политику и право в полной мере было осознано Максом Вебером в начале 20 века; эти открытия сохраняют свою исключительную актуальность, в том числе и для содержания рассматриваемой нами проблемы. М. Вебер выделяет два типа религиозного мирозерцания, два «варианта» религиозного преодоления мира: «аскетический» (характерный, в частности, для протестантизма) и «мистический» (характерный для иных форм религиозного опыта). Он утверждает «противоположность <...>

между активным аскетизмом, то есть угодной Богу *деятельностью* в качестве орудия Божьего и созерцательным *обладанием* спасением, свойственным мистике, где речь идет не о том, чтобы действовать, а о том, чтобы *иметь*, и где человек является не орудием, а *сосудом* божественной воли. Деятельность же в миру должна представляться угрозой совершенно иррациональному и внемирскому состоянию, заключающемуся в ощущении своей спасенности. Радикальной эта противоположность становится тогда, когда активный аскетизм находит свое выражение в миру, преобразуя его рационально, в целях подавить рукотворно-греховное с помощью какой-либо мирской “профессии” (мирской аскетизм), а мистика в свою очередь делает из своих посылок радикальные выводы, в результате чего следует окончательный уход от мира (избегающее мира созерцание)». (1990, с. 309—310).

«Для подлинного мистика, — пишет М. Вебер, — всегда остается в силе тезис: тварь должна молчать, чтобы мог говорить Бог. Мистик “*живет*” в миру и внешне “подчиняется” мирским порядкам, но лишь для того, чтобы устоять от искушения придавать им какое-либо значение и таким образом увериться в милости Божьей к нему. Он доказывает свою избранность *вопреки* миру, *вопреки* собственной деятельности в миру, тогда как мирской аскет, напротив, доказывает ее *посредством* своей деятельности. В глазах живущего в миру аскета поведение мистика является ленивым самоуслаждением, для мистика поведение аскета — не более чем участие в богопротивных мирских делах, соединенное с суетной уверенностью в своей правоте. С той “счастливой ограниченностью”, которую обычно приписывают типичному пуританину, мирской аскетизм выполняет скрытые от него по своему последнему смыслу положительные веления божества, которые обнаруживаются в установленном Богом рациональном порядке сотворенного Им мира, тогда как мистик считает существенным для спасения именно проникновение в предельный, совершенно иррациональный смысл в акте мистического переживания. Различные формы ухода от мира, свойственные этим обоим типам поведения, находятся в <...> противоположности друг к другу <...>». (1990, с. 310—311).

Именно в преддверии Нового времени появляется тот самый деятельный человек («аскетический тип» по М. Веберу), сконцентрированный на собственной деятельности в миру и видящий в этой деятельности собственное самоосуществление как орудия Божьего промысла, а в видимых результатах этой деятельности (успехах, признании, богатстве и т.п.) прямые подтверждения своей состоятельности и угодности Богу, видимые знаки грядущего спасения¹.

¹ Здесь любопытно заметить, что и само по себе появление психотерапии явилось, возможно, одним из более поздних феноменов этого кризиса. Психотерапия стала следствием и — одновременно — симптомом ослабления религиозного мирозерцания, но вместе с тем и средством разрешения тех проблем и утверждения (хотя бы отчасти) тех ценностей, которые прежде утверждала и разрешала религия. Существенно то, что психотерапия наиболее успешно развивалась — теоретически и практически — внутри тех религиозных деноминаций, в которых мистическая сторона религиозной жизни была крайне редуцирована и в которых наиболее утверждались ценности рациональности, внешнего благополучия и практической эффективности, — всего того, что наиболее полно фиксируется знаменитым фрейдовским «*принципом реальности*».

Мистическая (рецептивная, принимающая, эмпатическая, диалогическая — если хотите) сторона религиозного опыта здесь обесценивается и «выносятся за скобки»; для общения с Богом не требуются никакие посредники и, главное, становится совершенно ненужным (избыточным или абстрактным) тот самый «второй или третий», диалогическое соединение с которыми нужно, чтобы вместить Истину. То, что утверждалось (и утверждается по сию пору) как великий исторический момент эмансипации человека из-под власти духовного авторитета и собственно как явление разумной и ответственной перед Богом личности, было одновременно фактом великого отчуждения этой личности от себе подобных и по существу отменой церкви как таковой в ее изначальной сути (как общины верующих, соединенных любовью). М. Вебер очень четко показывает, как вновь созданные протестантские общины становились средством получения банковского кредита, приобретения должной деловой репутации и существеннейшим фактором позиционирования человека на рынке. Произошла невероятного масштаба редукция (на психологическом языке — регрессия), к формально-законническому типу религиозности, предполагающему самодостаточного, самоидентифицированного субъекта, монологически утверждающего свое «Я», скорее вопреки, чем благодаря окружающим «другим».

В задачи данного текста, однако, вовсе не входит богословская критика идей и практики Реформации. Это было бы тем более несправедливо в свете предмета нашей статьи. Регрессия созерцательно-мистического, диалогического начала к законническому формализму и индивидуалистически-эгоистическому активизму вовсе не является исключительным признаком протестантской религиозной реформы, но, пожалуй, являет собой действие некоторого общего глобального духовного закона, просматривающегося и в истории других конфессий, в других религиозных деноминациях. Просто в протестантизме это выявилось, быть может, наиболее рельефно, это, что называется, «хорошо документировано», — прямо и «без обиняков» — и, с другой стороны, это имело непосредственное влияние на формирование современной картины мира и образа человека в ней.

Вместе с тем в русле всякой живой духовной традиции мы всегда можем находить и соответствующие «компенсации» этого «закона монологической редукции», его разнообразные преодоления, отражающиеся, в частности, и в религиозно-философском и в художественном творчестве. Здесь нельзя не отметить и обильно цитируемого нами представителя мистического иудаизма М. Бубера и Э. Фромма, и относящихся к самым разным христианским конфессиям Б. Паскаля и Г. Марсея, Г.К. Честертона и Ф. Мориака, К. Льюиса и Т. Уайлдера, А.С. Хомякова и М.М. Бахтина, Г.-Х. Андерсена и С. Кьеркегора. Как известно, «Дух дышит, где хочет», и конфессиональные границы Ему не помеха.

Безусловно, сомнения в обоснованности всех предлагаемых здесь экскурсов в сферу религиозности и религиозного опыта (тем более в нашу предельно секуляризованную эпоху и в связи с профессиональными методологическими проблемами психотерапии и психологического консультирования, претендующих на статус науки), представляются вполне оправданными и понятными. Вместе с тем, как пишет наш известный социолог Ю.Н. Давыдов в своем коммента-

рии к наследию М. Вебера: «<...> то, с чем мы сегодня сталкиваемся в нашем “насквозь” рационализированном мире, в котором уже нет ничего возвышенного, значимого самого по себе, не разложимого на технически используемые “моменты” и “элементы”, — все это в своем ядре представляет собой процесс религиозно-исторического разволшебствления, таящегося в непреодолимой тенденции религиозных идей и прежде всего идеи *спасения* (которым озабочен каждый верующий) к логическому саморазвитию. Религия следует своей собственной рациональной логике, которой нет никакого дела до когнитивного постижения действительности. Однако, “картины мира”, которые создаются в ходе логического саморазвития основополагающих религиозных идей, воспринимаются *мирянами* как системы координат, позволяющих определять основные направления их жизнедеятельности, ее важнейшие цели. Так, через деятельность мирян, руководствующихся идеями и представлениями, рационально упорядочиваемыми в “картинах мира”, религия проникает в творимый ими — рукотворный, человеческий, исторический — мир: *смысловым образом организованный мир культуры*» (1990, с. 752).

Анализируя истоки монологизма, уместно привести вдохновенные высказывания незабвенного Филиппа Филипповича из «Собачьего сердца», посвященные разрухе. «Что такое эта ваша разруха? Старуха с клюкой? Ведьма, которая выбила все стекла, потушила все лампы?....» и, далее, его бесспорный вывод: «.... разруха не в клозетах, а в головах». Монологизм, продолжим мы, заключается не столько в формах и стилях общения, которые суть нечто внешнее и вторичное по отношению к более глубоким схематизмам сознания, к той «картине мира», которая с определенного времени утвердилась в головах. Эта картина мира, генетически связанная с появлением на арене истории веберовского «аскетического типа», предполагает самодостаточного, самоидентифицированного субъекта, вступающего в прагматически обусловленные деятельные взаимоотношения с внешним миром: с вещами и людьми (воспринимаемыми овнешненно, — как вещи).

Основное слово — в терминах Мартина Бубера — пара «Я-Оно», как бы вытеснило или попыталось подчинить себе другую основную пару: «Я-Ты». «Жизнь человеческого существа, — пишет он в присущем ему пророческом стиле, — протекает не только в мире переходных глаголов. Она не сводится целиком к деятельности, имеющей Нечто своим объектом.

Я воспринимаю Нечто, я ощущаю Нечто, я представляю себе Нечто, я желаю чего-то, я чувствую Нечто, я мыслю Нечто, жизнь человеческого существа не сводится ко всему этому и ему подобному.

На всем этом и подобно этому основывается царство *Оно*.

Царство *Ты* имеет другую основу.

Кто произносит Ты не имеет никакого Нечто в качестве объекта, ибо где есть Нечто, есть и другое Нечто; каждое *Оно* граничит с другим *Оно*; существует лишь посредством того, что граничит с другими *Оно*, там же где произносится *Ты*, нет никакого Нечто, *Ты* — безгранично.

Кто произносит *Ты*, не имеет никакого “Нечто”, не имеет ничего. Но он вступает в отношение» (1993, с. 7).

«Вступление в отношение» трудно дается, если есть претензия на самодостаточность и самоотждествленность. Другое Ты — это всегда вызов и риск.

«Если я обращен к человеку, как к своему Ты, — пишет М. Бубер, — если я говорю ему основное слово Я-Ты, то он не вещь среди вещей и не состоит из вещей.

Он уже не есть Он или Она, отграниченный от других Он и Она; он не есть точка, отнесенная к пространственно-временной сетке мира, и не структура, которую можно изучить и описать — непрочное объединение обозначенных словами свойств. Нет, лишенный всяких соседств и соединительных нитей, он есть Ты и заполняет собою небосвод. Не то чтобы не было ничего другого, кроме него, но все другое живет в его свете.

Как мелодия не есть совокупность звуков, стихотворение — совокупность слов и статуя — совокупность линий; но надо раздирать на куски, чтобы из единого сделать множественное, — так и с человеком, которому я говорю Ты. Я могу извлечь из него цвет его волос, или окраску его речи, или оттенок его доброты, — мне придется делать это вновь и вновь; но вот я сделал это — и он уже больше не Ты.

И как молитва не совершается во времени, но время течет в молитве, жертвоприношение не совершается в пространстве, но пространство пребывает в жертве — а кто обращает отношение, тот уничтожает реальность, — так и я нахожу человека, которому говорю Ты, в каком-либо однажды и где-то. Я могу соотнести его с временем и местом — и мне придется делать это вновь и вновь, — но уже не с моим Ты, а с некоторым Он или Она.

Пока распростерт надо мной небосвод Ты, ветры причинности сворачиваются клубком у моих ног, и колесо судьбы останавливается.

Человека, которому я говорю Ты, я не познаю. Но я нахожусь в отношении к нему, в святом основном слове. И, только выйдя из этого отношения, я буду снова познавать его, знание есть отдаление Ты» (1993, с. 9).

Другое Ты исчерпывает претензии Я на всезнайство, на монизм его «единственно правильного» взгляда на мир; оно ставит Я перед возможностью и риском встречи. Встреча с другим Ты предполагает отказ от монизма собственной воли, собственной ограниченной правды и собственных претензий на обладание истиной; она требует — быть может, вопреки привычной картине мира — исходить из дуализма, в частности, из дуализма — причин и следствий, которые лишь отчасти соотносимы с моим Я, но не в меньшей степени зависят и от Ты. И потому они тревожно распахнуты в будущее, не дающее Я никаких гарантий — подобно тому, как дает их всякое монистически структурированное познание и/или манипуляция.

III.

Начав с оптимистического слогана: «знание — сила», самодовлеющий субъект распространил его на все сферы жизни и к XIX веку — в русле все той же монистической, «монологической» методологии — обратился к изучению и собственного «я», и другого «ты», и разнообразных «мы», положив начало пси-

хологии как науке (Ср. с последней фразой выше приведенной цитаты). В свою очередь, специфика практической психологии (психотерапии и других видов психологической помощи) предполагает вступление в отношение с другим Ты: как в реальное, вполне ответственное и не имеющее «обратного хода» жизненное отношение. «Что в первую очередь важно для лечения, — писал К. Юнг, — так это личное участие, серьезные намерения и отдача, даже самопожертвование врача. Я видел несколько поистине чудесных исцелений, когда внимательные сиделки и непрофессионалы смогли личным мужеством и терпеливой преданностью восстановить психическую связь с больным и добиться удивительного целебного эффекта» (2000, с. 292).

Вместе с тем вся соответствующая система психологических знаний, сформированная в русле «рационалистического проекта», начало которого связано с описанным выше религиозным кризисом, в свою очередь, обуславливает тот методологический кризис психологии (или, как удачно назвал его Ф.Е. Васильюк, — *схизис*), проявляющийся в фундаментальном несовпадении, рассогласовании системного целого психологической науки с реальностью и задачами психологической практики (1996).

Собственно, то, с чем мы сталкиваемся в психологической практике, превосходно зафиксировано в приведенных выше словах К.Г. Юнга. Здесь действительно результат достигается порой не столько за счет наших специальных профессионально-психологических познаний, сколько за счет особого контакта, встречи, в которой преодолеваются как болезненная, проблематичная самозамкнутость личности пациента/клиента, так и практически бесперспективная, профессиональная самозамкнутость консультанта. Однако исторически выработанный в русле традиционного, системно-монологического — позитивистского — подхода, основной корпус психологических познаний порой по существу не столько помогает состояться этой встрече, сколько мешает ей, становясь тем самым пресловутым «богатством», своеобразным бременем, с которым трудно (как минимум для профессиональной самооценки) расстаться и в то же время с которым трудно пройти сквозь «игольное ушко» другого Ты.

Рожденные в духовных «ретортах» Нового времени и благополучно перешедшие в научную психологию представления о некотором вполне «оплотненном» — рациональном и самоотжественном — субъекте проходят особое «испытание на прочность» при переходе от психологической науки к практике. И, как нам кажется, они не выдерживают этого испытания (по крайней мере, это представляется вполне очевидным в консультативной работе с нашим, отечественным клиентом). Возможно, специфика отечественной ментальности делает среднего россиянина «слабым звеном» в победном шествии рационализма. С одной стороны, трагический исторический опыт не позволяет человеку отечественной формации проявлять наивное благорасположение к тем или иным рационалистическим схемам в понимании своих проблем и в попытках их преодоления. Все-таки еще в живой памяти то, как — в течение десятилетий — вся страна с упорством, достойным лучшего применения, проходила коллективный эксперимент по внедрению «единственно правильной», рациональной модели жизни.

С другой стороны, имеются, безусловно, и более глубокие предпосылки. «Русское царство — пишет наш выдающийся философ Н.А. Бердяев, — было противоречивым и нездоровым, <...> но психологически и морально это не было буржуазное царство и оно противопоставляло себя буржуазным царствам Запада. В этом своеобразном царстве политический деспотизм соединялся с большой свободой и широтой жизни, свободой быта, нравов, с отсутствием перегородок и давящего нормативизма, законничества. <...> Ограниченность, раздельность, малость не свойственны были русскому царству, русской природе и русскому характеру» (1991, с. 15—16).

Можно к этому по-разному относиться, это можно по-разному объяснять и, в частности, третировать как проявления беспробудного нарциссизма и/или «социопатии» нашего человека, быть может, полагать его чуть ли не «ошибкой природы». Однако хотелось бы, зафиксировав отмеченное Н.А. Бердяевым обстоятельство, обратить внимание и на те преимущества, которые оно дает для предмета нашего обсуждения. Возможно, отсутствие (или сугубо «миноритарный» статус) в нашей «палитре личностей» этого рационального самотождественного субъекта, готового и способного отнестись к своему Я, как к некоторому внешнему объекту в рамках беспристрастного, — «профессионального» — изучения и терапии (проявляющееся, в частности, в пресловутой неспособности вписываться в рамки предлагаемого терапевтом сеттинга), позволяет поставить под вопрос и саму идею такой терапии на уровне, так сказать, ее предполагаемого объекта. Собственно, люди могут быть любыми; пронизательно отмеченная в свое время Марком Алдановым склонность российского человека к «гриму», — к вдохновенному актерству и своеобразной одержимости той или иной ролью — бывает столь сильной, что при внимательном наблюдении трудно не заметить некоего «зазора» между самим человеком и его «гримом». Вся кажущаяся «плотность» его, все более или менее наивные претензии на «самодостаточность» и рассудительность оказываются невероятно уязвимыми. Это прекрасно чувствовали наши писатели. «Уж не пародия ли он?», — читаем о неожиданных для нее самой интуициях любимой пушкинской героини по поводу своего возлюбленного. Вспомним равно трагического и зловещего в своем «просвещенном» самодурстве старика Болконского, или одного из наиболее ярких и смешных представителей русского «просвещенства» — родственника Карамазовых Миусова, или — еще более смешного — шукшинского Дебила, — персонажа одноименного рассказа, приобретшего в городе шляпу и демонстративно расхаживающего в ней по селу, являя всем окружающим свою «культурность» и, выражаясь современным языком, «продвинутость».

Обстоятельства рассогласования этого, казалось бы, внешне «плотного» и «самодовлеющего» внешнего образа, с внутренней — текучей, неустойчивой, колеблемой, проблематичной, трагически-комичной — сутью обращает нас, хотим мы того или не хотим, к реальности диалога. Именно она позволяет не только зафиксировать это рассогласование, но и объяснить его природу, связанную не только (и не столько) с интрапсихическими детерминантами личности, но и с реальным коммуникативным контекстом, в который она включена. Инерция привычного «психологизма», готовность и соответствующий интеллектуальный навык интер-

претации личности другого человека изнутри ее самой — как детерминированной внутренней динамикой — представляется спорной, уязвимой. Она органически не приемлет *дуализма причин и следствий* и потому, в сущности, не может помыслить диалога. Даже, казалось бы, делая диалог предметом специального изучения, традиционный психологизм стремится уйти от реального диалога между личностями и как можно скорее найти его внутриспсихические «корреляты»: отсюда наивный интерес к проблематике внутреннего диалога (интересно было бы еще узнать, встречается ли он в реальности — «в природе» — и если встречается, то где, если не в специально организованных исследовательско-терапевтических процедурах («юнгианских», «гештальтистских» и т.п., или тяжеловесных романах «толстовского» стиля).

Вместе с тем, принимая и признавая *свободу* нашего клиента, принимая дуализм причин и следствий и тем, безусловно, погрешая против интеллектуального изящества, мы, однако, — благодаря этому же — имеем «прививку», гарантию от какой-либо тоталитарности: не претендуем даже на самую возможность понимать что-либо о человеке с исчерпывающей глубиной и ясностью, — без его на то согласия и участия.

Казалось бы, с точки зрения традиционного научного монологизма, это явная капитуляция, бессилие. Однако при всех своих очевидных, нескрываемых слабостях (например, откровенном пренебрежении «бритвой Оккама» и «умножении сущностей»), дуалистический подход представляется единственно возможным методологическим «форматом», позволяющим мыслить о диалоге. Он исходит не из «самодостаточного», оплотненного существования человеческой личности, вступающей в прагматические или информационные взаимодействия с неким другим (в соответствии с теми или иными своими потребностями и желаниями), но рассматривает взаимодействие людей как *событие*, принципиально несводимое к «полюсу» лишь одного из участников этого взаимодействия, этого события. Можно ли адекватно помыслить себе электрический ток исходя из «самодостаточности» одного из «полюсов» (неважно «плюса» или «минуса»)? Возможно ли адекватное описание какой-либо сборной инженерной конструкции — например арочного свода (составленного из двух неустойчивых частей, как бы заваливающихся друг на друга и образующих в итоге устойчивое сооружение), исходя лишь из одной части этого сооружения? Возможно ли понимание половой любви и зачатия новой жизни исходя лишь из одного рождающего начала — мужского или женского? Все это — риторические вопросы с очевидным ответом². Од-

² Кстати, специалисты по сексологическому консультированию прекрасно знают, какую печальную роль в интимной жизни их пациентов имеют фетишистские фиксации на тех или иных элементах сексуальных отношений, когда готовность проявлять исключительную осведомленность, прецизионное внимание, любознательность и упорство в попытках добиться осуществления своих фантазий и грез, одновременно обуславливает неспособность этих пациентов вступать в отношения. Вообще сфера сексуального взаимодействия является превосходной моделью, — очень наглядной и понятной метафорой — диалогического общения: настолько наглядной, что в истории психологии возник мощный соблазн принять эту метафору за суть дела, а в свою очередь, в иных видах взаимоотношений между людьми видеть не более, чем «метафору» секса.

нако подобный же вопрос: может ли монистический подход адекватно описывать реалии терапевтического диалога, вовсе не представляется риторическим и может рассматриваться чуть ли не как некоторая методологическая «экзотика».

* * *

Подводя итоги нашего обсуждения, попытаемся выделить основные иллюзии, порождаемые монолистическим, монистическим подходом в понимании реалий психологической помощи. Разумеется, монизм традиционной психологии, проявляя себя как некоторая интеллектуальная инерция в рамках сугубо светской науки, вовсе не является прямой проекцией веберовского религиозного типа на область психологической практики. Понятно, что связь здесь существенно более опосредованная и казалось бы, вовсе не очевидная, однако, на наш взгляд, глубоко связанная с интеллектуальными «матрицами» «веберовского» человека (и уже от него некритически перешедшими в фундаментальные познавательные установки психологии).

Монистическая иллюзия на уровне *понимания другого человека*, его личности, его обстоятельств и проч. состоит в «автоматической» гипотезе о «самодостаточности личности», как о фактическом или, по крайней мере, искомом ее качестве. Она коренится в том предположении, что здравый, «правильный» человек вполне самождествен и органичен, что его психологическая «сущность» предшествует его существованию, а производимые им жизненные выборы, манифестации его воли (как в пространстве его жизни в целом, так и в пространстве взаимодействия с консультантом) не более чем эпифеномены. Импульсивность и страстность человека, неопределенность и неотъемлемый от самой жизни трагизм, с одной стороны, и вместе с тем — как следствие этого — нужда в некоторой встречной активности (понимающей, вопрошающей, провоцирующей, утешающей и т.п.) со стороны другого: все это может рассматриваться скорее как проявления психологической дезадаптации, требующей «лечения», но не как адекватное представление о человеческой природе вообще.

В свою очередь, *понимание позиции психотерапевта, психолога* ограничивается, главным образом, ее служебной функцией. Проявления его субъектности, его способности вступать в отношения — как прямого следствия его несамодостаточности и онтологической нужды в другом, — скорее, рассматриваются как показания к специальной помощи со стороны более опытных коллег и прохождению собственной психотерапии, но не как здоровое и вполне естественное — как называли прежде — *физиологическое* — обстоятельство психотерапевтического диалога. В зависимости от конкретных теоретических установок той или иной школы психотерапии и консультирования содержание этой служебной позиции психотерапевта может быть существенно разным: это и носитель «принципа реальности», и экзальтированный все принимающий «гуманист», и альтер-эго клиента, и «инструктор», и персонифицированное суггестивное начало («гипно-тизер», «маг», «гуру» и т.п.), словом, — кто угодно, но только не *реальный субъект* в спонтанности, полноте и многообразии своих непосредственных реакций.

На уровне *понимания процесса* психологической помощи, «монистическая» иллюзия приводит к преобладанию метода, к готовности выстраивать и воспринимать консультационный, терапевтический процесс скорее как *технологическую* процедуру, имеющую свой автоматизм, чем как живое столкновение свободных личностей, имеющее всегда открытый, непредреженный финал и всякий раз взыскующее ответственного свободного самоопределения как от клиента, так и от психолога.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979а.
- Бахтин М.М.* Проблемы Поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979б.
- Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1991.
- Бубер М.* Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993.
- Василюк Ф.Е.* Методологический смысл психологического схизиса // Вестник психологии. 1996. № 6. С. 25—40.
- Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
- Давыдов Ю.Н.* «Картины мира» и типы рациональности. Послесловие к книге М. Вебера «Избранные произведения». М.: Прогресс, 1990.
- Юнг К.Г.* Работы по психиатрии. Психогенез умственных расстройств. СПб.: Академическая Пресса, 2000.

