

## ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ПСИХОТЕРАПИИ И ЕЕ «ТЕЛОС»

Л.И. ВОРОБЬЕВА

Рассматривая проблему единства психотерапевтического опыта в контексте самоопределения данной практики в современной культуре, автор приходит к выводу о необходимости восстановления изначального экзистенциально-антропологического смысла и цели (телоса, по Аристотелю) той древней традиции, современной формой воплощения которой является психотерапия.

**Ключевые слова:** телеологический принцип, практика, фронезис, символический языковой строй.

### **Зачем нужно мыслить психотерапию как единое целое?**

Почти одновременно с вторжением психотерапии на отечественную территорию в нашей среде начались поиски некоей «метаконцепции», позволяющей найти место для самых различных направлений, при этом объяв ее как некое целое. В числе первых были известные работы В.Н. Цапкина, Т.А. Флоренской, А.Ф. Копьева, Ф.Е. Василюка, А.И. Сосланда. Однако эти и последовавшие за ними попытки не принесли чаемых плодов. Такая «метаконцепция», с которой согласились бы все или хотя бы большинство психотерапевтов, пока не сформулирована. Более того — сами подходы к определению психотерапии в ее целостности образуют некое аналогичное ей самой разнородное множество. Встает вопрос: а нужно ли вообще какое-то, удовлетворяющее психотерапевтическую общественность, представление о психотерапии не как разрозненном конгломерате конкурирующих школ, а как едином целом? Второй вопрос: а возможно ли оно? И, если да, то как оно возможно?

На первый вопрос можно было бы ответить отрицательно, если бы психотерапия оставалась (как в начальный период становления психоанализа) просто частной практикой для некоторого числа психиатров — любителей метода «talking cure» и не превратилась в отрасль государственной страховой медицины (в Германии, Австрии и других европейских странах). Дело при этом осложняется тем, что она не стала «одной

из» других отраслей медицины, а превратилась во влиятельный социальный институт и практику «производства субъективности» на Западе, инициировав «психоисторическую революцию» [Rief, 1968], произведя психологизацию европейской культуры и европейского человека новейшего времени. Если бы этого не произошло, то вопрос ее общественной легитимности не вставал так остро всякий раз, когда требуется ввести деятельность психотерапевтов в правовое поле. Ведь законодатели нуждаются в однозначной квалификации того, что подлежит регулированию. Эта проблема не надуманна — обратитесь к истории написания такого закона в Австрии, к примеру, и вы увидите, что именно эта ситуация спровоцировала психотерапевтическую общественность на попытки задать себе вопрос о том, что такое психотерапия как целое, в результате чего появилась на свет книга «Психотерапия — новая наука о человеке» [1999]. И разве не аналогичная ситуация стимулировала отечественных психотерапевтов на «создание» сначала «неклинической психотерапии», а затем «консультативной психологии», чтобы обозначить собственное поле деятельности и компетенции? Впрочем, в отличие от австрийцев и немцев, которые всерьез попытались решить эту проблему (т. е. найти рациональные аргументы для определения психотерапии как целого), наши напоминают попытки заклясть хворь у ребенка с помощью его переименования. Может, лучше разобраться с «хворью» по существу дела и попытаться понять, какого рода практикой она является, может или должна быть.

Таким образом, проблема единства психотерапевтического опыта плавно (и закономерно) перетекает в проблему определения: нельзя понять, что и как сцепляет вещь, имеющую отношение к человеческому опыту, в единое целое, не поняв ее внутреннего «телоса» (по Аристотелю), который и отличает ее от других вещей. Обращение к Аристотелю здесь более чем уместно, потому что психотерапия (как и любая другая практика) предполагает телеологическую конституцию в отличие от естественных законов, детерминирующих явления природы. Это убеждение мы разделяем с А. Макинтайром, в чьих работах мы нашли много полезного для понимания того, что такое человеческая практика как таковая [Макинтайр, 2000]. Возможно, есть своя правда в том, что историческое время в отличие от физического имеет не линейно-последовательный характер, а циклический, и настала фаза возвратного движения — от Галилея к Аристотелю, а психотерапия тем и отличается от научной психологии, что призвана утверждать не принцип каузальности в качестве всеобщего, а вернуть в область *рационального* постижения специфики человеческого бытия телеологию.

Есть и еще один фактор не столько прагматического порядка, относящегося к внешнему институциональному самоопределению в обществе, сколько ко внутренней, идущей от телоса психотерапии рефлексивности, заставляя нас ответить утвердительно на вопрос «нужно ли?». Это важно, в частности, и для преподавания психотерапии будущим психотерапевтам. В учебниках детально описывается история ее возникновения и развития, однако, сосредоточившись на описании фактов, такая историография упускает объяснение этого культурно-исторического явления в его целостности. В результате выходит «специалист узкого профиля», владеющий профессией, но не имеющий гуманитарного горизонта, позволяющего ориентироваться в широком культурно-историческом контексте, где психотерапия родилась и развивалась и вне которого понимать и практиковать ее нельзя без ущерба для ее общественного статуса и саморазвития: «Что такое психотерапия? Без сознательного ответа на этот “простой” вопрос специалист не может решить ни одной из жизненно важных профессиональных проблем, будь то проблема границ профессиональной компетенции и зоны ответственности, проблема определения целей и оценки результатов психотерапии или проблема профессиональной идентичности» [Васильюк, 2007б. С. 181—182].

Итак, необходимость определения психотерапии как целого не вызывает сомнений. Поговорим о возможности. Вопрос отнюдь не праздный. В самом деле — ведь вполне можно допустить, что психотерапия вовсе не является чем-то целым определенного рода, а представляет собой не связанную никаким единством совокупность разнообразных деятельностей, имеющих отличные друг от друга цели, ценности, методы их достижения, не говоря уже об идеологических (концептуальных) основаниях. Ведь, похоже, именно так и обстоит дело? Эмпирического факта генеалогической связи их с психоанализом, к которому молчаливо делается отсылка при построении такого учебного предмета, как «психотерапия», очевидно, не достаточно для оправдания презентации психотерапии как единого целого. В противном случае проблема ее общественной легитимации была бы давно решена и она имела свое законное место среди других современных форм: правоохранительной, педагогической, медицинской практик, реализующихся с помощью социальных институтов «тюрьмы — школы — клиники» (М. Фуко). Упоминание этих практик будет нам полезно, чтобы еще больше заострить проблему. В самом деле — почему никому не придет в голову задаться вопросом о том, что такое

медицина (педагогика и др.) как целое, хотя уместен вопрос о том, например, что представляет собой *современная* медицина. И почему подобный вопрос встает в отношении психотерапии? Задуматься над этим всерьез стоит, потому что становится очевидной новизна этой практики в сравнении с ними. Эту новизну одни пытались осмыслить, изыскивая возможности для отнесения к некой «новой науке о человеке», другие — определяя как «неклассическую» или «постнеклассическую» науку [Холмогорова, 2009, Василюк, 2007а и др.], третьи — вводя в круг социо-гуманитарных наук, основанных на герменевтической методологии [Лоренцер, 1996; Рикёр, 1996; Хабермас, 1993; Farrell, 1981]. Однако мы видим, что пределы «новизне» поставлены заранее, вероятно, невозможностью вообразить в наш век что-то иное, кроме науки. Но так ли уж она нова? Вопрос не риторический, если только историко-культурная методология и в самом деле применяется исследователем, а не просто декларируется. И тогда психотерапия, рассматриваемая в ее телосе, т. е. в контексте глубинной традиции, имеющей непреходящий в веках антропологический смысл и цель, поворачивается иначе. Традиция лишь приобретает новый квазинаучный облик, навязанный идеологией и культурой «современного» — эпохой модерна<sup>1</sup>, и реализуется в облике психотерапии. Появившись на фоне привычных практик модерна внезапно, психотерапия не похожа ни на одну из них и не перестала быть одной из загадок XX века. Ее загадочность в немалой степени определяется

---

<sup>1</sup> Петер Козловский пишет о том, что понятия «модерн» и «постмодерн» малосодержательно пытаться трактовать в контексте определения рубежа между Новым и новейшим временем, поскольку они имеют особый смысл, происходящий не от исторического, а от идеологического определения современного: «Согласно этой идеологии, со времен Просвещения и гегельянства существует проект модерна, мечтающейся им «Эры духа» или Просвещения, отличного от своих недуховных и непросвещенных эпох-предшественниц. <...> Модерн как идеология — это не эпоха, а мировоззренческий проект, точно определенный понятием Хабермаса “проект модерна”» [Козловский, 1995. С. 88]. Здесь уместно напомнить, что главной силой, с помощью которой в истории реализуется «проект модерна», становится новоевропейская наука, поскольку она — фундамент «поставляющего» (М. Хайдеггер) производства, основа технократического мировоззрения современности. Следует также отметить различие в смысле терминов «модерн-постмодерн» и «модернизм-постмодернизм». Вторая пара употребляется в искусствоведении и применима в этом контексте. Причем, как пишет У. Эко, смысл этих понятий «метаисторичен»: «...постмодернизм не фиксированное историческое явление, а некое духовное состояние <...> у любой эпохи есть собственный постмодернизм...» [Эко, 1999. С. 635].

тем обстоятельством, что отношения с наукой — той силой, что знаменует все самое «современное», остаются весьма и весьма проблематичными<sup>2</sup>, в то время как и медицина, и педагогика, и юриспруденция успешно встали на рельсы подлинно научной методологии и под знамена подлинно научного мировоззрения. Очевидно, не всякая традиция обладает «подходящим» для такой метаморфозы телосом. Психоанализ (и генеалогически связанная с ним психотерапия) не смогли быть прописаны по этому адресу<sup>3</sup>, о чем свидетельствует отсутствие согласия среди психотерапевтов в вопросе определения того, что такое психотерапия. Стоит предположить, что сопротивление психотерапии ассимиляции наукой (а, следовательно, технологической парадигмой практик модерна), имеет какой-то существенный, жидущийся в ее телосе, смысл. Да и сам психоанализ, будучи рассмотрен как звено определенной традиции, выглядит не как неизвестно откуда появившееся гениальное достижение научного разума, а как ответ на непонятый нами исторический вызов.

### **Как можно мыслить психотерапию в качестве единого целого?**

Ф.Е. Василюк констатирует, что «попытка дать общее определение психотерапии всегда заканчивалась неудачей <...> Причина этого логического тупика в неадекватной, натуралистической постановке вопроса» [Василюк, 2007б. С. 182]. Правда, автор не разъясняет, в чем именно заключается «натурализм» в данном случае, вероятно, неявно делается отсылка к очевидному и бесспорному для отечественного психолога знанию о противоположном члене бинарной оппозиции — методологии культурно-исторической школы. В самом деле, культурно-исторический подход к интересующему нас предмету отнюдь не является приоритетным среди авторов, предпринима-

---

<sup>2</sup> Нам не удастся на этих страницах уделить отношениям психотерапии с наукой много внимания, отметим лишь, что, начиная от психоанализа, эти отношения всегда были весьма значимыми и являлись для нее «трудной проблемой», вокруг которой исследователи и выстраивали свое представление о том, «что такое психотерапия».

<sup>3</sup> За «ненаучность» критикуют психотерапию издавна, о «ненаучности» психоанализа написаны горы научных и философских трудов. Известные психоаналитики после Фрейда потратили много сил, чтобы придать психоанализу статус научной дисциплины (Г. Гартман и Д. Рапопорт, Х. Томэ и Х. Кэхеле и др), и все безрезультатно. Попытка объявить психотерапию «новой наукой о человеке», на наш взгляд, так же не подкреплена достаточной аргументацией.

ших попытки его изучения. Однако наша цель состоит не в том, чтобы присоединиться к критике «натурализма», а в том, чтобы расширить само представление о «натурализме» и «историко-культурной» парадигме, выйти за границы принудительного, как говорит П. Фейерабенд [Feuerabend, 1975], научного «методологизма» (он не боится употребить слово «терроризм»), и провозгласить провокационный лозунг «обратно от Галилея к Аристотелю». Впрочем, мы не имеем антисциентистских намерений и не печемся об интересах психологической науки, а лишь об интересах практики (психотерапии). А они требуют поставить под сомнение не тот или иной член бинарной оппозиции «натурализм или культурно-исторический подход», а ее самое и предположить возможность третьего пути. Оговоримся, что при этом культурно-исторический подход вовсе не отвергается, ибо он продолжает оставаться действенным в уже сложившейся научной психологии, до сих пор определяя главную тенденцию ее прогрессивного развития. Мы лишь констатируем его недостаточность и паллиативный характер в вопросах, касающихся специфики собственно человеческого существования и *гуманитарных практик*. Оставаясь в границах новоевропейской галилеевско-ньютонической рациональности, нацеленной на поиск закономерностей (пусть даже культурно-исторических), он не способен решить поставленных здесь задач. Это показывает история поиска особой методологии гуманитарных наук, в которой были пересмотрены многие философские основания научного разума, но только не принцип детерминизма — эта путеводная звезда «настоящего» научного исследования. Возможны только те или иные более современные (на основании теории вероятности, или теории систем, или синергетики) трактовки этого принципа.

Методологически инаковость гуманитарного пути осмысления предмета выражается во многом, что невозможно охватить в данной статье. В свете рассматриваемой нами конкретной проблемы — определения психотерапии как определенного целого — она проявляется в том, что вместо поиска некоей ее гипотетической «сущности», мы будем ориентировать свое исследование на поиск постоянно возобновляющегося смысла той традиции, конкретно-исторической формой воплощения которой она является. А вместо рассмотрения хронологии причинно-следственных отношений в ее истории от психоанализа до современного состояния необходимо понять тот исторический вызов, ответом на который она явилась на Западе в новейшее время. Априорно принятая нами предпосылка телеологической конституции

всякой собственно гуманитарной практики<sup>4</sup> означает, что единство форм реализации определенной традиции образовано неким телосом, который определяет ее специфичность. Сама практика развивает эту традицию, сохраняя ее телос — экзистенциально-антропологический смысл, который неизменен от века в век и который (несмотря на многообразие иногда разительно непохожих друг на друга исторических форм) реализуется, опираясь на те или иные преходящие социальные институты, когнитивные и эмоционально-энергетические техники, этические или религиозные системы и т. д. Случай, когда не находится соответствующей практики, способной сохранить, развить и продолжить традицию, катастрофичен, если ее внутренний смысл (телос) столь значим для человечества, что его утрата грозит самому его выживанию. Мы надеемся, что описанная нами стратегия позволит, наконец-то понять, почему психотерапия — в отличие от трех других современных антропологических практик — не смогла оказаться ассимилированной наукой и почему эта традиция манифестировала себя в психоанализе в определенный исторический момент. Это случилось, когда нововременная наука обнаружила свои пределы в возможности дать человеку средства для выхода из кризиса смыслообразования после Первой мировой войны<sup>5</sup>. Вместе с наукой переживает кризис и

---

<sup>4</sup> Термин «гуманитарная» требует, конечно, более детального содержательного раскрытия. В данном контексте за неимением такой возможности мы будем им пользоваться в качестве оппозиционного члена по отношению к тому, что мы называем технологической парадигмой практики. И тут во избежание неправильного понимания сразу следует сказать, что «гуманитарными» могут быть признаны самые технически оснащенные практики, причем, даже не обязательно «имеющие-дело-с» человеком. Суть дела заключается не в «количестве» техники самой по себе, а в приоритетах: что нам важнее — внешняя «эффективность» и способность «расширенного воспроизводства» для массового обслуживания населения, или поддержание внутреннего экзистенциально-антропологического смысла данной практики, а эти цели могут не совпадать. Вводимое А. Макинтайром различие «внутренних» и «внешних» благ внутри той или иной практики может нам пригодиться, чтобы лучше понять, что имеется в виду.

<sup>5</sup> Вспомним, что до этого уже утратила свое главенство религия, а «свято место пусто не бывает». Философская рефлексия послевоенной ситуации была сделана Э. Гуссерлем, который ставит ей диагноз: «... кризис философии совпадает с кризисом наук нового времени, вначале с латентным, а затем все более явным кризисом всего европейского человечества, ныне охватившем смысл его культурной жизни, всю его «экзистенцию»» [Гуссерль, 2000. С. 555]. Х. Ортега-и-Гассет констатирует: «... трехсотлетние исследования души и тела человека так и не смогли прояснить, что же такое человеческое как таковое, то есть то, что мы называем своей жизнью» [Ортега-и-Гассет, 1996. С. 85].

философия модерна, которая вследствие своего тотального «гносеологизма» неспособна стать фундаментом для практик особого рода, телеологически связанных с традицией, о которой речь пойдет в последнем разделе нашей статьи. Назовем эти практики гуманитарными и попытаемся найти адекватные интеллектуальные средства для их понимания.

Специфика нашей методологии проявится еще в одном. Мы не будем искать некий «истинный» ответ — тот, что удовлетворяет канонам образцового рационально-научного рассмотрения предмета. Герменевтическая методология, применяемая нами, выражается в том, чтобы отказаться от идеала естественнонаучной рациональности, от поиска объективной (и потому единственно верной) истины. При этом герменевтическая методология не отказывается от принципов аргументированности, обоснованности и рефлексивности, требуемых рациональным дискурсом как таковым, предполагая существование вполне определенного множества правдоподобных и выдерживающих критическую аргументацию ответов. Отметим, что сам вопрос неминуемо перетекает в его кантовскую форму: как возможно мыслить единство психотерапии. Бессмысленно обсуждать некую абстрактную возможность или невозможность существования единства в многообразии психотерапевтического опыта без того, чтобы сразу же не задаться вопросом о том, как можно мыслить «единство». Для этого необходимо определиться с методами и направлениями поиска.

Чтобы стало более ясно, чем гуманитарная методология отличается от научного исследования психотерапии, напомним о так называемом «интегративном движении» в психотерапевтическом сообществе. Необходимость общественной легитимации психотерапевтической деятельности, ее возрастающая институционализация стимулировала развертывание целой батареи исследований, имеющих в виду если не единство психотерапии, то хотя бы выявление чего-то общего — общих компонентов теории, с помощью которых можно преодолеть ее «мультипарадигмальность» [Ван Дойрцен-Смит, Смит, 1999]. Чтобы стать, наконец, вровень с развитыми современными науками, необходимо было придти к единой парадигме через помещение разрозненного психотерапевтического знания в единые концептуальные рамки [Wachtel, 1984]. Но мы знаем, что подобные попытки не увенчались успехом. Параллельно с этим и «поверх и помимо теории» осуществлялся поиск «общих действенных факторов», «неспецифических» по отношению к отдельным школам и определяющих так называемую «эффективность»



психотерапии<sup>6</sup> [Grencavage, Nocross, 1990; Wampold, 2001 и др.]. Позитивистски-эмпиристский дух подобных исследований не предполагал предварительного осмысления телоса психотерапии, которого требует ответ на вопрос о смысле и целях этой практики в целостности человеческого опыта, о той исторической традиции, в недрах которой этот телос может быть схвачен и осмыслен. Само собой разумелось вполне определенное понимание того, в чем должен состоять «эффект» психотерапии: в утилитаристском духе Нового времени и в рамках господствующей идеологии приведения индивида к «нормальному» функционированию с тем, чтобы превратить ее — словами Г. Марселя — в «ателье по ремонту индивидов» [Марсель, 2001]. Само собой разумелось, следовательно, и то, что «эффективность» поддается фиксации и измерению — как же иначе, ведь необходимо создать «научную основу» для психотерапевтической практики, а это значит, алгоритмизировать и технологизировать ее, не выяснив предварительно вопроса о том, не пострадает ли в результате ее антропологический смысл.

Исследование эффективности велось и ведется статистическими методами. Результаты применения этих методов ставят в тупик всякого мало-мальски думающего терапевта, который не может понять, о чем, собственно, свидетельствуют те или иные данные, если речь идет не об отдельной, клинически однозначно диагностированной «мишени» (логоневрозе, к примеру), а о чем-то более неопределенном и не могущем быть осмысленным в медицинских терминах. Об этом пишет И. Ялом, участвовавший в эмпирическом изучении эффекта группы встреч, результаты которого его сильно разочаровали: «Я не мог поверить, что с помощью нашего высоко технического, компьютеризованно-статистического подхода можно адекватно описать подлинные переживания участников групп. <...> ... как быть исследователю, который пытается оценивать такие важные факторы, как способность любить, способность заботиться о другом, жизненный энтузиазм, целенаправленность, великодушие, щедрость чувств, автономия, спонтанность, юмор, муже-

---

<sup>6</sup> Логическая ущербность и нерелевантность понимания «эффективности» в позитивистском духе (а иначе она не мыслится ее исследователями) для оценки результатов психотерапии философски проанализирована в статье А. Ромек [Ромек, 2000]. Это, вызревшее в недрах властных институтов модерна понятие, используемое современной бюрократией для легитимации управленческой экспертизы [Макинтайр, 2000], являющееся орудием данного типа власти (власти-знания, в терминах М. Фуко), на деле не подкрепляется достаточным уровнем необходимых компетенций и представляет собой одну из "фикций" культуры модерна, как показывает Макинтайр.

ство, включенность в жизнь?» [Ялом, 1999. С. 30]. Мы привели эту цитату не для того, чтобы еще раз провести черту между гуманистическим и другими психотерапевтическими направлениями, но хотели актуализировать другую проблему: психотерапия как таковая — поверх разделенности на школы — не поддается технологизации с помощью научных методов. История интегративного движения — свидетельство того, что поборники интеграции (равно, как и исследователи «эффективности») пытались решить проблему единства странным образом, даже не задавшись вопросом, с чем они имеют дело, не поняв, что такое психотерапия не только в ее телосе, но и как феномен культуры в новейшей истории западного общества.

Разные исследователи имеют разные представления о том, какого рода ответ должен быть получен. Очень многие исходят из предпосылки реального существования у такого предмета, как психотерапия, некой «сущности», которая в эмпирии «проявляется» в многообразии школ. Это привычный путь для прошедшего естественнонаучную выучку исследователя, который должен начать с эмпирического наблюдения за функционированием своего предмета, стремясь обнаружить некие регулярности, затем сформулировать гипотезу о том, в чем же состоит его «сущность», и перейти на теоретико-гипотетический уровень для построения теории предмета. Однако в неклассическую эпоху под влиянием постпозитивистов этот путь претерпел модификации, и теперь каждому известно, что чисто эмпирического сбора «фактов» не бывает, ибо всякий исследователь не «чист», наблюдение «фактов» имплицитно предопределяют ценностно замутненные теоретические предпочтения, а, кроме того, мировоззренческие склонности и пристрастия. Примером исследований, имеющих в виду выявление некой «сущности» у психотерапевтической практики, могут служить самые разнообразные «метаконцепции», использующие свои мировоззренческие предпочтения для объяснения предмета. Всякий раз, подводя психотерапию под одну из категорий, исходя из предпосылки ее наиболее «сущностного» значения для определения предмета — будь-то «общение» [Зейг, Мьюнион, 2000] или «деятельность» [Карицкий, 2002], или «(пост)неклассическая наука», или «новая наука о человеке», можно обнаружить следы мировоззренческих установок их авторов. Это сказано не в упрек им, а для констатации того факта, что феномен психотерапии поддается любому (если оно не совсем уж абсурдно) толкованию. Всякий раз, однако, его частная интерпретация обнаруживает для более требовательного исследователя свою парциальность. Все вместе эти исследования свидетельствуют лишь о том, что никакого однозначного научного опреде-

ления не может быть получено. Нет ничего такого в психотерапии, чему соответствовала бы категория сущности, ибо многообразие и разнородность ее форм свидетельствуют о том, что она — подобно мифологическому Протею — способна принять какой угодно концептуально-теоретический и психотехнический облик, начиная от оккультно-эзотерического (К.Г. Юнг, А. Минделл, С. Грофф); религиозного (в восточных и западных вариациях: К.Г. Юнг, Р. Ассаджولي, Р.Д. Лэйнг), «философского» (феноменология, герменевтика, экзистенциализм, диалогическая философия). То, как мы будем понимать ее назначение, определит и то, как мы будем ее осуществлять — именно в этом и проявляется телеологическая конституция практики, ее тесная связь с сознанием и волей человека. И тут нам важно, во-первых, понять разницу между «волей» и «произволом», и во-вторых, ответить на вопрос, почему психотерапия, вобрав в себя столь многообразные культурные течения, неспособна стать производным от наук новоевропейского типа или сама превратиться в такого рода науку, не утратив своего собственного предназначения в культуре.

#### **Телеологический принцип в концепции практики А. Макинтайра**

А. Макинтайр, занятый проблемой этической теории и моральной практики в современных западных обществах, является признанным авторитетом в этой области. Изучение его книг входит сегодня в обязательные учебные курсы многих университетов мира. Рассматривая свой предмет, он оперирует не столько абстракциями тех или иных этических концепций самих по себе подобно тому, как это делалось другими философами, находящимися в центре образовательной программы в сфере моральной философии со времени Просвещения — Юмом, Миллем, Кантом. Макинтайр считает, что состояние нравственности в современном мире требует тщательного историко-философского анализа всей предшествующей западной традиции. Его интерес к этике Аристотеля во многом аналогичен стремлению постсовременной философии обратиться к античности в поисках для себя «другого начала»: «Упоминание аристотелизма в моей аргументации обязано отнюдь не только его исторической важности. <...> Верно, что ни одна доктрина не оправдала себя в столь разнообразных контекстах, как это имело место с аристотелизмом: греки, мусульмане, евреи и христиане. <...> ... аристотелизм является *философски* наиболее мощным предсовременным видом моральной мысли» (*курсив авт.* [Макинтайр, 2000. С. 162—163]).

Но, — спросит читатель, — какое отношение имеет наш предмет к моральной философии? Дело в том, что нас интересует категория прак-

тики, мы ищем для нее какую-то иную интерпретацию, пытаюсь восстановить некие утраченные в Новое время смыслы, а вместе с А. Макин-тайром можно попытаться это сделать. Это не призыв к консервативной революции, «в одну реку нельзя войти дважды». Но если мы в какой-то момент сбились с пути, то для того, чтобы понять, где и как это произошло, надо вернуться и восстановить развилки — возможности другого направления. Для этой цели Макинтайр и воскрешает аристотелевское телеологическое понимание человеческой практики как развивающей определенную традицию и развивающейся внутри нее в противовес функционально-технологическому ее пониманию сегодня. Такое понимание практики становится фундаментом и краеугольным камнем в его подходе к моральной философии, который он затем расширяет за счет помещения «практики» в контекст «единства человеческой жизни». Для нашего сегодняшнего восприятия «практики» — это трудный урок, поскольку современному человеку нелегко связать напрямую этику и практику — так сильно они разошлись. А между тем до Нового времени, до того, как «эмотивистская этика» распространилась в западном мире, представления людей о том, что «хорошо» и что «плохо», тесно увязывались с той или иной культурной практикой, получая свой смысл в этом — практическом контексте. Именно поэтому в Новое время философия утратила аристотелевскую категорию *фронезиса* — практической мудрости («нравственной разумности», как переводит «фронезис» М. Фуко), которая в античности была третьим членом в ряду понятий, описывающих всю сферу человеческих занятий в целом<sup>7</sup>. Однако позже осталось только две, их оказалось достаточно для рационального постижения почти всего человеческого опыта в эпоху модерна — «наука» и

<sup>7</sup> В учебнике Г. Скирбекка и Н. Гилье читаем: «Аристотель проводит различие между теоретическими, практическими и поийетическими дисциплинами (теория — *theoria*, праксис — *praxis* и поийезис — *poiesis*), которые связаны со знанием (*episteme* — эпистема), практической мудростью (*phronesis* — фронезис) и искусством или техническим умением (*techne* — технэ). Целью теоретических дисциплин является познание истины. <...> Целью практических дисциплин является обеспечение мудрости, разумных действий, основанных на приобретенной этической компетенции. Она (фронезис) может быть добыта только с помощью личного опыта в ходе общения с искушенными людьми, знающими, как различать социальные ситуации и как относиться к ним. Этическая компетенция — это вид опыта, отличный от чувственного опыта. Она является опытом, который каждый должен приобрести лично для того, чтобы выработать способность оценки общественной жизни. Поэтому мы можем говорить о “скрытом персональном знании” в том смысле, что оно не может быть отделено от личного опыта субъекта» [Скирбекк, Гилье, 2003. С. 133—134].

«практика», а этические учения современности, не увязывающие мораль в одно с практикой (и — через это — с «единством человеческой жизни»), утратили, по мнению Макинтайра, рациональные, понятные и общие для всех основания. Этическая теория и практика стали «эмотивистскими»<sup>8</sup>, и это может иметь самые катастрофические последствия.

Категория практики, разрабатываемая Макинтайром, на наш взгляд, выигрывает по сравнению с психологической категорией деятельности, имеющей тот недостаток, что в арсенал конкретизирующих ее понятий органично не встраиваются те, что описывают этическое измерение человеческой жизни. И ведь не случайно — эволюционный, естественнонаучный контекст, в который А.Н. Леонтьев помещает разрабатываемую им теорию деятельности, не позволяет ввести телеологический принцип, который только и способен дать адекватное понимание «собственно человеческого» в жизни человека как этически-экзистирующего существа. Любая человеческая практика имеет этическое измерение, поскольку «практика», рассматриваемая в лоне традиции, имеет каждая свой экзистенциально-антропологический смысл и цель (телос), осуществлять который призваны люди. Он не реализуется в силу каких-то природных или понятых детерминистски исторических закономерностей, его легко можно утратить, если не блюсти верность «внутренним» для нее «благам» (ценностям). Деятельностные концепции в психологии, претендуя на всеохватность и всеобъемлемость в силу якобы присущей им объяснительной мощи, не могут объяснить феномен нравственности, ибо он не понятен из каузальной перспективы, поскольку не детерминирован никакими «необходимостями», это феномен свободы. Его не объясняет и простое указание на факт существования «высших и низших функций», ценностей, мотивов или «потребностей», отсылающее к механизму интериоризации, потому что здесь важно понять, как и — главное — *зачем* действует другой «механизм» — их иерархизации и структурирования в ценностно-смысловое единство. А этого нельзя понять без телеологического понимания о благе в контексте «единства человеческой жизни».

Хотя в определении «практики» А. Макинтайра присутствует слово «деятельность», это сугубо лингвистическое совпадение — язык наш беден, в нем еще не наработаны адекватные термины, к сути дела, однако, приходится пробираться сквозь завесу слов. Различие между этими дву-

---

<sup>8</sup> Критике эмотивистской морали и моральной философии современности, проделанной А. Макинтайром, мы не имеем возможности уделить место — отсылаем к первоисточнику.

мя категориями станет ясным, если обратить внимание на те понятия, с помощью которых раскрывается и конкретизируется значение главной абстракции. Вот это определение: «Под словом «практика» я имею в виду любую последовательную и сложную форму социально учрежденной кооперативной человеческой деятельности, через которую блага, внутренне по отношению к этой форме деятельности, реализуются в ходе попыток применения тех стандартов превосходств, которые подходят для этой формы деятельности и частично определяют ее с тем результатом, что систематически расширяются человеческие силы в достижении превосходства, а также соответствующие концепции целей и благ. «Крестики-нолики» не являются в этом смысле примером практики, как и пинание мяча, но такой практикой является игра в футбол, а также шахматы. Кладка кирпича — это не практика, а архитектура — это практика. Посадка овощей — это не практика, а фермерство — это практика. То же относится к исследованиям в области физики, химии и биологии, а также к работе историка, живописи и музыки. В античном мире и средневековые создание и поддержка человеческих коммун — домов, городов, наций — рассматривались как практика в том смысле, в каком я определил этот термин. Таким образом, сфера практик широка: искусство, наука, игры, политика в аристотелевском смысле, создание и поддержание семьи — все это подпадает под эту концепцию. Но вопрос о точных границах области практик на этой стадии не имеет большой важности» [там же. С. 255—256].

Далее автор объясняет ключевые термины своего определения, начиная с понятия благ, внутренних по отношению к практике. Для этого он приводит пример: взрослый хочет научить семилетнего ребенка игре в шахматы и мотивирует его, обещая конфету, если он согласится играть с ним раз в неделю. За каждый его выигрыш взрослый обещает дополнительную плату. «Таким образом, у ребенка появляется мотив к игре и мотив к выигрышу. <...> Но мы можем надеяться, что придет время, когда он обнаружит благо в самих шахматах, в достижении большого искусства игры, в нахождении новых резонансов, которые состоят не просто в получении выигрыша, но и в том, чтобы достичь превосходных успехов в шахматах. <...> Существует, таким образом, два вида благ, получаемых от игры в шахматы. С одной стороны, существуют блага, внешне и случайно приписанные игре в шахматы и другим практикам в силу случайных социальных обстоятельств, в случае вымышленного ребенка — конфета, в случае реальных взрослых — престиж, деньги, статус. Всегда существуют альтернативные способы достижения таких благ, и их достижение никогда не связано только с вовлечением в некоторый

конкретный вид практики. С другой стороны, существуют блага, внутренние по отношению к практике шахмат...» [там же. С. 256—257]. Есть два резона для выделения внутренних благ: 1) их можно специфицировать исключительно в терминах конкретной практики и 2) они могут быть идентифицированы и опознаны только через участие в соответствующей практике. «Те, кто не имеет соответствующего опыта, некомпетентны, не могут быть судьями в вопросах внутренних благ» [там же].

Развивая далее понятие внутренних благ, Макинтайр различает «по крайней мере» два их вида, здесь-то и появляется необходимость понимать практики исторически. Основанием для их различения служит существование двух видов «превосходств»<sup>9</sup>. Если говорить о практике живописи в жанре портрета, то одно дело — достижение совершенства мастером-художником, а другое — совершенствование искусства портретирования в исторической перспективе. Конечно, понятие прогресса в применении к искусству не очень уместно, есть периоды его упадка, есть периоды его подъема, — говорит Макинтайр, — но результат достижения «внутренних благ» для какого-то вида практики выражается в «систематическом расширении человеческих сил» в стремлении к совершенству. И это «второе» благо есть благо определенного «рода жизни как целого». Отнюдь не только вовлеченность в так называемые «творческие профессии» может обеспечить достижение «второго рода благ», связывающих жизнь человека в смысловое единство. Средневековый ремесленник, строитель и вообще человек, посвятивший себя какому-то делу, — будь то педагогика, геологоразведка, сельское хозяйство, компьютерное программирование, политика — все, что угодно, включая семью и воспитание детей, могут войти в этот список в том случае, если человек стремится добиться «внутренних» для данной практики ценностей, а не приспособить ее лишь для извлечения «внешних благ».

Характерной особенностью внешних благ является то, что они являются принадлежностью индивида. «Больше того, обычно они таковы, что чем больше кто-либо ими обладает, тем меньше их остается для других людей. <...> Внешние блага, следовательно, являются объектами конкурирующего спроса, где должны быть выигравшие и проигравшие. Внутренние блага являются результатом конкуренции за превосходство, но для них характерно то, что их достижение есть благо для всего общества, которое участвует в практике». Каждая практика требует определенного рода отношений между участниками практики, внутренние

---

<sup>9</sup> Слово, найденное переводчиком текста Макинтайра, возможно, в этом месте понятнее перевести как «совершенство».

блага практики могут быть достигнуты нами только путем подчинения себя некоторой системе взаимоотношений с ними, а значит «мы должны принять в качестве необходимых компонентов любой практики с внутренними благами и стандартами превосходства блага справедливости, храбрости и честности», без чего нам «не достичь истинных стандартов или благ, внутренних в отношении к практике». Добродетели — это те качества, которыми мы определяем наши отношения с теми людьми, с которыми мы разделяем наши цели и стандарты, наполняющие практику. «Практика включает в себя как стандарты превосходства и повиновения правилам, так и стандарты достижения благ. Участие в практике означает признание авторитета этих стандартов». Конечно, «сами стандарты вполне подвержены критике, но, тем не менее, мы не можем быть посвящены в практику, не вняв авторитету наилучших из до сих пор принятых стандартов. <...> В сфере практики авторитет благ и стандартов оперирует таким образом, чтобы устранить все субъективистские и эмотивистские элементы суждения» [там же. С. 259—260].

Практика, по Макинтайру, таким образом, не является «просто множеством приемов технической сноровки». Каждая практика требует технических навыков, однако, практику отличает главным образом то, что в исторической перспективе она трансформируется и обогащается заботой о своих внутренних благах. «Практики не имеют целей, зафиксированных на все времена — ни живопись, ни физика не имеют такой цели, но сами цели преобразуются историей деятельности. Следовательно, не случайно, что каждая практика имеет свою собственную историю, которая представляет собой нечто большее и нечто иное, чем улучшение соответствующих технических навыков. Это историческое измерение является решающим в отношении добродетелей. Войти в практику — значит войти в отношение не только к ее современным практикционерам, но также с теми, кто предшествует нам в практике, в частности, с теми, чьи достижения расширили достижения практики до ее нынешнего состояния. Это то самое достижение и, следовательно, тот самый авторитет традиции, с которыми я сталкиваюсь и которые я должен изучить. А добродетели справедливости, храбрости и правдивости являются условием этого изучения и соотнесения с прошлым, которое воплощает эти добродетели» [там же. С. 263—264].

Практику следует противопоставлять не только техническим навыкам. «Практики не нужно путать с институтами. Шахматы, физика и медицина являются практиками; шахматные клубы, лаборатории, университеты и госпитали — это институты. Институты необходимо связаны с тем, что я назвал внешними благами. Они включают приобретение денег



и других материальных благ; они структурированы в терминах власти и статуса, и они распределяют деньги, власть и статус в качестве вознаграждения. Они и не могут не делать этого, поскольку им нужно поддерживать не только себя, но также и практики, носителями которых они являются. Потому что ни одна практика не может выжить в течение длительного времени, если она не поддержана институтами <...> ... институты и практики обычно образуют единый причинный порядок, в котором идеалы и креативность практик всегда уязвимы перед стяжательством институтов, в которых кооперативная забота об общих благах практики всегда подвержена опасности из-за конкурентности институтов. В этом контексте становится ясной существенная функция добродетелей. Без них, без справедливости, храбрости и правдивости, практика не может сопротивляться коррумпирующей силе институтов» [там же. С. 264]. Ну и конечно, Макинтайр говорит о том, что в любом обществе (а за примером далеко ходить не надо), «которое осознает только внешние блага, конкурентность будет доминантой и даже исключительной чертой», и это при том, что он вовсе не ханжа и полагает внешние блага «подлинными», поскольку их «распределение придает смысл добродетелям справедливости и великодушия, и поэтому никто не может презирать их без некоторой доли лицемерия» [там же. С. 266].

Пора, однако, конкретизировать вопрос о психотерапии и перейти к возможному ответу: какова та традиция, в лоне которой данная практика может быть понята в ее телосе. Но прежде необходимо сказать несколько слов о том, что несмотря на, казалось бы, очевидное присутствие в любой практике того нравственного измерения, о котором говорит А. Макинтайр, сегодня это далеко не так, ибо исторически победившая в эпоху модерна технологическая парадигма, охватывающая почти все жизненные сферы, выбросила на периферию в сознании современного человека саму необходимость этического измерения практики, заменив его на «эффективное управление», и эта раковая опухоль «менеджеризма», не позволяющая различить внутренних благ от внешних, здоровых клеток от паразитических, угрожает самой европейской цивилизации кризисом невиданного ранее масштаба. Технократическое мировоззрение принимает самодовлеющий характер и подчиняет себе не только практики производства средств производства и предметов потребления, но и социально-антропологические практики — педагогику, медицину, правоохранительную сферу<sup>10</sup> за счет того, что всеобщей осно-

---

<sup>10</sup> Поняв их как «системы деятельности по оказанию соответствующих услуг населению».

вой их технологий становится схема «норма — девиация», сконструированная и легитимированная современными науками о человеке и ставшая парадигмой «производства субъективности» и основанием «нормализующей власти» (М. Фуко). Модерн, конструируя антропологические практики на фундаменте научного знания, постулирует их этическую нейтральность, свободу от ценностей и различных человеческих вер, освобождает от разделяемого всеми членами определенного человеческого сообщества представления об «истинной» или «благой жизни»<sup>11</sup>. Психотерапевту согласно общепринятому кодексу так же запрещены любые оценочные суждения в отношении клиента, как и врачу. Однако сегодня мы уже научились различать две вещи: требование не выносить оценочных суждений как методологический принцип психотерапии — на нем держится диалогическая структура коммуникации — и реально существующую аксиологическую и этическую ее нейтральность, которая на поверку оказывается не более чем мифом (см.: [Воробьева, 2009б]). Мифом вполне симптоматичным, говорящим о ее «невротической» зависимости от господствующего сциентизма — этой оборотной стороны гуманизма Нового времени.

### **Телос психотерапии**

Новизна психотерапевтического опыта не столь радикальна, как кажется, и в истории можно отыскать его «прототипы» [Копьев, 2007] или аналоги [Воробьева, 2009а]. Но выявить аналоги и назвать прототипы мало для понимания телоса той традиции, современной формой продолжения которой является психотерапия, и которая уходит в доисторические времена, обнаруживая телеологическое единство с некоторыми древними типами культурных практик. Мысль о том, что психотерапия имеет сходство с оккультными и эзотерическими практиками, не нова, равно как и мысль о ее сходстве с религией [Berger, 1977; Мосак, 2000 и др.]. Более того, читателю известны направления, реализующие это подобие в своих концептуальных и методологических конструкциях — К.Г. Юнг, А. Минделл, С. Грофф, Р. Ассаджолли, Р.Д. Лэйнг. Обнаруживаемое сходство может быть поверхностным и случайным, а может

---

<sup>11</sup> Во всем есть две стороны. Одним из подлинных достижений гуманизма Просвещения было развенчание предрассудков средневекового сознания: вера в то, например, что причиной «безумия» является одержимость бесами, а лепра или чума послана Богом в наказание за грехи. Теперь ищутся естественные причины этих страданий, что освобождает индивида от моральной ответственности за них, а это ведет уже и к негативным последствиям.

свидетельствовать о глубинной связи. Предположение о том, что оно не случайно, возможно, что-то скажет нам о ее телесе — об изначальном культурном и социальном предназначении.

В связи с этим предположением мне показалась интересной статья И.Т. Касавина, в которой говорится о необходимости обращения к самым удаленным истокам, «в эпоху «неолитической революции», когда зарождались фундаментальные принципы всей человеческой цивилизации», без чего «мы не в состоянии понять общество и культуру» [Касавин, 2000. С. 221]. Главная мысль, которую развивает автор, состоит в равной значимости для истории человечества двух одинаково необходимых «форм первобытного сознания», закрепленных за двумя типами социальных институций и стоящих во главе них типами лидеров. «К одному типу принадлежали племенные вожди, военачальники, цари, столпы официальной церкви, президенты, к другому — племенные шаманы, жрецы, астрологи, алхимики, колдуны, психотерапевты, гении искусства и науки» [там же. С. 222]. Автор описывает эти типы в их значимости для разных сфер жизни человека. В сфере производства один эффективен в ситуациях, когда цели деятельности определены и достижимы, хорошо контролируются рациональными методами и технологией. Здесь достаточно кумулятивно накопленного знания и навыков, которые закреплены социальной памятью, носителями которой являются лидеры первого типа — они не хранят тайны, но собирают и распространяют опыт деятельности в стандартных ситуациях. Другой же востребован тогда, когда ситуация не укладывается в рационально-стандартные схемы, отказывающиеся в условиях неопределенности и случайности, т. е. там, где человек не в состоянии полностью контролировать ход событий. В сфере регуляции социальных отношений первый — «это механизм, с помощью которого можно вести переговоры», он средство повседневного общения, средство реализации установленных правил и регламентов, в то время как в ситуациях, где человек не может надеяться только на свои силы и где важна роль прогнозирования («война и любовь, болезни, стихия ветра, погода, судьба») [Малиновский, 1992. С. 108] (цит. по: [Касавин, 2000. С. 229]), требуется второй тип лидера. Он выступает «собирателем племени, человеком, создающим племенной миф как основу объединения разных родов, создателем новых коммуникационных структур». Словом, место и роль второго из выделенных Касавиным типов обнаруживается в случае «имения-дела-с» экстремальными ситуациями, где функции вождя, ограниченного наличной рутинной деятельностью, не могут обеспечить выживания, и где все надежды племени связываются с личностью шамана или жреца, т. е.

там, «где человек, — по выражению М. Элиаде, — сталкивается с историей и придает смысл страданию» [там же. С. 232].

Разве не в «придании смысла страданию» видим мы сегодня чаемый (онтологический) результат психотерапии, ибо только его достижение может обеспечить и те внешние (онтические) эффекты, по которым несведущие люди судят об ее «эффективности». Разве не находимся мы в согласии с Касавиным в том, что это «ситуации приобретения предельного опыта», где «... человеку хронически не хватало собственных представлений, чтобы справиться в своем сознании с трудностями жизни, со страданием и горем. Он всегда искал инстанцию, способную выручить его как практически обыденной помощью (семья, соплеменники), так и идеально-сакральным способом. <...> Для него ситуация продолжает оставаться аномальной или трагической до тех пор, пока не понята причина события, позволяющая начать осмысленный поиск средств выхода из нее. <...> ... “причинность” здесь гораздо глубже и шире, чем наше сегодняшнее «мертвое естественнонаучное понятие» — в античности это сфера божественного, человек подчинен ей, а знанием о ней обладает лишь оракул или прошедший все ступени страдания человек (Эдип). Экстремальные, или экзистенциальные — в нашем случае они тождественны — ситуации всякий раз обнаруживают трагедию человека и требуют от него наивысшего напряжения способностей, но не когнитивных, а аффективно-энергетических. Шаман, владея, напротив, определенными когнитивными техниками <...> в состоянии заместить неясное чувство понятным образом, бурное переживание — артикулированным словом, скрытое в подсознании представление — интересубъективным знаком. Это позволяет упорядочить деятельность и внести уверенность в душу, хотя бы отчасти превратить экстремальную ситуацию в нормальную, экзистенциальную проблему хотя бы частично преобразовать в производственную, политическую, коммуникативную, когнитивную и т. п.» [там же. С. 232—234]. Описываемая Касавиным методология достижения смысла, называемая «идеально-сакральным способом», в общих чертах совпадает с феноменолого-герменевтическим методом [Хайдеггер, 1997; Гадамер, 1988], который, как мы старались обосновать (см: [Воробьева, 2012]), является единым для психотерапевтического дискурса. И.Т. Касавин перечисляет психотерапию в списке второго типа практик, и это вполне соответствует тому, что «носится в воздухе»: «Опыт не сводится к экспериментам науки, в психологии область квантифицируемого и строго объяснимого вообще крайне незначительна. Пусть психоанализ дает лишь видимость объяснения происходящих в нашей душе процессов, но если б он не был эффектив-

ной формой психотерапии, если бы наши современники вообще не обнаружили у себя “комплексов”, то его бы уже давно не существовало. <...> Вероятно, сохраняющаяся популярность психоанализа связана с тем, что он представляет собой своего рода мифологию, но она по необходимости приобретает наукообразную форму у получившего университетское образование представителя среднего класса» [Руткевич, 2000. С. 28—29].

Чтобы убедить читателя в принадлежности психотерапии к данной традиции, цитированного, как кажется, достаточно. Однако все еще не ясно, почему так получилось, что астрология нашла современное продолжение в астрономии, магическая техника землемерия — в геометрии, а оккультные техники, которыми владели шаманы, не приобрели соответствующую эпохе модерна научную форму. Может быть, это еще возможно и психотерапевтическое знание когда-нибудь дорастет до научного статуса? Вокруг поиска ответа на этот вопрос сосредоточивается ядро нашей проблемы. Тот факт, что психотерапия не поддается технологизации (серийному воспроизводству), может дать ключ к ее решению. Дело в том, что несмотря на достижения научного разума, одной из основных функций которого является прогнозирование хода событий для «овладения» им, человеческий мир остается в большой степени непредсказуемым. Более того, мы уверены в том, что он всегда таковым и останется, в нем всегда будут непредвиденные, неопределенные и не поддающиеся рациональному контролю обстоятельства и жизненные коллизии, пока человек — существо смертное. Всегда будет оставаться неалгоритмизируемый, а это значит — не поддающийся выражению в терминах однозначного языка науки остаток, как в коммунальной, так и в индивидуальной жизни. Далеко не случайно, что именно в «смутные времена» послевоенного кризиса, о котором писали Гуссерль и Ортега, разочарование в естествознании стимулировало не только философский поиск особой «методологии наук о духе», но и взлет психоанализа.

Но что мешает алгоритмизации психотерапии? Этому противится ее телос, ибо обретая научный статус, она утратит свой антропологический смысл: быть в распоряжении человека там и тогда, когда проблемы не разрешимы с помощью наработанных стандартных схем (диагноз — прогноз — предписание/рекомендация), когда более адекватен феноменолого-герменевтический метод. Из этого следует, что решающим аргументом в решении вопроса об аутентичной традиции, в которой терапевтические школы обретают единство, является тот, что структуру ее знания необходимым образом поддерживает символический языковой строй. О том, что корни психотерапии «уходят в глубокую древность» и

необходимо изучение своего духовного и исторического наследия, писала Т.А. Флоренская, полагая, что «здесь ведущим является диалогический принцип и метод “символологии”». [Флоренская, 2001. С. 84]. В самом деле, никто до сих пор не исследовал языковые особенности психотерапевтического дискурса, а ведь именно язык специфицирует ту или иную «форму культуры», по Э. Кассиреру [Кассирер, 1998]. Энергетическим, топологическим, экономическим метафорам Фрейда, равно как и его символическим «понятиям» («эдипов комплекс»), нельзя придать буквальный смысл. Это же можно сказать и о других направлениях, возможно, что при ближайшем рассмотрении даже язык бихевиоральной терапии окажется всего лишь наукообразным. Кроме того, сами термины «теория», «познание» в нашем контексте должны изменить значение, ибо целью психотерапии не является познание само по себе, т. е. исследование в новоевропейском смысле с его критериями истинности, объективности, достоверности, надежности, а обретение нового *смысла, понимания и опыта*. Не стоит, подобно Г. Айзенку, надеяться на то, что можно «онаучить» психоанализ [Айзенк, 2003]. Надо подумать о другом: символический языковой строй столь же необходим для человечества, как и язык науки. Психотерапия как гуманитарная практика должна хранить и совершенствовать его вместе с религией, искусством, философией. Это язык страдающей души человеческой, пытающейся высказать «несказанное» и «несказанное» [Бибихин, 2002. С. 34].

\* \* \*

«Фронезис» — вот категория, которой нам не доставало для осознания того, что такое психотерапия. С ее помощью нам удастся понять, какую лакуну восполнила эта практика своим появлением в конце эпохи модерна, когда стало ясно, что научное знание несостоятельно там, где чрезвычайно важной становится «нравственная разумность». Ф.Е. Василюк пишет: «Определение психотерапии, помимо прочего, есть акт личного выбора позиции. Риск и ответственность за определение психотерапии должен взять на себя всякий сознательно действующий профессионал, ибо это определение тесно связано как с общефилософскими позициями психотерапевта, с его теоретическими воззрениями, так и личными интуициями и персональными аксиологическими выборами» [Василюк, 2007б. С. 182]. Это необходимо для защиты, сохранения и продолжения психотерапевтической практики в ее собственном аутентичном телесе.

## ЛИТЕРАТУРА

- Айзенк Г.Ю.* Психология: Польза и вред. Смысл и бессмыслица. Факты и вымысел. Мн.: Харвест, 2003.
- Бибихин В.В.* Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Ван Дойрцен-Смит Э., Смит Д.* Является ли психотерапия самостоятельной научной дисциплиной? // Психотерапия: новая наука о человеке. Екатеринбург: Деловая книга; М.: Академический проект, 1999. С. 30—57.
- Василюк Ф.Е.* Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология, № 1, 2007а. С. 80—92.
- Василюк Ф.Е.* Понимающая психотерапия: опыт построения психотехнической системы // Гуманитарные исследования в психотерапии. (Труды по психотерапии и психологическому консультированию, вып.1). М.: МГППУ, ПИ РАО, 2007б. С. 159—203.
- Воробьева Л.И.* Философия гуманитарной практики // Труды по консультативной психологии и психотерапии. Вып 2: Психотерапия. Сознание, Культура. М.: МГППУ; ПИ РАО, 2009а. С. 105—143.
- Воробьева Л.И.* Психотерапия и этика // Московский психотерапевтический журнал, № 1, 2009б. С. 80—98.
- Воробьева Л.И.* Философско-методологические основания психотерапии: исследовательский проект // Век психологии. К 100-летию Психологического института Российской академии образования. 1912—2012: материалы конференции (Москва, 24 октября 2012 г.). СПб.: Нестор История, 2012. С. 734—769.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Логические исследования. Картезианские размышления. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 543—624.
- Зейг Д.К., Мьюнион В.М.* Психотерапия — что это? // Психотерапия — что это? Современные представления. М.: Независимая фирма «Класс», 2000. С. 8—23.
- Карицкий И.Н.* Теоретико-методологическое исследование социально-психологических практик. Челябинск: Социум, 2002.
- Касавин И.Т.* Первобытное сознание и его творцы. Вожди и шаманы // Альтернативные миры знания. СПб.: РХГИ, 2000. С. 220—237.
- Кассирер Э.* Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры // Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 155—182.
- Козловский П.* Современность постмодерна // Вопросы философии, № 10, 1995. С. 85—94.
- Копев А.Ф.* О диалогической природе психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. № 1, 2007. С. 93—100.
- Лоренцер А.* Археология психоанализа: Интимность и социальное страдание. М.: Прогресс-Академия, 1996.
- Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.

- Марсель Г. В защиту трагической мудрости. // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 243—267.
- Мосак Г. Кто в это уверует, будет иметь жизнь вечную // Психотерапия — что это? Современные представления. М.: Независимая фирма «Класс», 2000. С. 33—37.
- Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии, № 6, 1996. С. 78—103.
- Психотерапия: новая наука о человеке. Екатеринбург: Деловая книга, М.: Академический проект, 1999.
- Психотерапия — что это? Современные представления. М.: Независимая фирма «Класс», 2000.
- Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996.
- Ромек Е.А. «Терапевтическая валидность» и научная состоятельность психоанализа // Психологическое консультирование: проблемы, методы, техники. Ростов-на-Дону: изд-во ЮРГИ, 2000. С. 79—88.
- Руткевич А.М. Научный статус психоанализа // Сумма психоанализа. Бытие и время психоанализа. М.: МГЛУ, 2000. С. 13—16.
- Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003.
- Флоренская Т.А. Диалог в практической психологии: наука о душе. М.: ВЛАДОС, 2001.
- Хабермас, Ю. Теория коммуникативного действия // Вестник Моск. унив. Серия 7: Философия. 1993, №4. С. 43—63.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
- Холмогорова А.Б. Две конфликтующие методологии в исследованиях психотерапии и ее эффективности: поиск третьего пути // Московский психотерапевтический журнал, № 4, 2009. С. 5—25.
- Эко У. Постмодернизм. Ирония, Занимательность // Заметки на полях «Имени розы» / У. Эко. Имя розы. — СПб.: Симпозиум, 1999. С. 596—644.
- Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. — М.: Независимая фирма «Класс», 1999.
- Berger P. Toward a Sociological Understanding of Psychoanalysis // Facing Up to Modernity. N.Y., 1977. P. 59.
- Farrell B.A. The Standing of Psychoanalysis. Oxford, 1981.
- Feyerabend P.K. Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. L., 1975.
- Grencavage L.M., Nocross J.C. Where are the commonalities among the therapeutic common factors? // Professional Psychology: Research and Practice, 1990, 21. P. 372—378.
- Rieff F. The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud. N.Y. & Evanston: Harper & Row. 1968.
- Wachtel P.L. On theory, practice, and the nature of integration // Psychoanalytic therapy and behavioral therapy: Is integration possible? N.Y.: Plenum, 1984. P. 31—52.
- Wampold B.E. The Great Psychotherapy Debate: Models, Methods and Findings. Lawrence Erlbaum Associates, Inc. Publishers. — Mahwah, 2001.



## THE PROBLEM OF UNITY OF A PSYCHOTHERAPY PRACTICE AND IT'S "ΤΕΛΟΣ"

*L.I. VOROB'eva*

Considering the problem of unity of a psychotherapy practice in the context of self-determination of this practice in modern culture, the author finds that we need in restoring of the primordial existential-anthropological meaning and purpose (telos, according to Aristotle) the ancient tradition, modern form of embodiment which is psychotherapy.

**Keywords:** teleological principle, practice, fronezis, symbolic language.

- Ajzenk G.Ju.* Psihologija: Pol'za i vred. Smysl i bessmyslica. Fakty i vymysel. Mn.: Harvest, 2003.
- Bibihin V.V.* Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2002.
- Van Dojrčen-Smit Je., Smit D.* Javljaetsja li psihoterapija samostojatel'noj nauchnoj disciplinnoj? // Psihoterapija: novaja nauka o cheloveke. Ekaterinburg: Delovaja kniga; M.: Akademicheskij proekt, 1999. S. 30—57.
- Vasiljuk F.E.* Kul'turno-antropologicheskie uslovija vozmozhnosti psihoterapevticheskogo opyta // Kul'turno-istoricheskaja psihologija, № 1, 2007a. S. 80—92.
- Vasiljuk F.E.* Ponomajuwaja psihoterapija: opyt postroenija psihotekhnicheskoi sistemy // Gumanitarnye issledovanija v psihoterapii (Trudy po psihoterapii i psihologicheskomu konsul'tirovaniju, vyp.1). M.: MGPPU, PI RAO, 2007b. S. 159—203.
- Vorob'eva L.I.* Filosofija gumanitarnoj praktiki // Trudy po konsul'tativnoj psihologii i psihoterapii. Vyp 2: Psihoterapija. Soznanie, Kul'tura. M.: MGPPU; PI RAO, 2009a. S. 105—143.
- Vorob'eva L.I.* Psihoterapija i jetika // Mosk. Psihoter. zhurnal, № 1, 2009b. S. 80—98.
- Vorob'eva L.I.* Filosofsko-metodologicheskie osnovanija psihoterapii: issledovatel'skij proekt // Vek psihologii. K 100-letiju Psihologicheskogo instituta Rossijskoj akademii obrazovanija. 1912—2012: materialy konferencii (Moskva, 24 oktjabrja 2012 g.). SPb.: Nestor Istorija, 2012. S. 734—769.
- Gadamer H.-G.* Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenevtiki. M.: Progress, 1988.
- Gusserl' Je.* Krizis evropejskih nauk i transcendental'naja fenomenologija. Vvedenie v fenomenologicheskiju filosofiju // Logicheskie issledovanija. Kartezijskie razmyshlenija. Mn.: Harvest, M.: AST, 2000. S. 543—624.
- Zeig D.K., M'junion V.M.* Psihoterapija — chto jeto? // Psihoterapija — chto jeto? Sovremennye predstavlenija. M.: Nezavisimaja firma "Klass", 2000. S. 8—23.
- Karickij I.N.* Teoretiko-metodologicheskoe issledovanie social'no-psihologicheskikh praktik. Cheljabinsk: Socium, 2002.
- Kasavin I.T.* Pervobytnoe soznanie i ego tvorcy. Vozhdi i shamany // Al'ternativnye miry znanija. SPb.: RHGI, 2000. S. 220—237.
- Kassirer Je.* Naturalisticheskoe i gumanisticheskoe obosnovanie filosofii kul'tury // Izbrannoe. Opyt o cheloveke. M.: Gardariki, 1998. S. 155—182.

- Kozlovskij P.* Sovremennost' postmoderna // Voprosy filosofii, № 10, 1995. S. 85—94.
- Kop'ev A.F.* O dialogicheskoj prirode psihoterapevticheskogo opyta // Kul'turno-istoricheskaja psihologija. № 1, 2007. S. 93—100.
- Lorencer A.* Arheologija psihoanaliza: Intimnost' i social'noe stradanie. M.: Progress-Akademija, 1996.
- Makintajr A.* Posle dobrodeteli: Issledovanija teorii morali. M.: Akademicheskij Proekt; Ekaterinburg: Delovaja kniga, 2000.
- Marsel' G.* V zavitu tragicicheskaj mudrosti. // Put' v filosofiju. Antologija. M.: PER SJE; SPb.: Universitetskaja kniga, 2001. S. 243—267.
- Mosak G.* Kto v jeto uveruet, budet imet' zhizn' vechnuju // Psihoterapija — chto jeto? Sovremennye predstavlenija. M.: Nezavisimaja firma "Klass", 2000. S. 33—37.
- Ortega-i-Gasset H.* Istorija kak sistema // Vopr. Filos., № 6, 1996. S. 78—103.
- Psihoterapija: novaja nauka o cheloveke. Ekaterinburg: Delovaja kniga, M.: Akademicheskij proekt, 1999.
- Psihoterapija — chto jeto? Sovremennye predstavlenija. M.: Nezavisimaja firma "Klass", 2000.
- Rikyor P.* Germenevtika i psihoanaliz. Religija i vera. M.: Iskusstvo, 1996.
- Romek E.A.* "Terapevticheskaja validnost'" i nauchnaja sostojatel'nost' psihoanaliza // Psihologicheskoe konsul'tirovanie: problemy, metody, tehniki. Rostov-na-Donu: izd-vo JuRGI, 2000. S. 79—88.
- Rutkevich A.M.* Nauchnyj status psihoanaliza // Summa psihoanaliza. Bytie i vremja psihoanaliza. M.: MGLU, 2000. S. 13—16.
- Skirbekk G., Gil'e N.* Istorija filosofii: Ucheb. posobie dlja stud. vyssh. ucheb. zavedenij. M.: VLADOS, 2003.
- Florenskaja T.A.* Dialog v prakticheskoj psihologii: nauka o dushe. M.: VLADOS, 2001.
- Habermas Ju.* Teorija komunikativnogo dejstvija // Vestnik Mosk. Univ. Serija 7: Filosofija. 1993. №4. S. 43—63.
- Hajdegger M.* Bytie i vremja. M.: Ad Marginem, 1997.
- Holmogorova A.B.* Dve konfliktujujue metodologii v issledovanijah psihoterapii i ee jefektivnosti: poisk tret'ego puti // Mosk. psihoter. zhurnal, № 4, 2009. S. 5—25.
- Jeko U.* Postmodernizm. Ironija, Zanimatel'nost' // Zametki na poljah "Imeni rozy" / U. Jeko. Imja rozy. — SPb.: Simpozium, 1999. S. 596—644.
- Jalom I.* Jekzistencial'naja psihoterapija. — M.: Nezavisimaja firma "Klass", 1999.
- Berger P.* Toward a Sociological Understanding of Psychoanalysis // Facing Up to Modernity. N.Y., 1977. P. 59.
- Farrell B.A.* The Standing of Psychoanalysis. Oxford, 1981.
- Feyerabend P.K.* Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. L., 1975.
- Grencavage L.M., Nocross J.C.* Where are the commonalities among the therapeutic common factors? // Professional Psychology: Research and Practice, 1990, 21. P. 372—378.
- Rieff F.* The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud. N.Y. & Evanston: Harper & Row. 1968.
- Wachtel P.L.* On theory, practice, and the nature of integration // Psychoanalytic therapy and behavioral therapy: Is integration possible? N.Y.: Plenum, 1984. P. 31—52.
- Wampold B.E.* The Great Psychotherapy Debate: Models, Methods and Findings. Lawrence Erlbaum Associates, Inc. Publishers. — Mahwah, 2001.