

Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта*

Ф.Е. Василюк

кандидат психологических наук, декан факультета психологическое консультирование
Московского городского психолого-педагогического университета,
заведующий лабораторией научных основ психотерапии ПИ РАО

Психотерапия наряду с другими формами психологической практики получила чрезвычайно широкое распространение в современной западной цивилизации. Более того, завершается процесс ее институционализации, превращения в самостоятельную сферу культуры. Необходима культурологическая рефлексия этого феномена. Существуют ли аналоги психотерапии в других культурах и в другие периоды истории? Основной вопрос статьи: каковы условия институционализации психотерапии в культуре? Он разбивается на два подвопроса: 1) какой должна быть культура, в которой возможно развитие психотерапии как особого института? и 2) каким должен быть человек, для которого профессиональная психотерапия — адекватный культурный способ разрешения жизненных коллизий? В связи с проведенным анализом делается вывод о философской миссии культурно-исторической психологии по отношению к психологической практике.

Ключевые слова: психотерапия, культура, институционализация психотерапии, психотерапевтическая функция, проблема, исторические аналоги психотерапии.

Место психотерапии в культуре: проблематизация

При игре в жмурки водящему завязывают глаза и поворачивают несколько раз:

— Панас, Панас, на чем стоишь?

— На камне.

— Панас, Панас, что продаешь?

— Квас.

— Лови мух, а не нас! — С этими словами играющие разбегаются в разные стороны.

Вот так же хочется порой посмотреть со стороны на современную психотерапию и задать ей такие же вопросы: «На чем стоишь?» (какова та культурная почва, на которой вырастает психотерапия?) «Что продаешь?» (что психотерапия дает культуре, какова ее культурная функция?)

Вопросы, конечно, праздные. Круговорот психотерапевтических будней живет конкретными практическими заботами: какова наиболее эффективная технология терапевтического купирования панических расстройств [23], каковы методы психотерапевтической коррекции семейно-сексуальных дисгармоний [19], как разработать тренинг социально-психологической адаптации молодых специалистов к современной банковской деятельности [5] и т. п.

Но именно поэтому «задачу на смысл» (А.Н. Леонтьев) перед психотерапией должна ставить «культурно-историческая психология»: сам психотерапевтический Панас заморожен злободневностью и вращается вокруг собственной оси с завязанными глазами.

Психотерапия, эта «невозможная профессия», развила в XX в. множество направлений и школ (психоанализ, психодрама, бихевиоральная терапия, когнитивная, гуманистическая и пр.), и в разных своих изводах (консультирование, терапевтические группы, тренинги, коучинг и т. д.) не только стала возможной, но буквально пронизала собой всю современную культуру — бизнес и политику, искусство и торговлю, образование и спорт, семейную и личную жизнь. Психотерапия встроилась во внутренние механизмы каждой из сфер культуры как внутренне необходимый элемент их функционирования. Психотерапия становится все более самостоятельным и влиятельным институтом западной культуры.

Как отнестись к этому факту психологизации культуры? О чем он свидетельствует? О том ли, что «психотерапия слишком хорошая вещь, чтобы доставаться только больным»? Или о том, что общество больно, и повсеместное распространение психотерапии — симптом этой болезни? Или что найден эф-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ. Проект № 07-06-00477а.

фактивный инструмент, позволяющий человеку в условиях урбанистической культуры сохранять себя, обращаться к своему внутреннему миру, осваивать «искусство быть собой» (В.Л. Леви)? Или что психотерапия — своего рода наркотик, позволяющий выносить боль и трагизм существования ценой утраты чувства реальности? Каковы условия возникновения и развития психотерапии в культуре? Каково ее место в культуре, функция и роль, какова культурная миссия психотерапии?

Не только ответы, но и более точная постановка этих вопросов предполагают осуществление культурологической рефлексии психотерапии как особой сферы социо-культурной практики. Прежде всего стоит задуматься над тем, является ли феномен психотерапии уникальной особенностью европейской культуры конца XX в.? Существует ли психотерапия в других культурах? В Древней Греции и Риме? В средневековом Китае? В племени индейцев-куна? В православном монастыре? Вопрос поставлен, быть может, не совсем корректно, но прежде чем его исправлять, всмотримся хотя бы в один пример.

Вот фрагменты утешительного письма, которое Плутарх пишет жене после смерти их ребенка. «...Дорогая жена, щади и себя и меня в нашем несчастье. Ведь я сам знаю и чувствую, каково оно, но если увижу, что ты превосходишь меру должного в своей скорби, то мне это будет тяжелее даже того, что нас постигло... Попытайся мысленно перенестись в то время, когда у нас еще не родилась эта дочка — у нас не было никаких причин жаловаться на судьбу — а затем связать нынешнее наше положение с тогдашним, как вполне ему подобное. Ведь окажется, дорогая жена, что мы считаем несчастьем рождение дочери, если признаем, что время до ее рождения было для нас более благополучным. И промежуточное двухлетие надо не исключать из памяти, но принять как минувшую радость и не считать малое благо большим злом: если судьба не дала нам того, на что мы надеялись, то это не должно отменять нашу благодарность за то, что было дано... Наше благополучие зависит от правильных суждений, приводящих к душевной стойкости, а превратности судьбы не несут в себе сокрушительного удара для жизни... Сама эта боль дает нам почувствовать, сколько отрадного содержит в себе оставшееся у нас» [24, с.148, 153, 154].

Странное впечатление оставляет это чтение. Современный муж не мог бы написать жене *так* по *такому* поводу: на нынешний этический и эстетический вкус слишком много в письме рассудительности, слишком велико почитание категории «меры», слишком сильна нормативная требовательность к чувствам*. А вот что касается современного психотерапевта, особенно когнитивной ориентации, то он

мог бы позавидовать безупречной логике и изобретательности такой «коррекции дисфункционального мышления».

Когда чаньский наставник предлагает ученику коан, решение которого должно помочь избавиться от эмоционально-психологической «омраченности» [1], когда шаман племени индейцев-куна поет в хижине ритуальную песню, помогающую роженице благополучно разрешиться от бремени [16], когда монах в православном монастыре исповедует старцу помыслы [34], то каждую из этих форм культурно-антропологических практик современный психотерапевт с готовностью признает *предтечей* профессиональной психотерапии. Однако тут нет никакой симметрии — ни чань-буддийский учитель, ни шаман, ни старец не признают в психотерапевте своего потомка или собрата. Но не потому, что невозможно найти сходства в методах его действий, а потому, что радикально отличаются контекст, цель и смысл этих действий.

Теперь следует внести уточнения в саму постановку вопроса о существовании психотерапии в разных культурах. Чтобы сопоставлять современную психотерапию с ее историческими прообразами и культурными аналогами, необходимо, во-первых, ограничить круг соотносимых с ней феноменов с помощью какой-то дефиниции, а во-вторых, ввести опосредующие понятия для разграничения разных форм психотерапевтического опыта.

Р. Мэй в контексте поставленного вопроса пользуется очень мягким определением и без обиняков полагает, что психотерапия «или *нечто ей подобное* (курсив мой. — Ф.В.) возникала на определенной стадии развития любого общества» [20, с. 73]. Например, в период упадка древнегреческой цивилизации «стоики, эпикурейцы, циники, гедонисты... — все философы — обратились к методам, весьма напоминающим современную психотерапию. Вместо проповеди идеалов истины, красоты и добра они стали говорить о том, как справиться с ночными кошмарами, или о том, как преодолеть нервность, играя на лире перед большой аудиторией» [там же, с. 74]. Итак, Р. Мэй готов причислить к психотерапии такие антропологические практики, которые сходны с современной психотерапией своими методами, но главное — направленностью на избавление от болезненных субъективных состояний, а не на следование объективным ценностям.

В статье А.Ф. Копьёва, опубликованной в номере журнала, который читатель держит в руках, вводится понятие «прототипов» психотерапии. Автор предлагает интересную классификацию «разлитых» в жизни аналогов психотерапевтического опыта — того, что может если и не исцелять, то, по крайней мере, облегчать душевное состояние человека, не пред-

* Да что современный, — такое отношение к чувству как стихии, неподвластной воле и разуму, отчетливо формулировалось полтора столетия назад: «Логикой страстей обуздать нельзя, как судом нельзя их оправдать... Доктринаризм со всей своей логикой так же мало утешает в личном горе, как и римские консоляции своей риторикой. Ни слез о потере, ни слез ревности вытереть нельзя и не должно, но можно и должно достигнуть, чтоб они лились по-человечески...» [10, с. 431–433]. А все же — в Риме консоляции утешали, причём именно своей риторикой [3].

полагая при этом какой-либо осознанной психотерапевтической задачи» [15, с. 95]. В этой классификации различаются «импрессивные» и «экспрессивные» формы, каждая из которых рассматривается на эмоциональном, интеллектуальном и волевом уровнях. Итого — шесть вариантов аналогов психотерапевтического опыта.

Правда, когда дело доходит до примеров, оказывается, что из шести пять (!) описывают не коммуникативную ситуацию, а ситуацию индивидуального совладания, работы переживания [7], которые большей частью и аутопсихотерапией трудно назвать как раз из-за отсутствия специального намерения (например, изменение душевного состояния князя Андрея Болконского при виде дуба). Далее автор интерпретирует их как «только аналоги», вводя представление о «гомологах» психотерапии, которые имеют сущностное сходство с нею. «Таким прототипическим «гомологом» феноменов психотерапии является хорошо освоенный в беллетристике сюжетный ход: собеседование с незнакомым попутчиком. Человек, с которым героя ничего не связывает, который не имеет к его жизни никакого практического отношения, оказывается поверенным его жизненной драмы, его внутреннего смятения и может вольно или невольно выступить в помогающей роли» [15, с. 95].

Работа А.Ф. Копьёва обогащает логический инструментарий культурологической компаративистики психотерапии упомянутой классификацией феноменов «целительного опыта» и тремя важными понятиями: *прототип*, *аналог* и *гомолог* психотерапии. Что же касается дефиниции психотерапевтического опыта, фактически используемой автором, она представляется чрезмерно широкой, так как включает в свой объем «монологические» ситуации и ненамеренные влияния.

На наш взгляд, более продуктивно ограничить круг соотносимых с психотерапией феноменов только *явно диалогическими* ситуациями, где один человек *намеренно* утешает, поддерживает, вдохновляет и т. д., словом, проявляет *душевную заботу о другом* (один из буквальных переводов термина «психотерапия») в отличие от практической помощи* *и/или заботу о душе (душевном состоянии) другого* (второй буквальный перевод) в отличие от заботы о теле, имуществе, социальном положении и пр.

Само понятие «забота», разумеется, предполагает некую идею «пользы» и целый ряд подспудных или явных представлений о «благости» и антропологической «норме». Так, Плутарх искренне убежден, что благородная сдержанность, мера в чувствовании и выражении скорби — безусловная ценность, и поэтому он пытается оградить скорбящую жену от влияния плакальщиц [24, с. 153]. Ритуальные причитания плакальщиц воплощали совсем другое

«убеждение» — веру народной традиции в то, что горюющей душе необходимо выразить и выплакать свою боль.

Попытаемся ввести набор рабочих понятий, которые позволят упорядочить поле коррелирующих с психотерапией форм культуры. Два первых из них не входят в круг явлений, очерченный нашей дефиницией, а представляют собой приграничные феномены.

«Психотехническая функция». К этой функции относятся все формы культурной практики, которые оказывают целенаправленное влияние на душевное состояние и сознание человека, независимо от целей и намерений. К этому широкому понятию относятся и попытка родителя утешить обиженного ребенка, и попытка торговца соблазнить покупателя дешевой, чтобы сбыть негодный товар, и политическая манипуляция сознанием избирателей [см.: 21].

«Косвенная психотерапевтическая функция». Любые формы культуры могут оказывать «позитивное» влияние на душевное состояние человека (успокаивать, ободрять, умиротворять, вдохновлять, укреплять, очищать**). Наиболее заметна психотерапевтическая функция искусства и религии, но ни одна из сфер культуры не лишена ее полностью. При этом само по себе изменение душевного состояния не является прямой целью ни агентов данной практики, ни ее реципиентов, хотя вполне может быть желанным следствием участия в ней. Цель футбольной команды — гол, победа, а не восторг болельщиков. Цель идущего на стадион болельщика тоже не испытать восторг, а поддержать любимую команду. У каждой сферы культуры свои задачи, совершенно не сводимые к производству тех или иных психологических состояний, но ее систематически возникающим побочным следствием является тот или другой спектр воздействий на душевное состояние людей, вовлеченных в соответствующие культурные практики. И, естественно, эти душевные состояния могут становиться одним из мотивов участия индивида в соответствующих практиках.

«Прямая психотерапевтическая функция». К данной функции следует отнести коммуникативные действия с прямым намерением оказать другому человеку душевную помощь, поддержку, утешить, выразить сочувствие, соболезнование и т. д. Эта функция присутствует в культуре в «рассеянном» виде преимущественно в контексте дружеских, бытовых, семейных отношений.

«Кристаллизация психотерапевтической функции». Прямая психотерапевтическая функция способна концентрироваться и отливаться в определенную культурную форму — жанровую или ролевую. Примером жанровой кристаллизации психотерапевтической функции может служить упоминавшийся жанр «консоляций», примером ро-

* В этом смысле помощь доброго самаритянина (Лк10: 30–37) нельзя отнести к «психотерапевтическим» аналогам, хотя, конечно, она была намного более целительной и утешительной, чем самое горячее эмоциональное проявление сочувствия.

** Список этот не может быть ни полным, ни определенным, потому что само представление о благих душевных состояниях не универсально, оно подчинено контексту данной культуры или субкультуры. В спорте может культивироваться и цениться «спортивная злость», в гусарском полку — «кураж», в монастыре — «мир помыслов» и «тишина душевных сил».

левой — тоже упоминавшаяся фигура плакальщиц, неизменных участниц похоронных обрядов во многих культурах. Кристаллизированные формы психотерапевтической функции отличаются *культурной опосредованностью* (развиваются специальные средства, приемы, сюжеты и пр.*), элементами *профессионализации* (с соответствующими чертами — оплата, «профотбор» — в мусульманских странах, к примеру, несмотря на религиозные запреты, на похороны нередко приглашают профессиональных плакальщиц, обладающих особо трогательными голосами), специально организованной *культурной трансляцией* (обучение гейши в японской традиции занимало более 10 лет [17]).

«Психотерапия как миссия». В особую категорию стоит выделить случаи, когда в той или иной культурной сфере (будь то философия, искусство, религия) присущая ей «косвенная психотерапевтическая функция» начинает выдвигаться на роль смысловой доминанты, сверхзадачи, миссии. Вся эта культурная сфера остается при этом самой собой, сохраняет изначальную культурную форму, но переосмысливается через одну из категорий «психотерапевтического ряда», например, категорию душевного исцеления. Особенно часто такую целебную миссию готова признать за собой поэзия**. Недавно переведенная на русский книга греческого митрополита Иерофея Влахоса трактует христианство как науку и метод исцеления души, показывая, что святоотеческий опыт есть прежде всего опыт терапевтический. Название книги говорит само за себя — «Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души» [14].

«Психотерапия как метод». В рамках медицины психотерапия сначала использовалась (и продолжает использоваться и осмысляться) как особый метод лечения психологическими средствами наряду с фармакологическими, хирургическими и другими методами. Затем она становится одной из медицинских специальностей/специализаций. Исторический факт состоит в том, что именно из рук медицины получила современная европейская культура психотерапию, но принципиально никаких привилегий на монопольное обладание психотерапией у медицины нет. Об этом свидетельствует широчайшее распространение психотерапевтических методов в образовании, службах социальной защиты и прочих ведомствах и сферах. Кроме того, это положение закреплено в законодательствах многих стран, которые рассматривают медицинское образование не как единственное, а как одно из подходящих для получения последипломной психотерапевтической подготовки и соответствующей лицензии.

«Психотерапия как профессия». К настоящему времени психотерапия во многих развитых странах

стала самостоятельной профессией с устоявшимися формами цеховой жизни (самостоятельные учебные и исследовательские институты, периодические издания, ассоциации, этические кодексы и специализированные центры). Психотерапия становится также самостоятельной гуманитарной наукой со своей предметностью, методами и особым типом эпистемологии [26].

«Психотерапия как институт». Во второй половине минувшего столетия в европейских странах и США шел интенсивный процесс институционализации психотерапии. Если вслед за О.И. Генисаретским [9] критерием институционализации считать формирование культурного узла «институт — традиция — практика», то можно констатировать, что к концу XX в. психотерапия на Западе уже а) стала необходимым элементом социальной структуры (*институт*), б) сформировала разветвленную сеть практического функционирования не только в специализированных центрах, но и в самых разных слоях и областях социальной жизни: от тюрьмы до подготовки космонавтов, от работы с подростком-наркоманом до проведения акций по урегулированию межэтнических конфликтов (*практика*), в) создала развитые системы мысли со своеобразным типом рациональности и развитые школы, в которых происходит культурное воспроизводство аксиологических, интеллектуальных, технических, этических, организационных аспектов профессии (*традиция*). Все это вместе привело к тому, что психотерапия в западной культуре завершает этап институционализации, т. е. превращается из отдельной профессии в особую культурную и социальную сферу, оказывающую влияние на все остальные сферы культуры. Признаком этой стадии процесса институционализации является не только законодательное утверждение статуса психотерапии в ряде стран***, но и то, что фигура психотерапевта потеряла ореол таинственности, стала обыденной и превратилась в одну из стандартных и обязательных ячеек социокультурной матрицы западного образа жизни.

Хотя введенные термины, предназначенные для культурно-исторического анализа феномена психотерапии, нуждаются в уточнении, но уже и в таком виде они позволяют специфицировать способ проблематизации, предлагаемый в данной статье. Наша постановка вопроса отличается от той, с какой подходят к теме другие авторы. И.Ю. Романов [28] задается вопросом: в какой культурной атмосфере зарождалась первая современная форма психотерапии — психоанализ, и как эта атмосфера и циркулировавшие в ней мотивы и идеи повлияли на психоаналитическое мышление? Р. Мэй [20] ставит вопрос по-другому: какие фазы в развитии культур порождают

* «...В основе похоронных плачей четко прослеживается традиционная жанровая структура, архаическая по своему генезису. Это касается и структуры плача, и художественных средств выражения» [6; см. также 29].

** Болящий дух врачует песнопенье.

Гармонии таинственная власть

Тяжелое искупит заблужденье

И укротит бунтующую страсть (Баратынский).

*** Законы о психотерапии существуют в семи странах Европы. Первый из них был принят в Австрии [см.: 25].

рост вины и тревоги и какие социальные практики вырабатывают разные культуры, которые подобно психотерапии направлены на совладание с виной и тревогой? А.Ф. Копьёва [15] интересуется третий аспект: какие формы обыденной жизни являются прототипами (аналогами или гомологами) профессиональной психотерапии?

Предмет нашего интереса иной. Суть его кратко и остроумно выразил Карл Меннингер: «Люди беседуют друг с другом уже тысячи лет. Вопрос в том, каким образом эти разговоры стали стоить 60 долларов в час?» [20, с. 72] Главная проблема статьи может быть сформулирована так: каковы условия профессионализации и институционализации психотерапии в культуре? Этот вопрос разбивается на два: 1) какова должна быть культура, в которой возможно развитие психотерапии как особого института? 2) каким должен быть человек, для которого профессиональная психотерапия — адекватный культурный способ разрешения жизненных коллизий?

Два следующих раздела статьи посвящены обсуждению этих вопросов.

Культурные условия возможности психотерапевтического опыта

Сравним общественно-исторические образования, где психотерапия расцвела, приобрела культурную значимость, встроилась в механизмы функционирования и воспроизводства культуры, с теми, где психотерапии в ее развитом виде вовсе нет или она явно не развита, и, по всей видимости, не может развиваться. Вот вполне очевидные пары для такого культурно-исторического сопоставления: Город — Деревня, Запад — Восток, Классика — Модерн.

Город — Деревня. Эмпирически вполне очевидно, что профессиональная психотерапия — специфически городской феномен. Какие из особенностей сельского и городского образов жизни определяют невозможность институционализации «психотерапевтической функции» в деревне и, напротив, способствуют ей в городе?

Прежде всего это *циркуляция информации* о членах сообщества. В деревне информационная ткань жизни преимущественно складывается из событий местных. Отелившаяся у золвки фельдшера корова — такое же значительное и интересное событие, как для горожанина политический переворот в сопредельной стране. Поэтому деревенский психотерапевт оказался бы в значительной степени осведомлен о жизни пациента задолго до его рассказа, причем не в безличной и нейтральной форме, а в форме «общественного мнения» и оценки. В городе пациент обладает *правом первого (а чаще всего и единственного) рассказа о своей жизни*. Ни пациенту, ни терапевту не приходится преодолевать предшествующих встрече описаний и определений, и потому они вместе могут начать с чистого листа работу по называнию и пониманию экзистенциальных реальностей, что для личностных изменений намного важнее, чем фактическая достоверность.

Но даже не это главное. Важнее, что условия деревенской жизни *не позволяют на практике обеспечить конфиденциальность*. Даже если терапевт полностью сохранит в тайне содержание бесед, то сам факт посещения односельчанином психотерапевта станет достоянием деревенского общества и «сарафанное радио», конечно, не преминет этот факт распространить и обильно прокомментировать, создавая причудливую смесь фактов, интерпретаций, проекций. Шлейф этих комментариев будет тянуться за пациентом, что в социальном плане окажется не менее действенным и опасным для него, чем открытие реального содержания психотерапевтических бесед. Более того, этот шлейф будет неизбежно касаться значимых для пациента людей, они станут предметом пересудов и узнают об этом, что реально повлияет на их отношения с пациентом. Выходит, что информационные волны от одного лишь факта визита к психотерапевту окажут значимое влияние на реалии жизни пациента. Понятно, что выстраивание адекватных психотерапевтических отношений в такой ситуации — дело невозможное, поскольку конфиденциальность составляет не просто важную этическую ценность психотерапии, а необходимый структурный компонент терапевтического процесса [11].

Далее, *отличия в системе социальных связей* таково, что в деревне неизбежно возникновение двойных отношений пациента и терапевта. В деревне и даже в небольшом городке психотерапевт (или кто-то из членов его семьи) почти обязательно оказался бы связанным с пациентом отношениями родства, свойства, кумовства или другими значимыми социальными отношениями. Эти отношения во многом носили бы жизненно-практический характер (имущественный, торговый и т. д.), и велика вероятность, что у психотерапевта был бы свой внепрофессиональный, прямой или косвенный интерес в том или ином исходе ситуаций, обсуждаемых пациентом.

В противоположность этому автономность, отстраненность и анонимность городской жизни создают условия для конфиденциальности психотерапии, а отсутствие жизненно-практических связей между клиентом и психотерапевтом позволяет построить адекватные терапевтические отношения.

Еще один параметр сравнения — *патогенность образа жизни*. Хотя современная антропология, обсуждая континуум «народное» — «городское», вовсе не склонна к прежней наивной идеализации «традиционного общества», где «младенцы не плачут, маленькие мальчики не дерутся, девушки ведут себя чинно, старики учат молодых обстоятельно и с достоинством» [11, с. 341], все же большинство исследователей констатируют, что «в городах жизненные стрессы порождают множество неадаптированных или психически больных людей, а жизнь в традиционно ориентированных селениях порождает значительно меньше душевных заболеваний» [там же]. Можно предположить, что это различие связано, с одной стороны, с повышенным уровнем стрессов большого города, а с другой — с наличием непосредственной социальной поддержки, которая присутст-

вует в деревенской общине, и с постоянной востребованностью человека со стороны всего социального (свадьба, похороны, праздники) и хозяйственного уклада жизни (огород, печь, домашние животные).

Город, особенно современный мегаполис, претерпевает быстрые *изменения*, и эта социальная динамика создает напряженные поля культурных требований. Мода, реклама, телевидение, вся намагниченная атмосфера городской жизни императивно требует от человека соответствовать все новым и новым образцам поведения и жизни: «изменяйся», «становись другим». Сама идея, что личность может и должна меняться, — по преимуществу городская идея. В деревне про каждого известно, кто есть кто, каков он, какими были его родители, там доминирует идея равенства человека самому себе. Деревня, лучше зная человека не только по его самопредъявлениям, но и по реальному процессу жизни, меньше верит в серьезные личностные изменения, меньше ждет их и почти не требует, и уж, по крайней мере, не наказывает за их отсутствие. В деревне все больше встречаются характеры, а не личности.

Психотерапия же как раз живет *идеями личностного изменения*, трансформации. Ожидается, что поведение, сознание, а то и личность человека будут преобразовываться в результате воздействия психотерапии. В этом требовании инноваций психотерапия созвучна с городом, а не деревней.

Запад — Восток. Почему в европейских странах и Северной Америке психотерапия получила такое большое распространение по сравнению с восточными странами, включая Японию, не уступающую Западу по уровню жизни населения и экономического развития? Какие культурные различия могут обуславливать этот факт?

Можно указать сначала на *большую социо-культурную регламентацию и ритуализацию жизненного пути* человека на Востоке. В частности, профессиональная линия жизни, например в Соединенных Штатах, выстраивается с опорой на идею авантюрной свободы, свободы индивидуального выбора и характеризуется частой сменой работы и места жительства. А эти события занимают высокие позиции в ранговых списках стрессогенных ситуаций, но даже и без специальных исследований понятно, что такая культурная модель построения профессиональной карьеры сопряжена с повышенным уровнем психологической напряженности. Специальные яппи-журналы полны жалоб успешных молодых бизнесменов, которые свидетельствуют о серьезнейших невротических проблемах, выражающихся в нарушениях сна, сексуальной функции, повышенном уровне тревоги и отсутствии удовлетворенности жизнью. Карьера японского служащего — куда более медленная и тоже не проходит в санаторных условиях, но по уровню психологической стабильности она напоминает вложение капитала в солидный бизнес с невысоким, но надежным уровнем доходности.

Второе существенное отличие связано с разным отношением в культурах Востока и Запада к страданию и смерти. Разумеется, единого монолитного от-

ношения к страданию ни в западной, ни в восточной культурах нет, и, тем не менее, можно говорить о разнице тенденций. На Востоке сильна тенденция рассматривать страдание как сущностный атрибут существования, в то время как на Западе оно мыслится, скорее, как модус существования, хоть и не случайный, но вторичный, нарушающий (или выявляющий нарушение) первичную благодную норму бытия. Поэтому страдание не может быть принято как таковое, а взыскует оправдывающего его смысла.

Многократно описывались различия обеих культур в их отношении к смерти и сотериологических установках. В отличие от доминирующей на христианском Западе идеи личного спасения как победы над смертью, воскресения и вечной жизни, на Востоке существует общая тенденция понимания смерти как желанного растворения индивидуального сознания в безличном бытии [4].

Можно предположить, что эти различия образуют культурный фон, который определяет психологические фильтры для восприятия негативных жизненных событий. В результате на Западе при ослаблении духовно-психологической культуры смыслового преобразования страдания формируется устойчивая тенденция субъективной квалификации страдания, как более тягостного, и относительно быстрое достижение пределов терпения, когда страдание воспринимается как невыносимое. Эта тенденция создает предпосылки для формирования потребности в психологической помощи. Она становится тем более действенной, чем больше общество закрепляет низкий порог терпения как допустимую социальную норму, а не личный недостаток.

Одна из наиболее часто обсуждаемых оппозиций — «западный индивидуализм — восточный коллективизм» может иметь отношение к ответу на вопрос о причинах столь больших различий в распространении и институционализации психотерапии на Востоке и Западе. Антропологи обсуждают различное устройство западного и восточного «*Self*». Западное «*Self*» тяготеет к полюсу «эгоцентризма», в котором достоинство индивида обретается в доказательствах своей независимости от какой-либо социальной группы, в достижении личного успеха. Конечно же, «современный взгляд на развитие и формирование «*Self*» предполагает, что даже автономная личность на Западе развивается благодаря социальным отношениям и формируется ими как в прошлом, так и в настоящем... Несмотря на эти взгляды и общее признание необходимости значимых Других, общее мнение Запада сводится к тому, что «*Self*» — индивидуальный конструкт, то есть основан на индивидуальной целостности, стоящей в оппозиции к Другому или к группе» [27, с. 278]. На противоположном полюсе максимального «группоцентризма» Л. Дюмон располагает Индию, «где значимость «*Self*» коренится в чистоте касты в прошлом и будущем... Эта модель «естественного социоцентризма» базируется на том, что отделение индивида от группы немислимо, ибо статус личности и группы — неразделимы» [там же]. Н. Розен-

бергер описывает японское “*Self*” как реализующее диалектическое равновесие между эго- и социоцентрическими моделями благодаря особой динамике: «центральный в движении моделей “*Self*” является принцип ситуативности; меняя контексты, японец может менять модели презентации “*Self*” [там же, с. 292].

«Западная концепция личности, — пишет Гиртц, — как определенного, уникального, более или менее интегрированного мотивационного и когнитивного мира, динамического центра сознания, эмоций, мнений и деятельности, организованного в характерное целое и направленного против других целостностей и против их социального и природного основания, — является, несмотря на кажущуюся бесспорность, скорее частной концепцией в контексте других культур мира» [цит. по: 22, с. 312–313].

Проблема, однако, в том, что это не просто концепция, а культурный императив: европейскому человеку культурой предписано быть личностью.

С точки зрения обсуждаемой темы культурно-антропологических предпосылок психотерапии, можно предполагать, что западная норма единого, целостного, надситуативного, «трансцендентного» “*Self*” [там же] является в каком-то смысле источником невротических конфликтов, ибо настоятельно требует согласования в непротитворчивое единство противоречивого множества отношений. Но эта задача целостности в принципе не решается на горизонтальной плоскости путем удачного раскладывания пасьянса всех значимых жизненных отношений, а предполагает «вертикальную», духовно-аскетическую работу*, которая современным секуляризованным европейским обществом как раз не культивируется. В результате оказывается, что в основы современной западной культуры заложено принципиальное противоречие между общей антропологической «нормой» быть «трансцендентным “*Self*” и выпадением большинства представителей культуры из духовно-аскетической традиции, в которой соответствующие средства и возможности развиваются и транслируются. Поэтому следование императиву целостности стало непосильной задачей и за привилегию считать себя «личностью» приходится платить невротизацией. Альтернатива невротизации — бегство от самого задания, которое нашло философское выражение в серии модернистских постмодернистских расправ: за «смертью Бога» последовали «смерть Автора», «смерть Субъекта»**.

Что касается, например, японской культуры, то кроме того, что ситуативное “*Self*” обладает большей адаптивной гибкостью, в ней достаточно широко распространены разного рода «психотехники», позволяющие снизить психологическое напряжение безо всякой специальной психотерапевтической помощи. Имеются в виду не только медитативные практики, но и культура меж-

личностной коммуникации. Современный японский исследователь сравнивает особенности общения в двух культурах: «У них, — пишет Кимура Сёдзабуро о европейцах, — не существует такого «диалога» в японском стиле, когда собеседники пытаются взаимно проникнуть душой и понять друг друга посредством чувств. «Диалог» в японском стиле — это, в конце концов, не что иное, как средство улаживания настроения и смягчения атмосферы двух обращенных друг к другу лицом людей; «диалог» европейцев для каждого из горожан, которые ныне, как никогда, живут по принципу «полагайся на собственные силы и средства», — это почти единственная возможность для самоутверждения и самозащиты» [цит. по: 31, с. 249]. Похоже, что европейским психотерапевтам только после многолетних тренировок удастся научиться именно тому, что автор называет «диалогом в японском стиле».

Итак, общая гипотеза состоит в том, что восточная культура психологически менее патогенна, а психотехнически более оспособлена, чем современная западная культура. Что касается первого фактора, то дело, разумеется, не в меньшем количестве стрессов, а в меньшей расположенности к интерпретации жизненных ситуаций человека как требующих (и разрешающих) психологической помощи извне. Что до второго, то современный Восток, несмотря на процессы глобализации, по-видимому, обладает более развитой по сравнению с современным европейским Западом и, главное, более распространенной среди населения психотехнической культурой, включающей в себя как индивидуальные, так и социальные стратегии совладания.

Классика — Модерн. Кроме «культурно-географической» продуктивна и культурно-историческая постановка вопроса: каков должен быть «дух эпохи», историческое состояние культуры, чтобы стало возможно превращение психологической помощи как культурной функции в особый институт?

Р. Мэй делает смелое обобщение, утверждая, что психотерапия начинает расцветать, когда культура входит в период своего упадка и разложения. Час психотерапии наступает «во времена распада и радикальных перемен». В стабильные периоды и периоды расцвета, например, в классической Греции, сознание обращено преимущественно на объективные ценности истины, добра, красоты, и психотерапия не носит самостоятельного характера, а является элементом «синтетических функций драмы, религии, философии, танца и других форм общения» [20, с. 73]. В кризисные периоды мифы и символы более не могут обеспечить психологической стабильности, и возникает самостоятельная задача прямо решать психологические проблемы как таковые. Появляются социальные фигуры, которые берут на себя эти функции. Они могут вести свое историческое преемство от фигур стабильной эпохи

* Сама категория личности была незнакома ни Афинам, ни Иерусалиму, и родилась она не как философская идея, а как выражение христианского духовного опыта [см.: 32].

** «Если модернизм провозглашал идею ценности “Я”, то постмодернизм — идею его расщепления» [18, с. 937–938].

(например, стоики и эпикурейцы, которые оставались философами) и сохранять старые формы, но содержательной доминантой их культурной активности становится психотерапевтическая функция, поиск влияний на человеческую субъективность, общий смысл которых — выживание в условиях, когда закрыты творческие, продуктивные, объективно-ценностные пути жизни.

Пользуясь введенными выше представлениями о формах бытования психотерапии как социо-культурной функции, можно описать «формулу» Р. Мэя таким образом: психотерапия в стабильные периоды — косвенная функция, а в кризисные — прямая. В эпоху кризиса создаются условия для «кристаллизации» психотерапевтической функции и выдвижения ее на роль культурной доминанты. В этих условиях происходит своего рода «психологическая мобилизация культуры», рекрутируются особые фигуры и даже целые культурные сферы для целенаправленного исполнения психотерапевтической функции, и вокруг них оформляется соответствующая идеология, отличающаяся субъективистским и психологизированным характером.

Не берусь оценивать, насколько универсальной является гипотеза Р. Мэя о психотерапии как симптоме упадка культуры либо ее радикальных перемен, но появление современной профессиональной психотерапии, отсчет которой принято вести с психоанализа, несомненно, связан с драматичным переходом от европейской «классики» к эпохе «модерна».

Модерн знаменовал собой радикальный переворот всей европейской культуры. Рождается новый тип философии, в котором происходит «элиминация... трансцендентно-божественного разума как основания разума в его человеческой артикуляции» [12, с. 642], совершается «отказ от моноонтологизма», акцентируется антитрадиционализм и т. д. Громко заявляет о себе новое искусство, в котором классическая структура художественного сознания выворачивается наизнанку: вместо предметного мира в центре внимания оказываются субъективные впечатления (импрессионизм), вместо рационально постигаемых культурных значений и ценности — интуиции о внемирных сущностях (символизм), вместо социально-жизненных смыслов (семейных, общественных и пр.) — индивидуальные аффекты (экспрессионизм). Сознание как бы открывает самоё себя и становится для себя главным предметом интереса, изучения и выражения. Частное, личное, субъективное, ситуативное из периферии попадают в центр культурного интереса.

Человек, ситуация, событие в контексте классики не могли рассчитывать, что они обретут самостоятельную значимость вне какого-то объемлющего и придающего им смысл Целого. Они получали свое понимание, признание и утверждение лишь в соотнесенности с неким Большим Контекстом.

Таково было и самоотношение человека классики. Ивана Карамазова и даже Родиона Раскольникова невозможно представить на приеме у психотерапевта потому, что главное их страдание в их собственном осмыслении имело не частный, тем более не бытовой характер, им нужно было «мысль разрешить». Поэтому собеседник, который выражал бы сочувствие, эмпатическое понимание, желая психологически поддержать и утешить, самой этой установкой высказывал бы недоверие к их реальной заинтересованности в общей идее, в «мысли», не разрешив которую, нужно просто «сдать билет», потому что продолжать частное, обыденное существование, не решив общий вопрос, — бессмысленно и оскорбительно для человеческого достоинства.

А вот уже для чеховского Гурова («Дама с собачкой»), кажется, поход к психотерапевту в современном его понимании был возможен, по крайней мере, у него уже вызрела острая потребность поговорить о личном, о жизни, о себе, о своей любви и растерянности, чтобы осмыслить, что с ним происходит. Потребность эта не может быть для героя утолена ни исповедью (у него вовсе нет поворота к духовному осмыслению случившегося), ни товарищеской беседой (клубный этикет отвергает возможность серьезного отношения к «экзистенциальным» темам: вместо ожидавшегося героем разговора по душам он слышит пресловутое: «осетрина-то с душкой!»).

Корнем модерна была секуляризация, его плодом — самодостаточный человек, полагающийся на собственный разум, собственную волю, собственные силы, ставящий собственные цели перед социумом, природой, самим собой. Человек модерна, отвергнув как конститутивную границу своего бытия отношения с Инобытием, вместо ожидавшихся безграничных возможностей столкнулся с другой границей — в самом себе: эта граница между сознательным и бессознательным стала фундаментальным отношением, доминирующей антропологической топикой [33].

Главная межа прошла теперь через собственную душу. Впрочем, не совсем «душу». В борьбе за свою независимость от Высшего человек стал принадлежать самому себе, он сохранил, сберег для себя свою душу, но по парадоксальной евангельской логике именно поэтому ее потерял — она раздвоилась. И психология стала выковывать ему новую душу — психику, подчиняющуюся естественно-научным законам.

Новый, «психологический человек»* поверил, что именно в глубине его природной психики — источник основных жизненных сил и творческих импульсов, равно и темных чудовищных порывов. Но эта бессознательная часть его психики отчуждена от него самого. И потому человеку модерна понадобился посредник во встрече с самим собой, своей жизнью, своим сознанием. Такой, который был бы посвящен в тайну бессознательного и был способен вы-

* Вот как характеризовал М. Фуко «присущий западному миру начиная с XIX в. ... монолитный постулат», который определяет «*homo psychologicus*»: «Человеческое бытие не характеризуется через некоторое отношение к истине, но наделено присущей ему и только ему, открытой вовне и одновременно потаенной, собственной истиной» [35, с. 516].

разить ее рационально, научно. Психоаналитик как раз и оказался таким посвященным, новым служителем нового закона.

Причудливая смесь рационализма и иррационализма, свойственная модерну вообще, особенно ярко проявила себя именно в психоанализе. По мере утверждения в культуре «онтической» [33] границы между сознательным и бессознательным как главного антропологического отношения возникает фундаментальное недоверие человека к самому себе, глубинная антропологическая подозрительность*. Человек поверил «психоаналитической науке», что он начинен иррациональными силами и побуждениями, недоступными его сознанию и неподвластными его воле. Формируется рационалистическая вера в иррациональность собственной души. И в то же время — иррациональная вера в рационализм, в то, что научное психоаналитическое знание способно пролить свет разума и присмирить таящихся в душе «чудовищ».

Как бы то ни было, принципиальным культурологическим следствием этих антропологических трансформаций явилось то, что в западноевропейской социокультурной матрице сформировалось особое место для фигуры психоаналитика. Однако психоаналитик не просто пришел на это готовое место, он один из главных «действующих лиц» и «исполнителей» культуры модерна.

Конечно, в реальной культурной практике психоанализ в узком смысле слова был и во многом остается элитарным. Но он оказался в центре антропологического переворота, и его влияние транслировалось через искусство, философию, рекламу и т. д., так что уже в 1950-х гг. в связи с развитием среднего класса эта элитарная практика стала в западных странах вполне рядовой, доступной услугой, элементом цивилизованного образа жизни широких слоев населения, не только страдающих душевными расстройствами, но и «ищущих себя», стремящихся к «самоактуализации», «реализации творческого потенциала» и т. д.

Таковы предварительные соображения о том, почему институционализация психотерапии является западным, модернистским, городским феноменом. Список важных культурных оппозиций и, соответственно, характеристик психотерапии может быть расширен (например, противопоставлением Демократия — Тоталитаризм), но пока ограничимся сказанным.

Антропологические условия возможности психотерапевтического опыта

Каков тип человека, для которого психотерапия является культурно адекватным способом ре-

шения жизненных проблем? «Проблем»? — собственно, само это слово стоит поставить в центр анализа. Категория «проблема» является для психотерапии столь же значимой, как категория «болезнь» для медицины. Но вот неожиданный факт: несмотря на такую значимость и на то, что термин «проблема» встречается в лексиконе психотерапевтов и консультантов с раздражающей частотой, сама категория проблемы совершенно не проработана в психотерапевтической литературе.

В цели статьи не входит анализ функционирования этого понятия в психотерапевтической теории и практике, решая сейчас задачу культурологической рефлексии психотерапии, мы попытаемся проникнуть в тот смысловой горизонт и тот антропологический образ, которые встают за использованием категории «проблема» в общекультурном контексте.

Еще один удивительный факт. Похоже, что в совсем недалеком прошлом, каких-нибудь 150 лет назад, у людей вовсе не было «проблем». Жизнь героев Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского могла быть насыщена страданиями, утратами, преступлениями, скандалами, ревностью, разрывами, муками совести, однако невероятно услышать из их уст: «Знаете ли, сударь, у меня проблема». Это не просто лингвистическая интуиция: в основных романах Толстого и Достоевского слово «проблема» не встречается ни одного раза!

Но и среди наших современников отнюдь не все имеют «право» быть «обладателем проблемы». Если трехлетний малыш заявит, что у него «проблема», то смешок переглянувшихся взрослых будет означать что-то вроде: «Ишь ты, от горшка два вершка, а уже у него, видите ли, проблемы».

Каковы знаки антропологических отличий достойного носителя «личной проблемы»? Что отличает его от персонажей классической русской литературы — мужика, барина или «русского мальчика», с одной стороны, и от ребенка, с другой?

Частная жизнь как самоценность. Прежде всего «человек психологический» (если воспользоваться термином М. Фуко) должен обладать базовым ощущением безусловной значимости проживаемой им личной жизни, значимости общественно самоочевидной, не нуждающейся в доказательствах, хотя, может быть, и нуждающейся в защите. Мое частное существование, моя жизнь изначально самоценна, она не требует оправдания и подтверждения никакими высшими ценностями и инстанциями. Значимость моей жизни самоданность, а не плод заслуги.

* Не оттого ли такое страшное развитие в XX в. получила тайная полиция (причем не только в тоталитарных государствах), что она есть социально-политическое воплощение этой глубинной антропологической подозрительности? И не оттого ли в рамках самой психотерапии чуть ли не главной оппозицией З. Фрейду была принципиальная установка К. Роджерса на доверие человеку и доверие его способности понимать себя и открываться себе, элиминирующих сам конструкт бессознательного как таковой? Многие даже гуманистические психологи так и не смогли смириться с роджерсовской наивностью, полагая, что это некоторая познавательная недооценка темных сторон человеческой природы. Но эта роджерсовская наивность была не актом познавательным, не мнением о природе человека, а рискованным волевым актом веры и доверия, который вызывал к бытию само это «наивно» усматриваемое в человеке «благоволение» — добрую волю.

Чтобы оттенить эту установку, укажем на ее явную альтернативу, — жизнечувствие, в котором моя жизнь обретает ценность не в себе, а лишь в контексте отношений с «высшим», прежде всего отношений служения.

Личность как владелец жизни. Далее, носитель проблемы должен пониматься (нет — понимать себя) как хозяин и, так сказать, «потребитель» этой жизни, ее владелец и пользователь. У него есть самоочевидное для него право владения, распоряжения и пользования жизнью. Выражение «моя жизнь» звучит у него с ударением на слове «моя». Жизнь в этом мироощущении есть род собственности. С этим связано, например, характерное отношение к самоубийству как естественному праву, не требующему никаких обоснований и доказательств (Иван Карамазов тоже полагает, что имеет право «сдать билет», но все же считает себя обязанным это право доказывать).

Альтернативой описанному является восприятие жизни как «таланта», вверенного человеку, чтобы быть пущенным в рост.

Благополучие как норма. Психологический человек обладает базовым убеждением, что его жизнь должна быть «в порядке» (который может пониматься как успех, благополучие, счастье и т. д.), что это, так сказать, исходное и законное положение бытия, и всякое нарушение «закона благополучия», всякая порча экзистенциального имущества подлежит обнаружению, объявлению его, собственно, «проблемой», за чем должно следовать принятие надлежащих мер по восстановлению порядка.

Трагизм бытия, омывающий островок «моей жизни», то и дело приносящий обломки кораблекрушений других жизней, а порой обрушивающийся и на сам островок, воспринимается не как данное «географическое» условие существования, но как нечто трансцендентное, чуждое и принципиально лишённое смысла. Такому мирозерцанию, в котором беда мыслится как нарушение исконного права на благополучие, противостоит трезвое восприятие трагизма как неустранимой части бытия. «Не теряйте отчаяния» — вот знаменитый девиз этого трагического реализма.

Консюмеризм как доминирующая экзистенциальная стратегия. Мир предстает вместилищем благ, которые подлежат достижению и потреблению. Потребление мыслится как главная смыслообразующая деятельность, по отношению к которой все другие занимают подчиненное, обслуживающее отношение. Социологи отмечают, что потребление становится ядром стиля жизни [13].

Чтобы у читателя не сложилось впечатления, что все это карикатура, приведем показательную иллюстрацию всех уже перечисленных установок. С января 2006 г. у нас стал издаваться журнал «Psychologies». В своем роде — это образцовое издание с очень хорошим подбором авторов. Поэтому его можно считать репрезентативным органом «психологического человека». Это журнал о нем и для него. Характерен подзаголовок журнала, его девиз: «Найти себя и жить лучше». Вот как издатели пытаются

вдохновить будущего читателя в презентационном буклете: «Жить лучше люди хотели всегда. Только сегодня это наше *законное желание* все явственнее приобретает новый психологический смысл: многих из нас в первую очередь интересует уже не количество неких общепризнанных благ, но качество своей, *именно тебе принадлежащей и только тобой управляемой жизни*» (курсив мой. — Ф.В.).

Менеджеризм как жизненная позиция. «Только тобой управляемой жизни» — эта формула фиксирует жизненную позицию, которую уместно назвать «менеджеризмом». В ней две черты — «своеволие» (в противоположность доверию, послушанию, установке на достижение консенсуса или компромисса) и установка на активное, директивное управление жизнью (в противоположность таким установкам, как «недеяние», ожидание, терпение).

Только сам субъект выносит вердикт, считать ли данные жизненные обстоятельства проблемой, и подменить его в произнесении этого решающего суждения невозможно (хотя для окружающих часто и чрезвычайно желанно). Он же принимает последние решения о путях, средствах, исполнителях, цене решения проблемы и критериях ее «решенности». Но не только субъект-менеджер активен по отношению к проблеме, но и сама проблема мобилизует активность. «Проблема» — это торопливая заплакавшая на прорехах в оболочке рационалистического оптимизма. Стоит даже глубочайшее экзистенциальное потрясение объявить «проблемой», как зона бедствия оказывается ограниченной, взятой под контроль, возникает характерная волевая собранность и установка на поиск средств и ресурсов для решения проблемы с верой в их потенциальное наличие и принципиальную доступность пусть не в контексте данной ситуации, но вообще в горизонте здесь-бытия.

Рационализм как основа мировоззрения. Предпосылкой обдумывания жизненных ситуаций в терминах «проблем» является рационалистическая вера в потенциально исчерпывающую познаваемость жизни и возможности технического овладения ее законами и механизмами. Эта рационалистическая «парадигма» в соответствии с типологией С.С. Аверинцева [2] противостоит, с одной стороны, «теологической парадигме», в которой жизнь с ее перипетиями не может быть постигнута одними лишь усилиями рассудка, поскольку она таинственна и в своей глубине может быть познана в актах «тайносовершения», а участие в управлении и направлении собственной жизни лежит через усилия по поиску своей призванности и своего служения. С другой стороны, ей противостоит парадигма «судьбы», выражающая такую детерминацию жизни, которая принципиально, по своей природе, темна для познания и неподвластна для управления (в древнегреческом понимании «даже боги подчиняются судьбе»), и единственная возможность активности по отношению к которой состоит в ее угадывании иррациональными методами (гадание,

мантика и пр.)*. Не случайно слово «проблема» — наиболее адекватно себя чувствует в научно-техническом лексиконе.

Мироощущение, в котором уместно с экзистенциальной серьезностью говорить о «проблемах» жизни, согласно воспринимать тело как «организм», а то и «механизм», подлежащий при заболевании «ремонту» [см.: 30], а всю жизнь личности или саму личность как предмет научного познания и сознательного рационального устройства. Так появляется допустимость восприятия личной жизни как объекта обслуживания, заботу о котором можно доверить «специалисту», если только действия его освящены авторитетом науки.

Таким образом, в общесмысловую почву понятия «проблема» как экзистенциальной категории входят идеи: 1) *частной жизни как самоценности*; 2) *личности как владельца жизни*; 3) *благополучия как нормы жизни*; 4) *консюмеризма как доминирующей экзистенциальной стратегии*; 5) *менеджеризма как жизненной позиции*; 6) *рационализма как основы мировоззрения*.

Итак, «проблема» как экзистенциальная категория симптоматична — за ней стоит комплекс описанных идей. Однако здесь нет однозначных соответствий. Частота использования в современной речи слова «проблема» вовсе не означает, что данный комплекс характеризует, каков есть современный человек, но лишь то, что в современном человеке есть такой «архетип», такой строй мыслечувствия, который, конечно, существует наряду с другими, но является доминирующим, по крайней мере в светской европейской культуре. Именно этому архетипу психотерапия обязана своим существованием и расцветом. Категория «личной проблемы» (и стоящий за нею комплекс миро- и личностных чувствий) является необходимым антропологическим условием феномена психотерапии как такового. Страданий и болезней совершенно недостаточно для распространения психотерапии, для этого нужны именно «проблемы». Болезнь или ее проявления должны стать для человека личной жизненной проблемой, и лишь постольку может состояться психотерапия как реальный диалогический процесс, в котором со-участвуют две личности.

Сама психотерапия может преодолевать и часто преодолевает узкие границы описанного «архетипа», но, чтобы это трансцендирование могло состояться, психотерапия должна начаться и стать собой (а не дружеской поддержкой, исповедью, воспитанием и т. д.). А это возможно лишь благодаря «проблеме». Из психотерапии может быть множество различных выходов (том числе и медицинских, духовных, воспитательных и т. д.), но легальный вход в город пси-

хотерапии может быть только один — через ворота «личной проблемы».

Заключение

Что такое культурно-историческая психология? «Психологическая школа Л.С. Выготского, рассматривающая предмет и метод психологической науки следующим образом...» Прервем бойкий студенческий ответ на экзамене. На наших глазах совершается событие, которое радикально обновляет смысл имени: завершается институционализация психологической практики и, значит, сама психология становится полноправным субъектом культуры и истории, становится «культурно-исторической» не только по образу мысли, но по способу бытия. Психология достигла совершеннолетия и начинает вступать в серьезные партнерские отношения с образованием, медициной, искусством и другими сферами культуры.

В связи с этим новым статусом культурно-исторической психологии, превращением ее в «постнеклассическую» дисциплину (В.С. Степин) перед ней встают проблемы нового типа. Это в первую очередь проблема культурной ответственности. У нас теперь такая профессия, что мы в ответе за то, будет ли человек искать в своей душе Эдипа или Христа.

Каков будет выбор культурной, а тем более духовной позиции — дело личной свободы, а не профессиональных обязательств или предписаний, но сам этот выбор теперь входит в икономию профессии как необходимый элемент. И поэтому культурно-историческая психология должна сформулировать ряд новых, «постнеклассических» задач. Это задачи разработки координат и критериев, по которым психолог мог бы ориентироваться не только в «устройстве предмета», не только в технологии метода, но и в *философии профессионального действия как культурного акта*.

До сих пор принцип «философии практики» (Л.С. Выготский) распространялся лишь на гносеологическую плоскость, требуя включить практику в исследование как основу всякой научной операции [8]. Теперь значение этого принципа расширяется. Перед культурно-исторической психологией стоит задача разработки помимо познавательной методологии, еще методологии этической, культурологической, антропологической, аксиологической. Это значит, что культурно-историческая психология должна стать для психологической практики философией, стать «философией практики».

* С.С. Аверинцев, анализируя понятие-мифологему «судьба», формулирует его отличие от «парадигм» научной и теологической по основаниям «познаваемости» и «свободы». «От понятия судьбы следует отличать два другие понимания детерминации, оставляющие место свободе: научное, т. е. каузальную детерминацию (причинность), и теологическое, т. е. смысловую детерминацию (провидение, предопределение). Каузальное понимание допускает возможность выйти за пределы необходимости, проникнуть в ее механизм и овладеть им. При теологическом понимании человеку предлагается увидеть бытие как бесконечную глубину смысла, как истину, что опять-таки связано с идеей свободы: «И познаете Истину, и Истина сделает вас свободными» (Ин 8: 32)... У судьбы есть (в глазах верящего в нее) реальность, но нет никакой «истинности», а поэтому ее можно практически угадывать методами гадания, ведовства, мантики, но ее немисливо «познать», ибо в ней принципиально нечего познавать» [2, с. 149].

Литература

1. *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
2. *Аверинцев С.С.* Судьба // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
3. *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.
4. *Андрушкевич О.В.* Сотериология буддизма махаяны и психологические традиции в культуре Китая // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск, 1990.
5. *Баньных Н.С., Ушнев С.В.* Социально-психологическая адаптация молодых специалистов к современной банковской деятельности // Журнал прикладной психологии. 1998. № 1.
6. *Бердяева О.С.* Причеть в составе похоронного обряда // <http://www.novgorod.ru/rus/hist/folk/07.htm>.
7. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М., 1984.
8. *Выготский Л.С.* Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1982.
9. *Генисаретский О.И.* Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2002.
10. *Герцен А.И.* Былое и думы. Части 4–5. М., 1958.
11. *Голдсмит Г.* Конфиденциальность и психоаналитическое отношение // Журнал практической психологии и психоанализа. 2004. № 2 // <http://psyjournal.ru/j3p/rar.php?id=20040211>.
12. *Грицанов А.А., Можейко М.А., Абушенко В.Л.* Модернизм // Новейший философский словарь. Минск, 2003.
13. *Ильин В.И.* Поведение потребителей. СПб., 2000.
14. *Ирофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.
15. *Копьёв А.Ф.* О прототипах психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. 2007. № 1.
16. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 2001.
17. *Лазарев А.* Современные гейши. // <http://www.jarantoday.ru/arch/jurnal/0504/09>.
18. *Можейко М.А.* «Смерть субъекта» // Новейший философский словарь. Минск, 2003.
19. *Музафаров Р.Т.* Психотерапевтическая коррекция при семейно-сексуальных дисгармониях // Семейная психология и семейная терапия. 1997. № 1.
20. *Мэй Р.* Терапия сегодня // Эволюция психотерапии: В 4 т. Т. 3. Экзистенциально-гуманистическая психотерапия. М., 1998.
21. *Мюнстерберг Г.* Основы психотехники. М., 1924.
22. *Мюррей Д.* Что такое западная концепция «Self»? // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001.
23. *Нэдлер В.* ДПДГ: ускоренное лечение панических расстройств // Журнал практикующего психолога. 1997. № 3.
24. *Плутарх.* Слово утешения к жене // Московский психотерапевтический журнал. 1994. № 4.
25. Правовое регулирование психотерапевтической деятельности в Австрии: Закон о психотерапии от 7 июня 1990 г. // Московский психотерапевтический журнал. 1993. № 3.
26. Психотерапия — новая наука о человеке. М., 1999.
27. *Розенбергер Н.* Диалектическое равновесие в полярной модели «Self»: пример Японии // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001.
28. *Романов И.Ю.* Психоанализ: культурная практика и терапевтический смысл (Введение в теорию, практику и историю психоанализа). М., 1994.
29. *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
30. *Тхостов А.Ш.* Психология телесности. М., 2002.
31. *Федоришин М.С.* Диалог мировоззрений // Человек и мир в японской культуре. М., 1985.
32. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
33. *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М., 2005.
34. *Хоружий С.С.* Феномен русского старчества: Примеры из духовной практики старцев. М., 2006.
35. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
36. *Эдгертон Р.Б.* Антропология, психиатрия и природа человека // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001.

Cultural-Anthropological Conditions of Psychotherapeutic Experience

F.Ye. Vasilyuk

Ph. D., Dean of the Faculty of Counseling Psychology at the Moscow State University of Psychology and Education

Psychotherapy, along with other forms of psychological practice, has become extremely popular in modern western culture. Furthermore, the process of its institutionalization and transformation into an independent sphere of culture is evidently coming to an end, and there is a need for culturological reflection on this phenomenon. Are there any analogues of such phenomenon in other cultures and in other historical periods? The fundamental issue of the article is as follows: what are the conditions of psychotherapy institutionalization in culture? This question can be divided into two parts: 1) What must a culture be like in which psychotherapy can develop as a separate institution? 2) What must a person be like for whom psychotherapy becomes an adequate cultural way of solving problems in life?

In accordance with the conducted analysis, the final conclusion is that of a philosophical mission of the cultural-historical psychology towards psychological practice.

Key words: psychotherapy, culture, institutionalization of psychotherapy, psychotherapeutic function, problem, historical analogues of psychotherapy.

References

1. *Abaev N.V.* Chan'-buddizm i kul'turno-psihologicheskie tradicii v srednevekovom Kitae. Novosibirsk, 1989.
2. *Averincev S.S.* Sud'ba // *Filosofskaya enciklopediya*. T. 5. M., 1970.
3. *Averincev S.S.* Ritorika i istoki evropeiskoi literaturnoi tradicii. M., 1996.
4. *Andrushkevich O.V.* Soteriologiya buddizma mahayany i psihologicheskie tradicii v kul'ture Kitaya // *Buddizm i kul'turno-psihologicheskie tradicii narodov Vostoka*. Novosibirsk, 1990.
5. *Bannyh N.S., Ushnev S.V.* Social'no-psihologicheskaya adaptaciya molodyh specialistov k sovremennoi bankovskoi deyatel'nosti // *Zhurnal prikladnoi psihologii*. 1998. № 1.
6. *Berdyeva O.S.* Prichet' v sostave pohoronogo obryada. / <http://www.novgorod.ru/rus/hist/folk/07.htm>.
7. *Vasilyuk F.E.* *Psihologiya perezhivaniya*. M., 1984.
8. *Vygotskii L.S.* Istoricheskii smysl psihologicheskogo krizisa // *Sobr. soch.: V 6 t.* T. 1. M., 1982.
9. *Genisaretskii O.I.* Navigator: metodologicheskie rasshireniya i prodolzheniya. M., 2002.
10. *Gercen A.I.* Byloe i dumy. Chasti 4–5. M., 1958.
11. *Goldsmid G.* Konfidential'nost' i psihoanaliticheskoe otnoshenie // *Zhurn. praktich. psihologii i psihoanaliza*. 2004. № 2. / <http://psyjournal.ru/j3p/pap.php?id=20040211>.
12. *Gricianov A.A., Mozheiko M.A., Abushenko V.L.* Modernizm // *Noveishii filosofskii slovar'*. Minsk, 2003.
13. *Il'in V.I.* *Povedenie potrebitelei*. SPb., 2000.
14. Irofei (Vlahos), mitr. *Pravoslavnyaya psihoterapiya*. Svyatootecheskii kurs vrachevaniya dushi. Svyato-Troickaya Sergieva Lavra, 2004.
15. *Kop'ev A.F.* O prototipah psihoterapevticheskogo opyta / *Trudy po psihoterapii i psihologicheskomu konsul'tirovaniyu*, vyp. 1. M., 2007.
16. *Levi-Stross K.* *Strukturnaya antropologiya*. M., 2001.
17. *Lazarev A.* *Sovremennyye geishi*. <http://www.japantoday.ru/arch/jurnal/0504/09>.
18. *Mozheiko M.A.* "Smert' sub'ekta" // *Noveishii filosofskii slovar'*. Minsk, 2003.
19. *Muzafarov R.T.* Psihoterapevticheskaya korrekciya pri semeino-seksual'nyh disgarmoniyah // *Semeinaya psihologiya i semeinaya terapiya*. 1997. № 1.
20. *Mei R.* *Terapiya segodnya* // *Evolyuciya psihoterapii*. Tom 3/ "Let it be...": *Ekzistencial'no-gumanisticheskaya psihoterapiya*. M., 1998.
21. *Myunsterberg G.* *Osnovy psihotehniki*. M., 1924.
22. *Myurrei D.* Chto takoe zapadnaya koncepciya "Self"? // *Lichnost', kul'tura, etnos: sovremennaya psihologicheskaya antropologiya*. M., 2001.
23. *Nedler V.* DPDG: uskorennoe lechenie panicheskikh rasstroistv // *Zhurnal praktikuyushogo psihologa*. 1997. № 3.
24. *Plutarh.* Slovo utesheniya k zhene // *Moskov. psihoter. zhurn.* 2004. № 4.
25. *Pravovoe regulirovanie psihoterapevticheskoi deyatel'nosti v Avstrii: Zakon o psihoterapii ot 7 iyunya 1990 g.* // *Moskov. psihoter. zhurn.* 1993. № 3.
26. *Psihoterapiya — novaya nauka o cheloveke*. M., 1999.
27. *Rozenberger N.* Dialekticheskoe ravnovesie v polyarnoi modeli "Self": primer Yaponii // *Lichnost', kul'tura, etnos: sovremennaya psihologicheskaya antropologiya*. M.I, 2001.
28. *Romanov I.Yu.* Psihoanaliz: kul'turnaya praktika i terapevticheskii smysl. (Vvedenie v teoriyu, praktiku i istoriyu psihoanaliza). M., 1994.
29. *Sedakova O.A.* *Poetika obryada. Pogrebal'naya obryadnost' vostochnykh i yuzhnykh slavyan*. M., 2004.
30. *Thostov A.Sh.* *Psihologiya telesnosti*. M., 2002.
31. *Fedorishin M.S.* *Dialog mirovozzrenii* // *Chelovek i mir v yaponskoi kul'ture*. M., 1985.
32. *Horuzhii S.S.* *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii*. SPb., 1994.
33. *Horuzhii S.S.* *Ocherki sinergiinoi antropologii*. M., 2005.
34. *Horuzhii S.S.* *Fenomen russkogo starchestva: Primery iz duhovnoi praktiki starcev*. M., 2006.
35. *Fuko M.* *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epohu*. SPb., 1997.
36. *Edgerton R.B.* *Antropologiya, psikhiiatriya i priroda cheloveka* // *Lichnost, kultura, etnos: sovremennaya psihologicheskaya antropologiya*. M., 2001.