

# ИНТЕГРАЦИЯ ПСИХОТЕРАПИИ — ВОЗМОЖНО ЛИ ЭТО?

**Л.И. ВОРОБЬЕВА**



*В статье рассматривается проблема интеграции психотерапии, поставленная на Западе давно, но не получившая достаточно удовлетворительного решения по оценке самих участников интегративного движения. Автор показывает, что неуспех этого предприятия связан с неявными предпосылками философско-антропологического и методологического характера. Отвечая «да» на поставленный в заголовке вопрос, она разрабатывает принципы интегративной стратегии. Принцип системности предполагает подход к психотерапии как к целостному «организму». Системный эффект может быть достигнут с помощью принципа метауровня, который состоит в том, что интеграция разных школ возможна лишь на едином для всех философско-антропологическом основании, в качестве которого выступает такое измерение психотерапевтической реальности, как духовность, «изгнанное» из психологии и психотерапии, исключенное из их понятийного строя. Методологически оно занимает метаконцептуальную позицию по отношению ко всем другим и выполняет функцию «мозгового центра» всей системы.*

## ИНТЕГРАЦИЯ — НАСУЩНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ РАЗВИТИЯ ПСИХОТЕРАПИИ

Человек, начинающий знакомиться с современной психотерапией, теряет перед фактом почти необъятного множества ее различных теоретических направлений, многообразием различных стилей психотерапевтической практики и технических приемов. Объем и разноплановость литературы по психотерапии подавляют начинающего своими масштабами. Он с трудом сможет отыскать учебные пособия, охватывающие и систематизирующие материал в его целокупности.

Обычно авторы учебной психотерапевтической литературы выбирают один из двух возможных способов изложения. Первый, не претендующий на универсальность, ограничивается материалом, с которым автор наиболее хорошо знаком по опыту собственной практики в русле того подхода, которым он овладел в годы своего обучения профессиональному мастерству. Здесь он чувствует себя уверенно и здесь он наиболее компетентен. Информация о существовании других школ и методов работы в таких книгах дается в критическом ключе, и это естественно. В старые добрые времена, когда возможность выбора специализации ограничивалась тремя-пятью основными психотерапевтическими направлениями, ставшими зрелыми к середине XX века, для психолога, хотя бы теоретически, существовала возможность стажироваться во всех или хотя бы в нескольких из них, чтобы осознанно принять решение о том, какое из них более всех ему подходит.

Но с течением времени такая задача осложнилась, и это произошло даже не потому, что количество форм и методов психотерапии слишком велико: в 1986г. насчитывалось более 400 ее видов, а в детской терапии — 230 (см. обзор литературы по проблеме интеграции психотерапии в статье М.Ю. Колпаковой в настоящем сборнике), а потому, что их границы становятся все более размытыми. Ибо процесс взаимовлияния между ними идет чрезвычайно интенсивно и приводит к невероятному смешению и мозаичности в корпусе психотерапевтических теорий и практик.

Другой из бытующих в учебной литературе способов изложения материала носит обзорный характер. Авторы таких учебников дают сравнительно-сопоставительный анализ всех возможных (или доступных им) подходов, занимая универсалистскую позицию, не делая предпочтения ни одному из них.

В обоих случаях панорама современной психотерапии разворачивается перед будущим психотерапевтом в виде законченного продукта, и он, подобно покупателю, выбирает тот товар, который ему понравился. Чаще всего он становится адептом какой-то одной школы, не способным к конструктивному диалогу с коллегами из других школ, тем самым препятствуя позитивной тенденции к интеграции психотерапии. Но это еще не худший вариант. Хуже, если он станет всеядным эклектиком, применяя все, чему смог научиться, бессистемно и нерефлексивно. Пройдет немного лет, и он поймет, что динамика развития современной психотерапии от него в обоих случаях ускользнула. И если он хочет держать руку на пульсе времени, то ему придется возвращаться к истокам, чтобы понять, каковы современные тенденции развития психотерапии.

Перед ошеломленным наблюдателем сегодня разворачивается впечатляющая картина. В западном мире психотерапия заняла такое место, что социологи всерьез принимают ее за значимый фактор общественной жизни, культурологи склонны исследовать специфическую (суб)культуру «психологического» или «психотерапевтического» человека, а философы отмечают серьезное влияние разных школ психотерапии на современную гуманитарную ситуацию, полагая, что она выступает как своего рода антропогенный фактор. Эти процессы развивались незаметно. Возникнув в конце XIX — начале XX века, психотерапия расширяла область применения, первоначально ограниченную забором психиатрической клиники. Теперь же психотерапевтическая практика далеко шагнула за ее ворота, и трудно сказать, в какие сферы человеческой деятельности сегодня не включен психотерапевт, который работает с людьми, неотягощенными психопатологией. Расширение областей приложения психотерапии не было бы возможно, если бы психотерапия не развивала внутренние ресурсы, порождая все новые теоретические подходы и психотехническую оснащенность. Но революция, которая позволила ей совершить такую экспансию, состояла в смене самой парадигмы психотерапевтической помощи, и она началась тогда, когда произошло смещение акцента с лечения какого-то нозологического синдрома на лечение больного человека. Как только было осознано, что лечение приносит пользу, если мы лечим не болезнь, а больного, это привело к тому, что, во-первых, у психотерапии появился собственный предмет — страдающий человек (независимо от того, описываются ли его страдания патопсихологической терминологией или выходят за рамки клинического дискурса), во-вторых, вопрос о норме, центральный для клинической парадигмы психологической практики, отходит на второй план, и, в-третьих, человек, став предметом психотерапии, стал и ее центральной проблемой. А это дало возможность психотера-

пии подключиться к гораздо более широкому культурному проблемному полю, не ограничиваясь областью медицины, ибо под вопрос было поставлено само понятие психической нормы и психического здоровья, потерявшее строго кодированную наукообразную терминологическую сетку и приобретшее размытые очертания континуального ряда. Уже З.Фрейд это дало возможность поднимать и обсуждать самый широкий круг вопросов философии, культуры, психологии, религии.

И это было встречное движение. Зародившись как особый психологический метод лечения больных-невротиков в русле медицины, но шагнув за ее пределы, психоанализ перевернул привычное отношение клинического и гуманитарного дискурсов. До психоанализа клиника душевных болезней составляла периферическую область общечеловеческой проблематики. С появлением психоанализа психотерапевтический дискурс столь сильно модифицировал проблемное поле философии и социальных наук, что изменил гуманитаристику изнутри, поставил под вопрос то знание о человеке, которым владела наука Нового времени. Помимо прочего в этом процессе открылись большие перспективы для развития самой психотерапии, позволив подключить психологию «нормального» человека, которая к этому моменту являлась предметом изучения различных академических направлений и школ. Каждое из них начало конструировать на основе своих концептуальных представлений о психике человека свою модель психологической практики. Бихевиоризм — бихевиоральную терапию, гештальт-психология — гештальт-терапию, когнитивная психология — рационально-когнитивное направление, социальная психология — психодраму и т.д. Затем стали появляться гибриды и кентавры.

В результате психотерапия унаследовала от научной психологии теоретическую неразбериху и концептуальную мозаичность. Но для психотерапевтической практики это обернулось и огромным благом, ибо принесло ей неслыханное множество разнообразной психотехники. Итак, сегодня психотерапия выглядит как конгломерат разобщенных подходов и школ, накопивших огромное богатство психотехнического инструментария.

Сегодня и в научной психологии поставлена задача синтеза разрозненных психологических знаний. Что же касается психотерапии, то проблема ее интеграции — это проблема ее жизнеспособности, ни более, ни менее. Поэтому интегративные процессы идут стихийно, выражаясь во взаимозаимствовании психотерапевтических техник и методик. Зачастую приверженцы ортодоксальных взглядов находят, что это неприемлемо, и порицают такую эклектику. Однако взаимовлияние и размывание границ между школами столь очевидно, что трудно не считаться с этими процессами. Одно несомненно: этот процесс нуждается в рефлексивном осмыслении. Нельзя, как попало, сочетать психоанализ с бихевиоральной терапией или когнитивную с экзистенциальной.

Стремление к универсализму похвально, но достичь его можно не с помощью академически беспристрастного обзора достижений психотерапии. Такой метод не позволяет составить целостную картину из кусков мозаики. Универсальность достижима в том случае, если подойти к психотерапии не как совокупности отдельных школ и направлений, а как к целостной системе, единому «организму», находящемуся в развитии.

Хочется видеть психотерапию будущего как развитую единую систему, а не конгломерат разрозненных школ. Однако одного благого пожелания мало. От нас с вами зависит становление этого целостного «организма», ибо если не предприни-

мать усилий, направленных на развитие связей и обмена между различными его «органами», то эта связь распадется. Когда мы пытаемся угадать тенденции развития психотерапии в XXI веке, то говорим о них как о естественных процессах, так, будто здесь действуют какие-то силы, независимые от нас, подобно тому, как они действуют в природе. Однако мы имеем дело с историческим процессом, который зависит от воли и работы людей. Это далеко не те естественные процессы, которые совершаются природными стихиями. Здесь мы должны занять активную позицию и не быть сторонними наблюдателями. Но для выработки активной позиции необходимо различать исторические тенденции развития и уметь анализировать силы, которые способствуют или препятствуют интеграции психотерапии.

В самом деле, какова же динамика развития психотерапии в XXI веке? Будут ли углубляться противоречия между школами или может быть разработана приемлемая стратегия интеграции?

Если отважиться на прогнозирование, то можно пролонгировать две тенденции, два процесса внутри психотерапии — центробежный и центростремительный. Исторически до последнего времени развитие психотерапии происходило как процесс центробежный, как разрастание различных ветвей психотерапии вширь. Центробежная тенденция развития психотерапии была обусловлена несколькими причинами. Одной из них и по сути главной — были исторические корни современной психотерапии. Она генетически связана с новоевропейской наукой и, в частности, с научной психологией, и ее школы (за исключением, пожалуй, психоанализа и гуманистическо-экзистенциальной терапии) вышли из соответствующих научных направлений. Подобно тому, как развивалась научная психология, породившая множество предметов исследования, и, следовательно, множество онтологических представлений, лежащих за этими предметами, психотерапия, унаследовав эту многопредметность, шла по пути размежевания и обособления, борясь за свой «самый истинный» взгляд на реальность психотерапевтического процесса.

Однако в отличие от научной психологии, не имевшей прямой связи с практической жизнью человека, имевшей только опосредованную парадигмой «внедрения» связь с практикой, психотерапия стала самостоятельным социальным институтом, изобрела (начиная с психоанализа) свой самостоятельный дискурс. Эта плотная укорененность в социально-экономическом пространстве сделала психотерапию фактически независимой от психологической науки, хотя зависимой по факту своего происхождения от ее теоретических концептов и от неосознаваемых ею самой философских и антропологических оснований, которые играют главную роль в той тенденции обособления и разбегания психотерапевтических направлений, о которой идет речь. И если мы сегодня страдаем от мозаичности и несовместимости психотерапевтических школ, то чтобы преодолеть центробежную тенденцию развития психотерапии, надо понять источник, который ее питает.

Центробежную тенденцию развития психотерапии пытались преодолеть довольно давно, — начиная с 30-х годов прошлого века, делались попытки объединения психоанализа с бихевиоризмом (*Колтакова, 2006*), так что история интегративного движения насчитывает уже много лет, но пока не увенчалась значительными успехами. Ответить на вопрос «Возможна ли интеграция психотерапии?», войти в эту проблемную область, — значит разобраться в причинах этих неудач, с одной стороны, а с другой, — понять, существует ли возможность для интеграции психотерапии в ее современном состоянии.

Один из факторов центробежной тенденции исторически был связан с борьбой научных школ за истину. Другой, не менее действенной причиной разбегания психотерапевтов по множеству некоммуницирующих друг с другом направлений была борьба в поле социально-экономического влияния. Борьба за рынок психотерапевтических услуг, специалисты из разных школ инициировали изучение эффективности психотерапии, которое, как известно, не выявило преимуществ какой-либо из них (Руткевич, 1997). Парадоксальным образом это послужило интегративной тенденции, поскольку эти исследования подтолкнули здравомыслящих неортодоксальных терапевтов к поиску каких-то неспецифических параметров терапии, приносящих успех независимо от школьной ориентации терапевта. Это, в свою очередь, стимулировало поиски путей интеграции психотерапии, которые шли по трем направлениям: теоретического синтеза, общих факторов и технического эклектизма (Колтакова, 2006). Сегодня уже можно подвести некоторые итоги этой работы и сделать определенные выводы. Интегративное движение в психотерапии стимулировалось внутренними причинами: хаосом и мозаичностью ее теоретических оснований, очевидной общностью действенных эффективных неспецифических составляющих процесса, разобщенностью институализированных организационных форм.

Большинство современных направлений и школ представляют собой закрытые психотехнические системы, противостоящие внедрению чужеродных элементов. Однако внутренних ресурсов для развития может не хватить, а это чревато деградацией. Саморазвивающиеся системы — это открытые системы, которые способны к интенсивному энергетическому и информационному обмену. Конечно, информационный обмен возможен лишь в условиях адекватного перевода, однако, сложности такого перевода обычно преувеличивают, выставляя некие «защитные» аргументы. На самом же деле за неудачами интегративного движения стоят вполне реальные социо-экономические причины, толкающие психотерапевтов к агрессивному обособлению по разным уделам. Однако этой центробежной тенденции все сильнее противостоит центростремительная. Психотерапия как гуманитарный дискурс едина в своих основаниях, ей только стоит осознать свою инаковость по отношению к естествознанию и науке вообще, и тогда станет очевидным, что концептуальное обеспечение психотерапевтических школ как открытых систем может быть не догматично, а исполнительный, технический уровень ассимилировать все многообразие современных достижений. Такой нам видится интегрированная психотерапия.

Есть ли более серьезные основания для того, чтобы считать интеграцию необходимой помимо простой неудовлетворенности ее хаотическим состоянием? Мы полагаем, что такие основания есть, и они коренятся в том, что психотерапии необходимо обрести единый предмет - человека как целостное духовное существо. Ведь сегодняшняя картина обусловлена тем, что такого целостного предмета у нее все еще нет. Человек «растущен» на множество своих ипостасей, и из этих частей никак не складывается целое. Значит, основания для интеграции уходят вглубь самой проблемы природы человека и человеческой реальности. Именно эти основания заставляют считать интегративные тенденции не ситуативным требованием текущего момента, связанного с не вполне удовлетворительным состоянием, а вопросом ее зрелости и жизнестойкости.

## СТРАТЕГИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИНТЕГРАЦИИ

### *Психотерапия и наука*

После того, как было заявлено о намерениях и целях, пора перейти к тому, чтобы наметить путь и понять, как его пройти. Первое, что необходимо осознать, это то, что центробежную тенденцию развития психотерапии питает некое неявное допущение. Оно заключается в том, что психотерапия принадлежит науке и потому базируется на научной методологии и мировоззрении. Из этого следует, что подобно тому, как в науке борются между собой различные школы, имеющие различные теории о природе своего объекта изучения, то же должны делать и психотерапевтические направления — спорить между собой об «истинной» природе своего объекта — психотерапевтической реальности. Из этого следует и второе неявное допущение, состоящее в том, что методы и методики, психотехнические процедуры научно обоснованы. Однако, рассматривая подробнее и тщательнее психотерапевтические методы и концепции, нетрудно показать, что они имеют лишь внешнее сходство с научными теориями. В ненаучности постоянно упрекают психотерапию, начиная с Фрейда, который изо всех сил стремился доказать «научность» психоанализа. А. Лоренцер пишет даже о «естественнонаучной одержимости Фрейда», который сказал: «Работа всей моей жизни направлялась одной-единственной целью. Я наблюдал тонкие духовные нарушения у здоровых и больных людей и хотел по этим признакам вывести, лучше сказать — угадать, как построен управляющий ими аппарат, какие силы в них взаимодействуют» (1996, с.165-166).

Из этих слов явствует, что Фрейд преследует ту же цель, что и любой другой ученый — физик или биолог, наблюдающий и анализирующий извне поведение своего объекта. «Глубоко укоренившаяся вера в психическую свободу и выбор, — пишет Фрейд, — ...совершенно не научна и должна уступить место утверждениям детерминизма, который управляет психической жизнью» (цит. по: *Мэй*, 1997, с.195). Однако стоит внимательнее рассмотреть, каковы взаимоотношения пациента и аналитика в психоанализе, чтобы убедиться в том, что позиция аналитика далека от объективной позиции ученого. А. Лоренцер цитирует высказывание Марты Робер: «...Хотя как наука психоанализ может и хочет говорить только о всеобщем, фактом остается все же, что своему существованию он, по существу, обязан самоанализу своего создателя, а центральным образом этого нового опыта является не какой-нибудь отец вообще, а Якоб Фрейд ... галицийский еврей Якоб, а не легендарный греческий царь был отцом Фрейда» (1996, с.173-174).

Таким образом, психоанализ на деле разрушает методологию науки, происходит «важный шаг — снятие барьера между врачом и пациентом в самоанализе Фрейда» (*там же*, с.173), т.е. между субъектом наблюдения и объектом. И разве не то же самое происходит повсюду в психотерапии? Разве не самоанализ является источником психотерапевтических открытий? И не механизму проекции ли мы тогда обязаны происхождением самых гениальных ее достижений? И разве совместимо с этим фактом представление об объективности ее метода получения знаний? Сциентистская ориентация психоанализа была связана в большей мере с тем, что, зародившись в Европе в век, когда наука и научные нормы были высшими ценностями, все стремились им следовать, нежели с фактической его принадлежностью науке.

Психология и медицина, с которыми связано новое рождение психотерапии в XX веке, с самого начала пытались построить себя в рамках господствующего (и

сейчас) классического рационализма, связанного с именами Ф. Бэкона, Р. Декарта, И. Канта и др., в лоне которого и родилась наука. В основе науки заложена предпосылка *cogito* (Р. Декарт), т.е. предпосылка полностью самосознающего субъекта. Ибо если субъект не прозрачен для самого себя, то в процедуру наблюдения, исследования или взаимодействия с объектом будет внесено нечто, неизвестное субъекту наблюдения, ему неподконтрольное, затемняющее и искажающее объект. Эпистемологическая ситуация классической науки устроена так, чтобы «природа говорила своим языком, самодействовала». Субъект экспериментирует с условиями, объект в ответ на это изменяет свое поведение. Ситуация подконтрольна субъекту лишь в том случае, если сам субъект не содержит в себе нечто, ему неизвестное. Если же в эту ситуацию включаются факторы, которые неподконтрольны субъекту наблюдения, то вся картина искажается. Скрытое допущение самодоступности субъекта лежит в основании познавательной ситуации в любой классической науке, будь то физика или психология. Философия XX века подвергла решительному пересмотру субъект-объектную парадигму классической философии, являющуюся фундаментом естествознания, сняв онтологическую оппозицию сознания и бытия, материи и духа. Эти изменения затрагивают не только философию, но и сами науки, как те, что изучают природные объекты, так и те, которые заняты исследованием человека. Появляется неклассическая физика, где ученые начинают осознавать принципиальную неустраиваемость человеческой субъективности из акта познания. В гуманитарных же науках разрушение классического типа рациональности связано больше всего с победным шествием психоанализа по планете в XX веке. Однако в самом психоанализе это мало осознанно до сих пор, ибо он исходит из того, что у психоаналитика привилегированная позиция по сравнению с пациентом. Это противоречие заложено внутри всей истории психоанализа, ибо он на протяжении всего XX столетия отчаянно пытался доказать научность своего метода, и это ему не удалось. В частности, К. Леви-Строс (2000, с.283-298) обосновывает эквивалентность фрейдовской объяснительной конструкции эдипова комплекса античному кругу мифов об Эдипе и фактически демонстрирует ее мифологическую природу, совершенно аналогичную античным мифам об Эдипе, на «научное» объяснение которых с ее помощью претендовал Фрейд.

Роль психоанализа в разрушении классического рационализма состояла в том, что он сделал очевидным тот факт, что субъект не может быть дан самому себе как объект, не утратив в подобной процедуре себя самого. То, что он наблюдает в интроспекции, не может быть отнесено к так называемой «объективной действительности». А процедура объективации, которой подвергается эта реальность с помощью разных научно-психологических методов, уничтожает ее как таковую, в ее собственном онтологическом статусе, превращая в другие реальности, редуцируя ее к паттернам поведения, к языку, к нейрофизиологии и т.д. и т.п. Отсюда следует, что научная психология базируется на весьма условной предпосылке: предпосылке некоей объективной психической реальности, коей на самом деле нет. Однако можно сделать условное допущение существования независимой от субъекта наблюдения психической реальности, и тогда психология возможна как наука. Однако это допущение оправдывает себя лишь в тех случаях, когда наблюдающий субъект не вносит в эпистемологическую ситуацию стихийных возмущающих влияний, а это возможно лишь в том случае, если он объективирует человека, которого исследует, т.е. *не вступает с ним в человеческие отношения*. Значит, научное психологи-

ческое исследование более или менее возможно, если его объектом является нечто подобное физическому объекту. Чем проще такая «объективная психическая реальность», тем достовернее и точнее полученные результаты. Приводимая ниже длинная выдержка из книги И. Ялома — яркая иллюстрация этому. Однако научному изучению в таком случае не подлежит сложно организованная психическая реальность, и с этим фактом столкнулась научная психология, которая решила проблему души с помощью редукции к более элементарным — биологическим или социальным механизмам психики.

Естественнонаучный проект психологии столкнулся не только с более сложной реальностью по сравнению с другими науками, но и с внутренне непреодолимым противоречием при применении самого метода естествознания к «наукам о духе». Это противоречие стало явным в психоанализе. Противоречие состояло в том, что как будто была найдена та самая «объективная психическая реальность» — стихия бессознательного — нечто самодействующее, более всего похожее на объект классической науки, и это как будто развязывало руки для применения «объективного научного метода». А с другой стороны, именно открытие психического бессознательного разрушало постулат *cogito* — постулат самопрозрачного субъекта, т.к. наблюдатель в данном случае ничем не отличается от наблюдаемого — у обоих есть бессознательное, неподконтрольное сознанию. Можно ли в таком случае определить, кто из них субъект, а кто объект? У психолога нет в этой эпистемологической ситуации привилегированной позиции. Процесс психотерапии проективен не только для пациента, но и для психотерапевта. Это же относится к любой ситуации взаимодействия человека с человеком. В результате разрушается субъект-объектная парадигма классического разума, т.к. если нет самопрозрачного субъекта, то нет и самодействующего, независимого от деятельности человека объекта.

Итак, классически устроенный разум, вся западная культура Нового времени, начиная с Декарта, феномен классической науки — все это производное от постулата, согласно которому объект возможен сам по себе, до и вне человека и человеческой реальности. Ученый предполагает в объекте своего анализа независимость от себя самого. Мы же должны отказаться от этого постулата, т.к. классический разум показал свою несостоятельность особенно в области наук о духе. В духовных организациях, к коим относится человеческое существо, объект не предан взгляду наблюдателя, он этим взглядом конституируется.

«В психологии эти антиномии, парадоксы и тупики, наследие разделения сознания и его мира, были впервые замечены современником Фрейда, философом Францем Brentano. Его учение об интенциональности (направленности. — *Прим.перев.*), определяющей сущность сознания, можно рассматривать как первый шаг в этом новом “коперниканском” перевороте. Ученик Brentano, Эдмунд Гуссерль, развил и расширил рамки проникновения своего учителя в основу нового метода философии. Сознание стало пониматься как *сознание-того-что*, как чистое *соотнесение-с*. Оно больше не было странным беспрецедентным предметом или процессом, действия которого были более загадочны, чем действия соседних объектов, вещей этого мира. Не было оно и сторонним наблюдателем, чуждым и самодостаточным, двигающимся в мире подобно призраку. Сознание является тем, “на что оно нацелено”, оно является выходом-во-что-то»

Был только один шаг — возможно, со строго гуссерлевской точки зрения, неоправданный шаг — от представления о сознании как интенциональности до хай-



деггеровской концепции неотъемлемо человеческого как бытия-в-мире (*Dasein*). Хайдеггер говорит не о сознании, но о человеческом сознании; более того, не о сознании, изолированном от всего остального, свойственного человеку, но как о человеческом *бытии...*» (*Нидлман, 1999, с.13-14*).

Неклассическая рациональность полагает, что сознание — одно из неустрашимых измерений самого объекта (даже если это физический объект). Здесь философы вводят новую онтологическую категорию, разрушая субъект-объектную парадигму, — бытие-сознание. Э. Гуссерль разрабатывает понятие феномена взамен классической категории явления. Разница между тем и другим в том, что явление лишено онтологического статуса, т.к. за ним стоит сущность, и это она реально существует, а не явление. Явление принадлежит сознанию, а не бытию. Феномен же — это то, что реально существует в неразложимом на субъект и объект континууме бытия-сознания. М.Хайдеггер предлагает онтологическую категорию — *Dasein*, и далее, вероятно, наблюдается системный эффект, поскольку неклассическая рациональность дает всходы везде: и в науке, и в философии, и в искусстве XX века. «Речь идет о разработке такого способа обращения с фактами этой реальности, который предполагает иные метафизические постулаты и допущения, чем те, которые допускались классикой и полагались ею в качестве всеобщих и универсальных, совпадающих с абсолютными чертами самой действительности. Это пересмотр абстракций упорядоченности бытия или хаоса, понятий истины или заблуждения, непрерывности или прерывности, отношения “описания извне” и “описания изнутри” и т.д. Проблема, короче, состоит в построении онтологического пространства мысли, отличного от так наз. декартова пространства...» (*Мамардашвили, 1994, с.87*).

Однако кризис классической рациональности проявляется не только в том, что должно быть пересмотрено «пространство мысли». Очевидно, что само это пространство перестает быть чистым пространством мысли, незамутненным человеческой субъективностью. Оно нагружено тем, что составляет «изнанку мысли» — человеческими желанием и волей, смыслами и ценностями. Таким образом, условия построения современной эпистемологической ситуации теперь уже не вопрос чистой методологии, поскольку она «инфицирована» всем тем, от чего ее хотели очистить классики. Разве возможна теперь «чистая» гносеология вне аксиологического измерения? Поэтому проблема современного разума не может быть поставлена и решена с помощью тех или иных реформ, таких, например, как введение принципа неопределенности, принципа дополнительности и других методологических проектов реформации классической рациональности в неклассическую или теперь уже в постнеклассическую (*Степин, 2000*). Проблема современного разума стоит чрезвычайно остро, и ее обсуждение может стать отдельной объемной темой. Здесь же достаточно сказанного для того, чтобы попытаться убедить психотерапевтическую общественность в том, что наука как идеальное воплощение классической рациональности вовсе не является маяком для нас. И более того — именно проект психотерапии, основанный на научных основаниях, является тормозом развития.

Первое следствие для психотерапии, которое необходимо сделать, связано с введением онтологического принципа неполноты бытия в отличие от классической посылки полного бытия, т.е. такого мира, где все «в себе» уже есть. Новая онтология — это онтология мира незавершенного, неопределенного, в котором каждый шаг меняет весь универсум в целом в обе стороны — назад и вперед, в прошлое

и в будущее. Поэтому психотерапевтический диалог, основанный на принципе неполноты бытия, строится как открытая система, т.е. таким образом, что знание о человеке (о пациенте и о себе) не нуждается в верификации, подтверждении своего объективного эпистемологического статуса, которое «закрывает» процесс в случае классического подхода к делу. Не на объективном знании держится весь процесс — оно никому здесь не нужно. А нужно *знание-для* кого-то конкретного. Значит, знание теряет свой объективный эпистемологический статус, перестает быть знанием в собственном смысле слова. Если психотерапевт сообщает клиенту какие-то сведения и факты, то ведь это не то же самое, как если бы эти факты были сообщены беспристрастной аудитории. Это значит, что в пространстве психотерапевтического диалога есть совершенно новое по сравнению с классической познавательной ситуацией измерение — измерение смысла. Любое «знание» здесь проходит проверку не на соответствие «объективной» реальности, а на способность осветить смыслом проблему пациента. Ситуация открыта в силу принципиальной открытости человеческого существования в бесконечной смысловой перспективе. Вообще весь процесс психотерапевтического общения может быть обозначен как процесс смыслопорождения. Здесь нужно сделать еще одно замечание, касающееся самого понятия смысла. Со времен теории деятельности А.Н. Леонтьева у нас повелось определять понятие «смысл» в оппозиции к «значению», т.е. подводя под категориальную пару «всеобщее — особенное» (значение — всеобщее, а смысл — личностный). В нашем случае такое определение не работает, поскольку понятие смысла вводится в новый контекст, где оно теряет сугубо гносеологический статус, приобретая статус онтологический («смысл — прирост бытия» по М.М. Бахтину). Если А.Н. Леонтьев мыслил онтологию человека как деятельностный универсум — смысл здесь всегда — это смысл деятельности, который помимо «объективного» ее значения, имеет для каждого еще и свой смысл, то в онтологии бытия-сознания смысл — это эквивалентная всему универсуму составляющая. Именно такое толкование «смысла» возвращает нас к духовной природе человека, ибо онтологически духовная сфера — это вселенная смыслов. Так, кстати, происходит и у М. Хайдеггера — уравнивание смысла и бытия.

Отсюда проистекает неприятие хорошими психотерапевтами тактики рекомендаций и советов, а не только вследствие директивности такого воздействия. Такая тактика не просто нарушает симметричность позиций сторон психотерапевтического процесса, а вообще выходит за его рамки, перестает им быть, становится классической ситуацией субъект-объектного взаимодействия, где передаются знания от одного — субъекта — другому — объекту. Смысл так передать нельзя, поскольку он вообще не может быть передан от одного другому. Но к смыслу можно прийти, причем только самому, пройдя какой-то путь в духовно-экзистенциальном пространстве. И психотерапевт может только помочь родиться этому смыслу, он не может выдать его в виде знания или любого другого готового продукта еще и потому, что смысл рождается как результат продуктивного переживания, но ведь невозможно пережить за другого, вместо другого. У каждого свое «единственное место в бытии», как говорит М.М. Бахтин. Смысл — это *след бытия*, поэтому он у каждого свой (с языком его связывает символ, а не знак, как в теории деятельности А.Н. Леонтьева, который не делал различия между ними) в зависимости от личной истории, понимаемой как путь в символично-смысловом пространстве культуры, поиски смысла — своего рода археология души.

Обретение смысла — это онтологический акт, значит, что-то происходит в континууме бытия-сознания необратимо. Как только я нахожу смысл, я мгновенно меняюсь, не в том смысле, что я тут же меняю свое поведение, а в том, что я оказываюсь в новом экзистенциальном топосе-состоянии. Произойдут ли вследствие такого события изменения в моем социальном положении или семейной жизни — это зависит от моего выбора. Но главное в психотерапевтическом процессе — прийти в эту точку, где я постигну смысл происходящего.

Но, сделав свой выбор, я не могу вернуться назад в ту точку, где я был до выбора, выбор все меняет необратимо. Я был свободен, когда находился на пути к смыслу, я был свободен в своем выборе, но, сделав его, я оказался там, где оказался. Значит, духовно-экзистенциальное пространство обладает некоей связностью, оно структурировано и организовано так, что действует само по своим законам. Означает ли это, что я детерминирован в том значении этого слова, которое обычно для естественных наук? Вспомним слова Фрейда о том, что в науке неуместно говорить о свободе и выборе. Здесь объект психотерапии детерминирован либо биологически, либо социально, либо тем и другим. Проблема свободы человека — тот крепкий орешек, который не могут разгрызть ни научная психология, ни иные социальные науки, ибо свобода и выбор не вписываются в субъект-объектную онтологию. Очевидно, что речь идет не о той детерминации, понимания которой мечтал достичь Фрейд.

Является ли психотерапия отраслью науки, если не фундаментальной, то прикладной? Ответ на этот вопрос важен для нас, ибо если это не так, то различным психотерапевтическим школам нет нужды претендовать на единственно верную, «объективную» теорию своего предмета подобно тому, как это делают конкурирующие научные школы. И это открывает путь к их интеграции. Может быть, здесь претензии на научную объективность так же нелепы, как нелепо было бы ставить вопрос о том, какое направление более правомерно в искусстве — сюрреализм или импрессионизм? Или, например, что лучше: строить каменный дом или деревянный? Однако, разумеется, предстоит серьезная работа, чтобы обосновать мысль о том, что тот тип рационального знания, который используется в гуманитарной практике — психотерапии — существенно отличен не только от «классической рациональности», но и от «неклассической» и даже «постнеклассической» (Степин, 2000) — этих разновидностей научного разума. Эту проблему оставим на позднейшее обсуждение, заметив только, что наука в принципе не может отказаться от субъект-объектного расщепления эпистемологической ситуации, посему ее претензии на то, чтобы быть методологическим основанием психотерапии, утопичны. Гуманитарная практика, чтобы быть адекватной специфике своей эпистемологической ситуации, вероятно, должна искать себе иные философские «подпорки», нежели новоевропейский рационализм и наука, несмотря на то, что связана с ними узами рождения (Воробьева, 2004). Сегодня развиты альтернативные ему традиции, позволяющие описывать психотерапевтическую реальность в иных категориях: «Я — Ты отношение»; «встреча»; «диалог»; «экзистенциальный резонанс» и т.д., дающие возможность выйти за узкие рамки науки и двигаться в пространстве гуманитарной мысли, где рациональное понимание происходящего не основано на субъект-объектном расщеплении ситуации.

Методология интеграции психотерапии кажется на первый взгляд простой: подвергнуть критическому анализу все ее формы и виды для того, чтобы, просеяв

этот материал, освободив зерно от плевел, отобрать и соединить все самое ценное, но где взять критерии отбора, существует ли такое сито? Чем можно измерить «правильность» концептуального аппарата той или иной психотерапевтической школы или практичность ее инструментария? Казалось бы, здесь уместно применить такой критерий, как эффективность психотерапевтической практики. Но, как пишет А.М. Руткевич, историк психотерапии: «При этом никто не может достоверно утверждать, что юнгианец, у которого средний курс лечения втрое короче, чем у фрейдиста, лечит менее эффективно, а сторонник НЛП или гештальттерапии, справляющийся в десятки раз быстрее, добивается худших результатов» (1997, с.296). Сегодня все попытки опираться в таких оценках на какие-то объективные показатели потерпели крах. В подтверждение этому можно сослаться на И. Ялома: «...клиницист постепенно осознает внушительные проблемы, заключенные во всяком эмпирическом исследовании психотерапии». Далее он пишет: «Мой личный опыт может послужить иллюстрацией. Несколько лет назад мы с двумя коллегами выполняли большой исследовательский проект, посвященный процессу и эффекту групп встреч. Результаты мы опубликовали в книге “Группы встреч: введение”, тогда же провозглашенной образцом точной клинической работы и одновременно энергично раскритикованной многими гуманистическими психологами. Целый номер упоминавшегося выше “Журнала гуманистической психологии” был посвящен мощной атаке на наше сочинение. Оба моих коллеги написали здравые и убедительные ответы на критику, но я отказался это делать. В глубине души я сам испытывал сомнения относительно смысла наших исследований — не по тем причинам, которые послужили поводом к публичной критике, а по другим. Я не мог поверить, что с помощью нашего высоко технического, компьютеризованно-статистического подхода можно адекватно описать подлинные переживания участников групп. Особенно беспокоил меня один результат, методологически касавшийся самой сути нашей работы. Дело в том, что мы с помощью грандиозного психологического инструментария оценивали перемены, наступавшие в каждом из участников группы. Оценивание производилось с четырех позиций: 1) с точки зрения самого участника, 2) с точки зрения лидера группы, 3) с точки зрения других участников группы, 4) с точки зрения непосредственного социального окружения участника. Так вот, корреляция между этими четырьмя оценками равнялась нулю! Иными словами, информация из различных источников о том, кто и насколько изменился, абсолютно не согласовывалась!

Ну конечно, для “обработки” этого результата существуют статистические методы. Однако остается фактом, что оценка результата в значительной мере относительна и зависит от источника информации. Это не проблема, специфичная только для данного проекта, - с ней сталкивается каждое исследование, посвященное анализу результатов психотерапии. Чем больше методов применяется для оценки исхода, тем меньше исследователь уверен в своих выводах!

Как справляются с этой проблемой? Один путь состоит в повышении надежности путем уменьшения количества вопросов и использования единственного источника информации. Другой распространенный метод — обходиться без “мягких”, то есть субъективных, критериев и учитывать лишь объективные показатели, такие, например, как количество потребленного алкоголя, то, сколько раз в течение определенного периода времени один супруг перебивает другого, сколько раз человек “перекусил” за день, кожно-гальваническая реакция, объем набухания пениса

при просмотре слайдов с изображениями обнаженных молодых людей. Но 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, мужество, включенность в жизнь? Снова и снова мы встречаемся с закономерностью, неизменно проявляющейся при научном исследовании психотерапии: точность результатов тем выше, чем тривиальнее изучаемые параметры. Ну и наука!» (Ялом, 1999, с.30-31).

Итак, наиболее адекватными оказываются, по мнению многих психотерапевтов, субъективные ощущения продвижения по пути личностного роста, духовного развития и другие, неподдающиеся никакой объективной диагностике, вещи. Задача разработки методов такой диагностики не поддается решению не потому, что слишком сложна, а потому что принципиально вне рамок научной методологии, альтернативу которой «составляет “феноменологический” метод, непосредственно ведущий к самим феноменам, к встрече с другим без посредства “стандартизованных” методов и предпосылок. Это тот путь, на котором достижимо понимание внутреннего мира другого индивида... Именно его описывают такие понятия, как эмпатия, соприсутствие, активное слушание, безоценочное принятие — или, используя удачный оборот Ролло Мэя, позиция “дисциплинированной наивности”. Экзистенциальные терапевты всегда настаивали на том, чтобы терапевт стремился понять личный мир пациента, вместо того, чтобы установить, как именно последний отклоняется от “норм”» (там же, с.31).

Бытует мнение, что экзистенциально-гуманистические методы противостоят психоаналитическим. Однако, знакомясь с современным психоанализом, вы можете убедиться в том, насколько они взаимопроникают друг в друга. Так, Р. Нойбургер, известный психоаналитик, критикует систему *DSM*, психиатрию в целом, медицинскую парадигму помощи пациенту и пишет о методе: «Аналитик может лишь сохранять позицию “мудрого неведения” (*ignoranta docta*), чтобы продуцировать вопрошающий субъектЕ» (2005, с.126). Нетрудно видеть сходство с позицией «дисциплинированной наивности» Ролло Мэя. Классическая психоаналитическая интерпретация, погруженная в такой контекст, принимает подчиненную техническую роль, меняет свое значение и смысл. Интегративные процессы пронизывают тело психотерапии, однако, все еще оставаясь на уровне методологии и не затрагивая ее философско-антропологических оснований.

Разные конкретные параметры, которыми терапевт обозначает проблему пациента, могут быть измерены в терминах той или иной конкретной школы: в терминах когнитивного диссонанса, невротической зависимости, отклонений групповой динамики и т.д., но целостный человек остается за рамками такого горизонта. Кроме того, и сам психотерапевт утрачивает связь с самим собой как целостной личностью, поскольку мыслит и о себе в терминах той частной концептуальной модели, которую реализует в своей психотерапевтической практике. Интегративный подход в перспективе призван не устранить языковые барьеры между школами, создав унифицированный язык психотерапии и упразднив различия с помощью создания единой научной терминологии, а интегрировать их в единый «организм». Подобно тому, как в организме функционируют его различные органы, в единой мировой психотерапии будут функционировать различные психотерапевтические практики, осуществляя между собой связи энергетического и информационного обмена.

Сегодня очевидно, что «органы» уже достаточно дифференцированы, но еще не сложились в системно слаженное целое. Развивая метафору организма, зададимся вопросом: что же может выполнить функцию мозгового центра, координирующего функционирование всех частей единой психотерапии? Существует ли он уже или его еще только предстоит создать? Ответ на этот вопрос парадоксален. Этот верхний интегральный уровень сегодня реально не существует, и в то же время он реально существует. Не существует, так как каждый психотерапевт осуществляет свою работу как профессионал, т.е. специалист в какой-то отдельной школе - психоаналитик, когнитивист, семейный терапевт... И в то же время он всегда просто человек. А это означает, что *в подтексте и затексте его общения с пациентом лежат его человеческие смыслы и ценности, и экзистенциальное пространство психотерапевтического процесса включает их помимо воли и намерения самого терапевта*. Говоря об аналогичной проблеме в философии, Фихте как-то сказал: «Философы — это люди, и они больше своей философии». Получается, что психотерапевт не просто специалист, «подобный флюсу», а всегда целостный человек, только это не востребовано в той психотерапии, которая мыслится внутри философии средств.

#### *Философия психотерапии*

О кризисе западной цивилизации начали говорить уже в начале прошлого века. В нашумевшей книге «Закат Европы» немецкий философ О. Шпенглер пишет о ее дегуманизации, техницизме и нетолерантности к другим культурам (1998-1999). Критики западноевропейского способа жизни определяют его как цивилизацию средств, а не целей, т.е. подвергают сомнению способность Запада ответить на смысло-жизненные запросы человека. Французский писатель и философ Ж. Батай пишет: «Вся цивилизация, эта возможность человеческой жизни, зависит от разумного предусматривания средств обеспечения жизни. Но ведь жизнь, которую мы обязаны обеспечивать, не сводится к этим средствам, делающим ее возможной. По ту сторону рассчитанных средств мы ищем цель — или цели этих средств» (1994, с.271).

Имеющий мужество помыслить о целях неизбежно выходит за границы той рациональности, на которой держится «цивилизация средств» и наука как высшее достижение этой цивилизации: предпосылкой науки является запрет мыслить о конечной цели. Критика науки связана с осознанием этого факта не меньше, чем с осознанием необходимости пересмотра ее метода и замены «классической» рациональности на «неклассическую», и теперь уже на «постнеклассическую» (Степин, 2000). Современный человек понимает, что как бы далеко не ушла наука в разгадывании «тайн природы», она не в состоянии ответить на конечные вопросы человеческого бытия. Все дело в том, что конечная цель — это встреча с истиной, совсем не той, которую способен отыскать ученый, эта истина открывается нам по своей, а не по нашей воле. В нашей же воле лишь возвыситься до такого состояния души и духа, чтобы оказаться достойными принять дары.

Само появление такого критического дискурса в западной культуре симптоматично: он мог появиться, когда Ф. Ницше констатировал смерть Бога, и вопиюще очевидным стал разрыв между культурой как системой производства смыслов человеческого существования и цивилизацией как системой производства средств. Ведь этимологически слово «культура» связано со словом «культ». Культура складывается вокруг культа, который есть возделывание тайны человека, той тайны, которую философы называют антропологической проблемой: что такое человек и откуда он?

Так, помимо социально-психологического и социологического аспекта, состоящего в критике западной цивилизации за дегуманизацию и техницизм, в этом критическом дискурсе появляется еще одна проблема, укорененная глубоко в самой сути человеческого существования, — философско-религиозная. М. Хайдеггер называет переживание, лежащее в основе человеческого существования, «фундаментальным настроением» (1989, с.116-163). Вот как описывает это переживание М.К. Мамардашвили: «...Мои первые шаги в философии и влечение к ней были обусловлены... неосознанным желанием воссоединиться с чем-то, что мне казалось частью меня самого, родным мне, но почему-то утраченным и забытым (1990, с.41). Это чувство утраченного было сознанием чего-то иного, которое мучило, и заставляло “вопрошать”» (там же). «Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос» (Хайдеггер, 1989, с.122).

Фундаментальное переживание человека, то, которое М.К. Мамардашвили называет «иномирной ностальгией», «гражданством неизвестной родины» — может ли и должна ли психотерапия соотносить себя с ним? Или вернее: как может психотерапия не соотносить себя с этим фундаментальным переживанием человека? И здесь встает важный вопрос: для чего психотерапия? Каковы ее цели? Может быть, новая европейская психотерапия, будучи плотью от плоти западной цивилизации, это психотерапия средств, а не целей? Может быть, она стоит в одном ряду с другими социальными институтами, задачи которых ограничены социальной адаптацией человека? Ведь и медицина, и система образования существуют для того, чтобы социализировать ребенка и взрослого человека, социально реабилитировать больного. Цивилизация средств покоится на определенном антропологическом постулате — на отрицании духовной природы человека. Естественнонаучная материалистическая теория происхождения человека говорит нам, что в какой-то исторический момент биологически-обусловленная эволюция животных видов вдруг превратилась в культурно-исторический процесс. Однако целое всегда представлено в своем качественном отличии от другого целого — это системный принцип. Как далеко бы вглубь веков не погружался наш взор, и на какие бы составные части мы не делили целое, всегда есть, пусть в зародыше, нечто специфическое для одной системы — то, что отличает ее от другой. Ученые-антропологи долго старались отыскать этот специфический «росток» человеческого в животном царстве: язык, производство орудий труда, интеллект, социальное устройство... Увы, все это так или иначе есть и у животных. Но существует то, чего действительно нет ни у какого животного вида: человек начинается тогда, когда он хоронит своих мертвецов. В человеческом существовании есть разрыв, который и определяет его бытие как собственно человеческое — между его конечной земной жизнью и бесконечной незавершенностью его духовной перспективы, как говорит М.М. Бахтин, — между «данным и заданным». Только человеку дано его бытие как задача, только он один из всех живущих на земле видов неукоренен в своем бытии, и оно «нудительно» требует от него постоянного «оправдания». Этим он качественно (а не количественно) своеобразен. Ритуалы погребения — свидетельство того, что человек ищет оправдание и смысл своего земного пути в жизни после смерти, в их основе лежит идея о трансцендировании чего-то в человеке за границы его земного бытия.

«Что бы мы ни называли “духом” — сознание, свободу или разум, — в конце концов, в науке духа наступает момент, когда мы сталкиваемся с антиномией или

противоречием. Например, вопрос о происхождении сознания, как у всего человечества, так и у ребенка предполагает два возможных ответа, ни один из которых не является удовлетворительным. Мы вынуждены выбирать между таинственным скачком в континууме естественного развития до прибытия сознания или мы должны низвести сознание до уровня органической природы и с нечистой совестью утверждать, что не появилось «ничего принципиально нового»» (Нидлман, 1999, с.13).

Однако интересно вот что: каково бы ни было философское или конкретно-научное «позитивное» решение антропологической проблемы — происхождения и природы человеческого существа, для психотерапии важен лишь сам факт ее «нудительности», ибо свидетельствует о том, что она обойдена быть не может — не только потому, что важна для науки психологии, но и как практическая, ибо всегда стоит в подтексте психотерапевтического общения, ведь диалог происходит в смысловом пространстве между людьми, и, будучи людьми, они не могут не испытывать «фундаментального переживания», даже если не осознают этого. *И этот подтекст высвечивает смысл текста.* Должен ли психотерапевт игнорировать духовное измерение человека, не обращать на него внимания? Ведь, как будто, очевидно, что психотерапевт — не священник, что он, в первую очередь, должен помочь клиенту адаптироваться к жизни, к обществу?

Человек включен в социальное целое как его часть. Его лечат, учат и воспитывают, опираясь на «норму» — социальную или биологическую, если речь идет о болезни. Общество представляет собой так называемую «неаддитивную» систему, где целое больше суммы своих частей. Здесь человек находится в неравновесном отношении с целым, с социумом, как большим, так и малым, он его часть. И психотерапия, начиная с психоанализа, который ставил перед собой задачу амортизировать издержки процесса социализации, проявляющиеся у пациентов в форме невротических симптомов, унаследовала идеологию социальной адаптации. Психотерапевту, каждодневно занятому проблемами клиента, звучащими как один без конца варьируемый вопрос «как мне выжить?», это кажется бесспорным. А выживание — это приспособление к условиям. И вот мнится, что основная цель психотерапии — наращивание адаптационных механизмов. И вот кажется, что идеология социальной адаптации как стратегия психотерапевтического процесса даже и не подлежит обсуждению, она — вне критики. И упаси Вас Бог поставить это под сомнение.

Однако для человека выжить в смысле «уцелеть» часто не совпадает с тем, что значит «выжить» для биологического организма. Бывает, что уцелеть человек может только ценою жизни. В. Франкл, создатель логотерапии, в книге «Человек в поисках смысла» (1990) знакомит читателя с опытом, приобретенным в концентрационном лагере во время II мировой войны. И этот опыт — свидетельство того, что адаптация к условиям не помогает уцелеть в смысле «остаться человеком», скорее наоборот. Остались людьми, уцелели те, кто не хотел и не умел адаптироваться к условиям, предлагаемым нечеловеческими обстоятельствами.

Из этого следует вовсе не призыв к героизму или нонконформистской этике. Для нас главный вывод состоит в том, что адаптация как стратегическая цель психотерапии ставится под сомнение. В самом деле, произведем критический эксперимент и зададим себе вопрос: в чем состояла бы цель психотерапевта в концлагере? Может быть не в адаптации, а в том, чтобы спасти в себе и окружающих человеческое, в «мужестве быть» человеком? А здесь он свободен даже в концентрационном лагере, здесь его свобода ограничена не «осознанной необходимостью» по К.



Марксу, а ответственностью за спасение души. И не надо делать скидки на то, что, якобы, пример — не типичен. Вполне даже типичен, просто этот опыт «на пределе» в экзистенциальном смысле слова. Таким образом, оказывается, что психотерапевта касаются очень чувствительные проблемы свободы человека и границ его ответственности. И именно поэтому психотерапия в отличие от социальных практик, занятых адаптацией человека, оставляет его открытым для свободного и ответственного решения. Он — в компетенции каждого, кто стоит перед выбором, здесь суверенная территория личности, на которую не вправе посягать никто, даже если выбор стоит в контексте «быть или не быть», рискнуть или не рискнуть на предельный опыт на границе человеческих возможностей. Бытие человеком «нудительно» взыскует ответа о смысле и «оправдании», и предельная ситуация позволяет человеку радикально поставить себя под вопрос. Духовная перспектива компрометирует всякое наличное бытие, выражает невозможность человека остановиться — ни на миг, ни на одном утешении или какой бы то ни было истине, ни на интересах или результатах действия, ни на достоверностях знания или веры. М.М. Бахтин пишет: «Ни один момент уже-наличности для меня самого не может стать самодовольным, уже оправданным; мое оправдание всегда в будущем, и это вечно противостоящее мне оправдание отменяет мое для меня прошлое и настоящее в их претензии на уже-наличность» (1979, с.107). «Быть для себя самого — значит еще предстоять себе (перестать предстоять себе, оказаться здесь уже всем — значит духовно умереть)» (там же, с.109). Смысловое будущее — это духовное измерение человеческого бытия, поскольку вселенная человеческих смыслов — это такой универсум, который структурирован вокруг этой тайны, этого онтологического разрыва в человеческом существовании.

Если аксиологию психотерапии не сводить к ценностям приспособления человека к наличному бытию, то психотерапия получает свободу самоопределения в поле культуры (т.е. как культурный, а не только социальный институт). Психотерапевт — не адвокат социальных общепринятых моральных стандартов поведения. Он, скорее, протагонист человека и его права на выбор. Однако это не означает «ценностного релятивизма», как думают некоторые. Здесь необходимо различать мораль и нравственность. Мораль — от социума, а нравственность — внутри человека, может быть, от Бога? Ибо человек гораздо больше и шире, чем социально-исторические условия, в которых он оказывается в силу случайности своего появления на свет в определенную историческую эпоху, потому что в человеке есть духовное измерение, в какое бы время он не родился и в какую среду не попал. Это значит, что у каждого из нас есть особый духовный орган, голос, к которому надо прислушиваться, чтобы следовать своему пути. Это значит также и то, что помощников и наставников может быть много, но только ты сам выбираешь свой путь, прислушиваясь к этому голосу, и только ты сам отвечаешь за свой выбор. И это — главная заповедь терапевта и разумное основание для определения границ психотерапевтического вмешательства. Ведь если бы психотерапевт ограничивался социальной функцией, он, как агент общества, был бы полностью ответственен за клиента, так же, как врач отвечает за здоровье пациента, терапевт отвечал бы за его счастье. Это патерналистское отношение свойственно социуму по природе, т.к. общество всегда больше суммы своих членов. В Боге же мы все равны. Принципиальное равенство собеседников в терапевтическом диалоге, будь то взрослый или ребенок, зиждется на благом неведении, на том принципиальном незнании, кто мы

и откуда — патернализм здесь не может произрасти. И психотерапия движется в сторону осознания этого. Первоначальный директивный психоанализ не выходил за рамки идеологии социальной адаптации, и позиция аналитика была подобна позиции врача, т.е. несимметрична позиции пациента («дискурс хозяина», говоря лакановским языком). Основываясь на равенстве сторон, сегодня терапия описывает свою практику как диалогическое общение. Но это не то равенство, которое зиждется на равных социальных правах, узаконенных юридической нормой, оно гораздо фундаментальнее и укоренено в «архитектонике» самого человеческого бытия. Категория «диалог», наполненная великим русским философом М.М. Бахтиным экзистенциальным содержанием, поэтому составляет методологический фундамент той гуманитарной парадигмы, которая преобразует и интегрирует психотерапию<sup>1</sup> (Воробьева, 2006).

Однако можно заподозрить, следуя принципу системности, что уже в психоанализе было заронено новое зерно помимо воли и намерений самих ее основателей. Ведь что обнаружилось при тщательном изучении результатов психоанализа? К. Роджерс и другие психотерапевты гуманистического направления показали, что эффективность психоанализа в гораздо большей степени зависит от личностных качеств аналитика, нежели от его профессионального мастерства. Среди них главными были заинтересованность в пациенте, сопереживание и принятие (Роджерс, 1994, с.80). Этому факту придают значение историки психотерапии, но не то, какое он заслуживает. А заслуживает он гораздо большего, чем показатель перехода от директивной модели к недирективной. Ведь этот факт свидетельствует о том, что эффективность психотерапии базируется на неспецифических для каких-то школ и подходов вещах, на просто человеческих качествах терапевта. Причем же здесь тогда профессия и профессиональное мастерство? Может быть, тогда профессиональное мастерство состоит в развитии этих качеств? Стали появляться тренинги эмпатийного слушания и диалогического общения. Но вскоре выяснилось, что эти качества нельзя приобрести как умения и навыки в любом другом ремесле, прежде всего, должна измениться жизненная философия терапевта, а затем и профессиональная идеология.

В системе образования или здравоохранения врач и учитель предстают перед человеком не просто как агенты социума, неравные ему по статусу, но и говорят от имени «нормы» — социальной или биологической, если речь идет о здоровье. В реальной жизни человек испытывает эти нормы на «прочность», противостоя этому «дискурсу хозяина». Психотерапия, следуя «принципу реальности» (человеческой реальности, такой, где человек не сводится к своим социальным и биологическим функциям), возможно, образует тот критический дискурс, в котором эта реальность имеет возможность легитимировать свои права, которая обнаруживает, где эти нормы «шатаются», это как бы экспериментальная сфера культуры. И здесь ее культурное место. Если педагог говорит голосом социума, транслирует

---

<sup>1</sup> В.Н. Цапкиным (1992) предлагалась методология интеграции психотерапии с помощью «диалога культур» — понятия, разработанного В.С. Библером, при этом психотерапевтические школы уподоблялись разным «культурам». Диалогика В.С. Библера существенно отлична от философии М.М. Бахтина, в частности тем, что не рассматривает диалог внутри проблемы «архитектоники человеческого бытия» и не затрагивает антропологической проблемы. Поэтому в поисках философских оснований психотерапии и стратегии ее интеграции мы обратились не к В.С. Библеру, а к М.М. Бахтину.

общественные правила и нормы; врач говорит от имени организма со своими биологическими законами и нормами, а священник от имени Бога, то психотерапевт говорит от имени человека в этом экспериментальном пространстве культуры. Это не значит, что он берет на себя роль адвоката личности, защищая ее от социального давления. Если бы это было так, то он опять не имел бы собственного предмета и метода. К тому же адвокат — это человек, который занимает патерналистскую позицию по отношению к подзащитному, он опекает слабого. Что же заставляет считать, что позиция психотерапевта другая? Что значит быть протагонистом человека? И что это за пространство, в котором протекает экзистенциальный диалог, пространство психотерапевтического процесса?

Когда человек попадает к врачу, он становится объектом медицины. Когда человек приходит в школу или институт, он становится объектом педагогики. Но когда человек приходит к психотерапевту, то нельзя сказать, что он становится объектом психотерапии — ведь нельзя сделать человека объектом счастья или удовлетворения, душевного равновесия и т.п. А сделать человека послушным, образованным, здоровым можно. Таким образом, первое и главное отличие психотерапевтической практики от других состоит в том, что в ней нарушена привычная для деятельности отношений субъект-объектная схема. Здесь нет субъекта деятельности, как нет и объекта. Что-то, конечно же, происходит в этом процессе, но нельзя сказать, что один из участников — объект деятельности, а другой — субъект. Может быть, это вообще не то пространство, которое можно уложить в эту схему, описать с помощью понятия «деятельность»?

Для психотерапевтического процесса гораздо адекватнее понятия из арсенала неклассической философии — «встреча», «диалог», но не в лингвистической, а в экзистенциальной парадигме. Терапевтический диалог хотя и речь, но события здесь развертываются в затекстовом пространстве. Речь может быть пуста, если что-то не отзывается на слово в духовно-экзистенциальном пространстве диалога. Что же это? Переживание (*Василюк*, 1984). Оно-то и является основной онтологической категорией психотерапии, ибо терапевт работает не с речью клиента, а с его переживанием. Однако нельзя сделать переживание предметом деятельности, потому что деятельность есть манипулирование средствами (категориально описывается с помощью трехчлена «цель-средство-результат»), и если терапевт, манипулируя средствами, вызывает требуемое переживание, то он уподобляет пациента вещи, объективирует его. Манипуляция может дать временный эффект, пока пациент не почувствует, что его превратили в вещь. Но когда он поймет это, то все человеческое в нем отторгнет и терапевта и терапию. Психотерапия — это со-бытие, а не деятельность, так же как искусство она невозможна вне «присутствия» всего человека в отличие от деятельности, куда человек может быть вовлечен только своей функциональной ролью. Орудием терапевта является не мертвое знание, а живое переживание, испытываемое здесь-и-сейчас. «Переживание есть внутренний знак», — как пишет М.М. Бахтин. (*Волошинов*, 1926). Переживание имеет творческий характер, обеспечивает то, что Бахтин называет приростом или прибыльностью бытия: «Переживание — это след смысла в бытии, это отблеск его на нем, изнутри себя самого оно живо не собою, а этим внележащим и уловляемым смыслом, ибо, когда оно не уловляет смысла, его вообще нет...» (1979б, с.101). Человек испытывает это чувство утверждения в бытии или прироста бытия в тот момент, когда он делает шаг в направлении устранения разрыва между данным и заданным, т.е. исполняет бытие как задачу.

Помощь психотерапевта тогда имеет фундаментом собственный опыт переживания той же экзистенциальной ситуации, в которую попал клиент. Все преимущество терапевта заключается в одном: он «проработал» свое переживание и теперь на основе личного опыта может предполагать, какие существуют варианты развертывания и конструктивного развития экзистенциальной ситуации. Проработка личного опыта — в этом состоит профессиональная подготовка психотерапевта, все остальное — лишь подспорье для этого. Онтологическая предпосылка, которая заложена в основу метода психотерапии, состоит в том, что духовно-экзистенциальное пространство-время у всех людей одно. Людей отличают друг от друга способы перемещения в нем, а также устойчивые траектории такого движения {«топология пути», как называл это М.К. Мамардашвили (1995)}, при которых создаются какие-то личностные структуры-констелляции. Психотерапевт, настраивая свой «инструмент» (т.е. занимаясь тем, что обычно называют эмпатийным слушанием и феноменологическим проникновением) на другого и *узнавая себя в нем*, в отличие от него, имеет в своем арсенале символ значимого переживания. А символизация проблемы дает ей имя и смысл. И здесь встает вопрос: не формирует ли психотерапевт некоторую особую реальность, реальность психотерапевтического процесса, которая по отношению к целому всей сферы экзистенциально-духовного опыта относится так же, как фрагмент голограммы ко всей голограмме или как капля в океане ко всему океану? Безусловно, да, в этом и состоит его работа.

Онтологическое устройство психотерапевтического процесса таково, что в этом пространстве соблюдена эквивалентность каждого всему универсуму, т.е. принцип неаддитивности, действующий в социальных системах, превзойден, а отсюда и симметричность и даже взаимобратимость позиций терапевта и клиента. Ведь психотерапевт обязательно что-то приобретает в этом процессе, а не только отдает. Причем не просто профессиональное удовлетворение от хорошо сделанного дела, но и нечто глубоко личностное. И это объясняется не только тем, что клиент что-то затрачивает в диалоге с терапевтом, но и тем, что духовно-экзистенциальное пространство «работает само», действуют какие-то самостоятельные законы и механизмы, неподконтрольные участникам диалога. Очевидно, смысловое пространство-время неклассично, у него не физикальная природа. В то же время это и не «семиосфера» и не «семантическое пространство», составляющие предмет различных гуманитарных наук (см.: *Воробьева, 2006*). Мы не много приобретем, если станем редуцировать нашу онтологию к этим пространствам.

Итак, казалось бы, узкопрофессиональные задачи самоопределения психотерапии соприкасаются с такими глубокими и запутанными философскими темами, как свобода и ответственность личности, цели и смыслы жизни, т.к. они тесно связаны с определением стратегии психотерапии, ее предмета и метода. Вывод мы делаем следующий. Вопрос о философии психотерапии может быть поставлен корректно только в контексте более глобальной антропологической проблемы. От мировоззрения терапевта зависит его ремесло, зависит то, какую стратегию он выбирает, в чем видит цель и смысл своей работы. Если он — материалист, то для него логично ограничение психотерапевтического процесса работой с адаптационными механизмами. (Однако я не могу представить себе человека, не испытывавшего «фундаментального человеческого настроения» в смысле М. Хайдеггера, могу вообразить только, что он справляется с ним с помощью защитной стратегии изоляции или игнорирования, а более всего — рационализации). Если же психотера-

певт допускает двуми́рность человека — принадлежность его не только эмпирическому, но и другому миру, или хотя бы оставляет для себя открытой эту проблему, то расширяются не только границы его сознания, но и горизонты его ремесла.

Это не означает, что психотерапевт такой ориентации не уделяет должного внимания земным трудностям и проблемам посетителя. Но человек предстает перед ним как открытое в духовной перспективе бытие, а это отражается на стратегии психотерапии в гораздо большей степени, чем на ее психотехническом оснащении. Если он относится к себе и к другому человеку как к существу, не ограниченному рамками эмпирического существования, как к существу духовной природы, то его диалог с клиентом помимо плоскости эмпирии, будет иметь духовное измерение. Это выразится не в религиозной проповеди и не в тематических особенностях дискурса, а в стратегии расширения сознания. При этом выстраивается совершенно другая идеология психотерапии. Взамен стратегии социализации - стратегия жизнестроительства, жизнетворчества — отношения к жизни как к целому, имеющему смысл. А это значит, что жизнь получает, подобно произведению, такие эстетические измерения, как целостность и завершенность, замысел и автора. И здесь психотерапия сродни искусству. Она так же, как искусство, работает с реальностью переживания, хотя и разными методами. Вот тут и в таком контексте проблема свободы и ответственности личности находит достойное место, ибо ответственность может быть вменена человеку только в том случае, если у него есть духовное измерение, т.е. перспектива спасения души. Сведя человека к биологическому или социальному функционированию, бесполезно искать основания для вменения человеку нравственной ответственности, поскольку она может реализоваться только в предпосылке свободы экзистенциального выбора. Такой подход требует пересмотра философии социальной адаптации в психотерапии.

В Московском психотерапевтическом журнале велась полемика о взаимоотношениях между психотерапией и религией, и известный московский психотерапевт А.Я. Варга выступила против расширения предмета психотерапии и включения в него пастырской задачи спасения души: «Для меня это ремесло, в том смысле, что не наука и не искусство, а честное и по возможности качественное делание, в моем случае делание системной семейной психотерапии. Не больше и не меньше. Мне все равно с кем работать — христианином, иудеем, мусульманином или солнцепоклонником. Мне все равно — злодей передо мной или праведник, я этого не знаю и знать не хочу — это не мое дело. Я не учитель жизни для моих клиентов и я не отвечаю за то, как они ее проводят. Они свободны быть кем угодно и жить по-разному, не мне их судить. Я нисколько не умнее или лучше их. Они приходят ко мне за любовью или дружбой, не за наставлением, они приходят со своим страданием и хотят облегчения» (1994, с.164-171).

Следует во всем согласиться с автором этих строк, особенно с тем, что психотерапия внеконфессиональна, хотя существует, например, пастырская психотерапия. Однако здесь есть тонкий момент. Когда говорят о подмене, то в подтексте есть какая-то неосознаваемая предпосылка, и ее нужно вытащить на свет. Дело в том, что имеют в виду подмену дискурса, т.е. так, будто психотерапевтический дискурс подменяется религиозным: священник — «учитель жизни». Но, разумеется, только очень неумные психотерапевты, будучи религиозными, подменяют психотерапию проповедью. А если психотерапевт понимает, что к нему идут «за любовью и дружбой», как А.Я. Варга, то вообще нет никаких разногласий: у нас общая фи-

лософия психотерапии. Вся полемика тогда — просто результат недоразумения, поскольку любовь — высшая духовная ценность вне зависимости от религиозной системы. Таким образом, не требуется изменение стилистики и тематических особенностей психотерапевтического дискурса, речь идет не о том, что говорится вслух, и не о психотехнике, в которую могут быть включены и невербальные компоненты общения, а о том, что в подтексте этого общения. А ведь то, что выражено, — вербально или невербально, — составляет только техническую сторону психотерапии, ее, так сказать, тактику, стратегические цели и задачи остаются в контексте терапевтического процесса, и они не менее, а, может быть, даже более важны, чем текст. *Самодействующее смысловое пространство психотерапевтического процесса помимо воли и осознанных намерений сторон несет в себе атмосферу невыраженных духовных ценностей.* К сожалению, однако, существующее сегодня обучение психотерапии в большинстве случаев не хочет этого замечать и сконцентрировано, в основном, на психотехнике, т.е. в русле философии средств. Между тем, у психотерапии гораздо больше общего с религией и искусством, нежели чем с наукой и другими видами социальных практик, — педагогией, медициной, т.к. она имеет с ними общие онтологические основания и общие цели, расходясь в методе.

Интегративная стратегия психотерапии должна быть основана на общем неспецифическом метапсихологическом и метапсихотерапевтическом основании — философско-антропологическом. Это означает некий методологический системный принцип: интеграция ее различных направлений возможна не на горизонтальном уровне, т.е. не в плоскости суммирования их друг с другом, а через выход в метауровень. Принцип метапозиции как необходимый для интеграции системы очевиден. О нем в 1992 году писал В.Н. Цапкин: «Едолжна быть найдена некоторая метамодель, которая могла бы отразить целостность человеческого бытия, и на основе этой модели синтезировать все основные школы и направления психотерапии» (с.24-25). Что же помешало интегративному движению выйти в эту «метапозицию»? Помешала та философия психотерапии, которая игнорирует духовность человека как его специфическую «природу». Духовное измерение человека должно войти в онтологию психотерапии. Тогда станет возможным выстроить связи координации и субординации между различными пока разрозненными ее частями, несовместимыми на горизонтальном уровне. И тогда они станут органами единой системы. Такова принципиальная стратегия интеграции. При этом подчеркнем еще раз, речь не идет о заимствовании религиозных и духовных практик.

### ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ИНТЕГРАТИВНОЙ СТРАТЕГИИ

На пути к реализации такой стратегической задачи лежат, помимо философско-антропологических, о которых говорено выше, методологические трудности. Это, прежде всего — проблема языка. Ведь связь между «органами» в системе психотерапии возможна только с помощью такого носителя энергии и информации, аналогом которого в живом организме является кровеносная система. «Кровью» психотерапии является язык. Перевод непосредственный, скажем, с языка бихевиоральной терапии на язык гуманистической, или с языка психоаналитической теории на язык семейной терапии невозможен. Их концепты и категориальные системы зачастую несовместимы. Таким образом, интеграции мешает то, что каждая ветвь психотерапии функционирует не как орган единого целого, а как отдельный

организм. Каждая из них — самостоятельный системный объект. И каждая состоит из различных подсистем.

Произведем структурный анализ психотерапевтической школы. Можно выделить три уровня в каждой. Первый — это высший управляющий уровень — тот концептуальный аппарат, которым оперирует психотерапевтическая школа. Его ядром является теория объекта, на который направлено психотерапевтическое воздействие, в него входят задачи психотерапии, формулируемые в терминах описания объекта. Например, задачи бихевиоральной терапии формулируются в терминах теории научения, а задачи гуманистической — в терминах личностного роста.

Далее — уровень ниже — методологический. Он соподчинен верхнему, но имеет относительную автономию. На этом уровне можно выделить две, сложившиеся исторически, методологические парадигмы помощи: клиническую (к ней относятся медицинская и педагогическая модели, функционирующие в категориальных рамках «диагноз — прогноз — рекомендация») и психологическую. И, наконец, уровень операциональный: каждая школа имеет богатый арсенал психотехнических средств — методик и методических приемов. Этот уровень, хотя исторически, т.е. генетически и связан с вышележащими, но достаточно автономен. Именно вследствие его автономности и происходит сегодняшнее эклектичное заимствование друг у друга.

Очевидно, что для создания интегративной модели психотерапии наибольшую трудность представляет совмещение концептуальных представлений высшего уровня. В то же время нижележащие уже фактически в реальной психотерапевтической практике функционируют слаженно и эффективно. Практикующие психологи и психотерапевты весьма успешно сочетают в своей работе как различные методологические парадигмы, так и, тем более, психотехнические приемы.

Итак, главная трудность состоит в интеграции верхнего — концептуального уровня, поскольку очевидно, что теоретический синтез несовместимых концептов и взглядов на природу нарушений, на цели и задачи, стоящие перед терапевтами из разных школ, невозможен. История попыток такого синтеза в рамках интегративного движения (носящая название «теоретическая интеграция») подтверждает такой вывод (см. статью М.Ю. Колпаковой в настоящем сборнике). Другое направление интегративного движения — поиск общих неспецифических эффективно действующих факторов терапии — так же не достигло больших успехов. Необходимо сделать выводы из этой истории. Некоторые, скептически настроенные наблюдатели на основании опыта неудачных попыток интеграции психотерапии делают вывод о том, что эти неудачи означают, что интеграция — утопическая затея. Другие, более оптимистично настроенные, продолжают поиски. Однако пока это поиски все в тех же трех направлениях. На наш взгляд, пора выйти за эти узкие рамки, ведь, чтобы осознать причины неудач, надо подвергнуть пересмотру некоторые предпосылки, заложенные в интегративном движении, каково оно есть. Этих предпосылок может быть несколько; в их числе три, которые особенно значимы. Эти три неявные основания психотерапии теснейшим образом связаны между собой. Дело в том, что поиски велись в одной лишь — методологической плоскости. Но выясняется, что в таком «горизонтальном» ракурсе проблема интеграции не решается, поскольку методология интеграции логично вытекает из онтологических и антропологических предпосылок, которые не были подвергнуты пересмотру. Не была подвергнута пересмотру философия адаптации как ценностно-смысловое

основание психотерапии, отсюда разочарование в «макдональдс терапии» (как характеризует современную психотерапию один из участников интегративного движения), с одной стороны, а, с другой, — методологический тупик. В горизонтальной плоскости невозможно совместить различные ценностно-смысловые представления о целях терапии, которые описываются на непереводаемых на иные языках. Это вавилонское столпотворение можно преобразовать в осмысленное целое, только поняв, что все наречия в нем — суть человеческие, т.е. осмыслить эту проблему не как проблему культурной или концептуальной специфики, а как проблему философско-антропологическую: собрать «человека психоаналитического» плюс «системно-семейного» плюс «акцентуированного» или «психотического» плюс «функционирующего как система транзакций» плюс Е Конечно же, можно рассматривать человека как совокупность всего этого, но на этой основе нельзя выработать единый антропологический взгляд на человека как на целостное существо, а можно только отлаживать работу отдельных органов подобно тому, как врачи-специалисты лечат, кто сердце, кто желудок. Таким образом, необходимо понять, что проблема интеграции психотерапии имеет три взаимосвязанных аспекта: онтологический, антропологический и методологический, не разобравшись в этом, не найдя общих предпосылок в интегративном движении, нечего рассчитывать на успех. Вне пересмотра ценностно-смысловых оснований психотерапии невозможно объединить несоединимое, поскольку психотерапия движется в рамках узко тактических адаптационных задач. Все очевиднее тот факт, что когда дело ограничивается тактическими задачами, то психотерапия менее успешна, нежели когда она основана на идее целого — целого человека во всей перспективе его жизненного пути, имеющего смысл. Поэтому игнорировать духовное развитие человека — значит заниматься многими частностями, но никогда целым. Мы опять приходим к тому, что интегрирующим началом психотерапии могут служить категории «духовного развития», «духовной зрелости», «пути в духовном пространстве».

Эта антропологическая предпосылка интеграционного процесса тесно связана с двумя другими, поскольку, во-первых, появляется единая онтология психотерапевтического процесса — той реальности, с которой имеет дело терапевт — духовно-экзистенциального пространства, в котором в снятом виде присутствуют другие реальности человека — реальности социального, телесного, индивидуального Е, а, во-вторых, выстраивается многоуровневая система вертикальных и горизонтальных связей, организующих разрозненный материал в единую систему. Это последнее и есть методологический аргумент — аргумент метауровня. Без такого выхода на метауровень существующие разрозненные концептуальные представления не могут быть соединены, или соединятся эклектично, не установив связей координации и субординации.

Чтобы работа была эффективной, надо исходить из целого, тогда частные трудности будут устранены сами собой, т.к. здесь работает принцип системности. «Эффектами целостности или эффектами системности мы называем эффекты, которые мы можем проследить, пользуясь термином “система”, но не можем расположить их в реальном, пункт за пунктом или часть за частью, пространстве, где этот эффект занял бы место рядом с другими, столь же дистинктно выделенными предметами. И во-вторых, понятие “система” Е имеет свое основание в том обстоятельстве, что многочисленные слои срабатывают вместе и мгновенно, что состояние системы (поэтому, собственно, термин “состояние” и появляется) есть состояние,



сворачивающее и упаковывающее в себя (или разворачивающее) одновременно срабатывающую иерархию многообразных слоев» (Мамардашвили, 1994, с.82-83).

Сделаем выводы относительно тех принципов, которыми надо руководствоваться для реализации интегративной стратегии психотерапии.

1. Принцип *единства* трех фундаментальных предпосылок успешной реализации интегративной стратегии — антропологической, онтологической и методологической. Вне понимания этого единства интеграция психотерапии невозможна.

2. Принцип *системности* предполагает подход к психотерапии как к целостному «организму», а не простой совокупности отдельных школ и направлений. Интегративная система мыслится не как еще один психотерапевтический подход наряду с другими, а как психотерапия в целом, однако, преодолевшая разрозненное и хаотичное размежевание и объединение. Системный эффект может быть достигнут, если руководствоваться тем, что в основе содержательных интегративных стратегий лежит единое философско-антропологическое основание — человек мыслится в своей собственной антропологической специфике как существо духовное. Выстраивается пространство психотерапевтического процесса как целостное жизненно-смысловое, в котором различные частные онтологические представления психотерапевтических школ присутствуют в снятом виде. Однако преодоление языковых барьеров между школами может быть достигнуто лишь с привлечением следующего принципа.

3. Принцип *метауровня* состоит в том, что интеграция разных школ и установление связей координации и субординации между ними — через исследование возможностей совместимости их теоретических концептов — возможно лишь на едином для всех философско-антропологическом основании, в качестве которого для нас выступает такое измерение психотерапевтической реальности, как духовность, изгнанное из психологии и психотерапии, исключенное из их понятийного строя. Методологически оно занимает метаконцептуальную позицию по отношению ко всем другим и выполняет функцию «мозгового центра» всей системы.

4. Принцип *авторства* предполагает, что психотерапевт не анонимный агент, реализующий идеи и методы тех или иных психотерапевтических школ, а тот, кто всем своим опытом вовлечен в процесс терапии — не только как профессионал, но как человек, т.е. духовное существо. Этот принцип следует из принципа метауровня. Психотерапевт вправе иметь свой авторский вариант интеграции различных подходов и методов психотерапии или ее оригинальный вариант, и в этом психотерапия подобна искусству.

5. Принцип *организационной поливариативности*, или *организационного многообразия*. Этот принцип устраняет опасность технического эклектизма, потому что ассимилируемые техники и технические приемы, погруженные в новый осмысленный контекст, сами приобретают новый смысл, что было замечено давно. Терапевт, имеющий стратегию, неограниченную функциональной адаптацией, ассимилирующий различные психотехники, делает это разумно, и это составляет основу иммунитета против эклектики и механического техницизма. Интеграция психотерапии на операциональном уровне реализуется во множестве различных вариантов: индивидуальной работы со взрослыми, детьми и подростками; групповой; отдельной работы с родителями; системной семейной терапии и т.д. Этот принцип предполагает авторский выбор в проблеме сочетания различных форм психотерапии. Кроме того, этот принцип адресован «бригадным» формам работы, где в

случае необходимости сочетаются различные методологические парадигмы консультирования и психотерапии — как клиническая (медицинская + педагогическая), так и психологическая.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В онтологии духовно-экзистенциального универсума проблема интеграции психотерапии вообще снимается как проблема. Проблема превращается в задачу. Ведь проблема — это то, для чего не найдено адекватных средств решения, она повисает в воздухе. В отличие от проблемы задача — то, что в принципе разрешимо. Что позволяет делать столь оптимистичное заявление? Оптимизм основан на том, что во вселенной, о которой идет речь, в снятом виде присутствуют все те измерения человеческой реальности, которые в старых онтологических картинах были представлены сами по себе, и поэтому не могли совместиться в едином целом. Духовно-экзистенциальный универсум — это не пространство социального, хотя в нем присутствует и социальное измерение человека, это и не пространство телесности, хотя и это измерение в нем есть; оно не сводимо и к тому, что именуют духовностью, противопоставляя духовность как телесности, так и эмпирии социального существования человека. События здесь разворачиваются не на плоскости «биологическое — социальное», как это происходит в научной психологии, онтологической базой которой является субъект-объектно расщепленное сознание, а в многомерной объемной сфере, онтологической чертой которой является духовное начало в человеке. В этой сфере все социальное и телесное преобразено в новое качество, и поэтому не чужеродно этому целому, а является его органичными формами. Психотерапевт на практике знает, что нет каких-то изолированных проблем у человека. Если что-то не ладится в душе, то это резонирует в семейном и в «большом» социуме, куда включен человек, это же имеет и телесное выражение. Вообще страдание нельзя отнести по какому-то одному ведомству, или можно сделать это, только искусственно разорвав в соответствии с аналитическим научным сознанием. Но то, что искусственно расчленено, не склеивается в целое человеческой экзистенции. Соединить это можно, не суммируя в одной плоскости, ибо таковой нет, — все разнесено по разным, несообщающимся областям, а только выйдя в вертикаль духовного обновления человека.

Деятельностная модель психотерапии вынужденно изолировала эти вещи друг от друга, работая с ними в разных парадигмах — клинической, психологической. Интегрированная психотерапия не отказывается от этих практик, она их ассимилирует, и, в зависимости от того, где наиболее ярко манифестирует проблема клиента, расставляет психотерапевтические акценты, понимая, что в работе можно сочетать самые разные психотехнические средства. Но только в том случае, если за деревьями не упустить леса.

Разумеется, тот проект интеграции и те принципы интегративной стратегии, которые были представлены в статье, это только начало длинного и трудного пути, поскольку требуется работа, реализующая их на деле. И только такая работа может поставить их под сомнение. Но она стоит того, поскольку нет благороднее цели, нежели вернуть человеку человеческое, а психотерапии — человека как целостное духовное существо.

Габриэль Марсель, французский философ, представитель христианского экзистенциализма, занят поиском интеграции разорванного человеческого су-

ществования, он пишет о том, что современная эпоха характеризуется тем, что понятие функции вышло из своей орбиты, и индивид начинает казаться самому себе и другим простым конгломератом функций: «Функции биологические, прежде всего: нет нужды подчеркивать роль, которую в этой редукции могли сыграть, с одной стороны, исторический материализм, с другой — фрейдизм. Затем — функции социальные: функции потребителя, производителя, гражданина и т.д.

...Мы видим, как проступает во всем этом идея *таблицы для жизни*, детали которой, разумеется, варьируются в зависимости от страны, климата, рода занятий людей и т.д. Но главное — существование такой таблицы». И далее: «Конечно, подчас дают о себе знать факторы нарушения порядка; что-то отказывает; таковы несчастный случай в самых различных своих формах, болезнь. Отсюда — явление, очень распространенное в Америке и, я думаю, в России: индивид, словно часовой механизм, подвергается периодическому освидетельствованию. Клиника выступает одновременно в качестве контрольного пункта и ателье по ремонту. Все с той же функциональной точки зрения рассматриваются сущностные проблемы, как, например, проблема *рождаемости*.

Что же касается смерти, то, рассматриваемая с позиций объективности и функциональности, она выступает как выход из употребления, провал в непригодность, как *абсолютный дефект, бракЕ*» (2001, с.251-252).

Позиция Г. Марселя настолько притягательна для меня, что рискну продолжить цитирование: «ЕЖизнь в мире, сосредоточенном на идее функции, подвержена отчаянию, она переходит в отчаяние, потому что на самом деле этот мир пуст, он — полый внутри; если она противостоит отчаянию, это лишь в той мере, в какой в лоне этой экзистенции и во благо ее действуют некие скрытые силы, которые она не в состоянии помыслить, либо распознать» (*там же*, с.252).

«...Что может философия, чего мы можем ожидать от нее в переживаемый нами момент истории? Есо всей возможной отчетливостью осознать глубокое, чаще всего не находящее себе выражение смятение, которое испытывает человек в этой технической либо бюрократической среде, где наиболее глубокое в нем не только игнорируется, но постоянно попирается; помимо того, на путях исключительно бережного, трудного поиска стремиться определить те скрытые силы, о которых я только что упоминал. Что это за силы? Им очень трудно дать название, прежде всего, потому что здесь мы оказываемся в сфере, где слова слишком часто истерты, обезжизненны. В самых общих чертах могу сказать, что эти силы — словно излучение бытия: и именно на бытие, как это было очевидно всем великим философам прошлого и как и сегодня утверждает Хайдеггер — во многих отношениях наиболее глубокий философ Германии, а возможно, и Западной Европы, — именно на бытие, повторяю, должна быть направлена мысль философа» (*там же*, с.252-253).

«...мы не можем, как я полагаю, в некотором роде “утвердиться” в бытии, обладать им, как не можем и видеть источник излучения света. Все, что мы можем видеть, — это зоны, озаренные этим светом. Это сопоставление бытия и света, на мой взгляд, крайне существенно, и вряд ли есть необходимость обращать ваше внимание на то, что оно созвучно здесь евангельскому тексту от Иоанна: “Свет, который озаряет всякого являющегося в этот мир”...

...Здесь я предвижу последнее возражение, на которое хотел бы сразу же ответить.

“Не совпадает ли этот философский ответ, — скажут мне, вне всякого сомнения, — с ответом религии? Здесь не очень-то видна грань, которую вы можете провести между философией и религией”.

Вопрос очень важен, и я бы на него ответил следующим образом. Я глубоко верю, что существует и должно существовать неявное совпадение философии и религии, но я полагаю также, что инструменты, которыми пользуются в том и другом случаях, совершенно различны. Религия действительно не может опираться ни на что иное, кроме Веры. И напротив, я считаю, что инструмент философии — это рефлексия, и должен признаться, что философские учения, претендующие на то, что они строятся на интуиции, всегда вызывают во мне недоверие. Но я стремился показать, что рефлексия может предстать в двух различных, взаимодействующих формах; одна из них — чисто аналитическая, редуцирующая: это рефлексия первой ступени; другая же, напротив, имеет тенденцию ее восполнить или, иначе говоря, быть синтезирующей мыслью: именно эта рефлексия имеет опору в бытии — не в интуиции, а в уверенности, полностью сливающейся с тем, что мы зовем нашей душой» (*там же*, с.253-254).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Батай Ж.* Из внутреннего опыта // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб.: Мифрил, 1994.
- Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979.
- Варга А.А.* Аутопсихотерапевтическое сочинение на религиозную тему // МПЖ, № 1, 1994, с.164-170.
- Василюк Ф.Е.* Психология переживания. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984.
- Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка. — М.: Госуд. изд., 1926.
- Воробьева Л.И.* Субъект и/или автор (О категориях гуманитарной психологии) // Вопросы психологии, № 2, 2004, с.149-158.
- Воробьева Л.И.* Диалог и коммуникация // МПЖ, № 2, 2006.
- Колтакова М.Ю.* Диалог как основание психотерапевтической интеграции // Настоящий сборник статей.
- Леви-Строс К.* Путь масок. — М.: Республика, 2000.
- Лоренцер А.* Археология психоанализа. — М.: Прогресс-Академия, 1996.
- Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. — М.: Прогресс, 1990.
- Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. — М.: «Лабиринт», 1994.
- Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). — М.: Ad Marginem, 1995.
- Марсель Г.* В защиту трагической мудрости. // Путь в философию. Антология. — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001, с.243-267.
- Мэй Р.* Любовь и Воля. — М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997.
- Нидлман Дж.* Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Людвиг Бинсвангера // Л.Бинсвангер. Бытие-в-мире. — М.: «Ювента», СПб., 1999.
- Нойбургер Р.* Лаканианский блюз: несколько шагов в направлении метапсихологии «депрессии» // Психоанализ депрессий (ред. М.М.Решетников). — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2005.
- Роджерс К.Р.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.
- Руткевич А.М.* Современное состояние психоанализа. Послесловие // Дж. Браун. Психология Фрейда и постфрейдисты. — М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997.
- Степин В.С.* Теоретическое знание. — М.: Прогресс-традиция, 2000.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990.
- Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Вопросы философии, № 9, 1989, с.116-163.

*Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории — Мн.: ООО «Попурри», 1998-1999.

*Цапкин В.Н.* Единство и многообразие психотерапевтического опыта // МПЖ, № 2, 1992, с.5-40.

*Ялом И.* Экзистенциальная психотерапия. — М.: Независимая фирма «Класс», 1999.

---