

# ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МЕТОД ОСОЗНАНИЯ ЖИЗНЕННЫХ СМЫСЛОВ

## Часть 2

В.С. КУБАРЕВ

В статье обозначаются основные феноменологические функции текста: удвоение реальности и смыслообразование. В их рамках раскрывается содержательная сторона личностной рефлексии. Производится различение двух феноменологических измерений сознания: «в себе для себя» и «я для другого». В этом контексте анализируется ситуация психотерапевтического диалога, который рассматривается как рефлексивная структура. В заключении дается содержательная характеристика процесса осознания жизненных смыслов.

**Ключевые слова:** текст, объективация, переживание себя, измерение для Другого.

Рассматривая в предыдущей части изменения феноменологического метода при его приложении к экзистенциальным проблемам человека, мы отметили, что ядром этих изменений стало введение принципа опосредованности. В связи с этим феноменологическая рефлексия была нами рассмотрена как личностная рефлексия, в качестве базовых условий реализации которой выступают, с одной стороны, символ, позволяющий выражать смысловую динамику переживания, и, с другой, текст, направленный на извлечение смыслового содержания символа с целью его интеграции в смысловую структуру личности. Мы подробно рассмотрели природу символа, но в стороне нашего анализа оказался второй компонент личностного опыта — текст. Во второй части нашей статьи мы, с одной стороны, раскроем понятие текста и, с другой, покажем, что в его контексте происходит изменение внутреннего пространства рефлекслирующего субъекта, которое помимо измерения «в себе для себя» приобретает измерение «я для другого», что помещает в центр феноменологии не переживание, а переживающего субъекта в его двойственной представленности себе: изнутри и извне (отсюда диалектика Я — Другой и нетождественность субъекта).

Итак, в феноменологическом ключе под текстом (сознанием как текстом) понимается, во-первых, феномен удвоения реальности (текст в этом случае — изображение мира, выдающее себя за сам мир). Ю.М. Лотман отмечает: «с одной стороны, текст притворяется самой реальностью, прикидывается имеющим самостоятельное бытие, независимое от автора, вещь среди вещей реального мира; с другой стороны, он постоянно напоминает, что он — чье-то создание и нечто значит. В этом двойном освещении возникает игра в семантическом поле «реальность — фикция», которую Пушкин выразил словами: «Над вымыслом слезами обольюсь»» [Лотман, 1992, с. 157—158]. П. Рикер [Рикер, 1990] выделяет две стороны текста: его внутреннюю динамику, которая направляет его структуриацию (например, сюжет) и проецирование, порождающее мир вне текста. Удвоение мира в тексте вызывает следующие эффекты: а) «взламывание» границы «внешнее-внутреннее» (феноменологическое описание); б) «искажение», конституирующее не-естественность наблюдаемого и высвечивающее его как проекцию чего-то иного: «... то, что кажется реальным объектом, выступает лишь как искаженное отражение того, что само казалось отражением» [Лотман, 1992, с. 159]; благодаря этому естественная жизненная ситуация превращается в «мнимую ситуацию» (сюжет текста), отображающую происходящее не в мире, а в самом человеке; в) разотождествление с объектом, запускающее генеративные процессы, что создает «дополнительную смысловую емкость, создавая энтропию имеющейся семиотической структуры» [Ю.М. Лотман, 1998] и выводя ее из равновесия, то есть запускающее процессы смыслообразования. Подчеркнем: удвоение — это не прямое копирование объекта, его замещение знаком, но «... отображение одной реальности в другую, то есть всегда перевод» [там же] (например, метафорическое отображение жизненной ситуации), неоднозначность которого и является условием смыслообразования.

Соответственно (во-вторых), текст — смысловой генератор, выполняющий смыслообразующую функцию. Ю.М. Лотман пишет: «текст предстает перед нами не как реализация сообщения на каком-либо одном языке, а как сложное устройство, хранящее многообразные коды, способное трансформировать получаемые сообщения и порождать новые, как информационный генератор, обладающий чертами интеллектуальной личности» [Лотман, 1992, с. 131—132]. В целом текст выступает таким изображением, которое, с одной стороны, «образует свое особое внутреннее время, отношение которого к естественному способно порождать разнообразные смысловые эффекты» [там же. с. 149], и, с другой, представляет собой, говоря словами М.К. Мамардашвили, кон-

структивную машину, которая «... не изображает, а через свои элементы изображения чего-то призрачного, невидимого, сказочного конструирует» [Мамардашвили, 1994]. Элементы этого изображения представляют собой субъективные формы (аффективно-смысловые образования (В.П. Зинченко [Зинченко, 1991])) осмысления переживаемого события, события, упакованного в символ. Собственно текст и является тем особым пространством и формой, в которой воплощается и осмысливается, обретая в самосознании субъективные содержательные формы, неосознанная динамика жизни сознания, недоступная непосредственному акту самонаблюдения. Текст есть форма, в которой человек опосредованно символом осознает жизненные смыслы, изображая их в качестве событий своей внутренней жизни. Осознание жизненных смыслов выступает не отвлеченным описанием, но событием, трансформирующим самосознание осознающего, в связи с чем, Ю.М. Лотман отмечает: «Текст используется не как сообщение, а как код, когда он не прибавляет нам каких-либо новых сведений, а трансформирует самоосмысление порождающей текст личности и переводит уже имеющиеся сообщения в новую систему значений» [Лотман, 1992, с. 81]. То есть текст есть не просто форма реконструкции бессознательного события, но в первую очередь форма для его вторичного переживания.

Процессом распаковывания смысла символа, и его осмысления в качестве события в сюжете текста, является интерпретация. Как отмечают М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский, «символы существуют как символы (а не как вещи, могущие нечто символизировать) только внутри интерпретаций» [Мамардашвили, Пятигорский, 1997]. Можно выделить три параметра, по которым различаются различные схемы интерпретации первичных символов в психологической практике: 1) рассмотрению символов как выражения смысловых структур жизни человека в мире (Л. Бинсвангер, М. Босс) противостоит их понимание как выражения самобытия субъекта (М.К. Мамардашвили, К.Г. Юнг, К. Ясперс); 2) рассмотрению символов как заместителей подавляемых мирособытий прошлого, которые выступают в качестве их натуральных причин (З. Фрейд (по К.Г. Юнгу каузально-редуктивное толкование)) противостоит их понимание как событий самобытия, обращенных к будущему и являющихся формами инициального опыта (М. Босс, К. Дюркхайм, К.Г. Юнг (синтетическое толкование)); 3) пониманию субъекта как носителя нелицеприятной сущности (не важно, биологической как у З. Фрейда, социальной как у А. Адлера или экзистенциальной как у П. Тиллиха), скрываемой им от самого себя противостоит понимание субъекта как духовного суще-

ства, интенционально направленного к выражению своей возможной целостности, внутренней полноты, перед лицом которой человек недостаточен (М. Босс, Т.М. Буякас, Ф.Е. Василюк, К. Дюркхайм, К. Ясперс, К.Г. Юнг). П. Рикер один полюс обозначенных противопоставлений определяет как «герменевтика бессознательного» [Рикер, 2002], понимая под ней обращение человека к смысловым праформам его жизни, а второй как «герменевтика сознания», обращающая его к идеальным формам культуры.

В конечном счете, все три параметра и их полюса выступают измерениями текста, изображающего через свою «мнимую ситуацию» (сюжет), с одной стороны, происходящее с субъектом и его внутренние «движущие силы» (смыслы), и, с другой, историю происхождения самого субъекта. Собственно реконструкция в пространстве-времени текста происходящего с субъектом представляет собой процесс конституирования «Образа человека в человеке» или образа Себя в себе в его внутренней событийной динамике, обнаруживающей себя в первичных символах. В этом и заключается работа по осознанию жизненных смыслов, которые в данном ключе предстают как структурные единицы образа Себя в себе. Ф.Е. Василюк отмечает: «Три выражения «сам человек», «его внутренний мир», «мир его смыслов» включены в единый синонимический ряд потому, что субъект непосредственно идентифицирует себя через смыслы своей жизни. Речь именно о непосредственной самоидентификации, а не о рефлексивном ответе на вопрос «кто я?». Можно сказать: где смыслы ваши, там и душа ваша» [Василюк, 2005, с. 8]. Соответственно интерпретация направлена на извлечение жизненных смыслов и их осознание как структурных компонентов феноменального образа себя (субъекта), лежащего в основе переживания жизни, как его интенциональная структура. Основываясь на сказанном, мы выделяем следующие функции интерпретации: а) объективация жизненных смыслов, с которыми человек идентифицирован, то есть отождествление с собой, «вынесение себя вовне» [Бахтин, 1979]; б) интеграция различных компонентов внутреннего образа себя, выражающихся в символе (например, сюжете и образах сновидения), в единую динамическую структуру переживания и осмысление ее как события жизни личности (переживание себя); в) соотнесение этого события с существующей смысловой структурой жизненной ситуации (наличным образом себя) с целью ее трансформации (переосмысление себя).

Итак, посредством интерпретации символа происходит объективация человеком себя в тексте-рассказе в качестве его персонажа(ей). М.М. Бахтин отмечает: «Самообъективация (в лирике, в исповеди

и т. д.) как самоотчуждение и в какой-то мере преодоление. Объективируя себя (то есть вынося себя вовне), я получаю возможность подлинного диалогического отношения к себе самому» [Бахтин, 1979]. А.М. Пятигорский [Пятигорский, 2004] выделяет три операции объективации: а) осмысление себя в качестве Другого себя (человек размышляет и рассказывает о себе, и в этом рассказе он уже персонаж (Другой себя, протагонист (Дж. Морено [Морено]), имаго (Д. Макадамс [Макадамс, 2008])), в котором он узнает (через понимание происходящего с ним) себя в натуральной жизненной ситуации), то есть, как сказал бы А.М. Пятигорский, обнаруживает «свое»; б) отождествление этого Другого с собой (тот, о котором я рассказываю — это я сам, в связи с чем происходящее с ним переживается как происходящее со мной) и в) отождествляет себя с этим Другим (я для себя выступаю тем Другим во мне (моем рассказе о себе и своей жизни), происходящее с которым (через мое понимание происходящего с ним и сопереживание) определяет то, что происходит со мной (Собой), моей жизнью, и во мне и моей жизни. В конечном счете, человек интерпретирует символ и сквозь призму мнимой ситуации текста осмысливает происходящее с собой в жизненной ситуации (ее переживание), благодаря чему исходит не из объективной данности ситуации, но из ее смысловой заданности.

Собственно изменение себя или трансформация формы самосознания возможна опосредованно трансформацией Другого, «своего» в Другом (А.М. Пятигорский), в пространстве-времени текста, единицей которой (трансформации) является переживание, опосредованное символом, понятое как переживание себя (а не жизненной ситуации). Воображая происходящее с Другим, как собой (в сновидении эта идентификация буквальна, то есть мне снится, что со мной что-то происходит), и выступая еще и, так сказать, феноменальным зрителем этого «спектакля» (человек рассказывает сновидение, выстраивая его в определенную сюжетную линию и сопереживает конституируемому в ней действию), который через понимание его сюжета (человек вместе с психологом интерпретируют наблюдаемое, как событие внутренней жизни, где персонажи «спектакля» — стороны личности, либо структуры образа жизни в их внутренней событийной динамике) его же и переживает. Таким образом, человек оказывается невидимым участником, который непосредственно и натурально не присутствуя сейчас (то есть когда понимает сюжет, ведь натурально он разговаривает с психологом) в этом спектакле (хотя феноменально он именно в нем, а не в кабинете психолога, ведь он переживает не данную конкретную ситуацию контакта с психологом, но феноменальный сюжет рассказа о Себе), переживает проис-

ходящее в «сюжете» на себе и, осознавая его как событие внутренней жизни, а также, смотря на свою жизненную ситуацию сквозь призму осознаваемой картины и принимая те или иные решения, изменяется в своем феноменальном Образе себя. Все происходит так же, как и в случае с рассказчиком мифа, описанном К. Кереньи [по: Юнг, 1997], а также с ребенком в игре (Л.С. Выготский [Выготский, 2006]), с той разницей, что в нашем случае действие и действие мифа (или игры) дополнительно осмысливаются и этим вторично переживаются как событие жизни личности. За счет этого и происходит «осознание смысла трагедии, внесение ее в себя» [Зинченко, 2001].

Итак, говоря о тексте, можно рассмотреть его с двух сторон. С одной стороны, в качестве органа сознания, полагающего его (сознания) опытное пространство, внутри которого производится переживание себя, то есть трансформируется существующая форма самосознания. Сам текст выступает не просто органом, но путем человека, проходя который он производит в себе изменения, выражая, таким образом, сакральную динамику жизни сознания, обнаруживающую себя в первичных символах и разворачиваемую сюжетом текста. С другой стороны, сам текст конституируется в определенной рефлексивной практике. Эта практика, опираясь на первичные символы, разворачивает человека не к тому, что он видит, представляет и описывает в содержании рассказа как естественно происходящее с ним в его жизненной ситуации, но, конституируя сюжет рассказа, исходит из еще не представляемого и впервые обнаруживаемого в самом и самим рассказом. То есть текст-рассказ рассматривается не как описание предметной стороны жизненной ситуации (мирособытий), но как выразитель происходящего с самим человеком и в самом человеке (событие самобытия). Текст-рассказ как бы выворачивает, извлекает из жизненной ситуации некоего Себя, происходящее с которым, реконструируется в его сюжетной линии, относящейся уже не к самой натуральной жизненной ситуации, но к некоей мнимой ситуации, в контексте которой человек осмысливает, что с ним и в нем происходит. Этот текст-рассказ вслед за П. Рикером можно было бы назвать повествовательным вымыслом, который обладает «...способностью «перedefеливания» реальности, а точнее, в рамках повествовательного вымысла, практической реальности, в той мере, в какой текст интенционально намечает горизонт новой реальности, которую мы сочли возможным назвать миром. Этот мир текста и вторгается в мир действия, чтобы изменить его конфигурацию или, если угодно, чтобы осуществить его трансфигурацию» [Рикер, 1991].

Мы подошли к последнему поворотному пункту в понимании феноменологии как метода осознания жизненных смыслов. Если сначала мы исходили из внутренней позиции субъекта, разворачивая феноменологию как движение субъекта из него самого (изнутри осознающего себя и свой жизненный мир субъекта), при котором субъект являлся неким наблюдателем, описывающим происходящее в пространстве «для себя», но сам оставался в тени описываемого, то с обращением к тексту и интерпретации, конституирующими феноменальный образ субъекта, мы вводим в нашу теоретическую картину самого субъекта, переживающего уже не столько интенциональную структуру жизненной ситуации, сколько Себя самого как интенциональный объект. То есть если до этого в поле внимания феноменологической рефлексии было «переживание жизненной ситуации», то теперь «переживающий себя субъект». К.Г. Юнг писал: «в переживании я переживаю не просто объект, но, прежде всего, самого себя, однако лишь тогда, когда я отдаю себе отчет в своем переживании» [Юнг, 1998, с. 90]. Это в свою очередь означает, что помимо феноменологического измерения «для себя», в котором личность представляет собой, говоря словами Ж.П. Сартра, проект себя, находящийся по ту сторону бытия и поэтому недоступный для рефлексивного описания в связи со своей принципиальной незавершенностью, мы должны ввести еще одно измерение, в котором человек предстает в качестве заверщенного образования. Это измерение «Я для Другого» [М.М. Бахтин, 1979; Ж.П. Сартр, 2000]. Фактически, рассматривая сознание как текст, мы уже имплицитно ввели это измерение в нашу теоретическую картину, ведь объективация представляет собой вынесение себя во вне или взгляд на себя с позиции Другого, также как и интерпретация (в отличие от описания), рассматривается как «значение для Другого» [Рикер, 1990]. Рассмотрим более подробно этот разворот феноменологической рефлексии.

Во-первых, необходимо утвердить принципиальное различие между позицией «для себя» и позицией «для другого». М.М. Бахтин подчеркивает, что в первом случае человек недоступен себе в своей внутренней целостности (она всегда является предстоящей, но никогда уже свершенной), также как и в целостности внешнего образа себя (облика). Изнутри себя он «переживает» себя в качестве внутреннего самоощущения, вокруг которого как некоего эмоционально-волевого центра собирается картина окружающего мира (кругозор), обретая для человека личностный смысл. Но сам субъект в своем облике для себя оказывается в тени этого кругозора: «Почувствовать себя самого в своей наружности, объятым и выраженным ею, я не могу, мои эмоционально-волевые

реакции прикреплены к предметам и не сношаются во внешне законченный образ меня самого» [Бахтин, 1979]. И если даже человек попытается представить себя (в своем целостном облике), то произойдет отделение образа представления, от внутреннего самоощущения, в результате чего он превратится, лишь в отвлеченное видение, лишенное эмоционально-волевой окраски: «Нужно некоторое новое усилие, чтобы представить себя самого отчетливо en face, совершенно оторваться от внутреннего самоощущения моего, и, когда это удастся, нас поражает в нашем внешнем образе какая-то своеобразная пустота, призрачность и несколько жуткая одинокость его» [там же]. Как убедительно показывает М.М. Бахтин, то же самое происходит и в случае с отражением в зеркале. В целом он подчеркивает: «изнутри меня мой образ себя принципиально незавершен, он разрознен и держится на моем внутреннем самоощущении. Переживать себя в своей целостности и завершенности извне я могу лишь опосредованно сознанием другого» [там же]. Тем более человек не может объять Себя в своем внутреннем зоре («внутреннее тело»), который дан лишь как центр самоощущения: «изнутри меня самого души как данного, уже наличного во мне ценностно-целого нет» [там же].

Далее, «изнутри себя» мир для человека предстает ему «как предмет его жизненной направленности», реализующейся в действии, поступке и высвечивающей мир в его событийности: «Изнутри меня самого, в ценностно-смысловом контексте моей жизни предмет противостоит мне как предмет моей жизненной направленности (познавательной-этической и практической), здесь он — момент единого и единственного открытого события бытия, которому я, нудительно заинтересованный в его исходе, причастен» [там же]. Отсюда: «Действие изнутри действующего сознания принципиально отрицает ценностную самостоятельность всего данного, уже наличного, имеющегося, завершенного, разрушает настоящее предмета ради его будущего, предвосхищенного изнутри. Мир действия — мир внутреннего предвосхищенного будущего» [там же]. Понимание смысла жизни в концепции В. Франкла [Франкл, 2000] исходит именно из этого контекста. Смысл в ней и предстает как онтологическая структура жизненной ситуации, интендируемая сознанием и недоступная для самосознания человека, но обнаруживаемая лишь в отношении действия, участвующего в событии мира. В этом же контексте личность конституируется как принципиально незавершенное образование, как проект себя [Ж.П. Сартр, 2000], который и возвышает субъекта над непосредственной данностью ситуации, высвечивая ее в качестве возможности. М.М. Бахтин пишет: «Своею завершеннос-

тью и завершенностью события жить нельзя, нельзя поступать; чтобы жить, надо быть незавершенным, открытым для себя — во всяком случае, во всех существенных моментах жизни, — надо ценностно еще предстоять себе, не совпадать со своею наличностью» [Бахтин, 1979]. В этой же связи В. Франкл подчеркивал: «... можно полагать, что душевное здоровье основывается на определенной степени напряжения, напряжения между тем, что человек уже достиг, и тем, что он еще должен осуществить; или тем, что он есть, и тем, чем он должен стать...» [Франкл, 2000, с. 192].

Совершенно иная картина разворачивается в измерении «для Другого». Опосредованно взглядом другого появляется возможность охватить свой облик в его завершенной целостности, не утратив при этом эмоционально-волевого отношения к нему. То есть опосредованно Другим человек может переживать образ себя, не теряя его жизненности, ведь для другого «я» являюсь живым обликом (также как и он «для меня»): «Необходимо вдвинуть между моим внутренним самоощущением — функцией моего пустого видения — и моим внешне выраженным образом как бы прозрачный экран, экран возможной эмоционально-волевой реакции другого на мое внешнее явление: возможных восторгов, любви, удивления, жалости ко мне другого; и, глядя сквозь этот экран чужой души, низведенной до средства, я оживляю и приобретаю живописно-пластическому миру свою наружность» [Бахтин, 1979]. Причем Другой выступает не только как натуральный другой (другой индивид), но как феноменальный другой, как эмоционально-волевая позиция Другого в отношении моего самосознания, то есть как ценностно-смысловой полюс самосознания, трансцендирующий человека в бытие (Э. Левинас [Левинас, 2006], Ж.П. Сартр [Сартр, 2000], А.А. Ухтомский [Ухтомский, 2008]), как форма децентрации личности (Т.В. Снегирева [Снегирева, 2007]). М.М. Бахтин отмечает: «Принципы оформления души суть принципы оформления внутренней жизни извне, из другого сознания; и здесь работа художника протекает на границах внутренней жизни, там, где душа внутренне повёрнута (обращена) вне себя. Другой человек вне и против меня не только внешне, но и внутренне. Мы можем говорить, употребляя оксюморон, о внутренней венаходимости и противонаходимости другого» [Бахтин, 1979]. Отметим, что Другой выступает не только в качестве «наблюдающего» внешний облик «индивида» (М.М. Бахтин [там же]), но и как внутренний трансцендентный Другой, «наблюдающий» внутренний облик личности [Юнг, 1997], а в религии — как трансцендентный идеальный абсолют (Бог), которому человек раскрывается в молитве [Василюк, 2005]).

Принципиальное значение для М.М. Бахтина, как и для нас, имеет то, что в измерении «для Другого» образ себя выступает как предмет переживания, то есть, говоря словами М.К. Мамардашвили, как интенциональный объект (символ), изображающий собой и в себе содержащий (в упакованном виде) индивидуальность или Себя, переживающего свой облик во взгляде другого. Отсюда, символическое видение себя (осознание себя опосредованное символом) по сути и одновременно есть видение, опосредованное взглядом Другого, являющимся условием внутреннего преобразования личности. Иное понимание мы находим у Ж.П. Сартра, для которого Другой выступает не столько как возможность переживания живого облика себя [М.М. Бахтин, 1979], сколько как отчуждающий Другой, превращающий «меня» в застывший объект, вещь «в-себе». В этой связи, например, А.А. Осанов вслед за Ж.П. Сартром, отмечает: «...Другой выступает не только как мой собеседник, но и как чужой, посторонний — некто, отчуждающий мой мир и мои возможности ... Другой не просто познает меня, он превращает меня в объект рассмотрения» [Осанов]. Таким образом, если для М.М. Бахтина Другой представляет собой оживляющую «мой» облик позицию, то для Ж.П. Сартра, наоборот, умертвляющую.

Хотя в обоих случаях говорится об объективации, но у М.М. Бахтина (а также у А.М. Пятигорского) мы имеем дело с интенциональным объектом сознания Другого (что отчетливо обнаруживается в отношениях автора и героя), а у Ж.П. Сартра с натуральным объектом мира, воспринимаемым Другим, хотя за последним и признается феноменальность. Отсюда для М.М. Бахтина человек перед лицом Другого находится в отношении активной венаходимости, несущей продуктивный, творческий характер, в то время как для Ж.П. Сартра, человек предстает как пассивный, претерпевающий объект чужой свободы, объективирующее действие которой он либо принимает, либо отвергает (например, отношение другого, несущее определенный образ «меня», который может меня устраивать, либо нет). Примером продуктивной объективации может служить описание психодрамы Дж. Морено: «Играя себя, ты словно наблюдаешь себя в зеркале своего собственного «Я», раскрывшимся с этой сцены навстречу всем зрителям. И вот это-то отражение и вызывает самый искренний смех в других и в тебе самом, потому что в этом Зазеркалье ты видишь собственный мир прошлых страданий, растворенный в воображаемых событиях. Бытие внезапно перестает быть болезненным и горьким, но становится забавным и комическим» [Морено]. Ф.Е. Василук в этой связи отмечает: «...открытие Другому своего подлинного переживания не есть акт простого инфор-

мирования об однозначном факте; такое открытие ставит человека перед творческой задачей поэтического постижения и выражения своего переживания» [Василюк, 2005, с. 50].

С введением позиции другого, как конституирующего фактора для «образа Себя в себе», изменяется качество переживания. Если из позиции «для себя» переживание интенционально направлено на некий вне-лежащий смысл, который оно выражает, а человек находится в модуле испытывающего этот переживаемый смысл и погруженного в переживание, то опосредовано позицией «для другого» испытываемое переживание превращается, как пишет М.М. Бахтин в симпатическое сопереживание (переживание себя во взгляде другого), обретая изобразительную форму: «Переживаясь вне меня в другом, переживания имеют обращенную ко мне внутреннюю внешность, внутренний лик... Эта внешность души другого, как бы тончайшая внутренняя плоть, и есть интуитивно-воззрительная художественная индивидуальность» [Бахтин, 1979]. И далее: «Дело вовсе не в точном пассивном отображении, удвоении переживания другого человека во мне (да такое удвоение и невозможно), но в переводе переживания в совершенно новую категорию оценки и оформления» [там же]. Отсюда: «Вживаясь в страдания другого, я переживаю их именно как его страдания, в категории другого, и моей реакцией на него является не крик боли, а слово утешения и действие помощи. Отнесение пережитого к другому есть обязательное условие продуктивного вживания и познания и этического, и эстетического» [там же]. Таким образом, переживание себя, а не жизненной ситуации, представляет собой особую форму переживания, опосредованного изображением Себя конституируемого взглядом Другого. То есть это не «молчаливое» переживание, в которое человек погружен и которым он захвачен изнутри, но «говорящее» переживание («бытие-к-высказыванию» [П. Рикер, 1990]) или вторичное переживание, возвращенное Другим, наделившим его внутренним ликом (образом «меня»). В этой связи Ф.Е. Василюк пишет: «Человеческое переживание — диалогично, адресовано, оно внутренне обращено к кому-то, и всегда можно с той или другой степенью точности обнаружить и адресат переживания, и его жанр — жалоба ли это, крик о помощи, отмщение, благодарность, обвинение и т. д.» [Василюк, 2005, с. 49].

Таким образом, текст, изображающий собой феноменальный образ Себя в его событийной внутренней динамике, предполагает позицию «для другого», несущую конститутивную функцию. В психологическом консультировании эту позицию изначально несет психолог (хотя, безусловно, она присутствует «в» человеке в качестве бессознательной по-

зиции и независимо от него), а клиент «приходит», погруженный в свои переживания, которые он не может собрать из себя (в некотором смысле он герой, не знающий своего сюжета, то есть кто он и что с ним происходит). Диалог, разворачиваемый между ними, конституирует переходы из позиции «для себя» в позицию «для другого», выступая основой личностной рефлексии, посредством которой клиент опосредовано психологом трансцендирует к позиции автора. Человек рассказывает о своей натуральной жизненной ситуации и переживаниях с ней связанных, а психолог, обнаруживая в рассказе символические объекты (например, по разрывам рассказа, в моменты остановки речи [Лакан, 1998], либо фокусируясь на телесных впечатлениях [Дженглин, 2000] или напрямую обращаясь к сновидениям), помогает клиенту извлечь картины, упакованные в этих «объектах» и по ним реконструировать (изобразить) жизненное событие, переживаемое через натуральную жизненную ситуацию (как бы в вертикальном ее измерении), осмыслив и вторично пережив его как «образ Себя» (или образ жизни) в его внутренней событийной динамике.

Подчеркнем, что событийная динамика конституируется на протяжении многих (не одной) встреч, выражая собой внутренний путь личности к самобытию, а ее изображение-осмысление (текст) является формой инициального опыта. Вслед за Ф.Е. Василюком можно сказать, что задача «психотерапевтического» осмысления двуедина «она состоит и в выявлении смысла уже свершившихся событий жизни, и в поиске источников жизненного смысла, в наполнении бытия смыслом. Такой двойственности соответствует и сам термин «осмысление», который может пониматься, во-первых, как процесс постижения смысла событий и обстоятельств; во-вторых, — как о-смысление — активность по приданию обстоятельствам смысла, обогащению их смыслом» [Василюк, 2005, с. 99]. Второй аспект осмысления подчеркивается М.М. Бахтиным: «высказывание (мы можем сказать «осмысляющий рассказ» клиента — КВС) никогда не является только отражением или выражением чего-то вне его уже существующего, данного и готового. Оно всегда создает нечто до него никогда не бывшее, абсолютно новое и неповторимое, притом всегда имеющее отношение к ценности» [Бахтин, 1979], то есть его жизненному смыслу. Х.Г. Гадамер выражает похожую мысль: «Разговором для нас было нечто такое, что потом оставило в нас какой-то след. Разговор не потому стал разговором, что мы узнали что-то новое... Разговор способен преобразовать человека» [Гадамер, 1991, с. 87]. Разговор (в нашем случае рассказ) же всегда интендирует к Другому.

В этой связи А.М. Пятигорский пишет: «... содержание текста в феноменологическом смысле есть то, что порождается внутри и в процессе его восприятия, чтения, понимания и интерпретации» [Пятигорский, 2004, с. 151]. То есть текст возникает в результате понимания со стороны психолога (как Другого) того, что человек, рассказывая о своей жизненной ситуации, не может понять сам из себя: «Что мне от того, что другой сойдет со мною? Он увидит и узнает только то, что я вижу и знаю, он только повторит в себе безысходность моей жизни; пусть он останется вне меня, ибо в этом своем положении он может видеть и знать, что я со своего места не вижу и не знаю, и может существенно обогатить событие моей жизни» [Бахтин, 1979]. Последнее подчеркивают и современные авторы, например, Р.К. Омельчук пишет: «Искусственность изменения личности ... коренится в неспособности увидеть себя со стороны. Все стремления человека, закованного в тиски повседневной наличности, происходят в одной плоскости» [Омельчук, 2010, с. 100]. Поэтому, отмечает Ю.М. Лотман, «текст как генератор смысла, мыслящее устройство, для того чтобы быть приведенным в работу, нуждается в собеседнике. В этом сказывается глубоко диалогическая природа сознания. Чтобы активно работать, сознание нуждается в сознании, текст — в тексте» [Лотман, 1992, с. 155]. Это же подчеркивает М.М. Бахтин: «событие жизни текста, то есть его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов» [Бахтин, 1979, с. 301]. В целом диалектику измерений «для себя» и «для другого» можно обобщить словами М.М. Бахтина: «В другом — совершенствование, во мне — новое рождение» [там же]. Отсюда, по нашему мнению, исходит то, что в современной литературе диалог рассматривается как базовая единица анализа психотерапевтической ситуации (Ф.Е. Василюк [Василюк, 2007], М.Ю. Колпаков [Колпаков, 2007], А.Ф. Копьев [Копьев, 2007], А.В. Россохин [Россохин, 2010]).

Если сначала психотерапевтической сессии в психоаналитическом диалоге оба измерения представлены в своей интерпсихической форме (распределены между клиентом и психологом), то по мере работы происходит ее превращение в интрапсихическую форму (внутренний диалог). Превращение позиции Другого в диалоге происходит опосредованно первичными символами и их совместной интерпретацией, конституирующей образ Себя в себе. В этом плане это превращение необходимо рассматривать не столько как интериоризацию, сколько как объективацию, творческий продукт которой (текст) вторично интегрируется сознанием, его амплифицируя. Психолог в этом плане выступает посредником для объективации, которую он совместно с клиентом реализует посредством определенных герменевтических процедур, обеспечивая,

таким образом, его личностную рефлексию. В этой связи К.Г. Юнг отмечает: «пациент часто и не подозревает, что (в диалоге с психотерапевтом — КВС) осуществляет алхимическую дефиницию медитации, а именно «внутренний диалог со своим добрым ангелом». Этот процесс, как правило, протекает драматически со многими препятствиями. Он выражается или сопровождается символами сновидений...» [Юнг, 1997, с. 290]. В психотехническом ключе психолог совершает двойное действие: с одной стороны, вживается опосредовано символом в переживания клиента, сопереживая его внутренним состояниям, выражающим смыслообразующую динамику его внутренней жизни и помогает клиенту их описать (описательная феноменология) и, с другой стороны, интерпретируя символы, изображает переживания, представляя их в качестве событий его внутренней жизни (интерпретивная феноменология), конституируя таким образом позицию Другого для клиента, опосредованно которой он переживает себя и амплифицирует самосознание. М.М. Бахтин пишет: «Мы размыкаем границы, вживаясь в героя изнутри, и мы снова замыкаем их, завершая его эстетически извне. Если в первом движении изнутри мы пассивны, то во встречном движении извне мы активны, мы создаем нечто абсолютно новое, избыточное» [Бахтин, 1979]. Интерпретация в этом смысле — не отвлеченное толкование, но, говоря психоаналитическим языком, «способ вмешаться в динамическую игру внутренних сил, чтобы изменить их сложившееся равновесие и помочь подавленному бессознательному материалу в его борьбе за достижение разрядки» [Fenichel по: Джендлин, 2000].

Представленная выше теоретическая картина имеет множество общих моментов с описанием Ф.Е. Василюком [Василюк, 2005] механизмов превращения переживания в молитву (которая суть текст). Это и выделение двух базовых процессов, на основе которых происходит работа с переживанием в молитве (выражения и осмысления переживания), это и диалогическая природа переживания, это и выделение структуры переживания (предмет — процесс переживания — субъект), это и понимание переживания как смыслообразования или как говорит М.М. Бахтин, как «след смысла в бытии», и идея о трансцендентной направленности переживания, и эстетический характер выражения переживания в молитве, это и различие переживающего и рассказывающего о своем переживании субъектов, носящее продуктивный характер. В этом плане мы можем сказать, что Ф.Е. Василюк, рассматривая отношения между переживанием и молитвой, выделил общие механизмы объективации переживания (в том числе и субъекта переживания) в тексте, которые в свою очередь нашли свое место и в его понимающей

психотерапии. Но, несмотря на обозначенную общность необходимо отметить и разницу между феноменологией, из которой исходим мы, и феноменологией Ф.Е. Василюка.

А. Переживание рассматривается Ф.Е. Василюком как естественный процесс, спонтанно и непрерывно осуществляющийся в качестве душевной «деятельности»; мы же задаем контекст искусственности, рассматривая переживание как рефлексивно опосредованный процесс, причем сама рефлексия является особой психотехникой, опосредованной символом. То есть для нас деятельность переживания это культурная практика себя, а не естественная способность души. Конечно, мы допускаем существование этой естественной способности, но, с нашей точки зрения, исследоваться она должна посредством феноменологической рефлексии. В этом контексте мы могли бы повторить за Э. Гуссерлем: «Рефлексия выявляет прежде всего свой предмет, поскольку предметом рефлексии является не сознание вообще, не сознание, взятое абстрактно, но уже определенным образом понятое сознание (*которое суть переживание* — КВС). Это первичное понимание сознания не зависит от рефлексии, определяет способ рефлексии, но в то же время оно само может быть выделено только в рефлексии» [Цит. по: Молчанов, 2007, с. 53]. Правда, в отличие от Э. Гуссерля рефлексию мы рассматриваем в экзистенциально-герменевтическом ключе.

Б. В рассуждениях Ф.Е. Василюка о молитве как амплификаторе переживания есть принципиальное исходное допущение, которое у нас выступает с обратным знаком. Это допущение о существовании живого культа у Ф.Е. Василюка и мертвого культа в нашем случае (здесь мы опираемся на концепцию К.Г. Юнга [Юнг, 1997]). Поэтому у него молитва как бы непосредственно (посредниками здесь являются сознательные акты, например вникание, вопрошание, замирание и др.) разворачивается (что не исключает необходимости внутренней работы), расширяя самосознание человека и выражая его переживание. У нас же для этого нужен первичный символ, как опытная площадка самосознания, на которой, опосредовано интерпретацией, может развернуться культ.

В. В случае с молитвой и переживанием у Ф.Е. Василюка, молитва, как текст уже дан индивиду как предстоящая ему идеальная культурная форма, а его задачей является присвоение этой формы, в то время как в нашем случае текст выстраивается в процессе «психоанализа» и является формой для объективации бессознательных праформ посредством интерпретации первичных символов. Таким образом, для нас текст есть форма углубления субъекта в самобытие, в то время как для Ф.Е. Василюка как форма его возвышения к идеальному инобытию.

Подведем итоги. По нашему мнению осознание жизненных смыслов это и не интуитивное созерцание интенциональной структуры переживания, и не вербализация смысла переживания, но рефлексивная деятельность, посредством которой индивид осмысливает для себя свою жизнь. Неуловимость для непосредственного наблюдения внутренней стороны сознания допускает возможность ее осознания в опосредованных символах актах личностной рефлексии [Россохин, 2010], в которой эта внутренняя сторона через построение в диалоге текста обнаруживает субъективные формы (рефлексивные построения [Аникина, 2010]), позволяющие ей выразиться, а человеку — переосмыслить себя и свою жизненную ситуацию в опыте самовыражения. Текст есть опосредованное символом рефлексивное построение, которым человек для себя осознает жизненные смыслы, изображая их в качестве событий своей внутренней жизни. Личностная рефлексия — не индивидуальный акт самопознания, но сопонимание, диалог, в котором происходит смыслопорождение. Ее целью является вторичное переживание упакованного в символе события.

Если личностная рефлексия конституирует пространство для Другого, позволяя индивиду изображать и переживать образ Себя в себе, в его внутренней смыслообразующей динамике, то деятельность осознания выступает интрапсихическим процессом, осуществляемом в пространстве для себя. Личностная рефлексия, разворачиваясь в диалоге, иницирует динамику смыслообразования, направленную на перестройку жизненных отношений и смысловых структур, в которых они преломляются. Осознание же заключается, с одной стороны, в интрапсихической реконструкции («значение для себя» [Морозов, 2002]) существующих жизненных смыслов, изображаемых в качестве единиц текста; их отделение «от» и вторичное соотнесение «с» жизненной ситуацией, в которую погружен индивид («психологическое поле» [там же]). С другой стороны в переоценке значимости (изменение «значения для себя») изображенных жизненных смыслов и актуализации новых смысловых контекстов жизненной ситуации (переосмысление жизненной ситуации). Обе стороны необходимо рассматривать в качестве диалектической единицы осознания, обеспечивающей рефлексивные переходы от смыслового пространства личности к смысловой структуре переживаемой ею жизненной ситуации и обратно. Подчеркнем, что осознание рассматривается нами как «инструмент» решения задачи на смысл [Левонтьев, 1971], задачи на жизнь [Магомед-Эминов, 2009], посредством которого индивид амплифицирует «взгляд» на свою жизненную ситуацию, находя, таким образом, решение своей жизненной проблемы и занимая в отношении жизни рефлексивную и произвольную позицию.

Итак, **осмысление жизни** — процесс смыслообразования, опосредованный символом, предполагающий, с одной стороны (измерение для себя), **осознание** структуры жизненных отношений и, как ее превращенной формы, смысловой структуры личности, и с другой (измерение для другого), **личностную рефлексию**, инициирующую и обеспечивающую внутреннюю трансформацию смысловой структуры личности. **Осознание** заключается в интрапсихической реконструирующей и переоценке значимости жизненных смыслов, преломленных в субъективной динамике превращенных форм сознания, изображаемой в качестве события внутренней жизни личности. **Личностная рефлексия** опосредовано взглядом Другого превращает осознаваемые смысловые образования личности в предмет для преобразования, конституируя наличную их структуру как недостаточную и обнаруживая возможность для интеграции личности в новое, более целостное состояние. В целом **осознание жизненных смыслов** представляет собой рефлексивную психотехнику знаково-символической опосредованности переживания, которая конституирует последнее в качестве события жизни личности.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аникина В.Г.* Психотехническая модель рефлексии: теоретические основания и описание // Психологический журнал. 2010. № 6. С. 50—56.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — М.: «Искусство», 1979. 424 с. // Либрусек [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/375783/read>
- Василюк Ф.Е.* Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования). — М.: Смысл, 2005. — 191 с.
- Василюк Ф.Е.* Понимающая психотерапия: опыт построения психотехнической системы // Гуманитарные исследования в психотерапии / Авт.вст.ст. и ред. Л.И. Воробьева; Под общ. ред. Ф.Е. Василюка. — М.: МГППУ, ПИ РАО, 2007. — С. 154—204.
- Выготский Л.С.* Игра и ее роль в психическом развитии ребенка / психология развития ребенка. — М.: Смысл, Эксмо, 2006. — 512 с.
- Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса // Куб — электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: <http://www.klex.ru/80r>
- Гадамер Х.Г.* Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991. — 367 с.
- Джендлин Ю.* Фокусирование: Новый психотерапевтический метод работы с переживаниями / Пер. с англ. А.С. Ригина. — М.: Независимая фирма «Класс», 2000. — 448 с.
- Зинченко В.П.* Время — действующее лицо // Вопросы психологии 2001 г., № 6. С. 36—54.
- Зинченко В.П.* Посох О. Мандельштам и Трубка М. Мамардашвили. М.: Мысль, 1991 г. — 327 с.

- Колпаков М.Ю. Диалог как основание психотерапевтической интеграции // Гуманитарные исследования в психотерапии / Авт.вст.ст. и ред. Л.И. Воробьева; Под общ. ред. Ф.Е. Василюка. — М.: МГППУ, ПИ РАО, 2007. — С. 102—124.
- Копьев А.Ф. Взаимоотношения Я — Другой и его значение для практической психологии // Московский психотерапевтический журнал, Юбилейный выпуск 1992—2007 г., с. 85—98.
- Лакан Ж. Семинары, Книга I: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). Пер. с фр. / Перевод М. Титовой, А. Черноглазова (Приложения). М.: ИТДГК «Гнозис», Издательство «Логос» 1998. — 432 с.
- Левинас Э. Путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. — 239 с.
- Леонтьев А.Н. Потребности, мотивы и эмоции. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971. — 40 с.
- Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра, 1992. — 472 с.
- Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Лотман Ю.М. Об искусстве. — СПб.: «Искусство — СПб», 1998. — С. 14 — 285.
- Магомед-Эминов М.Ш. Деятельностно-смысловой подход к психологической трансформации личности / дисс. доктора. психол. наук: 19.00.01. — Москва, 2009.
- Макадамс Д.П. Психология жизненных историй // Методология и история психологии 2008 Том 3. Выпуск 3, с. 135—166.
- Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., Изд-во «Лабиринт», 1994 г. // Куб — электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: <http://www.koob.ru/mamardashvili/>
- Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Сознание и символ. М., Школа «Языки русской культуры», 1997 // Куб — электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: <http://www.koob.ru/mamardashvili/>
- Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). — 456 с.
- Морено Дж. Театр спонтанности // Сайт Института психотерапии и клинической психологии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=1063>
- Морозов С.М. Диалектика Выготского: внечувственная реальность деятельности. М.: Смысл, 2002. — 118 с.
- Омельчук Р.К. Вера и Логос как объекты геменевтического анализа // Вестник Нижегородского университета им. Лобачевского. Серия: Социальные науки, 2010, № 2, с. 95—101.
- Осанов А.А. Интерсубъективность в контексте становления человеческого бытия // Сайт Экзистенциальная и гуманистическая психология [Электронный ресурс]. URL: <http://hpsy.ru/public/x2978.htm>
- Пятигорский А.М. Мифологические размышления / Непрерываемый разговор. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 432 с.

- Пятигорский А.М. «Другой» и «Свое», как понятия литературной философии // Непрекращаемый разговор. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 432 с.
- Рикер П. Живая метафора // Теория метафоры. — М.: Прогресс, 1990, с. 296—316.
- Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. — М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002. — 624 с. (Серия «Канон философии»).
- Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник '90. — М.: Наука, 1991, с. 296—316. // Библиотека Гумер [Электронный ресурс]. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Rik/chto\\_zan.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/chto_zan.php) (дата обращения: 27.03.2013).
- Россохин А.В. Рефлексия и диалог в измененных состояниях сознания: Интерсознание в психоанализе. — М.: «Когито-Центр», 2010. — 304 с.
- Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — 639 с. — (Мыслители XX века).
- Снегирева Т.В. «Другой» как опыт духовности // Гуманитарные исследования в психотерапии / Авт.вст.ст. и ред. Л.И. Воробьева; Под общ. ред. Ф.Е. Василюка. — М.: МГППУ, ПИ РАО, 2007. — С. 124—146.
- Ухтомский А.А. Лицо другого человека. Из дневников и переписки. — М.: Издательство Ивана Лимбаха. 2008 — 664 с.
- Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия — СПб.: Речь, 2000. — 286 с. (Мастерская психологии и психотерапии).
- Франкл В. Воля к смыслу. — М.: Апрель-Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2000. — 368 с.
- Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. — М. — К.: ЗАО «Совершенство» — «Рот-Роял», 1997. — 384 с.
- Юнг К.Г. Божественный ребенок: аналитическая психология и воспитание. М.: Олимп, 1997. — 400 с.
- Юнг К.Г. Психология и алхимия. Пер. с англ., лат. / Ред. С.А. Морозов. — М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997. — 592 с. Серия «Актуальная психология».
- Юнг К.Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. В. Бакусева, А. Кричевского, Т. Ребеко. — М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», «Канон+», 1998. — 400 с. — (Классики зарубежной психологии).

## PHENOMENOLOGY AS A METHOD OF UNDERSTANDING THE MEANINGS OF LIFE, PART 2

*V.S. KUBAREV*

The article identified the main phenomenological features of text: doubling of reality and generation of meaning. In their framework reveals the content side of personal reflection. A distinction is made between two dimensions of phenomenolog-

ical consciousness "in itself for myself" and "I am for another." The situation of psychotherapeutic dialogue is analyzed in this context. Psychotherapeutic dialogue is seen as a reflexive structure. In conclusion, the article gives the content characteristics of the process of awareness of life meaning.

**Keywords:** text, objectification, the experience itself, the dimension for the other.

- Anikina V.G.* Psihotehnicheskaya model refleksii: teoreticheskie osnovaniya i opisanie // Psihologicheskii zhurnal. 2010. № 6. S. 50—56.
- Bahtin M.M.* Estetika slovesnogo tvorchestva. — M.: "Iskusstvo", 1979. 424 s. // Librussek [Elektronnyy resurs]. URL: <http://lib.rus.ec/b/375783/read>
- Vasilyuk F.E.* Perezhivanie i molitva (opyit obschepsihologicheskogo issledovaniya). — M.: Smyisl, 2005. — 191 s.
- Vasilyuk F.E.* Ponimayuschaya psihoterapiya: opyit postroeniya psihotehnicheskoy sistemy // Gumanitarnye issledovaniya v psihoterapii / Avt.vst.st. i red. L.I. Vorobeva; Pod obsch. red. F.E. Vasilyuka. — M.: MGPPU, PI RAO, 2007. — S. 154—204.
- Vyigotskiy L.S.* Igra i ee rol v psihicheskom razvitiy rebenka / psihologiya razvitiya rebenka. — M.: Smyisl, Eksmo, 2006. — 512 s.
- Vyisheslavtsev B.P.* Etika preobrazhennogo Erosa // Kub — elektronnyaya biblioteka [Elektronnyy resurs]. URL: <http://www.klex.ru/80r>
- Gadamer H.G.* Aktualnost prekrasnogo. — M.: Iskusstvo, 1991. — 367 s.
- Dzhendlin Yu.* Fokusirovanie: Novyy psihoterapevticheskiy metod raboty s perezhivaniyami / Per. s angl. A.S. Rigina. — M.: Nezavi-simaya firma "Klass", 2000. — 448 s.
- Zinchenko V.P.* Vremya — deystvuyushee litso // Voprosy psihologii 2001 g., № 6 S. 36—54.
- 10. Zinchenko V. P. Posoh O.** Mandelshtama i Trubka M. Mamardashvili. M.: Myisl, 1991 g. — 327 s.
- Kolpakov M.Yu.* Dialog kak osnovanie psihoterapevticheskoy integratsii // Gumanitarnye issledovaniya v psihoterapii / Avt.vst.st. i red. L.I. Vorobeva; Pod obsch. red. F.E. Vasilyuka. — M.: MGPPU, PI RAO, 2007. — S. 102—124.
- Kopev A.F.* Vzaimootnosheniya Ya — Drugoy i ego znachenie dlya prakticheskoy psihologii // Moskovskiy psihoterapevticheskiy zhurnal, Yubileynyy vyipusk 1992—2007 g., s. 85—98.
- Lakan Zh.* Seminaryi, Kniga I: Raboty Freyda po tehnike psioanaliza (1953/54). Per. s fr. / Perevod M. Titovoy, A. Chernoglazova (Prilozheniya). M.: ITDGK "Gnozis", Izdatelstvo "Logos" 1998. — 432 s.
- Levinas E.* Put k Drugomu. Sbornik statey i perevodov, posvyaschennyiy 100-letiyu so dnya rozhdeniya E. Levinasa. — SPb.: Izd-vo S.-Peterburgskogo universiteta, 2006. — 239 s.
- Leontev A.N.* Potrebnosti, motivyi i emotsii. M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 1971. — 40 s.
- Lotman Yu.M.* Stati po semiotike i topologii kulturny. Tallin: Aleksandra, 1992. — 472 s.
- Lotman Yu.M.* Struktura hudozhestvennogo teksta // Lotman Yu.M. Ob iskusstve. — SPb.: "Iskusstvo — SPB", 1998. — S. 14 — 285.

- Magomed-Eminov M.Sh.* Deyatel'nostno-smyslovoy podhod k psichologicheskoy transformatsii lichnosti / diss. doktora. psihol. nauk: 19.00.01. — Moskva, 2009.
- Makadams D.P.* Psichologiya zhiznennykh istoriy // Metodologiya i istoriya psichologii 2008 Tom 3. Vyipusk 3, s. 135—166.
- Mamardashvili M.K.* Klassicheskii i neklassicheskii idealy ratsionalnosti. M., Izd-vo "Labirint", 1994 g. // Kub — elektron'naya biblioteka [Elektronnyy resurs]. URL: <http://www.koob.ru/mamardashvili/>
- Mamardashvili M.K., Pyatigorskiy A.M.* Soznanie i simvol. M., Shkola "Yazyki russkoy kultury", 1997 // Kub — elektron'naya biblioteka [Elektronnyy resurs]. URL: <http://www.koob.ru/mamardashvili/>
- Molchanov V.I.* Issledovaniya po fenomenologii soznaniya. — M.: Izdatelskiy dom "Territoriya buduschego", 2007. (Seriya "Universitetskaya biblioteka Aleksandra Pogorelskogo"). — 456 s.
- Moreno Dzh.* Teatr spontannosti // Sayt Institut psichoterapii i klinicheskoy psichologii [Elektronnyy resurs]. URL: <http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=1063>
- Morozov S.M.* Dialektika Vyigotskogo: vnechuvstven'naya realnost deyatelnosti. M.: Smyisl, 2002. — 118 s.
- Omelchuk R.K.* Vera i Logos kak ob'ekty gemenevticheskogo analiza // Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. Lobachevskogo. Seriya: Sotsialnyie nauki, 2010, № 2, s. 95—101.
- Osanov A.A.* Intersub'ektivnost v kontekste stanovleniya chelovecheskogo byitiya // Sayt Ekzistentsial'naya i gumanisticheskaya psichologiya [Elektronnyy resurs]. URL: <http://hpsy.ru/public/x2978.htm>
- Pyatigorskiy A.M.* Mifologicheskije razmyishleniya / Neprekraschaemyy razgovor. — SPb.: Azbuka-klasika, 2004. — 432 s.
- Pyatigorskiy A.M.* "Drugoy" i "Svoe", kak ponyatiya literaturnoy filosofii // Neprekraschaemyy razgovor. — SPb.: Azbuka-klasika, 2004. — 432 s.
- Riker P.* Zhivaya metafora // Teoriya metaforyi. — M.: Progress, 1990, s. 296-316.
- Riker P.* Konflikt interpretatsiy. Ocherki o germenevtike / Per. s fr. i vstupit, st. I. Vdovinoy. — M.: "KANON-press-Ts"; "Kuchkovo pole", 2002. — 624s. (Seriya "Kanon filosofii").
- Riker P.* Chto menya zanimaet poslednie 30 let // Istoriko-filosofskiy ezhegodnik '90. — M.: Nauka, 1991, s. 296—316. // Biblioteka Gumer [Elektronnyy resurs]. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Rik/chto\\_zan.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/chto_zan.php) (data obrascheniya: 27.03.2013)
- Rossohin A.V.* Refleksiya i dialog v izmenennykh sostoyaniyakh soznaniya: Intersoznanie v psihoanalize. — M.: "Kogito-Tsentr", 2010. — 304 s.
- Sartre Zh.P.* Byitie i nichego: Opyit fenomenologicheskoy ontologii / Per. s fr., predisl., primech. V.I. Kolyadko. — M.: Respub-liko, 2000. — 639 s. — (Myisliteli XX veka).
- Snegireva T.V.* "Drugoy" kak opyit duhovnosti // Gumanitarnyie issledovaniya v psichoterapii / Avt.vst.st. i red. L.I. Vorobeva; Pod obsch. red. F.E. Vasilyuka. — M.: MGPPU, PI RAO, 2007. — S. 124—146.

- Uhtomskiy A.A.* Litso drugogo cheloveka. Iz dnevnikov i perepiski. — М.: Izdatelstvo Ivana Limbaha. 2008 — 664 s.
- Frankl V.* Osnovyi logoterapii. Psihoterapiya i religiya — SPb.: Rech, 2000. — 286 s. (Masterskaya psihologii i psihoterapii).
- Frankl V.* Volya k smyislu. — М.: Aprel-Press, EKSMO-Press, 2000. — 368 s.
- Yung K.G.* Dusha i mif: shest arhetipov. Per. s angl. — М. — К.: ZAO "Sovershenstvo" — "Port-Royal", 1997. — 384 s.
- Yung. K.G.* Bozhestvennyiy rebenok: analiticheskaya psihologiya i vospitanie. М.: Olimp, 1997. — 400 s.
- Yung K.G.* Psihologiya i alhimiya. Per. s angl., lat. / Red. S.A. Morozov. — М.: "Reflbuk", К.: "Vakler", 1997. — 592 s. Seriya "Aktualnaya psihologiya"
- Yung K.G.* Psihologiya bessoznatelnogo / Per. s nem. V. Bakuseva, A. Krichevskogo, T. Rebeko. — М.: ООО "Izdatelstvo AST-LTD", "Kanon ", 1998. — 400 s. — (Klassiki zarubezhnoy psihologii).