

В.В. Архангельская

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДИРЕКТИВНОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

Исследования и дискуссии последних лет, не только в психологии, но и в других научных дисциплинах, а также в философии [3–6, 24, 25, 29, 30, 34, 39 и др.] показывают, что в самых разных науках, в том числе и в психологии, все с большей настоятельностью встает задача поиска нового – альтернативного естественно-научному – способа мышления. Даже в самом современном естествознании, например, в современной физике, естественно-научный тип рациональности обнаруживает свою несостоятельность перед лицом новых ситуаций исследования, оказывается недостаточным для их понимания и, как показывает анализ, неадекватным их неклассической природе. В качестве примера можно привести эпизод из разговора двух выдающихся физиков – В. Гейзенберга и Н. Бора. Отвечая на критические замечания В. Гейзенберга, относящиеся к планетарной модели атома, Н. Бор говорит об особой ситуации познания, которая, по его мнению, сложилась в связи с последними открытиями в квантовой механике: «Мы, – говорит Н. Бор, – в известном смысле оказываемся в положении мореплавателя, попавшего в далекую страну, где не только условия жизни совершенно иные, чем известные ему с детства, но и язык живущих там людей абсолютно чужд. Ему нужно добиться понимания, а у него нет в распоряжении никаких средств для этого. ... Надо отдавать себе отчет в том, что ее языком (т.е. языком классической физики. – В.А.) здесь можно пользоваться лишь подобно тому, как им пользуются в поэзии, где, как известно, его цели – не в точном изображении ситуации, а в создании у слушателя определенных образов и внутренних ассоциаций». И далее В. Гейзенберг пишет: «Поэтому я спросил у Бора: “Если внутреннее строение атомов столь мало поддается наглядному описанию, как Вы говорите, и если у нас, собственно,

Архангельская Виктория Викторовна – кандидат психологических наук, психотерапевт, г. Москва.

нет языка, на котором мы могли бы вести речь об этом их строении, то сможем ли мы вообще когда бы то ни было *понять* атомы?” Бор секунду помедлил, а потом сказал: “Пожалуй, сможем. Но нам надо будет все-таки сначала узнать, что означает слово “*понимание*”» [10, с. 172]. Если уже физика – по отношению к своим «неклассическим» ситуациям – сталкивается с невозможностью применения понятийных средств классического естествознания и осознает необходимость пересмотра самого понимания «понимания», то тем более это оказывается справедливым по отношению к тем ситуациям, с которыми имеет дело современная психология и ближайшим образом – психология личности.

«Опыты о человеке», получаемые в гуманистических направлениях психотерапии, образуют своеобразную «точку роста» современной психологии личности, а практическая психология, складывающаяся внутри них, задает «зону ближайшего развития» для собственно научной психологии. Однако эти опыты о человеке, с которыми психолог имеет дело в современных психопрактиках – не только в рамках психотерапии, но также и в области творчества, искусства и разного рода эзотерических практик работы человека с собой – не получают и, как оказывается, не могут получить адекватного психологического осмысления.

Поиск «гуманитарной парадигмы» в психологии связан с осознанием того, что естественно-научно ориентированная психология, держась строгих канонов экспериментальной науки, обречена иметь дело только с «частичным человеком» [27], теряя его целостность и тем самым возможность его полноценного понимания, а значит, и адекватного и *ответственного* практического действия [2]. Для научной психологии «опыты о человеке», которые предоставляет практика, часто оказываются – относительно реализуемого ею типа рациональности – «*иррациональными*», недоступными строгому пониманию и осмысленному действию.

С особой остротой необходимость поиска адекватного понимания и полноценного критического осмысления опытов различных психопрактик выступает сегодня в отечественной психологии в силу того, что за последние пятнадцать–двадцать лет в России появилось множество различных направлений психотерапии и различных духовных практик, каждая из которых в явном или скрытом виде содержит свою «реальную» психологию личности и реализует соответствующие способы работы, которые по большей части не получили удовлетворительного анализа и осмысления. При этом очевидно, что научная

психология не может пройти мимо этого и должна найти возможность осмыслить весь огромный, практически ценный и значимый для развития самой психологии материал, предоставляемый практикой.

Поиск альтернатив естественно-научному типу понимания в научной психологии уже ведется. В частности этому посвящен ряд работ последних лет [25, 26], где поставлены вопросы о «возвращении души в психологию» и поиске гуманитарной парадигмы в психологии.

Альтернативные стратегии понимания фактически уже существуют и реализуются в практической психологии, например, в практике индирективной психотерапии. Они позволяют адекватно понимать те опыты, которые в этой практике возникают, и развертывать соответствующее им терапевтическое действие. Однако эти новые стратегии, реально уже присутствующие в практике, не получают в ней адекватного и полноценного осмысления. В связи с этим представляется необходимым провести критический анализ уже сложившихся и существующих в психологии типов понимания и наметить пути поиска новой стратегии понимания, извлекая опыт практической психологии.

В центре нашего рассмотрения будут стоять те особые формы понимания, которые реально практикуются в современной индирективной психотерапии и которые по своей сути являются феноменологией инициального опыта. Однако внутри самих индирективных психопрактик не всегда достигается адекватное осмысление этих форм понимания, а часто, как выясняется, в силу характерного для этих практик способа концептуализации такое осмысление и не может быть достигнуто. «Реальная» феноменология инициального опыта должна быть поэтому еще извлечена, т.е. специально установлена в качестве таковой. Это и составляет главную задачу нашего исследования. Но для того чтобы соответствовать особой природе этого опыта и не утратить его существо, само его извлечение должно по необходимости реализовываться **феноменологический метод**, причем в особой версии феноменологии, которая в противовес обычной стратегии анализа реализует идею «аналитики» опыта [40].

Анализ осуществляется всегда по отношению к некоторому предположительно этому анализом «предмету», который до выполнения анализа всегда уже установлен в своем существе. Анализ производит «разложение» этого «предмета» по содержанию. Таким образом, анализ

реализует познавательную установку по отношению к реальности, которую он всегда уже «преднаходит» в качестве существующей, и его целью является получение некоторого представления о ней.

«Аналитика» же в противовес анализу имеет дело не с уже установленным, преднаходимым ею «предметом» (в данном случае это «реальная» феноменология инициального опыта, существующая в индирективных психопрактиках), а с тем, чему она как раз и позволяет впервые установиться в своем присутствии как таковому, причем установиться в качестве того, что «само себя показывает», предъявляет, т.е. установиться в качестве феномена. Аналитика нацелена не на получение «представления о» своем «предмете», а на «предоставление» самого этого «предмета» в присутствии, на приведение его самого к присутствию в опыте здесь и сейчас. Важно подчеркнуть, что это «приведение к присутствию» имеет в данном случае не гносеологический, а онтологический смысл: оно означает не устанавливание предмета в познании, но устанавливание его в бытии.

Таким образом, для того чтобы извлечь опыт «реальной» феноменологии инициального опыта, т.е. позволить этой феноменологии как таковой впервые установиться и начать присутствовать и действовать в качестве метода психотерапии, необходимо реализовать стратегию аналитики.

В своем понимании «аналитики опыта» как особой версии феноменологического метода М. Хайдеггер отталкивается от идеи «аналитики чистых понятий», которую в противовес их анализу по содержанию развивал в своей «Критике чистого разума» И. Кант [15, с. 164]. Сам М. Хайдеггер не просто продумывает кантовскую идею аналитики, но и фактически реализует ее в своих работах. Наиболее яркими примерами реализации этой стратегии понимания являются его чтение глав из «Физики» Аристотеля [39] и разборы конкретных произведений искусства, например, стихотворений Гельдерлина [41]. Подобную же стратегию «аналитики нового (т.е. «инициального») опыта» реализует и М.К. Мамардашвили в своих опытах чтения Декарта [23], Канта [21] и Пруста [22]. Феноменологический метод в версии «аналитики инициального опыта» разрабатывает и реализует также и А.А. Пузырей как в своих публикациях [28, 30, 31], так и в своих лекциях, семинарах и в своей терапевтической работе. В данной работе мы также пытаемся разрабатывать феноменологию инициального опыта в ключе «аналитики опыта».

идеального. Он пытается строить методологию научного исследования во многом в противовес неокантианской теории познания: так, чтобы она ориентировалась исключительно на «наблюдаемое» и строго держалась этого наблюдаемого, не выходя за его рамки.

Этот тип мышления и был отвергнут неокантианской философией науки. Как мы знаем, вслед за Э. Кассирером уже в рамках психологии К. Левин противопоставляет «аристотелевскому» типу мышления «галилеевский» как такой тип мышления, который с самого начала разворачивается в ситуации запрета на апелляцию к непосредственному видению сущности. «Галилеевская» наука, которая для неокантианцев является синонимом науки Нового времени, а тем самым и науки вообще, дает знания об особом рода идеальных объектах изучения, которые задаются через особом рода семиотические (как правило математические) образы — «модели». Движение научного знания тут представляет собой, по сути, автономное разворачивание идеальных представлений. Научное знание здесь не возникает непосредственно из опыта. «Принцип опыта» в галилеевской науке, как показывает современная методология науки, состоит не в том, чтобы искать подтверждение положений теории, а как раз напротив, — в том, чтобы искать их опровержение, заставляющее постоянно их трансформировать. «Эксперимент» здесь и есть специально выстроенный «механизм», поставляющий опровержения теории и тем самым обеспечивающий ее развитие. Это обусловлено идеальным характером теоретических научных представлений, в силу чего естествоиспытатель установлен на то, чтобы приводить свои идеальные построения во все большее соответствие реальности через прогрессирующее их разворачивание. Собственно научные положения по самой их природе предполагают возможность их опровержения и даже, более того, должны в самой своей формулировке содержать указания на условия, при которых они могут быть опровергнуты [42]. «Неопровержимость» положения означает его ненаучность. Наблюдения обыденного опыта не могут быть взяты в качестве научных фактов, поскольку само установление *факта* в науке исходит из определенных *теоретических* представлений, и научный факт берется всегда уже относительно этих представлений и в их терминах. Научный «факт» — это, по сути, «контрпример» против теории. Аристотель, как было сказано, полагал, что реальность может быть непосредственно дана исследователю в ее существе и может позитивно направлять познание. В отличие

от Аристотеля, для естествоиспытателя галилеевского типа реальность — «природа» — никогда не дана непосредственно в опыте познания. Она начинает присутствовать только через «разрывы» и «зияния» в поле теоретического знания и в его терминах, т.е. через контрпримеры. Через контрпримеры реальность «контролирует» и «корректирует» разворачивание теоретических представлений. Реальность присутствует для естествоиспытателя всегда только «косвенно» (через знание) и «отрицательно» (через разрывы в знании: «поставляя» опровержения теории), но никогда не прямо и позитивно. Поэтому в естествознании Нового времени по мере разработки научного метода происходит поворот от разворачивания знания исходя из *видения* к его разворачиванию исходя из самого *знания*. Именно *метод* теперь призван направлять естественно-научное исследование. Именно метод, а не опыт видения становится гарантией получения *достоверного знания*.

Поскольку неопозитивистская методология научного познания Р. Карнапа, которая реализует, говоря словами К. Левина, «аристотелевское» мышление в научном исследовании, разворачивается уже в постгалилеевской ситуации, где на возможность непосредственной данности исследователю сущности изучаемого наложен запрет и где произошел поворот в разворачивании познания от опоры на опыт видения к опоре на метод, то эта методология науки, кладя в основу аристотелевскую логику, аристотелевский способ образования понятий и тип мышления вообще, сталкивается с неразрешимыми проблемами и противоречиями.

Эти противоречия оказываются разрешимыми лишь при переходе к радикально иному — «галилеевскому» — типу мышления и к соответствующему ему способу образования понятий, пониманию «закона», «эксперимента» и т.д. Именно галилеевский тип мышления наиболее полно соответствует этой новой ситуации познания, обусловленной запретом на допущение непосредственной данности исследователю изучаемой им реальности. Но именно из этой точки нашего исследования открывается возможность показать, что «неудача», постигшая попытку К. Роджерса научно исследовать свой терапевтический опыт, оказывается связана не с тем, что исследование, которое он разворачивает, выполняется в духе карнаповского понимания науки, т.е. противоречивым образом реализует «аристотелевское» мышление в постгалилеевской гносеологической ситуации, но с самой *исходной предпосылкой* новоевропейского естественно-научного познания вообще.

Исследование естественно-научного типа, как показывает сам К. Роджерс, оказывается принципиально неадекватным тем ситуациям, перед которыми ставит психолога психотерапия: те знания, которые получаются в результате исследований, оказываются либо бесполезными, либо — в силу установки на объективацию — разрушительными для терапевтического опыта.

* * *

Уже при анализе классических экспериментов левиновской школы, призванных, по мысли самого К. Левина, в наиболее чистом и строгом виде реализовать методологию галилеевского естествознания, становится ясно, что реально возникающие в этих исследованиях ситуации оказывается невозможно адекватно осмыслить внутри естественно-научной парадигмы мышления. Эти ситуации оказываются *неклассическими* в силу неустранимого присутствия в них самого экспериментатора, который в качестве *психотехника* существенным образом определяет возникновение и протекание исследуемых процессов [27].

Однако эти ситуации неустранимого присутствия экспериментатора в изучаемом процессе могут быть поняты и даже ставятся во главу угла в теориях другого — психотехнического — типа. Для психотехнической парадигмы характерен особый тип теории, равно как и особое отношение между теорией и практикой. Теория здесь выступает в качестве особого «органа» осуществления и развития практики, тогда как практика, в свою очередь, дает теории уникальную возможность развиваться через «извлечение опыта» практической работы [30].

В научной психологии к теориям психотехнического типа относятся культурно-историческая теория Л.С. Выготского и теория планомерного формирования умственных действий П.Я. Гальперина. Идея особого «психотехнического описания», которая фактически реализуется в методе культурно-исторической психологии, предполагает включение исследователя в ситуацию исследования, его изначальное присутствие в ней в качестве психотехника, решающим образом определяющего генезис, ход и развитие изучаемого психического процесса. Психотехническое описание объекта изучения выявляет и фиксирует условия возможности его изменения и трансформации — трансформации, как правило, радикально изменяющей «законы» его жизни [27]. Причем эти изменения понимаются именно как *искусственные*, специально производимые с помощью *психотехнических*

действий. При этом исследователь в схеме метода занимает ту позицию «другого», которая в плане онтологии предполагается фундаментальной для культурно-исторической психологии идеей распределенного характера изначальной и основной форм человеческой психики [7, 27]. Психотехник в позиции исследователя должен, однако, до конца контролировать свои действия, для чего он должен до конца понимать их особый психотехнический статус, понимать природу психотехники как особого случая техники вообще.

Как указывает М. Хайдеггер, для того, чтобы понять технику в ее существе, нужно обратиться к тому, как ее понимали греки. Техника, понятая «по-гречески», реализует особое понимание причинности как «повода». Причина в этом случае — не внешнее «каузальное» воздействие, влекущее за собой определенные следствия, не «действующая» причина и не «закон» или «механизм» протекания процесса, как это понимается в галилеевской науке, причина как «повод» — это то, что существенным образом участвует в процессе «вы-ведения» на свет, или «при-ведения» к присутствию чего-то, до того неявленного, не присутствующего. «Раскрытие» скрытого, приведение его к присутствию есть понятое по-гречески «про-из-ведение», т.е. произведение, понятое не как вещь, но как со-бытие, или «пойэзис». Понятая по-гречески техника, или «техне» — это, наряду с «фюзисом», один из двух основных видов «пойэзиса», или «про-из-ведения» [37–39]. То, чему техника позволяет устанавливаться, не существует «естественно», «само собой», но именно в «техне» имеет свое «начало». Тип техники при этом существенным образом определяет то, чему техника позволяет установиться. Разного рода техники позволяют начать присутствовать и действовать разного рода силам, ищут и реализуют разное отношение к ним. Более того, можно сказать, что разная техника (в нашем случае — разная психотехника) приводит к присутствию и действию силы, принадлежащие совершенно разным реальностям.

Современные теории психотехнического типа реализуют «инструментальное» понимание техники, берущее ее в соотнесении с целями психотехнического действия и с задачей достижения наперед заданного преобразования [30]. В своем анализе техники М. Хайдеггер показывает, что современная техника, основывающаяся на естествознании Нового времени, установлена на овладение и подчинение «сил природы», на «поставление» их на службу задачам производства. Это особое понимание сил и особое отношение овладения, характерные

для современной техники, определяют и особый способ раскрытия «природы» этой техникой [37, с. 230]. Техника заставляет «природу» присутствовать как всегда уже «наличную в распоряжении» для произвольного ее «употребления», как систему сил, которые всегда уже наличны и действие которых можно рассчитать и предсказать. Это силы, которые допускают их использование человеком по его усмотрению в своих целях, силы, которые допускают их представление в терминах точного знания, что должно позволять человеку эффективно иметь с ними дело без того, чтобы в своем действии исходить из прямого и направляющего присутствия самих этих сил, должно позволять ему действовать, не будучи соединенным с ними. Подобно современной технике, и многие современные психотехники, в частности — психотерапевтические практики (с характерными для них психотехническими теориями), также установленные на овладение и управление психикой, сознанием, личностью и на предоставление их для использования в тех или иных целях, оказываются захвачены особого рода «поставляющим производством» — «поставляющим производством» человека.

Примером здесь может служить психоанализ. Несмотря на то, что даже в самом психоанализе была показана неадекватность фрейдовских представлений о развитии, эти представления нельзя изъять из психоаналитической практики или заменить их другими, поскольку все теоретические представления — от методических до онтологических — реально определяют ход психоаналитической работы на каждом ее шаге, «устанавливая» видение и понимание психоаналитиком психотерапевтических ситуаций. Важно подчеркнуть, что собственно онтологические представления — не всегда эксплицитные, но всегда реально присутствующие и действующие — также оказываются неотъемлемой частью психотехнической теории как особого «органа» самой психотехнической практики. В силу этого теоретические представления оказываются своего рода «семиотической машиной», производящей эффекты совершенно определенного рода, независимо от желания или нежелания того, кто реализует психоаналитическую работу.

В контексте нашей проблемы понимания важно заметить, что в классическом психоанализе интерпретация представляет собой «перевод» на «язык» рационального сознания исходного «иррационального» текста бессознательного [28]. Причем — что яснее всего видно на примере толкования сновидений — интерпретация *замещает* исходное сновидение, к тому же, как считает З. Фрейд, с определенным

приростом смысла: то, что в сновидении дано в искаженном виде, в виде намеков и «превращенных» форм некоторого скрытого смысла, в тексте интерпретации оказывается проясненным, связным и однородным рациональному сознанию и в этом смысле становится для него понятным. Интерпретация понимается как извлечение некоторого, всегда уже наличного, хотя и скрытого смысла, который предполагается всегда уже содержащимся, пусть и в «зашифрованном» виде, в «текстах бессознательного». З. Фрейд [35] понимает послания бессознательного, по существу, как такие тексты, которые, являясь изначально прямыми, ясными и рациональными, лишь при переходе в сознание по необходимости оказываются косвенными и «зашифрованными» в результате особой «защитной» работы Я. «Зашифрованность» возникает вследствие искажений и превращений, которые претерпевают прямые содержания «посланий» бессознательного в силу действия «цензуры», или защитных механизмов. Такое представление о природе «компромиссных образований сознания» (к которым, по З. Фрейду, относятся не только сновидения, но и невротические симптомы) определяет и стратегию работы с ними: «разоблачение» действия защиты, «вскрытие» — в обход «сопротивления» — заложенного в сновидении или в симптоме скрытого содержания и т.д. Поэтому «понять» означает тут: «дешифровать», «перевести» иррациональный текст сновидения в рациональный текст сознания. Таким образом, понимание, доставляемое психоаналитической интерпретацией, оказывается в особом отношении к понимаемому: понимание тут не пытается встраиваться внутрь исходного движения душевной жизни пациента, не продолжает и не усиливает присущую самой этой жизни внутреннюю работу ее само-понимания, но стоит всегда в принципиально внешнем отношении к понимаемому, а по сути — противопоставляет ему и его замещает, как достигаемая психоанализом «истина» разоблаченной лжи, обмана. На примере психоанализа можно видеть, как принятое тут и практически реализуемое понимание самого «понимания» оказывается «действенным», определяющим самый тип работы с тем, *что* понимается, и то, каким образом само это понимаемое начинает присутствовать в работе.

В силу того, что развитие техники, рассматриваемой в терминах инструментов и средств, отвечающих тем или иным потребностям и задачам человеческой деятельности, происходит не по «естественным» законам, а по законам этой деятельности, план предельных

целей и ценностей психотерапевтической работы становится не просто важным, но решающим в понимании теорий психотехнического типа [30]. Психотехнические теории всегда содержат не только конкретные инструменты и средства организации психотехнического действия, но также и более общие представления о целях и ценностях самой психотехнической — в частности, психотерапевтической — работы, определенные представления об идеале человека и о цели человеческого существования. Эти предельные — «онтологические» — представления оказываются *реально «действующими»* в ситуации психотехнической работы, определяющими профессиональное видение психопрактиком ситуации своей работы.

В психоанализе, как и в других системах психотерапии, есть свое представление о норме человека и об отклонениях от нее, свое понятие здоровья и болезни и, соответственно, понимание пути исцеления и задач терапии. Эти представления используются как ключ к регулярному пониманию жизненных ситуаций пациентов и ситуаций, складывающихся в ходе терапии. Психоаналитическая теория выстраивается как аппарат, призванный в качестве особого рода психотехники обеспечивать очередные шаги терапевтической работы, каждый из которых понимается в терминах этих представлений и исходя из целей, вытекающих из них. Психоаналитическая теория как теория психотехнического типа выполняет здесь реально прежде всего **«инструментальную» функцию**, обеспечивая регулярное достижение психотехнически *действенного* понимания ситуаций. Это психоаналитическое понимание таково, что оно прямо в соответствии с основными установками психотехнической парадигмы мышления, реализуемой в научной психологии, в частности, в рамках культурно-исторической теории, нацелено на овладение психической жизнью человека, на подчинение ее задачам деятельности. Это такое понимание, которое встроено в манипулятивные стратегии и призвано обеспечивать их наиболее эффективную реализацию по отношению к человеку и его психике. Важно подчеркнуть, что психотехническая парадигма мышления в психологии (в ее канонической версии), столь полно соответствующая манипулятивным формам современных психопрактик, не только не может дать методологическое основание для психопрактик майевтического типа, характерных для современной индирективной психотерапии, но и блокирует их адекватное понимание. Тем самым она оказывается несостоятельной перед теми особыми

«опытами о человеке», получаемыми в индирективной психологии, которые можно было бы назвать «инициальными» опытами [28, 30].

Следует заметить, однако, что современная техника, которая обеспечивает «поставляющее производство» природы, в рамках которого реализуется установка на овладение и на манипулятивное подчинение, — не единственный, известный в истории, тип техники. Связь техники с поставляющим производством не относится к существу техники вообще. К существу техники, как указывает М. Хайдеггер [37], принадлежит собственно **пойэзис**, т.е. собственно событие выведения из потаенности в присутствие.

В центре внимания индирективной терапии стоят опыты спонтанного и свободного отклика на ситуацию здесь-и-теперь. Знания — безразлично, собственно методического или онтологического типа (как на это указывают индирективные психотерапевты) — не могут быть основанием для понимания и действия в терапевтической ситуации. Если действие терапевта *«выводится»* из теории (наподобие того, как природный процесс выводится из идеально-типического представления об объекте изучения, задающего закон его движения) или же *«производится»* на основе теории, взятой в ее психотехническом статусе (как это имеет место в манипулятивных психопрактиках), то в случае индирективной психотерапии это означает разрушение терапевтического действия, ошибку в работе психотерапевта, причем, как ни парадоксально это звучит, именно с точки зрения самой теории. (Это убедительно демонстрирует в анализе одной из своих ошибок К. Роджерс [33]).

В противовес естественно-научному или психотехническому (в узком смысле) пониманию теории и, соответственно, реализуемым при этом стратегиям интерпретации и достигаемым типам понимания, уже у К.Г. Юнга происходит поворот в понимании природы самого понимания — поворот, в чем-то близкий тому, что, по мнению А.А. Пузыря, совершает Л.С. Выготский в «Гамлете», формулируя идею «читательской критики»: «Интерпретация в этом случае, кроме прочего, оказывается в совершенно ином, нежели обычно, отношении к понимаемому: она *не замещает* исходный текст, не встает на его место, но пытается держаться как бы *“при”* нем, выступая только в качестве *“проводника”* к нему, или, что то же: выступая в качестве того, что *открывает* понимаемому *дорогу*, дает ему возможность выйти нам навстречу. Интерпретация, стало быть, оказывается только

дополняющим и усиливающим, «амплифицирующим» наше понимание органом...» [28, с. 154]. Этот «поворот» мы находим у каждого крупного индирективного психотерапевта — и у К. Роджерса, и у К. Дюркхайма, и у Минделла и др.

В индирективной психотерапии терапевт в майевтическом диалоге с пациентом всегда только «следует за» пациентом, «выслушивая» и «высвобождая» понимание, первоначально рождающееся на полюсе пациента. Такое понимание является не столько самостоятельным и конечным «знанием» о человеке, сколько живым и ситуативным ответом, откликом на речь клиента, на его здесь-и-сейчас *присутствие*, тем, *внутри и благодаря* чему для клиента (как и для терапевта) открывается возможность рождения **нового** личностного опыта и трансформации. Индирективная терапия если и является «техникой», то только в смысле по-хайдеггеровски понятого «техне», т.е. в контексте по-хайдеггеровски же понятого «про-из-ведения», «пойэзиса» — тем, что открывает возможность нового личностного опыта, и тем самым приводит к *событийному присутствию Другого*; является тем, что открывает возможность опыта пути индивидуации — у К.Г. Юнга, или пути становления личности — у К. Роджерса, или пути инициации — у К. Дюркхайма. Индирективная терапия является таковой еще и потому, что она не ставит перед собой целей в обычном смысле слова, т.е. как внешних по отношению к терапевтическому процессу, содержательно определенных целей, заранее поставленных исходя из некоторого представления о том, что должно быть. Индирективная терапия открывает возможность присутствия и действия только тех сил, которые рождаются в самой терапевтической работе.

* * *

Идеи, важные для поиска нового способа мышления — альтернативного тому, который характерен как для естественно-научной парадигмы, так и для психотехнической, разрабатывались в философии, прежде всего, в философии жизни, а также в современной феноменологии и герменевтике.

Ключевым для мысли В. Дильтея является его понимание жизни, во многом противостоящее как ее обыденному, так и собственно биологическому пониманию, что обусловлено уже тем, что В. Дильтея имеет в виду ближайшим образом душевно-духовную жизнь человека. «Жизнь», в понимании В. Дильтея, обладает «субъективной

и имманентной целесообразностью» [13, с. 123]. «Субъективной» означает здесь, что она дана во внутреннем опыте. В. Дильтея настаивает на том, что *внутренняя «взаимосвязь душевной жизни»* во всей ее полноте может быть дана человеку *непосредственно*. «Имманентной» означает, что в самом своем существе душевная жизнь представляет собой движение «направленное», но направленное не на внешнюю по отношению к самой этой жизни цель, а «на саму себя» — на свое «возрастающее расчленение», «артикуляцию», на свое усиление, на свое все более полное присутствие, исполнение в каждой своей точке. Важно при этом, что эта «имманентная целесообразность», особого рода «направленность» жизни на саму себя «состоит именно во все большей способности самой жизни приводить себя к полноте» [13, с. 124]. Жизнь — как она дана, как она свершается, «исполняет себя» в непосредственном опыте (в «переживании») — не только «направлена на» свою собственную артикуляцию и свое исполнение, но также и имманентно содержит в себе некую «путеводную нить», по которой это ее особое движение «направляется», и даже некую, направляющую это движение, *силу*. Такой внутренней направляющей силой оказывается, по В. Дильтею, изначально и имманентно присутствующее самой жизни ее само-понимание — ее изначальная и «имманентная герменевтика». Это обстоятельство является для В. Дильтея решающим условием возможности особого *метода* постижения жизни. Этот метод является методом, прежде всего, особой — «понимающей» — психологии, но далее — также и всех других духовно-научных дисциплин и, прежде всего, — истории. Метод этот представляет собой особого рода герменевтику жизни, которая, по мысли В. Дильтея, должна лишь «продолжать» и усиливать — «амплифицировать» — имманентно присущее самой жизни само-понимание. Тем самым, самой идеей метода дильтеевской герменевтики предполагается возможность прямого направления познания, происходящего непосредственно из самой постигаемой жизни: возможность не просто ретроспективно оценивать правильность уже выполненного шага познания, но также и проспективно направлять его [14, с. 251]. «Инструментами постижения жизни» выступают, согласно В. Дильтею, «жизненные понятия» и «категории жизни», которые не возникают в результате «объективного» познания, внешним образом берущего жизнь, но вырастают из самой жизни, как «органы» ее самопостижения и самоосуществления [14, с. 248], они встроены в это самоосуществление жизни

и оказываются ее «амплификаторами». «Жизненные понятия» и «категории жизни» не несут в себе общего и всегда себе равного содержания, но как инструменты понимания каждый раз конкретной, единичной и уникальной жизни, «вот этой» неповторимой «исторической» ситуации, ищущей своего исполнения, они каждый раз приобретают новое наполнение и позволяют привести к присутствию и действию каждый раз новый и уникальный — здесь-и-сейчас устанавливающийся — смысл этой жизни [1].

Другую важную линию в продумывании проблемы метода индирективной психотерапии намечает гуссерлевская феноменология и разрабатываемая в ней идея **интенционального анализа**. Э. Гуссерль предпринимает поиск такой отправной точки мышления, в которой то, что мыслится, не присутствовало бы как «более или менее достоверное», но обладало бы абсолютной несомненностью и очевидностью — некой «самоданностью» [12]. Феноменология утверждает возможность такой данности, когда данное предоставлено в опыте сознания непосредственно в некой «собственной форме», предоставлено в полноте «феномена», понимаемого как «само себя предоставляющее в присутствие бытие». Феноменологический метод призван приводить опыт в такое движение, которое позволяло бы «переходить» от «пред-находимого» в опыте, где нечто присутствует всегда «несобственным» образом, к «топосам самоданности» данного — «самих вещей» — в его собственной, адекватной форме. Приведение к самоданности осуществляется, по Э. Гуссерлю, путем *интенционального анализа*. В гуссерлевской версии интенциональный анализ понимается как «разложение» интенционально данного в ряд возможных актуально выполняемых восприятий, как «переведение», или «конверсия» смыслов из формы нетематического — неявно и только «потенциально данного» — в тематическое. Это «переведение» понимается Э. Гуссерлем почти буквально — как движение, в результате выполнения которого в исходной его точке — в области собственно интенционально данного, нетематического — не остается уже ничего, что не было бы схвачено как прямое содержание тематизирующих актов сознания. Э. Гуссерль, таким образом, отождествляет «очевидность» как способ самоданности интенционального с актуально выполненной полнотой конкретного тематического содержания опыта сознания, в которое в ходе интенционального анализа развертывается в актах тематизации, «конвертируется» исходно

данное, изначальный и имманентный интенциональный «горизонт» когнитального опыта. Поэтому он говорит о приведении к очевидности как о «наполнении» конкретным, т.е. тематическим смысловым содержанием исходной «интенции». Гуссерлевская версия интенционального анализа предполагает, что интенциональный «горизонт» актуально и тематически данного в сознании можно раскрыть в форме самого же этого тематического предметного сознания. И больше того: интенциональный анализ, по Э. Гуссерлю, только тогда достигает своей конечной цели, когда он приводит, как к последним «упорам» понимания, к последним основаниям очевидности, к неким идеальным сущностям, подобным идеальным объектам математики.

Радикальный поворот в понимании интенционального анализа и гуссерлевской идеи феноменологии в целом связан с работами М. Хайдеггера. Хайдеггеровский способ раскрытия интенционального требует не устранять «сокрытое», данное только интенционально, через «конверсию» его в тематическое, но, напротив, позволять ему устанавливать себя как таковое на каждом шаге феноменологического анализа (который, в противовес традиционно понимаемому анализу, М. Хайдеггер предпочитает называть «аналитикой»). Раскрытие интенционального, по М. Хайдеггеру, не предполагает (как в случае гуссерлевского интенционального анализа) извлечение чего-то из исходной полноты интенционально данного в качестве ее «части» в отдельном акте тематизации. В хайдеггеровской «аналитике бытия-события» имеет место движение в ортогональном направлении: не в сторону тематически представляемого, но в сторону того, что (именно в качестве интенционального) «отпускается» в свой собственный — «горизонтный» (а в случае М. Хайдеггера — «онтологический») — хронотоп. Что, однако, не только не лишает его возможности быть «очевидно данным», но, по М. Хайдеггеру, как раз впервые открывает для него такую возможность. Феноменологическое движение должно развертываться именно как движение в плане самой *данности* — того, что М. Хайдеггер называет «*Da-sein*». «Сокрытость», о которой говорит М. Хайдеггер, не есть «непонимание», которое следует пытаться устранять через образование в нем некоего замещающего его в нашем понимании представления. Место, где нечто устанавливается в этой своей особой сокрытости, есть одновременно и место, где оно оказывается впервые особым образом открытым, присутствующим из бытия [38, с. 85]. В этой особой открытости и состоит, как говорит

М. Хайдеггер, по-гречески «понятая истина» — алетейа (в отличие от «истины», понимаемой как «представление»). «Истина», понятая «по-гречески», есть не «представление о» некотором положении дел, но то, что открывает возможность предоставить, привести к присутствию, получить голос и сказать себя тому, о чем идет речь. В хайдеггеровской версии феноменологии реализуется другая — во многом альтернативная гуссерлевской — стратегия понимания. И здесь работа понимания стремится достигать такой открытости и данности понимаемого, когда оно само показывает себя, т.е. достигать полноты феномена, собственной формы присутствия понимаемого. «Достижение» феномена имеет здесь не гносеологический, а *онтологический* смысл: оно означает приведение к присутствию самого бытия.

Именно «хайдеггеровский поворот» в понимании феноменологического метода доводит до конца инициированный Э. Гуссерлем переход от «очевидности» к «самоданности», которая, в свою очередь, понимается как то, что всегда еще должно достигаться на пути особого внутреннего движения, на пути радикальной — «инициальной» — трансформации данного, возможность которой и открывает феноменологический метод. Движение, возможность которого, по М. Хайдеггеру, открывает феноменологический метод, есть движение «про-из-ведения», т.е. приведения к присутствию, причем то, что в этом случае приводится к присутствию через интенциональный анализ, впервые *«устанавливается»* в качестве такового не только в познавательном, но и в *бытийном* смысле. Интенциональное, таким образом, не есть преднаходимое, установившееся до и независимо от самого феноменологического анализа, т.е. «сущее». М. Хайдеггер, вслед за В. Дильтеем и Йорком, различает «бытие» и «сущее». Бытие есть то, что «высказывает» себя «многообразно» через разные содержания, само при этом оставаясь *несводимым* к этому содержанию и *невыводимым* из него. Бытие — нечто принципиально другое, чем то, *через что* оно себя приводит к присутствию. Бытие можно «усмотреть» только как некое единство, некое «одно», «то же самое», что устанавливает себя через самые разные «содержания». Бытие при этом не может быть понято как нечто «тождественное» в обычном смысле слова: как то, что оказывается всегда себе равным и чему можно дать некоторое содержательное определение. Задавая вопрос о том, как же тогда можно понимать это «тождество», или единство многообразия, М. Хайдеггер пытается найти метод движения, который

позволял бы «вопросать о бытии, держась его самого» [36, с. 87]. Этот метод, по существу, должен приводить вопрошающего к пониманию того, что такое бытие, приводя то, о чем он спрашивает — само бытие — к присутствию.

В своем понимании феноменологического метода М. Хайдеггер, вслед за И. Кантом, развивает идею «аналитики» бытия в противовес обычной стратегии «анализа». Если анализ есть разложение исходного опыта на преднаходимые этим анализом элементы, в силу чего теряется особый способ данности данного, «аналитика» есть такая «артикуляция» («герменевтика») исходного опыта, при которой *само данное* получает возможность «сказаться». «Аналитика бытия» — это такое понимание, которое всегда впервые «отпускает» («возвращает», говоря словами И. Канта [15, с. 164]) понимаемое в его собственный хронотоп, тем самым давая ему установить себя в присутствии в опыте из своего бытийного начала. Это и значит открыть путь, на котором понимаемое может установиться в качестве *феномена* и тем самым «открыть себя» для прямого присутствия в нашем опыте. Аналитика бытия как особый род феноменологии — это метод, который, по М. Хайдеггеру, позволяет вопрошать бытие, «держась его самого». Важно, что вся работа аналитики как из своей начальной точки разворачивается из живого опыта присутствия бытия для самой выполняющей аналитику мысли. Именно в этом смысле М. Хайдеггер в своем разъяснении кантовской мысли говорит о «возвращении к единству *онтологической* возможности» [36]. И, наконец, движение выполняющей аналитику мысли не только должно исходить, как из своего бытийного начала, из прямого опыта «присутствия самого бытия», но оно должно также на каждом своем шаге «держаться» этого присутствия, т.е. должно на каждом своем шаге возобновлять или заново достигать этого присутствия. Иначе говоря, эта «участная», как говорит М.М. Бахтин [2], мысль должна на каждом своем шаге позволять бытию все больше себя разворачивать, приводить себя ко «все более полному» присутствию.

Хайдеггеровская «аналитика со-бытия» есть, по существу, новая — альтернативная гуссерлевской — версия интенционального анализа. В рамках «аналитики события» интенционально данное раскрывается не через «конверсию» его в тематическое, но как таковое, с сохранением его статуса интенционального, которое при этом понимается как онтологическое, т.е. в качестве условий возможности нового опыта самоданности.

Хайдеггеровская идея аналитики задает также новое понимание *герменевтики* и основных ее проблем. Это новое понимание герменевтики можно продемонстрировать на примере фундаментальной для традиционной герменевтики проблемы так называемого «герменевтического круга». В традиционной герменевтике «герменевтический круг» понимался в контексте проблемы «формальной соотношенности отдельного и целого». «Целое надлежит понимать на основании отдельного, а отдельное — на основании целого. ... Части определяются целым и в свою очередь определяют целое: благодаря этому эксплицитно понятным становится то предвосхищение смысла, которым разумелось целое» [9, с. 72]. Движение понимания в традиционной герменевтике (так же, как и в гуссерлевской феноменологии) развертывается от «интуитивного предощущения» целого к его последующей экспликации через толкование частей. В определенном смысле, говорит Г.Г. Гадамер, в случае традиционной герменевтики в ходе герменевтического движения «выводится» (извлекается) то, что изначально вкладывается. Интерпретация лишь эксплицирует ту интуицию целого, которая с самого начала уже присутствует и направляет движение толкования. Ведя свое понимание герменевтики от М. Хайдеггера, Г.Г. Гадамер в определенном смысле противопоставляет его традиционному. Важно, однако, как Г.Г. Гадамер при этом видит сам хайдеггеровский «поворот» в понимании герменевтики. Если прежде, говорит он, герменевтическое движение понималось как движение по «руководящей нити», идущей от целого, которое мыслилось при этом как *преднаходимое* и задающее внутреннюю необходимость истолкования «частей», в свою очередь наполнявших целое конкретным содержанием, то после М. Хайдеггера, полагает Г.Г. Гадамер, необходимо учитывать также и то, что само это предвосхищаемое целое конституируется внутри движения «про-брасывания» смысла понимающим. Движение понимания как последовательность фаз «про-брасывания» смысла и последующая коррекция этих «про-брасываний» «самим положением дел» связывается Г.Г. Гадамером с развертыванием этого, собственно *предметного*, плана интерпретируемого текста. Именно само «предметное» «положение дел» и оказывается тем, что направляет герменевтическое движение. «Задача герменевтики, — заключает Г.Г. Гадамер, — сама собою переходит в предметную постановку вопроса; она уже заведомо предопределена ею» [9, с. 76].

Такое понимание сути герменевтического метода с неизбежностью ведет к утрате собственно феноменологической — дильтеевской — «точки опоры», дающей возможность непосредственного присутствия и действия силы, позитивно направляющей герменевтическое движение. «Руководящая нить» при этом (так же, как и в случае научного, т.е. собственно естественно-научного исследования) оказывается только отрицательным моментом метода, позволяющим всегда лишь задним числом верифицировать выполняемые на каждом шаге истолкования реконструкции понимаемого. Герменевтическое движение при этом понимается, по сути, как движение внутри своих имманентных — знаниевых — «пред-суждений». Герменевтическое движение, таким образом, оказывается тождественным развертыванию *тематического* смыслового плана. В этом можно усмотреть характерную параллель гуссерлевскому пониманию интенционального анализа. Но именно в противовес гуссерлевской версии феноменологии, как мы видели, развертывает М. Хайдеггер свое понимание феноменологии как «аналитики *Da-sein*».

* * *

Предпринятый критический анализ характерных для естественно-научной и психотехнической парадигм мышления в современной психологии типов понимания вскрыл, как нам представляется, некоторые фундаментальные, но до сих пор неотрефлексированные, допущения и особенности мышления, которые стоят за этими типами понимания в качестве определяющих (трансцендентальных) условий их возможности и осмысленности. Именно в силу этих допущений типы понимания обнаруживают свою концептуальную неадекватность и практическую несостоятельность перед лицом опытов о человеке, которые поставляют психологии современные психотерапевтические практики гуманистических направлений.

При этом внутри самой современной психотерапии, в основных ее экзистенциальных и гуманистических направлениях, уже давно, регулярно и эффективно практикуются альтернативные способы понимания и тем самым фактически реализуется также и альтернативное понимание самого понимания. Однако внутри самих терапевтических практик и в рамках сложившихся в них форм практической психологии эти новые типы понимания, как правило, не получают полноценного осмысления, а та «реальная» — по сути, *феноменологическая* —

психология понимания, которая «стоит за» практикуемыми способами понимания, не может быть адекватно «извлечена» в ее собственных формах. В связи с этим встает задача поиска новой, по сравнению с естественно-научной и психотехнической, феноменологической парадигмы мышления. А в силу особой природы психотерапевтических опытов эта феноменология — феноменология инициального опыта — должна быть другой и новой также и по отношению к классической гуссерлевской версии феноменологии.

Несмотря на все различия направлений психотерапии, в которых складываются эти новые типы понимания, все они, по сути, реализуют единый — **индирективный** — подход. К индирективному подходу следует отнести не только «центрированную на клиенте» терапию К. Роджерса, но также и целый ряд других направлений современной психотерапии: «аналитическую психологию» К.Г. Юнга, «экзистенциально-инициальную» психотерапию К. Дюркхайма, «процессуально-ориентированную» терапию А. и Э. Минделлов, психосинтез Р. Ассаджиоли, логотерапию В. Франкла и другие направления, объединенные некоторыми общими принципами. В отличие от «директивных» психопрактик (таких, как НЛП или классический психоанализ), индирективная психотерапия нацелена не на излечение пациента от его болезни и тем более не на устранение отдельных болезненных симптомов, но на высвобождение и рост внутреннего существа человека, на актуализацию некоего универсального, присущего каждому человеку, позитивного начала в нем, творческого — психического и даже психосоматического — потенциала человека. Индирективная терапия настаивает на том, что в каждом человеке в любом его состоянии есть все необходимые и достаточные для «исцеления» внутренние ресурсы, доступ к которым, однако, открывается лишь при определенных условиях, которые и создаются внутри терапевтической работы. При этом основная терапевтическая работа может выполняться только этими внутренними силами и ресурсами, в силу чего роль терапевта — как хорошего садовника — заключается, по словам К. Роджерса, в том, чтобы лишь «рыхлить и поливать», т.е. создавать условия для присутствия и действия «внутреннего терапевта» (или «внутреннего учителя», как говорит К. Дюркхайм) в человеке.

Центральным событием в индирективной терапии является **инициальный опыт**. Во всех случаях, когда речь идет об инициации, будь то обряды инициации в традиционных обществах, «посвящение»

в эзотерике или медитативные практики в инициальной психотерапии, инициальный опыт — это опыт радикальной внутренней трансформации человека. В известном смысле — это опыт особой «инициальной смерти» и «второго рождения», опыт, который призван открыть человеку, ставшему на инициальный путь, возможность стать «собственно человеком», «человеком в полном смысле слова» (юнговское «*homo totus*»). Однако в каждом случае эта возможность реализуется на разных путях, с помощью различных инициальных «техник» — соответственно различному пониманию того, что значит «стать человеком в собственном смысле».

Если в традиционных обществах инициации связываются с задачей включения человека в социум и с задачей, восприняв традицию, стать полноценным и полноправным членом общества [43], то в эзотерических практиках инициация соотносится с продвижением посвящаемого по предельно индивидуальному духовному пути. А это часто уже вступает в конфликт или даже оказывается несовместимым с существованием человека в качестве члена общества. Эзотерические практики открывают для человека по-разному понимаемые, но каждый раз вполне определенные пути — пути, пролегающие через ряды вполне определенных опытов. Инициальные обряды, отправляемые в эзотерических практиках, будучи особого рода «техниками» [11], открывают возможность присутствия и действия в жизни человека вполне определенных сил и возможность вполне определенных событий на его инициальном пути.

В отличие от этого, инициальные опыты, которые человек получает в рамках **индирективной психотерапии**, по своему содержанию не заданы и не предопределены заранее. Тот особый тип работы, который характерен для инициальных форм терапии, и соответствующая им «техника» приводят к присутствию и действию не *внешние* по отношению к самому событию и *предшествующие* ему силы, но силы, высвобождаемые *внутри* самого этого события. Тем самым внутри так понимаемого инициального опыта для человека открывается возможность событий *свободы*.

Подобно тому, как Л.С. Выготский говорит о «реальной психологии», стоящей за теми или иными практиками работы с психикой, психологии, которая существенным образом отличается от академической научной психологии [8], можно было бы сказать, что в работе индирективных терапевтов — К. Роджерса, К. Дюркхайма, К. Юнга,

А. и Э. Минделлов и др. — сложилась и практикуется «реальная феноменология», которая существенно отличается от традиционной философской феноменологии. Однако, как и в случае «реальной психологии», опыты «реальной феноменологии» и ее «метод» должны быть еще специально и особым образом извлечены. Это, в свою очередь, требует реализации особого метода работы — метода, который в силу природы самих этих опытов должен быть особого рода *феноменологией*, или, иначе говоря — «**аналитикой**» (в установленном выше смысле). Метод аналитики должен быть реализован и по отношению к опытам чтения и понимания текстов.

Опыт чтения текстов индирективной психотерапии показывает, что «активное слушание» по К. Роджерсу, «активное воображение» по К.Г. Юнгу или особым образом понимаемая «медитация» по К. Дюркхайму фактически представляют собой случаи реализации в практике психотерапевтической работы по-новому (в сравнении с традиционной философской герменевтикой) понимаемой феноменологической герменевтики. Эту феноменологическую герменевтику можно считать феноменологией инициального опыта. Эта герменевтика действительно дает возможность понимания инициальных опытов, т.е. открывает возможность их получения, открывает возможность радикальной трансформации человека. Она открывает возможность для прихода нового «человека в человеке», для его «второго рождения».

Когда К. Роджерс говорит, что индирективный подход — это скорее «способ существования» и «исходная философия», чем техника или метод, он указывает также и на особый статус теории в индирективной терапии. Теория здесь — не модельное представление («описание»), замещающее изучаемый объект и позволяющее получать знание о законах его движения как некоего независимо существующего объекта, на основе которого можно было бы *выводить*, предсказывать поведение изучаемого объекта, как в случае теории естественно-научного типа, но также и не совокупность семиотических инструментов и средств («предписаний»), позволяющих организовывать психотехнические действия, с помощью которых можно *производить* определенные преобразования психики, как в случае теории психотехнического типа.

Все теоретические положения в случае индирективной психотерапии, даже те, которые, на первый взгляд, выступают в качестве

«психотехнических» инструментов и средств, в действительности, как показывает более пристальный анализ, имеют статус только своего рода *трансцендентальных условий возможности* нового терапевтического опыта, которые следовало бы понимать в духе дильтеевских «жизненных понятий». Опыт, возможность которого они открывают, *не определяется* ими в его конкретном содержании. Это парадоксальным образом обусловлено именно тем, что место, возможность прохода в которое они открывают, как «топос свободы», «топос поступка» есть место события, которое «по определению» ничем *внешним* себе уже не определяется, включая и то, что позволяет ему в этом своем собственном «месте» установиться. Самое понятие «трансцендентального», взятое здесь в рамках идеи «аналитики присутствия», т.е. в контексте такой работы, которая открывает возможность **нового** инициального опыта, употребляется здесь в новом, отличном от традиционного философского, смысле: «трансцендентальное» здесь означает «онтологическое».

Такие понятия индирективной терапии, как «позитивное внутреннее начало», «внутренний терапевт», «самость», в качестве важного смыслового обертона содержат указание на то, что силы, которые высвобождаются в феноменологической работе, имеют некую изначальную «направленность» — «энтелехичность». Энтелехия значит «от-целого-взятие». «Энтелехичность» здесь, вслед за некоторыми рассуждениями Аристотеля, понимается не в обычном «телеологическом» (а значит — тематическом) смысле, а в смысле собственно «интенциональном», т.е. в смысле действия силы, которая в качестве «трансцендентального условия возможности» опыта позволяет впервые установиться в полном присутствии тому целому, «от которого» она исходит. Речь здесь идет не о «реконструкции» условий возможности уже свершившегося опыта, а об открытии возможности нового опыта.

События, возможность которых открывает индирективная терапия и понимание, которое в ней реализуется, — это не то, что происходит по законам, которые можно было бы «вывести» из ее теории, и не то, что можно было бы «произвести» в рамках и по «законам» организованного с помощью этой теории психотехнического действия, это то, возможность чего открывается благодаря этой теории. И когда это происходит, то опыт оказывается соответствующим этой теории (теории, прочитанной и понятой уже изнутри события).

Терапевт, если ему удастся через работу понимания, которую он выполняет, привести себя в точку свободы, открывает такую же возможность и для другого. Иначе говоря, он открывает возможность *со-бытийной встречи* — встречи терапевта и клиента как существ, каждое из которых устанавливается здесь-и-теперь вторым рождением в со-бытии другому.

Выводы

1. К индирективной психотерапии следует относить не только клиентоцентрированную психотерапию К. Роджерса, но и ряд других направлений: аналитическую психологию К. Юнга, процессуальную психотерапию А. Минделла, инициальную психотерапию К. Дюркхайма и др., объединенных общим принципом — **принципом индирективности**. В соответствии с принципом индирективности, терапевтический процесс не может быть произведен внешними силами и действиями. Это означает, что у каждого человека есть все необходимые и достаточные «ресурсы» для выполнения основной терапевтической работы, внутри которой высвобождается универсальный процесс личностного развития, побочным результатом которого может быть исцеление. Задачей терапии становится создание условий для высвобождения этого универсального процесса, а задачей терапевта — «сопровождение» клиента на этом пути.

2. Критическими точками универсального процесса личностного развития являются особого рода **«инициальные» опыты** — опыты радикальной внутренней трансформации человека, не выводимые из его прошлого и прямо не производимые по законам самого терапевтического действия.

3. Одной из ключевых методологических проблем современной научной психологии оказывается **проблема ассимиляции** и полноценного осмысления инициальных опытов, предоставляемых индирективными психопрактиками: психотерапией, искусством, эзотерическими практиками работы человека с собой. С одной стороны, ввиду значимости этих опытов, научная психология не может их игнорировать, с другой — в силу принятых психологией идеалов научности и реализуемых ею типов рациональности — она не способна полноценно их извлекать и осмыслять. Для естественно-научного мышления опыты этих психопрактик оказываются «иррациональными»

и вненаучными — недоступными строгому пониманию и осмысленному действию. В связи с этим встает задача поиска новых методологических рамок и концептуальных средств, которые сделали бы это освоение возможным.

4. В практической психологии, как она сложилась в различных направлениях современной индирективной психотерапии, уже существуют и практикуются альтернативные формы мышления и понимания, которые, по сути, являются **феноменологией инициального опыта**. Эти новые формы мышления и понимания позволяют не только извлекать и осмыслять инициальные опыты, но и практически иметь с ними дело. В силу этого такая практическая психология образует «точку роста» современной научной психологии личности и задает своеобразную «зону ее ближайшего развития».

5. Феноменология инициального опыта, которая реально присутствует и реализуется в индирективных психопрактиках (в частности — в индирективной психотерапии), существует в скрытой и несобственной, «превращенной» форме. В качестве *метода* психологии личности и даже просто до конца понимающего себя практического действия она требует еще специального «извлечения» и двойной «амплификации» как по отношению к тем формам «реальной феноменологии», которые стихийно практикуются в психотерапии, так и по отношению к той версии феноменологии, которая сложилась внутри философии.

6. Чтобы соответствовать природе инициального опыта и не потерять его существо, это извлечение «реальной феноменологии» само по необходимости должно быть особого рода феноменологией, которая в противовес обычной стратегии «анализа» реализует идею аналитики опыта.

7. Классические версии феноменологии и герменевтики, как они разрабатывались в рамках философии, ориентированы либо на теоретико-познавательные проблемы и ситуации, либо на ситуации обыденного опыта. Для работы с инициальным опытом они требуют радикального переосмысления и трансформации. В частности, такого переосмысления требует идея интенциональности и гуссерлевское понимание интенционального анализа. В противовес гуссерлевской версии феноменологии, допускающей возможность по произволу предпринимаемого «наблюдения» и «описания» в ключе *анализа* всегда уже случившегося опыта, феноменология инициального опыта

реализует стратегию *аналитики*. Она встраивается в «фарватер» некой «изначальной и имманентной» феноменологии, присутствующей и действующей в составе самого инициального опыта, и, содействуя ее высвобождению и «усилению», раскрывая и «продолжая» ее, открывает возможность нового инициального опыта.

8. Вырастающая из этой «реальной феноменологии» теория индирективной терапии — это не знание об идеальных объектах изучения, задаваемых через знаковые модели (как это имеет место в естествознании) и не совокупность психотехнических инструментов и средств для организации психотехнического действия, ведущего к определенному результату (как это имеет место в психотехнической парадигме), но это — живой *орган* самой практики, который в духе дильтеевских «категорий жизни» обеспечивает, прежде всего, *понимание* происходящего внутри терапевтической работы.

9. Феноменологическая герменевтика есть метод майевтического понимания, которое оказывается уже не чисто познавательным, но онтологически продуктивным актом: оно приводит к присутствию, высвобождает, впервые устанавливает в бытии такие силы и события, которые до самого этого **майевтического** акта понимания не существовали. Майевтическое понимание открывает возможность как для терапевта, так и для пациента целостного и полного личностного *присутствия* в со-бытии друг другу и, благодаря этому, — возможность абсолютно новых инициальных опытов. Это и позволяет в конце концов осуществляться основному терапевтическому процессу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архангельская В.В. Значение идей Дильтея для современной практической психологии: «жизненные понятия» и «категории жизни» // Московский психотерапевтический журнал. — 2005. — № 2.
2. Бахтин М.М. К философии поступка. Собрание сочинений. Т. 1. — М.: Русские словари, 2003.
3. Братусь Б.С. Опыт обоснования гуманитарной психологии // Вопросы психологии. — 1990. — № 6.
4. Василюк Ф.Е. Психология переживания. — М.: Изд-во Московского государственного университета, 1984.
5. Василюк Ф.Е. От психологической практики к психотехнической теории // Московский психотерапевтический журнал. — 1992. — № 1.

6. Василюк Ф.Е. Методологический анализ в психологии. — М.: МГППУ—Смысл, 2003.
7. Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Собрание сочинений. Т. 3. — М.: Педагогика, 1983.
8. Выготский Л.С. Конкретная психология человека // Вестник Московского университета. — 1986. — Сер. 14. Психология. — № 1.
9. Гадамер Г.Г. О круге понимания // Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991.
10. Гейзенберг В. Часть и целое // Физика и философия. Часть и целое. — М.: Наука, 1990.
11. Генон Р. Заметки об инициации // Символика креста. — М.: Прогресс-традиция, 2004.
12. Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 1998.
13. Дильтей В. Описательная психология. — М.: Русский книжник, 1996.
14. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. Собрание сочинений. Т. 3. — М.: Три квадрата, 2004.
15. Кант И. Собрание сочинений. Т. 3. — М.: Мысль, 1968.
16. Карнап Р. Философские основания физики. — М.: Эдиториал УРСС, 2003.
17. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. — СПб.: Алетейя, 1996.
18. Крипнер С., де Карвало Р. Проблема метода в гуманистической психологии // Психологический журнал. — 1993. — № 2.
19. Левин К. Закон и эксперимент // Динамическая психология. — М.: Смысл, 2001-а.
20. Левин К. Переход от аристотелевского к галилеевскому способу мышления в биологии и психологии // Динамическая психология. — М.: Смысл, 2001-б.
21. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. — М.: АГРАФ, 1997-а.
22. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. — СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1997-б.
23. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. — М.: Прогресс, 1999.
24. Паршин А.Н. Путь. — М.: Добросвет, 2002.
25. Психология и новые идеалы научности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. — 1993. — № 5.
26. Психология и философия. Возвращение души. — М., 2003.
27. Пузырей А.А. Культурно-историческая теория Л.С. Выготского и современная психология. — М.: Изд-во Московского государственного университета, 1986.
28. Пузырей А.А. Манипулирование и майевтика: две парадигмы психотехники // Вопросы методологии. — 1997. — № 3–4.

реализует стратегию *аналитики*. Она встраивается в «фарватер» некой «изначальной и имманентной» феноменологии, присутствующей и действующей в составе самого инициального опыта, и, содействуя ее высвобождению и «усилению», раскрывая и «продолжая» ее, открывает возможность нового инициального опыта.

8. Вырастающая из этой «реальной феноменологии» теория индирективной терапии — это не знание об идеальных объектах изучения, задаваемых через знаковые модели (как это имеет место в естествознании) и не совокупность психотехнических инструментов и средств для организации психотехнического действия, ведущего к определенному результату (как это имеет место в психотехнической парадигме), но это — живой *орган* самой практики, который в духе дильтеевских «категорий жизни» обеспечивает, прежде всего, *понимание* происходящего внутри терапевтической работы.

9. Феноменологическая герменевтика есть метод майевтического понимания, которое оказывается уже не чисто познавательным, но онтологически продуктивным актом: оно приводит к присутствию, высвобождает, впервые устанавливает в бытии такие силы и события, которые до самого этого **майевтического** акта понимания не существовали. Майевтическое понимание открывает возможность как для терапевта, так и для пациента целостного и полного личностного *присутствия* в со-бытии друг другу и, благодаря этому, — возможность абсолютно новых инициальных опытов. Это и позволяет в конце концов осуществляться основному терапевтическому процессу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архангельская В.В. Значение идей Дильтея для современной практической психологии: «жизненные понятия» и «категории жизни» // Московский психотерапевтический журнал. — 2005. — № 2.
2. Бахтин М.М. К философии поступка. Собрание сочинений. Т. 1. — М.: Русские словари, 2003.
3. Братусь Б.С. Опыт обоснования гуманитарной психологии // Вопросы психологии. — 1990. — № 6.
4. Василюк Ф.Е. Психология переживания. — М.: Изд-во Московского государственного университета, 1984.
5. Василюк Ф.Е. От психологической практики к психотехнической теории // Московский психотерапевтический журнал. — 1992. — № 1.

6. Василюк Ф.Е. Методологический анализ в психологии. — М.: МГППУ—Смысл, 2003.
7. Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Собрание сочинений. Т. 3. — М.: Педагогика, 1983.
8. Выготский Л.С. Конкретная психология человека // Вестник Московского университета. — 1986. — Сер. 14. Психология. — № 1.
9. Гадамер Г.Г. О круге понимания // Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991.
10. Гейзенберг В. Часть и целое // Физика и философия. Часть и целое. — М.: Наука, 1990.
11. Генон Р. Заметки об инициации // Символика креста. — М.: Прогресс-традиция, 2004.
12. Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 1998.
13. Дильтей В. Описательная психология. — М.: Русский книжник, 1996.
14. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. Собрание сочинений. Т. 3. — М.: Три квадрата, 2004.
15. Кант И. Собрание сочинений. Т. 3. — М.: Мысль, 1968.
16. Карнап Р. Философские основания физики. — М.: Эдиториал УРСС, 2003.
17. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. — СПб.: Алетейя, 1996.
18. Крипнер С., де Карвало Р. Проблема метода в гуманистической психологии // Психологический журнал. — 1993. — № 2.
19. Левин К. Закон и эксперимент // Динамическая психология. — М.: Смысл, 2001-а.
20. Левин К. Переход от аристотелевского к галилеевскому способу мышления в биологии и психологии // Динамическая психология. — М.: Смысл, 2001-б.
21. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. — М.: АГРАФ, 1997-а.
22. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. — СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1997-б.
23. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. — М.: Прогресс, 1999.
24. Паршин А.Н. Путь. — М.: Добросвет, 2002.
25. Психология и новые идеалы научности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. — 1993. — № 5.
26. Психология и философия. Возвращение души. — М., 2003.
27. Пузырей А.А. Культурно-историческая теория Л.С. Выготского и современная психология. — М.: Изд-во Московского государственного университета, 1986.
28. Пузырей А.А. Манипулирование и майевтика: две парадигмы психотехники // Вопросы методологии. — 1997. — № 3—4.

29. Пузырей А.А. Глава ненаписанной диссертации // Журнал практического психолога. — 2003. — № 1–2.
30. Пузырей А.А. К феноменологии инициального опыта // Философские науки. — 2004. — № 1.
31. Пузырей А.А. Психология — Психотехника — Психогигиена. — М.: Смысл, 2005.
32. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. — М.: Прогресс, 1998.
33. Роджерс К. Клиентоцентрированный/человекоцентрированный подход в психотерапии // Вопросы психологии. — 2001. — № 2.
34. Розин В.М. Типы и дискурсы научного мышления. — М.: УРСС, 2000.
35. Фрейд З. Введение в психоанализ. — СПб.: Азбука-классика, 2003.
36. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. № 3. — М., 1992.
37. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие. — М.: Республика, 1993-а.
38. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис, 1993-б.
39. Хайдеггер М. О существе и понятии цэуйт. Аристотель. «Физика» в-1. — М.: Медиум, 1995.
40. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: Гнозис, 1997.
41. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. — СПб.: Академический проект, 2003.
42. Щедровицкий Г.П. Рефлексия в деятельности // Вопросы методологии. — 1994. — № 3–4.
43. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. — М.—СПб.: Университетская книга, 1999.